

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Barroco y crisis de la modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Óscar Alejandro Llerena Borja

Directora

Nuria Sánchez Madrid

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Barroco y crisis de la Modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

Oscar Alejandro Llerena Borja

Directora

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Madrid, 2019

**Barroco y crisis de la Modernidad: su aplicación
para la evaluación de prácticas políticas desde la lec-
tura de Karl Marx y Bolívar Echeverría.**

Memoria para optar al grado de Doctor
Oscar Alejandro Llerena Borja

Bajo la dirección de la doctora
Nuria Sánchez Madrid

Madrid, 2019



**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Oscar Alejandro Llerena Borja,
estudiante en el Programa de Doctorado en Filosofía,
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

Barroco y crisis de la Modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas
políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría

y dirigida por: Nuria Sánchez Madrid

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 10 de octubre de 2019

Fdo.: _____

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Agradecimientos

Esta investigación me ha enseñado que todo trabajo es en sí mismo una obra colectiva: el suelo del que parte, sus mimbres, su horizonte de posibilidad..., todo eso es una realidad social e históricamente definida. Esta premisa, que es aplicable a todo producto humano, es mucho más pertinente para las páginas que se presentan aquí, páginas que han exigido un esfuerzo inmenso a muchas personas y a varias instituciones, sin las cuales este resultado no podría estar en ninguna mano, pues no existiría. Solo lamento mis propios límites en la hora de concretar tantos y tantos esfuerzos, pues ellos merecían un resultado a su altura.

Esta investigación contó con el inestimable apoyo de una beca doctoral otorgada por el Gobierno de Ecuador a través de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt). Estoy profundamente agradecido por esta beca, pues soy consciente de que ella es una rareza en un país en el que la inversión en educación superior ha sido, durante toda su historia republicana, prácticamente inexistente. Una beca de este tipo, asignada a través de un riguroso concurso, expresa una idea de lo público que pone al alcance de amplios sectores de la población nuevas y mayores oportunidades de vida. Lamentablemente, en la actualidad, la política pública en educación superior de Ecuador ha sufrido un serio retroceso, que es a la vez el síntoma de estos nuevos tiempos, tiempos en los que resurgen los fantasmas del neoliberalismo. Abogo en estas líneas para que otros y otras ecuatorianas tengan la oportunidad de elevar su formación académica, impulsadas por una política pública que comprenda que, a la hora de buscar días mejores para una sociedad, debemos apelar más a la capacidad liberadora del trabajo humano que a los recursos de la naturaleza.

Desde mi temprana adolescencia, pues a los 14 años inicié mis estudios de bachillerato en el colegio Odilo Aguilar, perteneciente a la Universidad Central del Ecuador, formé parte de la institución de educación superior más importante de mi país. Con los años, y después de un camino extremadamente sinuoso, me convertí en profesor de esta institución, que me ha formado en toda la amplitud del término. Para esta investigación doctoral, y pese a las grandes diferencias que me distancian de las autoridades de mi universidad, he recibido todo el apoyo posible: licencia con sueldo, disminución de carga horaria, incentivos económicos, etc. No

puedo, pues, dejar de agradecer a la que considero mi casa, mi otra casa, por hacer posible la realización de esta tesis.

Cuando en el año 2004, con 29 años y la experiencia de una migración muy dura a costas, fui admitido en la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, no sospechaba aun cuán profunda y bella sería la huella que esta gran institución dejaría en mi vida. Migrante de un país que se caía a trozos, náufrago del fracaso del neoliberalismo, fueron España, Madrid y la Complutense las que me permitieron abandonar «la obra» para estudiar. Para mí, España y la Complutense representan la encarnación de una idea de lo público que expande las oportunidades para amplios sectores de la población. Durante el doctorado, esta, que es también mi universidad, esta, que es mi casa, ese tibio hogar que me acogió en momentos de gran oscuridad y miedo, me ha ofrecido innumerables muestras de este ideal y de cómo, a partir de él, es posible pensar en el futuro con alegría y esperanza. La Universidad Complutense de Madrid ha sido para mí, durante todos mis estudios universitarios, la muestra fehaciente de que, para lograr, aunque sea mínimamente, una mejor vida para todos y todas, es necesario construir un sentido y una defensa de lo público, de aquello que nos pertenece asimismo a todos y todas. Esta tesis y mi propia vida están en deuda y son fruto de este ideal y de los esfuerzos de aquellos y aquellas que aportan cotidianamente a la existencia de esta institución. A todos y todas, ¡gracias!

Doy las gracias a la Universidad Cooperativa de Colombia y en especial a su grupo de investigación La Minga, pues, durante mi estancia doctoral en Pasto, descubrí esa maravillosa ciudad y a unos amigos y amigas cuyo recuerdo atesoro profundamente. Los meses que pasé al cobijo del Galeras han sido uno de los períodos más lindos de mi vida y las amistades que ahí crecieron me acompañan y me acompañarán por siempre.

Estoy seguro de que Ulrich Beck (2004, p. 110) está en lo cierto cuando afirma: «La globalización de la biografía significa lo siguiente: que los contrastes y las contradicciones del mundo tienen lugar no solo ahí fuera, sino también en el centro de la propia vida, en los matrimonios y familias multiculturales, en el trabajo, en el círculo de amigos, en la escuela, en el cine, comprando en la tienda de la esquina, oyendo música, cenando, haciendo el amor, etc.». A mi entender, esta globalización de la biografía es el rasgo central, el más profundo y en el que mayores esperanzas cabe abrigar de la sociedad universal en que vivimos. Esta tesis, en tanto

que producto de este caótico mundo cosmopolita, lleva a cuestas impagables deudas con personas que constituyen mi gran familia desperdigada por el mundo. Menciono a continuación algunos de esos nombres, nombres que son sagrados para mí, pues sería una injusticia inaceptable no hacerlo.

Este trabajo se ha realizado con la dirección de Nuria Sánchez Madrid, quien, con generosidad y paciencia —infinita paciencia conmigo y con los incómodos e innumerables trámites burocráticos que hemos tenido que sortear—, ha guiado el desarrollo de esta investigación haciéndola posible. Para mí, y para la tesis, ha sido una inmensa suerte contar con la observación de una filósofa de su estatura, que trabaja en varios idiomas, conoce tanto y con tanta profundidad y que ha influido decisivamente en mi lectura de Aristóteles, Kant y Marx. Pero, además, estos cinco años de estudios doctorales me han permitido conocer el talante humano de Nuria, su vocación, su inagotable capacidad de trabajo y entrega, su generosidad, su bondad. Mi deuda con ella es infinita y solo puedo en estas líneas agradecerle por su ayuda y por poner su inmenso talento al servicio de esta investigación.

Muchas de las ideas centrales de esta investigación se gestaron en las largas y luminosas conversaciones que durante casi 10 años he mantenido con el gran filósofo Carlos Levoyer. Llegué a la filosofía fascinado por su inteligencia y su profunda mirada del mundo y a su lado he ido descubriendo esta vocación tardía, que, sin embargo, me atrapa sin escapatoria posible. Muchas gracias, querido amigo, por tu ayuda, tu consejo y tu bondad.

A finales de 2014, cuando retorné a Madrid para empezar los estudios doctorales, encontré el abrazo amigo y la acogida de Niculay Bordea y Marjorie Estupiñán, mis queridos amigos de tantas y tantas travesías. Su departamento en Vallecas se convirtió en un hogar, en donde, además de estudiar, eran posibles la bohemia, el vino y la noche. Gracias a los dos, pues, aunque nuestros caminos se hayan separado, la vida ha sido buena al permitirnos tantas aventuras juntos.

Gracias a mi hermana vallisoletana —pues, parafraseando el dicho vasco: la familia nace donde quiere— Concepción Castrillo. Ella, mi amiga desde las aulas de la Facultad de Sociología, ha sido un apoyo a toda prueba durante este trabajo. De esas aulas me queda también el

regalo de la amistad de Nerea, Ana, Pilar y tantas otras amigas y amigos que han atestiguado el desarrollo de este trabajo.

En Madrid, una amiga ecuatoriana, que la tarea docente ha puesto en mi camino, me ha dado muestras irrefutables de amistad, cariño y generosidad. Muchas Gracias, Justine Mera, por tu ayuda y tu compañía. Debo agradecer también la ayuda, las conversaciones a deshoras y la paciencia de Monserat Fernandez, Santiago Aguilar y Juan Pablo Castro, que han acompañado afectuosamente este trabajo.

De los años de trabajo para la Comisión Española de Ayuda al Refugiado me quedan grandes lecciones y amistades que han sido muy importantes en la realización de este trabajo. Muchas gracias, queridos: Miguel Álvarez, Ander Contel y Gawel Walczak.

Mauricio Alvarado-Dávila se ha convertido gracias a esta investigación en un gran amigo. Su apoyo en la edición de este trabajo me ha dejado, además de la impresión de estar ante un competente profesional y un gran historiador, la gratitud a su trabajo y sus talentos puestos al servicio de esta tesis.

Durante un momento particularmente crítico en el desarrollo de esta tesis, tuve la suerte de reencontrarme con mi recordado profesor Rafael Quintero, quien no solo me orientó con su profundo conocimiento de la cultura negra del Ecuador, sino que, además me mostró, una vez más, su generosidad y la bondad del gran ser humano que es. Valgan estas pocas líneas como agradecimiento y muestra del aprecio que le tengo.

Durante muchos años he tenido la enorme suerte de contar con el apoyo incondicional de Roberto Sánchez y de Patricia Muñoz. Él y ella han acompañado, sin desfallecer nunca, el camino recorrido por esta investigación, brindándome siempre su cooperación y su auxilio en los momentos más difíciles de este trabajo.

Finalmente, no puedo dejar de agradecer los sacrificios que mi familia ha pasado para que esta investigación pueda llevarse a cabo. Mi madre, Rosa, casi ha olvidado ya el color de piel de su hijo Oscar; Daniela ha doblado su trabajo para que yo pueda escribir; Manuela, Isabela y Paula se han privado de muchas cosas, incluidas las necesarias visitas al parque, para que

yo trabajé en la ya *odiada* tesis, y Emma ha perdido durante horas la presencia de su padre. Les doy las gracias, pues el suyo es un gran esfuerzo que espero tener la bendición de compensar en los próximos años.

Me hago cargo del hecho de que estos agradecimientos no son del todo consecuentes con las personas que han prestado su contingente para el desarrollo de esta investigación. Lamento excluir algunos muy queridos nombres debido, entre otras razones, a los cambios que ocurren a lo largo de un lustro; sin embargo, esos nombres no se me olvidan y no dejan de enseñarme, de mostrarme sus imperecederas lecciones. Esta tesis es la muestra de una vida que ha transcurrido transnacionalmente, una vida topopolígama y, como afirma Beck (2004, p. 112), «las formas de vida topopolígamas son biografías exageradas, traducidas, biografías de la traducción que se deben traducir para sí mismas y para otros sin solución de continuidad para que puedan existir como vidas entre medias».

Para Rosa, Daniela, Emma y sus hermanas, a sus sonrisas, dueñas de la sabiduría indeleble del pasado, del maravilloso descubrimiento que hay en el encuentro cotidiano del amor y del futuro siempre abierto a las posibilidades.

Indice

Agradecimientos	5
Resumen	13
Abstract	17
Introducción	21
Capítulo I. Bolívar Echeverría y la lectura filosófica de la obra de Marx	31
I.1 El campo biográfico e intelectual desde el que Bolívar Echeverría piensa a Marx	31
I.2 Bolívar Echeverría y su lectura filosófica de Karl Marx	50
Capítulo II. El materialismo histórico de Marx: una lectura filosófica	63
II. 1. El pathos, donador de sentido en la obra de Marx	63
II. 2. Prometeo: mitotogema fundador de la esencia de lo humano	79
II. 3. Filosofía del materialismo histórico	97
Capítulo III. La indagación ontológica de Marx	113
III. 1. La crítica de la economía política como herramienta ontológica	113
III. 2. Consideraciones generales para una ontología social aristotélico-marxiana	124
III. 3. Política, significación y el ser social	147
Capítulo IV. La Modernidad: contradicciones, fantasmagorías y paradojas	161
IV. 1 La indagación marxiana en la riqueza como cuestión ontológica	161
IV. 2 Mercancía y fantasmagoría: el hechizado mundo capitalista	181
IV. 3. Modernidad contradicciones y paradojas	194
Capítulo V. La concreción barroca de la Modernidad	211
V. 1. Pensar los márgenes de la Modernidad	211
V. 2 Lo barroco como margen y posibilidad	232
V. 3 Política y concreción barroca de la Modernidad	256
VI Conclusiones: líneas de pensamiento para construir el futuro	271
Bibliografía	283
Obras fuente	283
Bibliografía secundaria	285

Resumen

La investigación doctoral que Nuria Sánchez Madrid y yo hemos llamado *Barroco y crisis de la Modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría* nace del temprano y profundo interés que generó en mí la obra del filósofo Bolívar Echeverría. Durante los estudios de licenciatura en la Universidad Central del Ecuador —años noventa del siglo pasado— tuve la gran suerte de asistir a la primera recepción del pensamiento de Echeverría en Ecuador y, aunque los ecos de esas lecturas y de esos debates son ya lejanos, han fructificado en mí bajo la forma de una preocupación sistemática respecto de la obra del filósofo ecuatoriano y de los innumerables puentes que ella tiende para la discusión con otros autores y otras tradiciones de pensamiento.

Esta tesis puede definirse como una indagación general en el cosmos humano, al que signamos con el nombre de político que utiliza para tal propósito el pensamiento del filósofo Bolívar Echeverría y especialmente su lectura de la obra de Karl Marx. Se trata por tanto de una aproximación filosófica al ámbito de la política, a su naturaleza, a su crisis y a sus posibilidades desde una comprensión que, aunque parte de Marx, renuncia al apelativo de «marxista». Nuestra aproximación al campo de la política excede los límites de la filosofía política tradicional, pues subsume en el concepto política una comprensión amplia de la constitución colectiva de la vida humana. Esta tesis apela constantemente al carácter crítico de la filosofía, rasgo que define tanto a la obra de Bolívar Echeverría como a la de Karl Marx, para, en un mismo gesto, comprender, cuestionar y aproximarse a los horizontes del mundo que somete a su reflexión.

Esta investigación se levanta sobre un trabajo bibliográfico amplio y diverso que no se atiene a ninguna dogmática o circunscripción. Se trata de un trabajo de comprensión del complejo mundo humano, para el cual hemos recurrido a todas las perspectivas que teníamos a mano, sin descartar ninguna per se. En función de este esfuerzo bibliográfico se hicieron las tareas descriptiva, analítica y de extracción de conclusiones referidas a la evaluación del campo político. Ante este laberinto conceptual en el que nos hemos enfrascado, el hilo de Ariadna que guió nuestra indagación bibliográfica fue el pensamiento del filósofo Bolívar Echeverría, su lectura de la obra de Marx, su comprensión de la totalidad civilizatoria que

denomina Modernidad y, fundamentalmente, su categoría *ethos* barroco.

Nuestra lectura de Echeverría, y su posible uso para la evaluación de prácticas políticas, nos obligó a introducirnos en el laberinto, ya mencionado, de innumerables textos, autores y tradiciones de pensamiento tan dispares que no tienen y no han tenido nexos recurrentes entre sí. Sin embargo, consideramos que en esos diálogos, a los que hemos sometido el pensamiento de Echeverría, la obra del filósofo ecuatoriano cobra un sentido nuevo, convirtiéndose en un puente que conecta el pensamiento marxiano con otras tradiciones y permite interpelar el mundo desde la mirada aérea y radical de una filosofía crítica y de futuro.

El objetivo central de esta investigación es indagar en la naturaleza de la civilización moderna levantada a partir del hecho político, para establecer sus fundamentos ontológico-materialistas, la lógica de su despliegue y, a partir de la propuesta echeverriana del *ethos* barroco, hacerse cargo de algunos de sus horizontes de posibilidad.

El recorrido que hace esta investigación está organizado en cinco capítulos, a los que nos referimos a continuación:

En el «Capítulo I» ofrecemos una visión general de la obra y de la vida de Bolívar Echeverría, prestando especial interés a su comprensión crítica de la obra de Karl Marx y a cómo ésta puede dar cuenta de una filosofía que se enfrenta al futuro.

En el «Capítulo II» establecemos el fundamento humanista ilustrado del pensamiento de Karl Marx, pues consideramos que, leída a la luz de ese componente, la obra de éste se abre a nuevas posibilidades de interpretación. Dentro de estas posibles nuevas interpretaciones de Marx, la más importante a nuestro entender, y la que nos sirve como herramienta para nuestra indagación en el mundo, es la comprensión filosófica del autor de *El capital*.

En el «Capítulo III» desarrollamos una indagación ontológico-materialista del cosmos humano, la que pone en diálogo a Aristóteles, Marx y Echeverría en una línea de continuidad que solo puede definirse como materialista. El resultado de este materialismo rastreado desde Aristóteles hasta los herederos de Marx queda contenido en el tratamiento ontológico de eso

que Lukács llamó *Ser Social*.

En el «Capítulo IV» mostramos la forma en la que se despliega la civilización moderna, atendiendo de forma especial a los rasgos que asume el proyecto de Modernidad en su versión capitalista. Se trata de comprender el despliegue de la Modernidad capitalista para captar en ella aquello que conserva de su promesa fundadora y cómo esta presencia puede abrir opciones a otros futuros posibles.

En el «Capítulo V» establecemos nuestra comprensión de la relación entre barroco y Modernidad capitalista como elemento que permite explorar los límites de la Modernidad, pues es en esos límites, en esos márgenes, que se nos muestran tíbicamente las posibilidades de futuro que tiene la vida humana civilizada.

En conclusión podemos afirmar que el recorrido que hace esta tesis ofrece una mirada crítica y radical del mundo civilizado moderno que explora sus orígenes, entendiendo origen en múltiples sentidos, su condición ontológicamente política y su devenir abierto. Este devenir como posibilidad se manifestaría en los márgenes de la vida civilizada, en la que la capacidad civilizatoria del mundo humano mengua, permitiendo así entrever más allá de la ilusión de cosmos que el ser humano ha creado el irreductible caos consustancial a la existencia. El problema de una Modernidad no capitalista queda en vilo en las últimas páginas de esta investigación como una suerte de invitación a indagar en este universo conceptual en aras de respuestas. Hay, pues, en este trabajo también una abertura al futuro, una latencia que busca ser.

PALABRAS CLAVE: *filosofía latinoamericana, marxismo, ontología, política, Modernidad, capitalismo.*

Abstract

The present doctoral dissertation that Dr. Nuria Sánchez Madrid and I have called *Baroque and the Modernity crisis: its application for the evaluation of political practices from the reading of Karl Marx and Bolívar Echeverría* stems from the early and deep interest that the philosopher Bolívar Echeverría's work generated in me. During my undergraduate studies at the Universidad Central del Ecuador —the nineties of the last century— I had the good fortune to attend to the first reception of Echeverría's thought in Ecuador. Although the echoes of those readings and those debates are now distant, they have fructified in me in the form of a systematic concern regarding the work of the Ecuadorian philosopher and the innumerable bridges that it tends for discussion with other authors and other traditions of thought.

This thesis can be defined as a general inquiry into the human cosmos, signed with the name of political, which uses for that purpose the thought of the philosopher Bolívar Echeverría, and especially his reading Karl Marx's work. It is, therefore, a philosophical approach to the field of politics, its nature, its crisis and its possibilities from an understanding that, although it commences in Marx, renounces to the appellative of "Marxist." Our approach to the field of politics exceeds the limits of traditional political philosophy since it subsumes to the concept of Politics, a broad understanding of the collective constitution of human life. This study appeals continuously to the critical nature of philosophy, a feature that defines both the work of Bolívar Echeverría and Karl Marx and therefore, in the same gesture, understands, questions and approaches the world's horizons submitted to its reflection.

This research is based on a vast and diverse bibliographic work that does not comply with any dogmatics or circumscription. It is a piece on the understanding of the complex human world, for which we have turned to all the perspectives that we had at hand, without ruling out any *per se*. Based on this bibliographic effort, we carried out the descriptive, analytical, and conclusions extraction's tasks related to the evaluation of the political field. Given this conceptual labyrinth in which we have engaged, the thread of Ariadne that guided our bibliographic inquiry was the thought of the philosopher Bolívar Echeverría, his reading of Marx's work, his understanding of the civilizational totality that he calls modernity and,

fundamentally, his baroque *ethos* category.

Our reading of Echeverría and its possible use for the evaluation of political practices forced us to enter into the labyrinth, already mentioned, of countless texts, authors and traditions of thought so different from each other that they do not have and have not had recurring nexus between them. However, we consider that in those dialogues, to which we have submitted Echeverría's thought, the work of the Ecuadorian philosopher takes on a new meaning, becoming a bridge that connects Marxian thought with other traditions and allows the world to be interpellated from the aerial and radical view of a critical philosophy and of future.

The central objective of this investigation is to inquire into the nature of modern civilization raised from the political fact, to establish its ontological-materialist foundations, the logic of its deployment and, from the Echeverrian proposal of the Baroque *ethos*, to take charge of some of its horizons of possibility.

The course of this investigation is organized in five chapters, referred in the following paragraphs. Chapter I offers an overview of the work and life of Bolívar Echeverría, paying particular interest to his critical understanding of Karl Marx's work and how the latter can account for a philosophy that faces the future.

Chapter II establishes the illustrated humanist foundation of Karl Marx's, though we consider that read in the light of that component, his work opens up to new possibilities of interpretation. Within these possible new interpretations of Marx, the most important to our understanding, and the one that serves as a tool for our inquiry into the world is the philosophical understanding of the author of *Capital*.

Chapter III develops an ontological-materialistic inquiry of the human cosmos, puts into a dialogue Aristotle, Marx, and Echeverría on a continuum that can only be defined as materialistic. The result of this materialism, traced from Aristotle to Marx's heirs, is contained in the ontological treatment of what Lukács called Social Being.

Chapter IV shows the ways in which modern civilization unfolds, paying special attention to the features assumed by the project of Modernity in its capitalist version. It deals about

understanding the deployment of capitalist modernity to capture in it what it retains of its founding promise and how this presence can open options to other possible futures.

Chapter V establishes our understanding of the relationship between baroque and capitalist modernity as an element that allows us to explore the limits of Modernity, since it is in those limits, in those margins, that are lukewarmly shown to us the possibilities of future that has the civilized human life.

In conclusion, we can affirm that this dissertation offers a path for a critical and radical view of the modern civilized world that explores its origins, understanding origin in multiple senses, its ontologically political condition, and its open becoming. This becoming as a possibility would manifest in the margins of civilized life, in which the civilizing capacity of the human world diminishes, thus allowing to glimpse beyond the illusion of cosmos that the human being has created the irreducible chaos consubstantial to existence. The problem of non-capitalist modernity remains on tenterhooks in the last pages of this investigation as a kind of invitation to inquire into this conceptual universe for the sake of answers. There is, therefore, in this work also an opening to the future, a latency that seeks to be.

KEYWORDS: Latin American philosophy, Marxism, ontology, politics, modernity, capitalism.

Introducción

Descomponía
recomponía
Su desvaído traje de actor
Frente al espejo del fondo.
Se sabía inmerso
pero no veía su figura.
Los labios abiertos para vociferar
para silenciarse
como un hilo a punto de romperse
Fabián Guerrero. *Nexos casuales*

La presente tesis busca llevar a cabo una indagación ontológica en el mundo propiamente humano al que definimos como *civilizado*¹ y *político*, aspira realizar una búsqueda en el cosmos humano, hundirse hasta el fundamento mismo de ese universo que lo humano ha urdido. Por tanto, este trabajo no puede apelar a la objetividad de la ciencia ni fundamentarse en sus resultados pues su aspiración no encaja en esos parámetros. Esta es, pues, una búsqueda filosófica en el mundo humano, tarea esta inusual para un sociólogo, para un científico. Es imposible, entonces, no preguntarse cómo nace esta inquietud por la comprensión teórica del mundo, cómo se embarca en un proyecto de este tipo un licenciado en Sociología. Las respuestas a estas preguntas no pueden formularse de forma directa: exigen un escorzo biográfico que las haga inteligibles.

En septiembre de 2014, después de haber obtenido una beca doctoral otorgada por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt) del Gobierno de Ecuador, me enfrenté al reto de desarrollar una investigación doctoral en un campo disciplinar relativamente nuevo para mí, pues tan solo dos años antes, en septiembre de 2012, concluí el Máster de Estudios Avanzados de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Este reto, el desarrollo de una tesis doctoral en Filosofía, me obligó a hacer una revisión general de mi formación científica e intelectual en aras de preparar una propuesta de investiga-

¹ Entendemos aquí el término *civilización*, en un sentido general, como construcción colectiva del mundo en el que se desarrolla la vida humana. Por tanto, las manifestaciones de la vida civilizada se dan en todos los lugares del planeta y en todos los tiempos. En nuestro uso general del término *civilización* hacemos referencia a la vida civilizada, vida humana colectivamente organizada, que muestra innumerables rostros social e históricamente determinados. Cuando encaremos uno de esos rostros, lo haremos definiéndolo; por ejemplo: civilización moderna o Modernidad, que es un término recurrente en la obra de Bolívar Echeverría.

ción factible de llevarse a cabo y de enriquecer mi camino en la filosofía. Hoy, con la tarea cerrada —que no terminada—, me es imposible no mirar atrás buscando las razones profundas que motivaron este trabajo.

Posiblemente tenga que buscar las motivaciones más profundas de esta investigación en el apego por la comprensión teórica que desarrollé en los primeros años de mi educación universitaria y que no me ha abandonado nunca. En 1994 empecé mis estudios de Licenciatura en Sociología en la Universidad Central del Ecuador. El fin del siglo pasado fue un período histórico particularmente convulso para el Ecuador, y ese joven que era yo no se quedó al margen de la lucha social que se desarrollaba en las calles de la ciudad de Quito. A la par de la militancia política y de la práctica deportiva, a la que estaba entregado en cuerpo y alma, desarrollé los estudios de Sociología fascinado por la impresionante generación de docentes de los que tuve la suerte de ser alumno. Nombres como Rafael Quintero, Milton Benítez, Alejandro Moreano, Julio Echeverría, Nicanor Jácome, César Albornoz y Luis López, entre otros fueron dejando una impronta decisiva en mis intereses intelectuales y una inquietud por indagar especulativamente en la realidad que los jóvenes de mi generación asumíamos simplemente como «trabajo teórico», pues las referencias a la filosofía eran prácticamente inexistentes en los círculos intelectuales y académicos que frecuentábamos.

Quizá esa inclinación por el «trabajo teórico» haya sido vocación filosófica pero, dado que en la Universidad Central del Ecuador no existía —y no existe aún— un programa de estudios de filosofía propiamente dicho², no podré saberlo nunca. Lo cierto es que, en esos años, el trabajo teórico más serio e interesante del Ecuador se hacía en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador, en la que me formé inicialmente. Fue en esas aulas en las que, bajo la guía de Alejandro Moreano, me encontré por primera vez con un texto de Bolívar Echeverría: *Las ilusiones de la Modernidad*, y, ciertamente, fue tan seductora la experiencia con este libro que conservé esas ajadas copias hasta el año 2011,

² Ciertamente, en la Universidad Central del Ecuador hay una Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, pero, a mi entender, no puede considerarse como un programa de estudios en filosofía propiamente dicho, pues la tarea principal de esta licenciatura es preparar profesores y profesoras para la educación secundaria. Se trata, entonces, de una carrera de magisterio o de pedagogía. Quizá la «Misión» que aparece en el sitio web de esta Facultad pueda reforzar este argumento: «Formar profesionales en Ciencias de la Educación, de manera humanista, integral, laica, interdisciplinaria, científica y tecnológica, con conciencia y compromiso social, ético y cultural; mediante la reflexión crítica, la investigación y la vinculación, para la solución de problemas socioeducativos, con enfoque de derechos, interculturalidad, inclusión y equidad». (En línea: <http://www.u-ce.edu.ec/web/fil>)

cuando empecé mi trabajo final de Máster en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Esas viejas hojas, fotocopias de un libro inaccesible para el joven estudiante de estrato popular que fui yo en los noventa, me acompañaron durante casi 20 años y en más de un naufragio, alimentando con la profundidad de su mirada mi siempre aérea indagación por la realidad.

En 2001 migré a España como otros muchos jóvenes ecuatorianos a los que el desastroso manejo de los Gobiernos neoliberales nos negó cualquier posibilidad de futuro. en Madrid rehice mis estudios de Sociología y comencé la exploración de la filosofía, sin dejar nunca de lado la obra de Bolívar Echeverría. Así, a la luz de este grueso repaso biográfico, no resulta extraño que esta tesis se centrará en la obra del gran filósofo ecuatoriano.

Desde esas, ya lejanas, primeras lecturas de la obra de Bolívar Echeverría me cautivó su manera de abordar el problema de la civilización, es decir, de la organización colectiva de la vida humana y de cómo esa construcción adquiere formas históricas determinadas. Así que tampoco es extraño que el concepto central de esta tesis sea el de civilización tomado del pensamiento de Echeverría. Por otro lado, es difícil pasar por alto la centralidad del concepto *civilización* en la obra de Echeverría, pues este concepto permite conectar su exploración sobre el *ethos histórico*, correspondiente al segundo período de su obra (Moraña, 2014, p. 123) con la comprensión crítica del mundo moderno, a la que Echeverría dedicara el período final de su trabajo (Moraña, 2014, pp. 123-124). Así, pues, el objetivo central de esta tesis es hacer una exploración crítica de la civilización y, más específicamente, de la Modernidad capitalista. Armados con el aparato conceptual echeverriano desmontaremos el mundo moderno para arribar a su fundamento y aproximarnos al mismo tiempo a sus márgenes civilizatorios en pos de hacernos cargo de las posibilidades de futuro que tiene nuestra civilización, la Modernidad capitalista.

Aunque esta tesis es un esfuerzo de comprensión filosófica del mundo civilizado desde el pensamiento de Bolívar Echeverría, sus argumentos dialogan permanentemente con otros autores y autoras, pues es, como el pensamiento mismo de Echeverría, una tarea mestiza (Moraña, 2014, p. 110) que solo adquiere valor en su confrontación dialéctica con otras miradas.

Por otro lado, el recorrido de esta tesis no es lineal: aborda diversos problemas filosóficos que solo al final de su periplo muestran su unidad, de forma que su arquitectura sinuosa responde a su construcción misma. Durante nuestra investigación han ido surgiendo y evolucionando las problemáticas que hemos organizado en segmentos capitulares, los cuales solo adquieren sentido en su visión de conjunto.

El capítulo I se enfrenta al problema de definir una manera de abordar el pensamiento de Bolívar Echeverría. Para nosotros, comprender, más allá de la hermenéutica bibliográfica, significa leer a Echeverría sin perder de vista el contexto y la historia que le son propios, pues ¿cómo podemos asumir una idea fuera de su tiempo y de la sociedad en la que ha nacido, fuera del valor que le asigna el periplo de su aparecimiento?³. La obra de Bolívar Echeverría está férreamente unida a las encrucijadas históricas del siglo XX: él fue un filósofo de la vida, del mundo de la vida, y, por tanto, una aproximación a su pensamiento debe tener la capacidad de comprenderlo en el marco de la emergencia de unos objetos conceptuales —como los define Rafael Polo (2012)— propios de la crisis de la civilización moderna. Vista en esta perspectiva, la radicalidad de la mirada que Echeverría vuelca sobre el mundo es consecuente con la radicalidad con la que el autor se enfrentó a la vida, con la audacia de sus búsquedas y de sus proyectos. El capítulo I muestra la transformación de un joven militante poseedor de un profundo humanismo en un filósofo que indaga radicalmente en la existencia; esta transformación es solo la comprobación de que en la obra de Bolívar Echeverría hubo siempre algo de ese primer deslumbramiento por la existencia procedente de su lectura temprana de Unamuno. La radicalidad filosófica de la crítica echeverriana del mundo, de la vida, cobra así re-

³ A propósito de esta problemática, recomendamos la lectura del artículo «Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización», de José Luis Villacañas, en el que se puede leer el siguiente pasaje que, a nuestro entender, da una idea de la importancia del contexto en la interpretación de un texto: «La tesis central, que supera la semántica anterior de corte saussuriano y las aproximaciones fenomenológicas de Merleau Ponty, mantiene que la *langue*, la intención significativa y la palabra están vinculadas a una instancia ulterior y condicionante, que orienta su uso en relación con fines extralingüísticos o pragmáticos, y predetermina los roles del hablante. Esa instancia es el discurso como institución. La historicidad de la significación está finalmente sobredeterminada por la estructura del discurso como institución social. La sociedad, comprendida como un conjunto de discursos, está sometida tanto al sistema discursivo institucionalizado, al orden del discurso, como a esta historicidad propia del uso del discurso en tanto acto. La interpretación de un texto, por ello, supone ante todo saber leer y desentrañar la autointerpretación que el texto hace de sí en la medida en que se coloca en el seno de cierto discurso, antes de cuestionar lo que desde nuestra autointerpretación podemos decir sobre él. Por tanto, una semántica histórica implica ante todo una semántica del discurso en su historicidad específica. Y, dado que cabe identificar palabras que soportan y que organizan las señas de identidad del discurso y que integran las máximas potencialidades de cambio y de innovación del mismo, este planteamiento es convergente con el de la historia conceptual, sostenido por la selección de los conceptos fundamentales del discurso político-social.» (Villacañas, 1998, p. 149)

levancia a la luz de la radicalidad de las búsquedas de ese joven militante, humanista y viajero impenitente de mil aventuras.

El abordaje del pensamiento de Bolívar Echeverría por el que optamos en el capítulo I nos sirve de modelo para la aproximación que hacemos en el capítulo II al pensamiento y a la vida de Karl Marx. El capítulo II de esta tesis es un intento de leer filosóficamente la obra de Marx que nos obliga a indagar profundamente en ella, a despejar todo dogmatismo y todo prejuicio sobre el pensamiento de Marx para —al menos ese es el intento— leer el corpus marxiano sin deudas ni pleitesías. Nos proponemos leer a Marx como un filósofo que hace filosofía a partir de la materialidad del mundo, a partir de la economía. La filosofía marxiana sería entonces una indagación ontológica del mundo moderno que usa como recurso hermenéutico el campo conceptual de la ciencia que mejor comprende ese mundo, la economía.

Si Marx en su período de madurez apela a la economía como herramienta que le permite desmontar hasta sus cimientos el mundo moderno es porque ella, la economía, hace visible el elemento que caracteriza a la vida civilizada que él observa; ese elemento es el *trabajo*. La colonización del *trabajo* —podríamos decir también de la labor, pensando en Hanna Arendt (2007)— respecto del mundo de la vida humana es el hecho que divide la historia, pues el nuestro es el mundo en el que todos, tarde o temprano, devendremos trabajadores (Arendt, 2007, p. 19), es decir, habitamos el mundo de los trabajadores, y no en el sentido utópico comunista, sino en la literalidad del término. La importancia que nuestra lectura de Marx da al trabajo se ampara en el significado más profundo que él —nos referimos al trabajo— tiene en el pensamiento de Marx: para el autor de *El capital*, el trabajo constituye, resumiendo mucho, la condición propiamente humana, pues es a través de él que nuestra especie despliega su libertad, su voluntad de dominar el caos y de imponerle un orden, un cosmos a su imagen y semejanza.

El hombre, como animal laborante, es la versión moderna de la percepción griega de la especificidad de lo humano representada en el mito de Prometeo. Este prometeísmo rastreable en la obra de Marx —baste citar a modo de ejemplo el célebre inicio de la sección tercera del Libro I de *El capital* (Marx, 2013, pp. 215-240)— nos lleva a afirmar que la comprensión de Marx del trabajo es la expresión de su profundo amor por lo humano, un sentimiento que une a Marx con el pensamiento ilustrado y con el romanticismo. No en vano es en este punto en

el que podemos tender un puente entre la filosofía kantiana y la marxiana, no en vano nuestro capítulo II apela constantemente al Fausto de Goethe, no en vano este capítulo se cierra con una referencia biográfica de Marx que parece una premonición, una maldición que muestra a Marx escindido entre la felicidad terrenal que procura el apego a los dioses y la blasfema pasión fáustica por la libertad.

Armados con estos mimbres, en el capítulo III desarrollamos una lectura filosófica de Marx que busca comprender ontológicamente el cosmos humano. Nuestra lectura ontológico-filosófica de Marx es imposible sin la obra de Bolívar Echeverría, pues, para poder afirmar, como hacemos en ese capítulo, que Marx abre el cosmos humano a la comprensión filosófica (pp. 100-101), debemos primero estar en posición de leer filosóficamente a Marx. Esta lectura filosófica de Marx parte de Bolívar Echeverría, pues, en su indagación semiótica ontológica de la producción (2014, pp.153-197), Echeverría hace del pensamiento de Marx su ariete para atacar el problema del significado profundo, semiótico, de la producción y su repercusión en la vida civilizada. Así, nuestra ontología marxiana del mundo moderno bebe de Echeverría y, fundamentalmente, de su *Valor de uso y utopía*, libro en el que nuestro autor pone en juego estas problemáticas. Debemos hacer notar que Marx se acoge a la autoridad de Aristóteles en varios y memorables pasajes de *El capital*, en los que trata el problema de lo que Lukács llama *el ser social*, de forma que el antecedente más antiguo de nuestra comprensión ontológica del cosmos humano se encuentra en el Estagirita y, más específicamente, en su filosofía de las cosas humanas (*Ética Nicómaco*, 1181b). Nuestra ontología del cosmos humano sería entonces aristotélico-marxiana y establecería un puente entre la filosofía griega clásica y la moderna, representada por Marx.

La indagación ontológica en el ser social no es nueva. Parece haber estado ahí desde Aristóteles. En última instancia podemos afirmar que esa ontología del ser social nos lleva a una comprensión del mundo humano como mundo político. Por sí sola, la afirmación de que el mundo humano es mundo político es ya muestra de la importancia que en nuestro trabajo tendrá el pensamiento griego y, más específicamente, el aristotélico. Quien nos muestra esa conexión entre Aristóteles y Marx es Bolívar Echeverría, pues su aproximación a la semiótica de la producción da la pauta para comprender en clave política el mundo humano.

En el capítulo IV, partiendo de nuestra aproximación aristotélico-marxiana al mundo humano y en dialogo con autores como Macherey, desplegamos una lectura filosófica de *El capital*, que aspira a ser indagación ontológica en el mundo moderno. Esta indagación ontológica en la civilización moderna exige en primer lugar una ruptura con el dogmatismo marxista que haga posible una nueva lectura, crítica en sentido estricto, de *El capital*. Nuestra intención, siguiendo a Macherey, es reinventar *El capital*, volver a su letra pero desde una perspectiva radicalmente distinta, para organizar esas letras, esas palabras en un discurso totalmente nuevo. Nosotros leemos *El capital* en tanto que texto filosófico y, por esta razón, podemos afirmar que esta lectura es una reinención del libro más importante del corpus marxiano. Nuestra lectura filosófica de *El capital* parte del concepto *riqueza*, concepto con el que Marx abre el tomo I de *El capital* y, más específicamente, de la forma que esta asume en el mundo moderno para exponer la demencial lógica que dirige el sistema capitalista: si para nosotros la riqueza se muestra bajo la forma de un enorme cumulo de mercancías (Marx, 2013, p. 43) es porque el mundo en que vivimos somete todo a la función de reproducción del capital, a la lógica contenida en la formula dinero-mercancía-dinero (D-M-D). Este recurso de Marx, mostrar, a partir de la categoría riqueza, cómo nuestro mundo se ha consagrado a la reproducción del capital nos lleva al problema del retorno al mito, es decir, del hechizo al que nuestro mundo ha sido sometido. Nuestra lectura filosófica de *El capital* pasa así del concepto *riqueza* al concepto *mercancía*, al identificar en la mercancía su carácter de fetiche que hechiza el mundo y lo somete a sus necesidades. Nos enfrentamos aquí al problema de la mistificación del mundo moderno, a la deformación del mundo humano a partir de la mistificación capitalista que lleva a cabo la mercancía. Se trata de una mirada a la cotidianidad moderna a través de la figura del *flâneur*; de ese urbanita moderno, de ese personaje que deambula por el territorio urbano contemporáneo presa de una fiebre que lo posee completamente, de un deseo irrefrenable que constituye su característica determinante. De esta forma queda consignada nuestra comprensión del mundo moderno y las claves para la indagación en sus horizontes.

La figura del *flâneur* nos permite el abordaje de las características fundamentales del mundo moderno, de sus dimensiones y de sus horizontes. Nuestra indagación en la cotidianidad de la Modernidad a partir del personaje benjaminiano ofrece a nuestra comprensión el calado de la crisis de la Modernidad y los horizontes de su capacidad civilizatoria. El capítulo V de esta tesis está dedicado a explorar los territorios limítrofes de la vida civilizada moderna con la

intención de hacerse cargo de las posibilidades de futuro que nuestra arquitectura civilizatoria posee. La tesis que sostenemos en este capítulo, Bolívar Echeverría (2001, pp. 141-209), es que la Modernidad es un proyecto trunco que ha explorado ciegamente una única vía de concreción de su promesa fundadora, pero, dada la entrega dogmática a esa decisión, ha relegado otras posibles formas de realizar el fundamento sobre el que se levanta. Si la Modernidad nace como efecto de una transformación en el ejercicio de la técnica, transformación que trae consigo la promesa de superar la escasez y, por tanto, de liberar a la humanidad de las cadenas del hambre, la mendicidad y la muerte, la paradoja constitutiva de la Modernidad en su versión capitalista radicaría en la negación de toda la potencialidad que le constituye sacrificada al deseo irrefrenable de valorización del valor.

La postura de Echeverría respecto de los contornos y las posibilidades del proyecto civilizatorio moderno se enmarca en el debate Modernidad vs. posmodernidad, debate que marcó el fin del siglo pasado y que, en gran medida, hizo posibles las líneas seguidas por la reflexión filosófica de nuestros días. En el contexto de este debate, Echeverría se coloca del lado de aquellos pensadores que, aunque atestiguan la profunda crisis de la Modernidad, ven aún latentes en nuestra arquitectura civilizatoria las potencias que ella trae desde la cuna. El primer texto en el que Echeverría da cuenta de esta postura data de 1995, *Las ilusiones de la Modernidad*, cuando el debate Modernidad vs. posmodernidad estaba en pleno auge. La posición de nuestro autor en ese contexto es peculiar pues, mientras los marxismos se refugiaban en la ortodoxia —como la escuela filosófica marxista cubana— o huían hacia las nuevas posibilidades de comprensión que ofrecía la posmodernidad —como es el caso del antiguo compañero de Echeverría Horst Kurnitzky—, Echeverría tercamente se sostiene en una militancia crítica respecto de las potencias fundadoras de la Modernidad. A nuestro entender, y aunque Echeverría no denuncia su deuda con Habermas, es evidente que el antecedente de su singular postura frente a la crisis civilizatoria es «La modernidad, un proyecto incompleto», conferencia de marzo de 1985 que Habermas dio en la Universidad de Nueva York. En esa conferencia, Habermas afirma:

Creo que, en vez de abandonar la Modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la Modernidad. Tal vez los tipos de recepción del arte puedan ofrecer un ejemplo que al menos indica la dirección de una salida. (Foster, 1985, p. 32)

Esta conferencia da muchas pistas sobre las líneas argumentales de Echeverría. De forma más radical, en el mismo texto, un poco más adelante, Habermas deja claro el carácter inacabado de la Modernidad:

En suma, el proyecto de Modernidad todavía no se ha completado, y la recepción del arte es solo uno de al menos tres de sus aspectos. El proyecto apunta a una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales pero que se empobrecería a través del mero tradicionalismo. Sin embargo, esta nueva conexión solo puede establecerse bajo la condición de que la modernización social será también guiada en una dirección diferente. La gente ha de llegar a ser capaz a desarrollar instituciones propias que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos. (Foster, 1985, p. 34)

En cualquier caso, exista o no esta deuda de Echeverría con Habermas, lo cierto es que el fondo de ambos es radicalmente distinto. Mientras Habermas ubica su reflexión en el ámbito superestructural de la Modernidad, en el arte principalmente, Echeverría, el agudo lector de Marx, parte del fundamento mismo de la Modernidad, de su promesa libertaria que radica en el nuevo uso de la técnica (Echeverría, 2010b).

Lo cierto es que, para asomarnos a las posibilidades de la Modernidad, debemos comprender que el fundamento del que ella surge, esa promesa que habita en ella, está aún intacta buscando caminos para mostrarse. Exploraremos los límites de la capacidad civilizatoria de la Modernidad a partir de la comprensión crítica de la conformación de la identidad en nuestra civilización, es decir, de cómo acaece en ella el nosotros, y la dialéctica de esa construcción con sus múltiples otredades. En ese diálogo con la Otredad rastreamos las líneas de fuga de la Modernidad, sus fronteras encarnadas en la imagen de aquellos que escapan, o han sido olvidados, por su capacidad civilizatoria. Esos otros, esos afueras, que han sido relegados del escenario principal en el que se desarrolla la vida civilizada moderna, establecen con esa centralidad una tensión que obliga a mirar el insondable más allá de la Modernidad. Las prácticas de esos otros, sus estrategias de supervivencia mostrarán a nuestro análisis las posibilidades de futuro que contienen. Es en esta clave que trataremos el concepto echeverriano *ethos* barroco, asumiéndolo como una estrategia de supervivencia, una escenificación que permite la vida en medio de la muerte, *theatrum mundi*, podríamos decir pensando en Adorno, que hace patente el futuro.

Cerraremos este capítulo definiendo el carácter político de esas marginalidades, una política que cambia el sentido mismo de la práctica política, invitándonos a pensar la política en los —y desde los— márgenes como ese espacio ritual en el que se muestra el futuro de la vida civilizada moderna.

Esta tesis nos muestra la paradoja de la civilización moderna, su inacabamiento, su abertura al devenir en la búsqueda de cumplir su promesa fundante. Se asoma a los horizontes de nuestra civilización buscando en ellos los indicios del futuro que le espera; en esos afueras se encuentra con existencias que han escapado a la capacidad civilizatoria de la Modernidad, y en ese escape han practicado principios novedosos de organización de la vida. Es en esos extravagantes principios en los que —consideramos— debemos indagar el futuro que nos espera, es en esas vidas marginales en las que el mundo se rehace, se recrea. Armados con el concepto *ethos barroco* nos adentramos en esas realidades ubicadas más allá de la Modernidad capitalista y es el también el utensilio filosófico que nos conecta con el futuro, ese futuro que es siempre pregunta, latencia que exige indagación: ¿será capaz nuestra civilización de cumplir la promesa que trae consigo?.

Capítulo I. Bolívar Echeverría y la lectura filosófica de la obra de Marx

I.1 El campo biográfico e intelectual desde el que Bolívar Echeverría piensa a Marx

Para mí fue importante la lectura temprana de las obras de Miguel de Unamuno. Quedé atrapado por la manera tan enfática, tan poderosa de argumentar y de autoafirmarse que tiene ese filósofo español. Me fascinó esa actitud de él e intenté seguir un poco su camino. Pero sobre todo me interesó el pensar a distancia el mundo en el que estaba, lo que implica un pensar también las circunstancias sociales, políticas, económicas de la gente con la que uno convive. En ese sentido, mi interés estuvo siempre vinculado con lo que podría llamarse la filosofía política.

Bolívar Echeverría. *El materialismo de Marx*

Desde hace algún tiempo, en el ámbito del discurso crítico inaugurado por Marx, venimos hablando de la necesidad de rehacer nuestros conceptos, de reestructurar nuestro discurso —liberado al fin de la gravitación que lo hacía girar, quisiéramoslo o no, en torno de aquello que Herbert Marcuse llamó «marxismo soviético». Hablamos de la necesidad de recuperar y reasumir nuestra tradición, de volver a buscar en la multifacética obra de Marx y en la variadísima producción de los marxistas del siglo XX los trazos fundamentales y los elementos que pueden ser revividos en una reconstitución abierta del discurso crítico sobre la vida moderna en este fin de siglo.

Bolívar Echeverría. *Ensayos políticos*

La obra de Bolívar Echeverría es fundamentalmente una indagación filosófica del mundo moderno, por mucho que el pensador ecuatoriano se haya empeñado en intentar desprenderse de la definición de filósofo⁴. Constituye por tanto una rareza en una tierra como la nuestra en

⁴ Bolívar Echeverría se ha negado a ubicar su pensamiento en el campo que llamamos filosofía. Esta negativa lo acompañó durante buena parte de su periodo de madurez y está presente hasta el final de sus días. Muestra de esta actitud es la siguiente cita de Iván Carvajal: «Cuando, en abril de 2010, fue designado profesor emérito de la UNAM, Bolívar Echeverría fue invitado a situar su propia posición en el ámbito de la filosofía, pues, como es costumbre en tales circunstancias, el profesor emérito debe pronunciar un discurso acerca de su posición en el campo de su trabajo académico (“Filosofía y discurso crítico”, *El materialismo de Marx*). No obstante, el profesor de filosofía reitera en esa conmemoración de su trabajo académico lo que él ha venido afirmando durante cuatro décadas: que él no es filósofo, y se podría añadir que tampoco es propiamente un profesor de filosofía. Su tarea intelectual no ha tenido que ver ciertamente con un intento de construir una filosofía o de exponer, comentar o glosar filosofía alguna. Esta declaración no debe ser tomada como un mero gesto retórico; se trata de un gesto filosófico, e incluso político, en torno a la filosofía. ¿Qué significaría ser filósofo en esta época? ¿Qué es la filosofía en esta época». (Noroña (e), 2014, p. 110). Como bien lee Carvajal, esta actitud del pensador ecuatoriano es en sí misma una elocuente posición filosófica sobre lo que ella, la filosofía, es o está llamada a ser en nuestros días.

la que la filosofía es joven y ha tenido escuetas manifestaciones —tan pocas y breves han sido estas manifestaciones que se ha preguntado, no sin cierta razón, si existe una filosofía de nuestra América⁵, pero la respuesta a esta interrogante no es fácil ni agradable— y, sin embargo, pese a todo, Bolívar Echeverría ha cultivado una obra filosófica de primer orden, dándonos elementos para afirmar no solo que existe filosofía en nuestra América, sino también que él, Bolívar Echeverría, es una de sus cumbres. La profundidad del intento filosófico de Echeverría —expresado en conceptos tan innovadores como codigofagia, *ethos*, cultura política, Modernidad capitalista, etc.— es tal que solo su existencia amerita ya la altura a la que hemos elevado su obra. Parece aplicable a él mismo su respuesta a la pregunta: ¿qué rasgos caracterizan a quien ejerce la filosofía?

«Hay personas que se inclinan más hacia lo reflexivo teórico y otras que simplemente no tienen interés en entender el mundo en cierto nivel de abstracción, que no les interesa mucho la distancia

⁵ Con esta pregunta hacemos referencia al texto del filósofo Augusto Salazar Bondy, pues ese texto muestra, más allá de sus méritos, una problemática indiscutible: ¿existe filosofía en América Latina?, ¿se puede llamar filosofía al pensamiento abstracto teórico latinoamericano? El alumno de José Gaos, Salazar Bondy, hace un primer balance histórico negativo del asentamiento de la filosofía en América Latina: «Los resultados de la descripción y el examen que anteceden configuran un cuadro más bien negativo del pensamiento hispanoamericano. En efecto, las carencias prevalecen sobre los logros en la historia de nuestra inquietud filosófica, lo cual induce, como más de una vez se ha hecho, a plantear la cuestión radical de si es filosofía el producto histórico que como tal se ha considerado en nuestros países o, en todo caso, en qué sentido puede hablarse de filosofía en la América hispanoindia». (Salazar. 2006 p.31). No podemos obviar el hecho de que cuando usamos la palabra *filosofía* nos estamos refiriendo a un fenómeno fundamentalmente griego-occidental correspondiente a la historia de Occidente y que, por tanto, excluye otras formas de sabiduría. Echeverría plantea con claridad este asunto: «Ciertamente la filosofía es un fenómeno griego, es un fenómeno occidental. Sin embargo, es frecuente escuchar que se habla de la filosofía como de una especie de discurso prestigioso en referencia a la esencia humana, es decir, la esencia humana en su más alta expresión requiere o necesita culminar su capacidad reflexiva en el discurso filosófico. Un ser humano que no haya accedido a este nivel altísimo de la reflexión filosófica no es completo; una cultura, una identidad, una sociedad, una comunidad que no tenga filosofía es una comunidad manca, incompleta. Así, por ejemplo, en Latinoamérica se suele subrayar que nosotros siempre hemos tenido filosofía, que hay una filosofía prehispánica, porque es la única manera de afirmar que nuestros pueblos han sido comunidades completas. Pero la filosofía no es simplemente el discurso reflexivo que, obviamente, ha existido en todas las comunidades. Todos los pueblos han conocido a estos teóricos, a estos distanciados de la vida que piensan sobre la vida, a estos que aman conocer, que aman la sabiduría, esos sabios, pero solo Occidente tiene cierta versión de esa sabiduría que es la que conocemos como filosofía. Es decir, la filosofía está atada a una historia concreta que es la historia de Occidente. Extrapolarla y decir que lo mismo sucede también en China o en las comunidades prehispánicas es, como decía Hegel, pasar a la noche en la que todos los gatos son pardos. Hay una diferencia entre el saber de los orientales, su sabiduría, en el modo como ellos se hacían del saber, y el modo como esto sucede en Occidente». (Echeverría, 2011b, pp. 93-94). Por tanto, cuando aplicamos la palabra *filosofía* al pensamiento latinoamericano lo hacemos exclusivamente para referirnos a aquella producción posterior a la llegada de Colón y como fruto de este hecho histórico, es decir, a la reflexión que proveniente de América Latina ocurre en el marco de la occidentalización del mundo como fenómeno global del que forma parte el continente americano. La filosofía enmarcada en la concreción de la historia universal, que surge de la colisión de la Europa hispánica con las tierras que llevarán el nombre de América, es un discurso que, pese a haberse sometido a múltiples diálogos conserva su raíz fundamentalmente griega-occidental, su correspondencia a esa historia.

que implica la teoría —porque teoría quiere decir mirar de lejos tomando una cierta distancia—. Creo que es escasa esta tendencia o capacidad —que es en muchos casos incluso una necesidad— de tomar distancia respecto de lo que se está viviendo. No es general entre los humanos el buscar tomar esta distancia y teorizar sobre lo que están haciendo. El que se dedica o está en alguna conexión con la problemática filosófica es justamente quien tiene esa “vocación” —para usar este término del siglo XIX—, ese llamado a tomar distancia, a mirar las cosas no con la inmediatez que exige la vida cotidiana, sino con esta especie de tiempo lujoso, de distancia lujosa que implica el desconectarse de las urgencias de la vida». (Echeverría, 2011b, p. 87)

Bolívar Echeverría define de esta manera la clave que, a su juicio, vuelve a alguien capaz de ejercer la filosofía: se trata de esa facultad de distanciarse, de ver de lejos. Si partiendo de esta definición leemos la obra echeverriana, diremos que no cabe duda de que él es un filósofo, un individuo que ha sabido establecer la distancia necesaria para mirar críticamente su propio tiempo. Mirar entonces libremente, sin las barreras de la inmediatez, sin los apuros de la urgencia, mirar de lejos con calma y en atención a los detalles. Este mirar de lejos es característico del tono en el que Echeverría escribe su obra, el lugar de enunciación desde el que Echeverría dirige su palabra, es un sitio distante pero cálido, cargado de esperanza y voluntad de cambio. Así, el despliegue de su pensamiento se hace con acuerdo a un compromiso con el mundo en el que vive, con la humanidad. Echeverría llama a esa manera de asumir la tarea filosófica *filosofía política*.

Consideramos que la filosofía política echeverriana se caracteriza por un peculiar humanismo, un existencialismo que parte y retorna a lo humano, cuya preocupación principal es el ser humano y su mundo. Dado que en el centro de la filosofía echeverriana se encuentra el ser humano, es necesario rastrear la procedencia de esa figura a la que Echeverría dedicara su tarea filosófica. Dos son a nuestro entender las principales vías de procedencia de esta presencia en la obra de Bolívar Echeverría: a) su profundo existencialismo humanista, que encontró cause en sus tempranas lecturas de Unamuno, Sartre y Heidegger, y b) su pertenencia a un mundo histórico y social, el Ecuador de los años cincuenta, en el que la noción de compromiso revolucionario constituyó la máxima aspiración posible para toda una generación.

El estudiante de secundaria Bolívar Echeverría da muestras tempranas de talento, disciplina y compromiso. Poseedor de una excepcional capacidad para estudiar sistemáticamente, comprender y sintetizar los argumentos sustantivos de sus maestros (Echeverría, 2011e, p. 22),

pudo, merced a estos atributos, entregarse a lecturas de profundo calado que dejaron una huella indeleble en su formación y en su espíritu. Una de estas influencias juveniles es Miguel de Unamuno. De su precoz pasión por el sabio bilbaíno de la Generación del 98 deja testimonio el siguiente extracto de la estupenda semblanza biográfica que le dedicó Andrés Barreda y que abre la antología de ensayos de Echeverría que publicó en 2011 la Vicepresidencia de Bolivia:

«En su paso por el Instituto Mejía es cuando Bolívar Echeverría y sus compañeros leen por primera vez el pensamiento crítico existencialista de Unamuno (*La agonía del cristianismo*, *La vida de Don Quijote y Sancho* y *El sentimiento trágico de la vida*), que les ayuda a caracterizar con fuerza la hipocresía católica que predomina en la cultura conservadora de Quito. El temprano interés temático que el joven Bolívar cultivó en torno⁶ del escritor español fue tan fuerte que su padre decide regalarle las obras de Unamuno cuando apenas cumple 17 años de edad». (Echeverría, 2011e, p. 20)⁷

La lectura de Unamuno explica que el joven Echeverría se incline a recorrer la senda del existencialismo. Hay en el joven Bolívar una declarada fascinación por lo existente, una abiertamente asumida influencia de autores como Sartre y Heidegger. Es, pues, la fascinación por la existencia el primer, y quizá más auténtico, interés filosófico de Bolívar Echeverría, un interés que a nuestro entender se mantendrá a lo largo de toda su obra. En los siguientes términos nos relata Echeverría su encuentro con el existencialismo:

«Me fascinó de entrada el modo de problematizar lo vivido que tenían los existencialistas, que eran en esa época los principales teóricos en circulación. Sartre, por ejemplo, fue importantísimo, y, claro, como la sombra detrás de Sartre, este filósofo tan escondido, tan ocultado y tan disimulado, por razones que después descubrí, que es Heidegger». (Echeverría, 2011b, p. 88)

Desde luego, Bolívar Echeverría posee unas capacidades intelectuales, personales y humanas que le permiten enfrentarse tempranamente al rigor de unos textos cargados de una profundidad que está lejos del alcance habitual de los adolescentes. La presencia de Bolívar Echeverría marca la memoria de sus compañeros. Así, vívidamente, lo recuerda Fernando Tinajero en el estudio que prologa la colección de *Ensayos políticos* que editó el Ministerio Coordinador de la Política de Ecuador:

⁶ Debemos señalar la errata, *trono*, conservándola, pues es así como aparece en el texto original.

«Cuando comenzamos nuestros estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Bolívar era un muchacho alto y desgarbado, con los rizos de su cabeza siempre alborotados, y sus ojos inquisitivos miraban fijamente a través de las gruesas lunas de sus lentes. En las diarias reuniones del grupo que formábamos con Luis Corral y Ulises Estrella, el timbre inconfundible de su voz parecía ondular entre las palabras cada vez que componía sus discursos, en un estilo personalísimo que le daba un aspecto profesoral y familiar al mismo tiempo, lo cual no le privaba del agudo sentido del humor que no le abandonó ni en sus últimos días». (Echeverría, 2011c, p. 9)

El terreno nutricional en el que creció el joven Bolívar Echeverría es decisivo para comprender su constitución intelectual temprana. La lectura sistemática se convierte en conocimiento en la confrontación permanente de ideas que realiza con sus amigos. Esta confrontación da pie a que la simiente de esos libros dé frutos en él y en toda una generación que marcará el devenir intelectual de Ecuador:

«Durante el período en que Bolívar Echeverría debe elegir carrera muestra interés por estudiar arquitectura —según narra Luis Corral—, detalle que dejó sentado por la manera en que el tema de lo urbano reaparece recurrentemente en varios momentos de su posterior trayectoria intelectual. Si bien cuando ingresa en la universidad ya ha reorientado su sensibilidad arquitectónica —que desde esas fechas también era una definida atracción por la música, la poesía, la literatura y el teatro— hacia el estudio de la filosofía. Con ello, su interés se centra en la profundización de la corriente existencialista, que para ese período era una referencia obligada y precoz entre varios jóvenes quiteños de su generación, los cuales transitan entusiastamente de la lectura de Unamuno hacia la de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, Albert Camus o incluso hasta la del mismo Martín Heidegger. Cuando Luis Corral, Ulises Estrella y Bolívar Echeverría ingresan en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central traban amistad con Fernando Tinajero, para emprender juntos una original búsqueda intelectual». (Echeverría, 2011e, pp. 22-23)

Estos jóvenes sientan las bases de un movimiento intelectual decisivo para la cultura y la academia ecuatorianas, los tzántzicos. Echeverría y sus amigos universitarios son una de las células, quizá la principal, de la generación tzántzica que constituirá el germen del pensamiento crítico en Ecuador. Organizados en torno a acciones culturales que buscaban denunciar la situación del país, la pobreza general de su producción cultural, la necesidad de transformar la sociedad, etc., se convirtieron en provocadores que, apelando al parricidio como recurso de transformación, movilizaron un arsenal intelectual para el cambio. Se trata de una

generación que cobró las cuentas pendientes a sus antecesores y que, en ese gesto, estableció lo que será la acción cultural en el Ecuador futuro:

«Ulises Estrella también ha recordado el desenlace de estos encuentros: “Las primeras inquietudes se gestaron en las aulas universitarias. Nos encontrábamos estudiando filosofía. Fernando Tinajero, Luis Corral, Bolívar Echeverría y yo. Un afán por abrir espacios para el nuevo pensamiento nos llevó a organizar programas culturales en radiodifusoras, escribir para suplementos culturales de los diarios y abrir discusiones públicas sobre temas literarios. Siguiendo la tendencia del ‘parricidio intelectual’ que circulaba por América Latina, se nos ocurrió una denominación para impulsar el movimiento: tzántzicos, tomando el nombre de los indígenas shuar del Alto Amazonas, quienes convertían las cabezas de sus enemigos en tzantzas, es decir, cabezas reducidas mediante secretos procesos culinarios, únicos de su cultura y su identidad. El nombre era una provocación, un gesto iracundo para llamar la atención sobre la necesidad de cambiar el ambiente estático, esclerotizado, sumiso y dependiente que se vivía cultural y políticamente en el país”». (Echeverría, 2011e, pp. 23-24)

Durante esta coyuntura histórica, la década de los sesenta, ocurre la emergencia de unos objetos del pensamiento que serán decisivos para el Ecuador venidero. En esos años sesenta del siglo XX se constituirán las bases de lo que será el devenir del quehacer intelectual en el Ecuador del nuevo siglo. Sobre la importancia, la gravitación de este período, dice el filósofo ecuatoriano Rafael Polo:

«En Ecuador, la década que va de los años sesenta al setenta se arma un programa de Modernidad, más aún, el de una Modernidad periférica capitalista. Este proceso fue objeto de críticas sobre sus características, profundidad y forma. En la historia del pensamiento, entendida como producción de narrativas, comprendemos que los conceptos y categorías de inteligibilidad, que hacen posible la producción de los objetos del saber, son componentes de litigio sobre la visibilidad/inteligibilidad de los acontecimientos. ¿Cuáles fueron los *objetos* de la crítica que emergen en la década del sesenta? El paso del ensayo a la sociología crítica que se efectúa en el tránsito que va de los años sesenta al setenta, decisivo en el proceso de institucionalización de las ciencias sociales en el país, está orientado, por una parte, a un discurso reflexivo, de autocomprensión del advenimiento de la Modernidad y, por otra parte, al deseo de la revolución como *salida* posible al capitalismo, la búsqueda de un mundo poscapitalista. La tarea que se emprende es la descripción histórica del apareamiento de los *objetos* de la crítica que emergen en este período. Se trata, en definitiva, de reconstruir el campo de lo pensable, de los objetos que ha hecho posible y de su lenguaje conceptual». (Polo, 2012, pp. 35-36)

Quizá aquello que Rafael Polo llama *lo pensable* sea solo posible merced a la configuración de un horizonte que tiene carácter histórico. Quizá aquello que configura el sentido de un momento social específico se condense en una terminología que adquiere sentido solo en ese marco temporal, en esa coyuntura histórica. Quizá un mundo humano puede comprenderse a partir de unos pocos conceptos que esconden mucho más de lo que muestran, pues, como afirma Milton Benítez:

«Cada época lleva consigo cierto número de preocupaciones básicas, más bien reducidas, que permiten establecer el significado de las cosas, de la vida, de la muerte. Se trata de una urdimbre particular que hace posible la constitución del sentido. Preocupaciones en las que se manifiestan las tendencias y tensiones profundas de la realidad que aparecen bajo la forma de términos crípticos, necesitados de desciframiento. El carácter de estos términos, ambiguos e inasibles la mayoría de las veces más allá de lo que representan como símbolos, se debe justamente a la complejidad del mundo real que expresan, a la trabazón de una multiplicidad de determinaciones de distinto orden que marcan lo particular y propio de cada momento. Justamente por ello, porque son portadores de esa gran maraña, aflora a la conciencia, bajo la forma de problemas no resueltos, aquello que constituye lo esencial de ese momento de la vida de la sociedad». (Benítez, 1994, p. 19)

La revolución era la preocupación en torno a la cual se articulaba el campo de lo pensable en el Ecuador de los años sesenta. La sociedad ecuatoriana de esos años estaba determinada por la lucha alrededor a la transformación social. En ese marco, las acciones y la producción intelectual de los tzántzicos eran algo así como el componente espiritual de una movilización integral de la sociedad. La palabra *revolución* adquirió en la década de los sesenta, merced a la épica de la Revolución cubana, una profundidad inextricable de cuyo calado dan muestra estas palabras de Milton Benítez:

«Antes de la Revolución cubana, América Latina participaba del acontecer universal de un modo diferido y secundario, como un mero espectador que observa desde lejos. Los hechos se daban entonces en otros lugares: en China, en el Sudeste asiático, en África. Asimilada al ideal de vida norteamericano, que por entonces aparecía como su porvenir inmediato, aquellos acontecimientos se presentaban como luchas en contra de un pasado que la Modernidad repudiaba». (Benítez, 1994, p. 9)

La Revolución cubana es el parteaguas merced al cual América Latina⁸ abandona la fe fáustica en el progreso, la creencia en que solo basta trabajar duro para recorrer el camino del desarrollo. Con la Revolución cubana, las sociedades latinoamericanas descubren la gran mentira de la ideología capitalista de la historia según la cual el desarrollo esté al alcance de todos aquellos que se esfuerzan para lograrlo, y este descubrimiento, esta ausencia de futuro, exige una nueva promesa en torno a la cual articular la potencia creadora de esas sociedades. Esa configuración de la idea de futuro constituyó la emergencia de un nuevo sujeto, de una nueva entidad que disputaba el sentido de lo universal. Con la Revolución cubana, América Latina se ubica en el centro de las preocupaciones y de los conflictos universales:

«Por efecto de este hecho, América Latina accedió al escenario de la historia universal. En esas nuevas circunstancias, en ese levantarse de América Latina, en ese abandonar su condición de patio trasero del mundo, sus actos, su pensamiento, sus manifestaciones culturales llegaron a tener un nuevo significado: trascendieron las fronteras de su localismo, de la insignificancia, de la mez-

⁸ Procedente del proceso de evaluación externa de esta tesis hemos recibido un sesudo cuestionamiento del filósofo Jorge Polo respecto de nuestro uso del término *América Latina* y de sus variantes: Latinoamérica, etc. Nos parece adecuado reproducir aquí la inteligente argumentación de Jorge Polo para ubicar al lector, con las palabras del autor, en una problemática de tanta relevancia: «Observación crítica: hablar de “Latinoamérica”, “población latinoamericana” o “América Latina” en el siglo XVII resulta un tanto anacrónico. La denominación en cuestión fue usada por el economista y político francés Michel Chevalier, que al regreso de sus viajes por Estados Unidos, México y Cuba (entre 1833 y 1835) explicaba que en las extensas tierras americanas se reproducían las mismas divisiones étnico-culturales de Europa: dos grandes ramas, la latina y la germana, se replicaban agnósticamente en el Nuevo Mundo. América del Sur aparecía como el espejo de la Europa meridional, católica y latina; la América del Norte, sin embargo, pertenecería al universo cultural protestante, germánico y anglosajón. Es aquí, en sus *Lettres sur l'Amérique du Nord* (1836), en las que se bosqueja y prefigura la idea de una “América Latina”, denominación inexistente hasta ese momento (jamás fue usada por Hegel, Tocqueville o Simón Bolívar, por ejemplo). Debe apuntarse, eso sí, que el nuevo término solo aparece en la “Introducción” (redactada ya de vuelta en París, en 1836) pero no en las cartas mismas (fechadas entre 1833 y 1835); en dichas misivas todavía se refería a los “hispanoamericanos”. En cualquier caso, en Chevalier se escribía todavía con ele minúscula (“latina”), denotando su carácter de adjetivación; pero pronto asistiríamos a una sustantivación que terminaría por tomarse hegemónica: “Latina”, escrita ya con ele mayúscula. La noción de “Hispanoamérica” o “América española” fue perdiendo terreno, hecho en absoluto inocente y cuyo significado histórico no está desvinculado del objeto general de este trabajo, puesto que el asunto de la “identidad cultural” está aquí en juego. Lo de “América Latina” resulta ser, en cierto modo, un invento de la diplomacia francesa (y de sus intelectuales orgánicos), útil para los intereses geoestratégicos de esta nación. Después, es cierto, ese nombre se tornó hegemónico. Hago notar, no obstante, que este matiz tampoco fue advertido o contemplado por Bolívar Echeverría, hasta donde yo sé» (extracto del «Informe razonado de los evaluadores expertos externos» enviado por Jorge Polo). No podemos más que asumir la crítica de Jorge Polo pues, como él bien indica, este asunto, que va más allá de los vericuetos de la lucha diplomática imperial, no es ajeno a la temática de esta investigación. Consideramos que es necesario reivindicar críticamente el uso de términos como América española o Hispanoamérica —como, por ejemplo, hace con elocuencia, erudición y belleza Julián Marías en su libro *Hispanoamérica*— en aras de denunciar el peso de la herencia ibérica en América. Sin embargo, es evidente también que los términos criticados, *América Latina* y sus diversas fórmulas, son hegemónicos en la bibliografía de nuestros días, hasta el punto de que nuestro autor de referencia, Bolívar Echeverría, no ha reparado en esta problemática, como deja claro el propio Jorge Polo. Por tanto, y dada nuestra intención de no confundir al lector, hemos decidido conservar los términos cuestionados pese a la contundencia de la crítica del profesor Polo.

quidad, para pasar a ser acontecimientos de los que dependía el destino universal». (Benítez, 1994, p. 12)

La rebeldía de los pueblos latinoamericanos, cuya muestra fehaciente fue el triunfo de la Revolución cubana, hizo que el mundo girase sus ojos a esas tierras para reconocer, no sin vértigo, que en la lucha de esos pueblos se estaba definiendo en gran medida el destino universal. Lo que ocurría en Cuba, Honduras, Argentina, Colombia, etc., cuestionaba todo el *statu quo* mundial y obligaba no solo a avanzar hacia mayores cotas de bienestar, sino sobre todo a pensar de forma distinta el futuro. No cabe duda de que en la década de los sesenta se constituyó una versión de la utopía que dominó y esperanzó a las sociedades latinoamericanas, pues la radicalidad de esa versión del mundo por venir movilizaba a esos pueblos, les daba un motivo para seguir: triste es la pobreza de nuestro tiempo que carece incluso de esperanza. En los años sesenta, la fe en el progreso dio paso a la fe en el cambio, y en esa tensión emergió el significado de ese período histórico, su sentido propio, la épica de unos pueblos que creían posible la utopía. Por tanto, en los conflictos sociopolíticos latinoamericanos se dirimía algo más que el simple progreso, que la abúlica conformidad con una mejora de las condiciones de vida; en ellos estaba debatiéndose el carácter mismo del porvenir. Como afirma Milton Benítez:

«Se estaban decidiendo otras cosas: la liquidación del sistema capitalista como forma de organización social fundado en la explotación, en la opresión, en la competencia. Se estaba decidiendo una batalla fundamental, estratégica entre el mundo capitalista y el mundo socialista. En el interior de esa tensión, como no podía ser de otra manera, se había producido un hecho que muchas veces acontece en la historia y que es su fundamento: la confrontación entre la realidad y el deseo de los pueblos por un mundo nuevo. En ese querer ser de otra manera de la sociedad, en ese movimiento conflictivo que enlaza el presente con el futuro, se había formado un espacio político ideológico dominado por la figura de lo épico». (Benítez, 1994, p. 13)

La Revolución cubana estuvo profundamente ligada a la movilización social en América Latina durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX e influyó en la concepción del cambio y las vías a tomar con miras a la transformación social. El relato de los «barbudos» constituyó durante décadas el mito fundador de la épica revolucionaria del continente y la opción de la lucha armada fue en muchos países la estrategia a seguir. Los deseos de transformación social cobraron así cuerpo en las figuras del Che y Fidel. Sobre ellas, sobre esos héroes, se

levantó una nueva fe, la creencia de que era posible, quizá de que era su único camino, el cambio por medio de las armas:

«La Revolución cubana, con su triunfo, revivió procesos detenidos que se habían desarrollado concomitantemente con ella devolviéndoles la verdad de lo que representaban, reactualizándoles: Nicaragua, Guatemala, Honduras, Venezuela. De allí saltó hacia Perú, a Bolivia, a Brasil, restituyendo la continuidad de procesos trancos. Presionó luego en otros lugares despertando nuevos procesos revolucionarios. Toda esa gran diversidad de movimientos se fue unificando dentro de un sentimiento único: la necesidad de transformación de la sociedad por el camino de la revolución. Las formas en las que esta se dio fueron múltiples: por allí como experimentación del núcleo guerrillero, por allá como guerra popular prolongada, en otros lugares como insurrección de obreros y campesinos organizados en torno al partido, o como movimiento de guerrillas urbanas». (Benítez, 1994, p. 17)

En el caso ecuatoriano, los tzántzicos son principio y fin de esa presencia incendiaria de la Revolución cubana, son la respuesta espiritual al universo épico que se abre cuando el Movimiento 26 de Julio entra triunfante en Santiago de Cuba el 1 de enero de 1959. Los tzántzicos están imbuidos por la búsqueda de cambio que se considera posible después de lo ocurrido en Cuba. Ellos se definen por la necesidad de una transformación que lo arrase todo para renacer. La vocación de los tzántzicos va mucho más allá de una mera reforma: es una crítica y una voluntad revolucionaria que aspira a no dejar títere con cabeza, de ahí el nombre y el programa de esa generación:

«El *tzantzismo*, el movimiento cultural más importante de los años sesenta, que agrupaba una joven intelectualidad autodefinida como “parricida” por impugnar la inconsecuencia entre la vida y la obra de sus mayores, virulentamente crítica de la *ratio* occidental y profundamente empeñada en la “búsqueda de las auténticas raíces”, poniéndola de manifiesto en su propia autoidentificación, no escapó a la influencia de la Revolución cubana. Su nacimiento, rodeado del “clima de rebelión” existente, se produjo justamente en la casa de un pintor cubano, René Alis, en 1962, y allí mismo estos artistas asumieron su papel de “reductores de cabezas” evocando las prácticas culturales de una etnia oriental caracterizada por su vocación guerrera: los shuar, más nombrados en esa época como “jíbaros”». (Quintero y Silva, 1995, pp. 222-223)

El movimiento tzántzico implica, como ya se ha dicho, una búsqueda incontenible de transformación revolucionaria que se apoyó en el suelo firme de la crítica al sistema. La generación tzántzica se define por un compromiso político revolucionario que lo abarca todo. El es-

cenario en que esa lucha se inició fue la Universidad Central del Ecuador y la figura política que hizo posible ese espacio para la organización de esos jóvenes, dentro de los que se encontraba Bolívar Echeverría, fue Manuel Agustín Aguirre⁹:

«El ‘movimiento tzántzico’ representa una primera síntesis de la aspiración de la revolución y la crítica anticapitalista, cuyo modelo fueron la Revolución cubana y los procesos de descolonización de Occidente, con la voluntad de la Modernidad expresada en el cambio cultural. Dicho de otro modo, el ambiente a favor de la Revolución cubana que habitaba en la Universidad Central, cuya figura más sobresaliente fue Manuel Agustín Aguirre, y la urgencia de la renovación en la crítica de la cultura y de las artes, toma cuerpo en la impugnación tzántzica. No se trató solo de cuestionar la ‘flaqueza’ de la producción literaria, sino de comprometerse políticamente con la transformación». (Polo, 2012, p. 47)

Los jóvenes pertenecientes a la generación tzántzica destruyeron los moldes heredados de sus antepasados. Rompieron, por ejemplo, con la persistente llamada a la «segunda independen-

⁹Manuel Agustín Aguirre es una de las personalidades políticas centrales de la década de los sesenta. Su importancia no ha sido suficientemente discutida ni denunciada, pues, a la luz de su pensamiento y de la transformación que propició en la Universidad Central del Ecuador, se construyó y se organizó gran parte de las movilizaciones sociales de Ecuador de la segunda mitad del siglo XX. Rafael Polo deja constancia en la siguiente cita de la relación de Aguirre con el nacimiento de los tzántzicos, de su relevancia y de su pensamiento: «Ulises Estrella evoca la atmósfera político-intelectual que hace posible el apareamiento del grupo tzántzico. La inquietud contestataria, recuerda, se formó en la Universidad Central del Ecuador, a inicios de los años sesenta, entre quienes estaban estudiando Filosofía (Fernando Tinajero, Ulises Estrella, Bolívar Echeverría, Luis Corral), enmarcada en el proceso previo a la ‘segunda reforma universitaria’, encauzada por Manuel Agustín Aguirre, en ese entonces secretario general del Partido Socialista, quien en 1961 es nombrado vicerrector de la Universidad Central del Ecuador y, luego, en 1966, es nombrado rector. Aguirre promueve un proyecto de democratización caracterizado por tres aspectos: la promoción del conocimiento fundado en la investigación científica no-positivista, sino ‘dialéctica’ (materialismo histórico y dialéctico); una reorganización administrativa de la universidad que contribuya a la integración interdisciplinaria del conocimiento, y la función transformadora de la sociedad mediante el conocimiento y la extensión universitaria. Entre los planteamientos de Aguirre se encuentran la necesidad de desarrollar una ciencia social que aborde la totalidad histórica, ya que consideró que el sociólogo, el antropólogo, el economista, el historiador desarrollan una “visión microscópica, pulverizada, que impide la visión macroscópica del todo social”, en cuyo marco, según Campuzano, se crea la Escuela de Ciencias Políticas. Este planteamiento se encuentra estrechamente relacionado a otra exigencia: la relación política que debe darse entre los estudiantes con los campesinos y obreros para emprender la revolución socialista. Ya entonces, el mito de la revolución posible, como dice Tinajero, era factible». (Polo, 2012, pp. 44-45)

cia» por la que abogaba Benjamín Carrión¹⁰. No es que abdicaran de la lucha por «volver a tener patria», sino que lo que sucedió fue que comprendieron que el camino para esa construcción de lo nacional estaba en la revolución social:

«La impugnación, noción usada permanentemente por los integrantes tzántzicos y por los críticos sociales y culturales que emergen en esa década, fue contra la cultura oficial. Esta fue caracterizada como ‘cultura inauténtica’, ‘postiza’, ‘colonial’, que no representaba al sujeto nacional ‘auténtico’, al que identificaron con la construcción de la nación desde una perspectiva nacional-popular. Una cultura oficial que “había agotado sus posibilidades y no hacía otra cosa que repetirse a sí misma”, en la que predominaba, se dijo, un “mediocre conformismo”. Se cuestionó la tarea del intelectual dictaminada por Carrión, la de ¡volver a tener patria!, y se desplazó a la noción del *intelectual comprometido* con la revolución como único vehículo de construir la nación. Los rezagos coloniales, dijeron, imposibilita el arribo a la Modernidad, identificando la nación como el espacio de lo universal. Solo seremos cosmopolitas, modernos, se repetía, si llegamos a constituirnos en una *cultura nacional auténtica*. De ahí que la pregunta por la verdadera cultura nacional operó como una puesta en duda de la posibilidad de la nación en las estructuras del subdesarrollo». (Polo, 2012, p. 42)

Es en este ambiente, de fervorosa búsqueda de cambio, que Bolívar Echeverría sienta las bases de su pensamiento. Quizá por esta razón su tarea intelectual estará ligada definitivamente

¹⁰ El gran intelectual ecuatoriano de la primera mitad del siglo XX Benjamín Carrión escribió profusamente sobre la cuestión de la segunda independencia. Esta fue su gran bandera. Carrión consagró gran parte de su producción intelectual a la denuncia del eurocentrismo y de la corta mirada de la producción cultural ecuatoriana que se reconocía exclusivamente en la cultura de las metrópolis. En este sentido son bastante elocuentes las palabras que citamos a continuación: «Creemos nosotros, los del Movimiento Revolucionario de la Segunda Independencia, que ha llegado la hora, profunda, inaplazable, de desencadenar la ofensiva por incorporar, revolucionariamente, a los ideales de la Primera Independencia, los de la justicia social y económica para nuestros pueblos. Esta batalla ha tenido ya etapas precursoras en distintos países de la América Latina. En Ecuador, esa lucha ha realizado dos hazañas valiosas, infortunadamente malogradas: el 6 de marzo de 1845, un gran movimiento popular nacionalista, capitaneado por dos hombres grandes, el poeta Olmedo y el estadista Rocafuerte, arrojó del poder al sátrapa labioso Juan José Flores, en nombre del bienestar del pueblo y de la libertad. Cincuenta años después, el 5 de junio de 1895, Eloy Alfaro, seguido por el pueblo, arroja del poder a los conservadores, tecnócratas, latifundistas, e instaura un liberalismo reformista en Ecuador. La Reforma, en México, cuyo capitán impasible, el indio zapoteca Benito Juárez, después de haber derrotado al imperialismo europeo que le quiso imponer —aliado a pedido de los conservadores— un emperador extranjero, dictó las leyes políticas y sociales más avanzadas de su tiempo. Igual cosa puede decirse de la obra de Sarmiento en Argentina, a pesar de su marcado europeísmo. De la de Batle y Ordóñez en Uruguay. Y, como significación continental, el apostolado de José Martí. La Segunda Independencia se halla en marcha en México, desde la Revolución que, si bien solamente democrática y antireeleccionista en sus comienzos maderistas, adquiere contenido social después del Plan de Ayala y el grito zapatista de Tierra y Libertad, que se va consolidando, con algunos tropiezos, a través de la obra de Carranza, Obregón, Calles, y ese gran revolucionario de valor continental, que es Lázaro Cárdenas. La Segunda Independencia se está realizando ahora en Cuba, a la que se trata de poner en cuarentena, en complicidad con las “hermanas latinas”, tras una cortina de calumnias. Mientras la Isla Maravillosa, está más transparente y clara, tras una cortina de luz». (Carrión, 2013, pp.103-104)

a la exploración de nuevos y mejores horizontes para América Latina y, en general, para la vida civilizada. Como muy pocos, Echeverría encaja en el ideal del intelectual comprometido. La figura del sujeto radicalizado y entregado a la consecución del cambio social se ajusta como un guante a las búsquedas vitales e intelectuales del joven Bolívar. Es esa comprensión de la tarea revolucionaria la que se manifestará en sus primeros años universitarios, en la constitución del grupo tzántzico, en la manera en que el formaba parte del espíritu rebelde de su generación y en los caminos que emprenderá durante el inicio de la década de los sesenta. Bolívar Echeverría eligió la filosofía como actividad académica dentro de un amplio abanico de posibilidades, elección que implica, dado que en Ecuador no existía y no existe una institución dedicada al cultivo de la Filosofía, la necesidad de buscar un espacio académico más propicio para el desarrollo de su pensamiento. De ahí, en alguna medida, su viaje a Alemania:

«A finales de noviembre de 1961, con 20 años a cuestas y el apoyo de una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), sabiendo lo mismo inglés que francés pero nada de alemán —“no estaba bien preparado para la aventura, pero quería vivirla”—, Bolívar Echeverría emprende viaje a la República Federal Alemana. Un viaje planeado fundamentalmente para estudiar con Heidegger (“Me fui a Alemania buscando a Heidegger”, nos dijo en alguna ocasión, “el problema es que nunca lo encontré”, agregaba con ironía), aunque quizá pensado también como un momentáneo exilio político debido a su participación en los movimientos y las huelgas estudiantiles.» (Echeverría, 2011c, p. 14)

No bien iniciada la década de los sesenta (1961), con una exigua beca y con una larga militancia a las espaldas, Bolívar Echeverría, acompañado de su amigo Luis Corral, se lanza a una aventura para estudiar filosofía en el centro mismo del pensamiento filosófico occidental y nada más y nada menos que con Martin Heidegger, aspiración muy osada, aunque da muestra de las amplias miras del joven Echeverría y de su pasión por la filosofía. Desde luego, este intento no puede parecer del todo descabellado, pues él es simplemente la continuación del primer interés intelectual mostrado por Bolívar Echeverría, quizá el más genuino de todos, el existencialismo. El viaje de Echeverría, y su amigo Luis Corral, se explica ya que, a comienzos de los años sesenta del siglo XX, Heidegger es la figura central de un existencialismo que ha rebasado sus límites y que, por tanto, permite unas líneas de comprensión, abordajes, completamente nuevas y seductoras. Este esfuerzo fracasa, pues a los dos jóvenes ecuatorianos les es imposible acceder al círculo de alumnos de Heidegger. Esta derrota les obliga a cambiar totalmente de escenario, optando por la ciudad que es el centro de la ebulli-

ción de los conflictos universales, la aspiración a estudiar sistemáticamente con la figura central del pensamiento filosófico de esos años da paso a un período caracterizado por una intensa militancia. Sobre este cambio nos cuenta Andrés Barreda:

«No obstante, ambos mantienen su decisión de continuar la aventura, marchando ahora hasta Berlín, ciudad que está a punto de ser dividida por las presiones geopolíticas de la Guerra Fría. Aunque su juventud apenas les permite intuir la complejidad que tienen el lugar y el momento que han elegido, ambos toman la decisión de internarse en ese fascinante espejo del siglo XX. En Berlín se miraban a flor de piel todas las simulaciones de la Guerra Fría: la incoherencia del mundo occidental y muy especialmente de Estados Unidos, que apoyaba la defensa de las libertades democráticas del mundo aplastando todo tipo de soberanías en América Latina, organizando sanguinarias intervenciones militares en Asia, espionaje, golpes de Estado, y apoyando siniestras dictaduras en África. Mientras, por otro lado, Berlín también mostraba la cara gris y represiva del llamado mundo “socialista”, que a nombre de la izquierda y la revolución mundial también perpetra intervenciones militares, gulags, espionaje, control burocrático y policiaco y procesos de exterminio, no en pocas ocasiones destinado a aplastar los intentos de la verdadera izquierda por democratizar y razonar libremente en torno de lo que pudiera ser la construcción del socialismo». (Echeverría, 2011e, p. 25)

Los dos jóvenes ecuatorianos no se arredran ante el primer revés que les proporciona Alemania. Deciden «continuar la aventura» y eligen para tal propósito la ciudad alemana, y universal, donde se está constituyendo el futuro del mundo, la ciudad donde se confrontan dos versiones de un mismo mal. Viajan a Berlín, ya libres de presencias legendarias, para hacerse su propia leyenda. Berlín es la peculiar ciudad fronteriza, en más de un sentido, donde oriente y occidente se tocan, se confrontan, se agreden sin trastocarse. Es la ciudad en la que puede acontecer el milagro de la reconstrucción alemana y al mismo tiempo emerger las manifestaciones marginales en el terreno del pensamiento y más allá de él, que no solo cuestionan ese milagro, sino la civilización misma. Con una claridad propia de los años y de la distancia, recordará Bolívar Echeverría casi 30 años después ese período y lo que en él estaba en juego:

«En el tiempo que estuve allá, que fue entre 1961 y 1968, Berlín se identificaba con su época, de manera similar a la que otras ciudades se han identificado con otras épocas. Así como Benjamin decía: “París, capital del siglo XIX”, así también podría decirse “Berlín, capital de los años veinte”; es decir, la peculiaridad de esa época agitada y trágica y la peculiaridad de la ciudad descrita por Döblin en su famosa novela *Berlin-Alexanderplatz* coinciden hasta confundirse entre sí. Y mira, para mí, y tal vez no solo para mí, Berlín podría ser también “la capital de los años sesenta”. Berlín era en esa época la ciudad ejemplar de la Guerra Fría, era el punto en donde amenazaban

tocarse los dos polos que debían mantenerse separados y, de alguna manera, en empate, para que no sobreviniera la hecatombe de la guerra nuclear, la guerra que podía ser la última y final, etc. etc. En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del “mar comunista”, subvencionada por la *Bundesrepublik* del “milagro económico alemán”. Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeñoburgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la «ideología» de la odiada “zona soviética”, podía permitirse sacar la cabeza. Ciertos profesores de la Universidad Libre de Berlín comenzaron a hablar del marxismo, pero no del marxismo como el sustento de alguna nueva doctrina política ni, menos aún, del dogma del “socialismo realmente existente” (como lo bautizaría después Rudolf Bahro,) cuya realidad nefasta la teníamos ahí, a dos cuadras de distancia, sino del marxismo en el sentido puramente teórico, como un discurso utópico indispensable en la Modernidad. Recuerdo, por ejemplo, al profesor Lieber, que fue el primero en abrir en la Universidad Libre de Berlín, allá por 1964, un seminario sobre temas marxistas en torno al libro de Lukács *Historia y conciencia de clase*». (Echeverría, 2003, p. 1)

Con su decisión de viajar a Berlín, Bolívar Echeverría estará, sin saberlo, eligiendo un camino intelectual muy original que le llevará por derroteros aún insospechados. Berlín es una de las ciudades centrales de la biografía de Bolívar Echeverría, no solo porque ahí obtiene un título oficial en la Universidad Libre de Berlín, sino, y quizá esto sea aún más significativo en su formación, porque retoma la militancia política que definirá su pensamiento. De forma que la militancia política de Bolívar Echeverría en el movimiento estudiantil va de la mano con la formación académica e intelectual que le abre a los debates académico-políticos de su tiempo. El estudiante de filosofía Bolívar Echeverría, el latinoamericano en tierras alemanas, asistirá a la constitución del 68 berlinés-alemán, será parte del núcleo central de esa expresión de los nuevos tiempos, que es a la vez crítica radical del mundo, sin devoción a ningún fantasma comunista, y prefiguración de las formas políticas insurreccionales que caracterizarán el nuevo siglo:

«En esta situación “muy artificial”, “en el medio hostil del mar comunista”, Echeverría cursaba los seminarios en la Universidad Libre de Berlín, además de dedicarse al aprendizaje del alemán. Pero se vinculó también con jóvenes intelectuales de la izquierda estudiantil berlinesa más militante, como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, quienes tendrían un papel relevante en los años posteriores, vitales para su formación y el trabajo político del movimiento estudiantil alemán. Debido a su conexión con estos jóvenes socialistas de la izquierda estudiantil berlinesa, se le encarga —como es

bien sabido— la presentación de *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, y más adelante la introducción a una compilación de escritos sobre el Che Guevara llamada *¡Hasta la victoria siempre!*, a cargo de Hertz Kurnitzky, con quien Bolívar trabó relaciones desde esos años. De esta manera, la estancia de Bolívar Echeverría en Berlín no es importante solo en términos de su propia biografía intelectual y política, sino también para el movimiento estudiantil alemán que prefiguraba el 68 alemán». (Echeverría, 2011c, pp. 15-16)

Berlín es, pues, un giro en la vida y en la trayectoria intelectual de Bolívar Echeverría. Expresa la transformación de sus búsquedas en un sentido muy amplio. Como afirma Carlos Alberto Ríos: lo que había comenzado como un viaje a Alemania, en pos de Heidegger, con el paso de unos cuantos años se había volcado casi por completo al activismo político dentro del movimiento estudiantil berlinés, con efectos políticos inmediatos (Echeverría, 2011c, p. 17). Bolívar Echeverría, el estudiante de filosofía, el militante latinoamericano en Berlín, es la expresión de su tiempo, de un tiempo que está caracterizado por los procesos revolucionarios en Latinoamérica. La sola presencia de ese joven es ante los ojos de quienes lo ven un recordatorio de lo que está sucediendo allá, en esas tierras americanas que se han levantado para luchar por su destino. La militancia de Bolívar Echeverría en el núcleo central del 68 berlinés se corresponde perfectamente a un momento histórico en el que el escenario de los sucesos universales estaba también en América Latina: en esas tierras se jugaba también el destino de lo humano, de esas lejanas patrias llegaban personas que vivían en esos conflictos, que formaban parte de ellos, que se habían implicado en la lucha por el cambio. Por ese ejercicio de sublevación, el latinoamericano, todos y cada uno potencialmente, deviene actor de la historia:

«Uno de los signos que advirtió ese nuevo estado de cosas fue la transformación que se operó en la mira de Europa y de Estados Unidos hacia nuestro continente: se pasó de una visión pintoresca del latinoamericano, ligada a la ida del atraso y de lo primitivo, a una apreciación más realista. El latinoamericano en Europa y Estados Unidos —adonde llegó por medio de su literatura, de su pintura, de las noticias enviadas por los reporteros llegados para averiguar qué era lo que estaba sucediendo aquí, de los estudios sociológicos y políticos, de los ensayos— representaba ya no lo que la conciencia eurocentrista hizo de él: un sujeto menesteroso, incapaz, sin iniciativa, necesitado de redención y de dádivas. En el juego de lo sorprendente que toda revolución suscita, llegó a representar más bien la personificación de los nuevos tiempos. Cualquier latinoamericano transitando por las calles de París podía ser un militante que llegó hasta allí por razones de la revolución, para hacer contacto con los partidos fraternos, con los intelectuales revolucionarios, con los estudiantes rebeldes o, simplemente, evitando la persecución y la muerte. Acogido por unos, celado y vigilado por otros, el latinoamericano se levantaba como personificación de una realidad cuyo signo era la

revolución, así como en otros momentos, recientes y cercanos aún a la memoria de esos pueblos, fue el asiático o el africano». (Benítez, 1994, p. 15)

La obra de Bolívar Echeverría es una construcción organizada en torno a múltiples fugas. Se trata de un pensamiento que ha roto los moldes que lo contenían, moldes propios, sociales e intelectuales que determinaban un camino a su quehacer y que, merced a esas rupturas, ha devenido en nuevas aventuras del pensamiento. Su existencialismo, que nace en Unamuno y termina en Heidegger pasando por Sartre, da paso a una indagación, no menos preocupada por la existencia, en la obra de Marx. La herencia de su temprana lectura de Unamuno y su inicial apego a Sartre y a Heidegger son sin duda el sello de su aproximación tan personal y única a la obra de Marx. La comprensión que hace Echeverría de Marx es de una radicalidad inmensa, pues se adelanta, y mucho, a las interpretaciones contemporáneas del pensamiento del hijo prodigo de Tréveris. Hace muy poco tiempo que se ha logrado romper con la égida del marxismo y traspasar la reclusión a la que el dogma marxista sometió a Marx. Echeverría es sin duda un pionero en la lectura de Marx, pues se apropia de él con profundidad filosófica, sin apego a ningún dogma y con arreglo a una indagación profunda del mundo. La aproximación de Echeverría a Marx es un gesto hondamente filosófico del que él mismo da noticias:

«A partir de estas preocupaciones, la teorización, este distanciamiento reflexivo respecto del mundo en el que yo vivía, implicaba tomar contacto con posiciones que de alguna manera se inspiraban también en Marx. Aunque, claro, el Marx que se conocía en mi juventud era un Marx detestable visto desde ahora, una especie de monigote que estaba allí para fungir como el santo patrono del socialismo real. Era un Marx muy desdibujado y deformado por la cultura del socialismo soviético y los partidos comunistas que predominaban en esa época. El Marx crítico, que es un Marx más complejo, era totalmente desdeñado, sistemáticamente ocultado por el marxismo soviético. Era un reto encontrar textos de Marx que se salían del dogma y descubrir que la obra de Marx era simplemente inexplorada por los marxistas. Este hecho también marcó mi primera aproximación a los problemas filosóficos». (Echeverría, 2011b, pp. 88-89)

Sin duda, un importante logro del filósofo Bolívar Echeverría es que hace filosofía a partir de la obra de Marx, que obliga y se obliga a leer a Marx en tanto que filósofo, y esto es ciertamente un esfuerzo que rompe el cautiverio presuntamente cientifista en el que el marxismo recluyó la obra de Marx. En nuestros días, esto puede parecernos un algo nimio, pero en el siglo pasado realmente suponía un enorme esfuerzo y no solo intelectual. La dogmática mar-

xista y la estructura de poder que la acompañaba eran tan férreas e inclementes como el sistema contra el que se suponía que luchaban. Esa estructura que encarcelaba en una dogmática inexpugnable la obra de Marx era internacional, su alcance era prácticamente planetario. De esto da fe el siguiente pasaje biográfico de Ernesto Sábato:

«Los miembros del Partido que, por supuesto, vigilaban cualquier “desviación”, advirtieron en mí ciertos indicios sospechosos. En conversaciones con camaradas íntimos, yo sostuve que la dialéctica era aplicable a los hechos del espíritu, pero no a los de la naturaleza, de modo que el “materialismo dialéctico” era toda una contradicción. Alguien que no haya conocido a fondo la mentalidad del comunismo militante podría pensar que eso no era grave, cuando en rigor era gravísimo para los dirigentes, que consideraban un delito separar la teoría de la práctica. Sería largo de explicar en qué fundamentos me basaba, lo único que puedo decir es que esto sucedió hacia 1935 y que muchos años más tarde, en un encuentro teórico realizado en la Mutualité de París, se debatió ese problema entre grandes filósofos como Sartre y otros, en el que se sostuvo precisamente lo mismo. Sea como fuere, aquella hipótesis era arriesgadísima porque el marxismo-leninismo estaba codificado de una manera férrea e inapelable. El Partido —palabra que siempre se escribía con mayúscula— resolvió mandarme por dos años a las Escuelas Leninistas de Moscú, donde uno se curaba o terminaba en un gulag o en un hospital psiquiátrico. Sin duda habría acabado en uno de esos campos de concentración, dada la convicción profunda que tenía sobre ese disparate filosófico. Por el espíritu de sacrificio que reinaba en los militantes, Matilde aceptó tristemente mi viaje a la Unión Soviética por dos años —y quizá para siempre— quedando ella oculta en casa de mi madre». (Sábato, 2003, pp. 66-67)

Echeverría lee a Marx desde un territorio personal, social e intelectual muy peculiar. Bolívar Echeverría, el lector, es básicamente un existencialista agónico que emprenderá innumerables aventuras, intelectuales y de otro tipo, motivado por esta pasión por lo existente. Este lector se aproxima a la obra de Marx después de haber transitado unas lecturas que marcaron su vida —Unamuno, Sartre, Heidegger— y, por tanto, puede leer a Marx sin la «fascinación del primer amor», con libertad plena para explorar la obra del autor de *El capital* que el marxismo había dejado casi inédita, indagando en ella con una tenacidad y con una agudeza únicas.

Bolívar Echeverría, el miembro de la generación tzántzica, está marcado por el ideal del intelectual comprometido, con la pasión por la lucha social, pero el sustrato de esa lucha no hay que buscarlo en la política, entendida en sentido tradicional como mera búsqueda de poder, sino en lo político en tanto que aspiración a un mundo nuevo y mejor. En la confluencia de estos dos seres, el lector y el tzántzico, se produce el germen del gran filósofo que fue Bolívar

Echeverría. El filósofo de los márgenes que desde los márgenes —la provinciana ciudad de Quito en la que se forjaron una generación y un ideal, la compleja Berlín, ciudad-isla donde se hacía evidente el hecho de que el mundo no se resolvía en una confrontación binaria y, por tanto, era posible comprender ese mundo más allá de la dicotomía capitalismo vs. comunismo, es decir, pensar con seriedad las fronteras de la vida civilizada— ese filósofo que ha militado y ha aportado a procesos de transformación, que ha madurado sus lecturas y ha sabido sacar de ellas una enseñanza muy personal, ese es el joven de 28 años que llega a la ciudad de México y que encontrará en ella el suelo firme sobre el que levantar su obra:

«La ciudad de México se convertirá en un espacio de meditación permanente, de extraordinaria profundización de su reflexión crítica, pero también un espacio de cierto descanso y respiro, de reproducción personal y familiar, en donde sus ideas trasmutarán y se convertirán en una crítica muy organizada e implacable de la sociedad burguesa. Durante una primera etapa podemos decir que ocurre el verdadero aprendizaje y desarrollo de la *Crítica de la economía política* de Marx y de sus mejores alumnos en el siglo XX. Mientras que en un segundo período Bolívar transforma esta base en una crítica de la política y, sobre todo, de la cultura y la Modernidad, trabajo que realizará desde los años ochenta de forma cada vez más erudita y sagaz. Para esto regresará a una discusión muy madura con algunos de los interlocutores que él considera más profundos y originales para pensar el desarrollo general de la Modernidad y, desde ahí, el siglo XX: Heidegger, Braudel, Max Weber, Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer, entre otros». (Echeverría, 2011e, p. 54)

I.2 Bolívar Echeverría y su lectura filosófica de Karl Marx

La filosofía es una forma de pensamiento que ha cerrado su ciclo en la historia de Occidente, y lo que estaría diciendo Heidegger, eso nos recuerda Bolívar Echeverría, que conocía muy bien la obra heideggeriana, es que por delante se tiene que abrir el pensamiento más allá de la filosofía y que, por ahora, como insistirá luego el propio Heidegger, se trata de preparar esa forma nueva del pensar. Esto lo repetirán luego, como sabemos, muchos otros «filósofos» contemporáneos. Es decir, la actividad del pensador contemporáneo ya no se inscribe en el contexto de la «filosofía», no es este el contexto en el que se mueve el pensamiento de Bolívar Echeverría, aunque esto no quiera decir que ese pensamiento sea ajeno a la filosofía. Tiene a la filosofía, y más aún, a la filosofía de la historia, a la filosofía de la cultura y a la filosofía política, como objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva.

Iván Carvajal, *Para una crítica de la Modernidad*

La «verdad» del discurso teórico —y por tanto también su «falsedad», su evasión «al misticismo»— solo puede ser explicada si ese discurso es concebido como momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad (y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, «realista» o «irrealista» de una cosa). Es este proceso el que, según la tendencia inmanente de su desarrollo general, organiza en cada una de sus épocas el campo de posibilidades de la producción de significaciones, es decir: jerarquiza los niveles y las regiones de problematicidad en lo real y ubica la perspectiva desde la cual esta problematicidad puede ser abordada eficazmente. Por esta razón, lo que constituye la «verdad» del discurso teórico es precisamente su compenetración con este proceso — como elaboración conceptual de las significaciones que en él se producen y que, trabajadas, deben revertirse sobre él para su autotransformación—; en otras palabras, su «verdad» es su «poder», su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico.

Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx*

En México, si damos por buena la postura de Andrés Barreda, Echeverría se aproximará a Marx haciendo un ingente trabajo crítico con y a partir de la obra del alemán, llevando a este al terreno conceptual abstracto para rescatar de él su potencial crítico, su capacidad para comprender y desmontar el mundo moderno. Sin caer en la glosa, Echeverría dedicará su esfuerzo intelectual durante décadas —desde los años setenta hasta los noventa (Moraña, 2014, p. 123)— a la comprensión y la crítica de *El capital* haciendo de este esfuerzo una clave de su comprensión del mundo moderno. Así, pues, la primera constitución formal del pensamiento de Bolívar Echeverría está dedicada a la obra de Marx y más específicamente a la lec-

tura crítica de *El capital*. ¿Podemos inscribir este primer momento del trabajo de Echeverría en algún campo epistemológico?, ¿es posible definir la filiación disciplinaria de la obra de Echeverría? Ciertamente es muy difícil ubicar la obra de Bolívar Echeverría en un campo disciplinario, y esto es especialmente aplicable a este primer momento dedicado a la lectura y la crítica de la obra de Marx. Iván Carvajal aporta importantes elementos para problematizar el asunto de la delimitación disciplinar de la obra de Echeverría:

«A lo largo de su trabajo intelectual estuvo atento a las grandes teorías sociales del siglo pasado y por completo ajeno a la deriva tecnocrática de las ciencias sociales. Impresiona, en este ámbito, la versatilidad de Echeverría para incorporar a sus propias reflexiones sobre la historia y la cultura los resultados de las investigaciones etnológicas de Mauss o Lévi-Strauss, las semióticas de Jakobson, Hjelmslev o Coseriu, las psicoanalíticas de Freud, las históricas de Braudel, sin que por ello se inscriba en un horizonte disciplinar. Por el contrario, mantuvo una apertura permanente para captar la criticidad implícita en los discursos teóricos diversos a fin de desplazarlos hacia un pensamiento que no se deja circunscribir en ninguna disciplina científica, aunque tampoco ese desplazamiento hace que su discurso devenga «filosofía» ni menos todavía metafísica o sistema. Hay en ese movimiento una decisión política en el ámbito del saber —y esta es solo una hipótesis que me gustaría dejar aquí consignada— que tiene que ver con la especial fuerza que asigna Echeverría a su idea del mestizaje. Un “pensador mestizo” no puede dejarse circunscribir dentro de un espacio disciplinar, sino que, por el contrario, debe romper constantemente las fronteras disciplinarias, abrirlas a fin de propiciar el choque y el encuentro de modalidades de pensamiento que se constituyen en diversos espacios teóricos, a veces considerados ajenos al rigor de las disciplinas». (Moraña, 2014, p. 110)

Para nosotros, y pese a los argumentos que ofrece Carvajal para no circunscribir la obra de Echeverría en un campo disciplinar, o justamente a partir de ellos, nos resulta indiscutible que esa apertura del pensamiento que caracteriza a Bolívar Echeverría, atestiguada por Carvajal, es muestra de su pertenencia a la reflexión aérea y aglutinante de la filosofía. Como afirma Carvajal en la cita que abre este apartado (p.39), la obra de Echeverría no es ajena a la filosofía. Ella, la filosofía, en muchas de sus manifestaciones particulares, es el objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva (Moraña, 2014, p. 111). Pero la filosofía en el pensamiento echeverriano no solo es objeto. Podemos, pues, llevar más allá esta argumentación de Carvajal diciendo que la filosofía es el campo «disciplinar» —aunque el término *disciplina* no capte completamente el sentido de esta demarcación— en torno al cual cobra sentido ese mestizaje transdisciplinar de la obra de Echeverría del que habla Carvajal. ¿De qué otra forma podemos entender el significado de la lectura echeverriana de Marx?, ¿cómo po-

demos interpretar, sin ceder a un eclecticismo deslavazado, los múltiples diálogos a los que somete Echeverría a la obra de Marx? Afirmamos que la obra de Echeverría es filosofía y que él es un filósofo que ha hecho filosofía a partir de Marx, pero la naturaleza filosófica del quehacer de Echeverría es tal en un sentido particular que solo es comprensible para nuestro tiempo, el tiempo en que la filosofía ha finalizado.

Hemos planteado que Bolívar Echeverría lee a Marx en términos filosóficos. Es más, hemos calificado a Echeverría como un filósofo, y debemos reconocer que estas afirmaciones son cuando menos problemáticas, y mucho más si se tienen en cuenta las persistentes afirmaciones del autor, que niegan su pertenencia a la filosofía. ¿Cómo es posible que ambas afirmaciones, la de Bolívar Echeverría y la nuestra, sean verdaderas?, ¿podemos o no definir como filosofía al quehacer intelectual de Echeverría? Nuestra intención en este apartado es hacer confluir estos dos planteamientos, intentando al mismo tiempo ser fieles a la postura de Echeverría o al menos no violentar la letra de nuestro autor.

Bolívar Echeverría afirma: ya no se puede decir que la filosofía sea un discurso vivo (Echeverría, 2011b, p. 89), y esta contundente frase puede ser leída como consecuencia de la comprensión echeverriana de la tesis 11 sobre Feuerbach: Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo (Echeverría, 2011b, p. 121). Sin embargo, a nuestro entender, en las palabras de Echeverría no hay un simple asumir, como un axioma, la tesis 11 en una especie de pragmatismo, de positivismo ciego. El pensamiento de Bolívar Echeverría no se reduce a un intento de transformar el mundo, no solo es consecuente con la tesis 11, sino que, a la luz de su tarea intelectual, el mundo mismo asume una forma distinta que da contenido a esa tesis, un contenido profundo que rebasa todo maniqueísmo marxista y permite problematizar el asunto más allá del pacato abandono de la filosofía que practicó el marxismo amparado en la tesis 11. No es, pues, simplemente que el sentido general del pensamiento de Echeverría sea fiel a la tesis 11 (Moraña, 2014, p. 123), es más bien que la tesis 11 asume un valor nuevo a la luz del pensamiento echeverriano:

«Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales esta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas —y, por tanto, las estructuraciones efectivas del campo semiótico— en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades con-

cretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”. La “verdad” de la producción teórica solo puede consistir en su “poder” revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de “poder”), “verdadera”: supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas». (Echeverría, 2011b, p. 42)

Lo que está en juego en la tesis 11 según esta cita de Echeverría es el horizonte mismo de posibilidad en el que se inscribe el pensamiento teórico¹¹. Asistimos pues, como afirma Echeverría en un momento en el que la filosofía, tal como la conocíamos, ha caducado, un tiempo que hace necesaria la *destrucción*¹² de la filosofía —en el sentido que Heidegger (1997, pp. 43-50) da a este término—, es decir, desmontar el aparato, las razones de ser, las propuestas de comprensión del mundo, de ubicación en el mundo que ha dado la filosofía occidental en estos dos mil años (Echeverría, 2011b, pp. 90-91). Para determinar exactamente en qué sentido interpretar estas afirmaciones de Bolívar Echeverría, debemos hacer un juego intertextual que nos lleva irremediabilmente a Heidegger, pues la postura de Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía no significa ni remotamente el fin del pensar, ni del pensar racional, es «simplemente» el fin de una modalidad propiamente occidental de ese pensar racional:

«¿Qué significa la expresión “final de la Filosofía”? Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso e, incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la Filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento de la metafísica». (Heidegger, 2013, p. 96)

¹¹ Hay que reparar en el hecho de que, en esta cita sobre el análisis que hace Echeverría de la tesis 11, el autor habla en todo momento de teoría y no de filosofía, lo cual tendrá mucho peso en el hilo de nuestra argumentación. Implícitamente, Echeverría está diferenciando *teoría* de *filosofía*, y esta diferenciación es central en su comprensión de la idea heideggeriana de acabamiento de la filosofía en sus formas capilares, las ciencias modernas y de la teoría como elemento constitutivo de ellas.

¹² A propósito del uso que hace Heidegger del termino alemán *Destruktion*, consideramos adecuado reproducir la nota aclaratoria del traductor Jorge Eduardo Rivera: «... *destrucción*...»: en alemán, *Destruktion* (destacado en el texto original) es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, un concepto que debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como destrucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen. *La destrucción ontológica* no tiene un sentido negativo, sino que significa, como dice el texto mismo: despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición se ha anquilosado y mostrar de esta manera los elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están en la base del edificio tradicional.» (Heidegger, 1997, p. 458)

Heidegger está hablando aquí del acabamiento de la filosofía en un sentido muy preciso, esto es, en tanto que final de la metafísica. Heidegger define ese fin como acabamiento de esa posibilidad del pensar, como su punto límite. También la forma en la que Heidegger concibe ese final es particular, pues lo hace en tanto que acabamiento como reunión final o límite:

«El antiguo significado de nuestra palabra “*Ende*” es el mismo que el de “*Ort*” “*von einem Ende zum anderen*” significa “de un lugar a otro. El “final” de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final”, como “acabamiento”, se refiere a esa reunión». (Heidegger, 2013, p. 96)

Este acabarse es, pues, el agotamiento de las posibilidades que abrió la filosofía griega, su reunión apoteósica en el final de su decir, su cumplimiento último en las aperturas que ella misma propició. Esas aperturas que hizo posible la filosofía en su infancia griega, en otras palabras, sus formas capilares que no son otras que las ciencias cuyo sentido último estaría referido a la voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza:

«El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan solo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento». (Heidegger, 2013, pp. 97-98)

La idea que tiene Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía bebe a nuestro entender de la conferencia *El final de la filosofía y la tarea de pensar* (1966) de Martin Heidegger, y no solo por la referencia explícita a Heidegger, sino, fundamentalmente, por el hilo de su argumentación. En su libro *El materialismo de Marx* (2011b), Echeverría enfrenta el problema de los horizontes de la filosofía en nuestros días y ataca ese complejo conflicto desligándose tanto de todo pragmatismo positivista, ya sea este marxista o científicista, como de toda metafísica y reivindicando el carácter crítico del pensamiento de Marx. Por esta razón, cuando Echeverría discurre sobre la tesis 11, no usa la palabra *filosofía*, sino que se parapeta tras el término *teoría*, porque es plenamente consciente de las implicaciones que tiene la noción teoría para la ciencia como acabamiento de la filosofía en sus formas finales:

«Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que —a trechos y de forma insuficiente— intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinado a ellos. “Teoría” significa ahora suposición de las categorías, a las que solo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico: llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador. Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Solo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía. El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y del orden social en consonancia con él. “Final” de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental». (Heidegger, 2013, p. 99)

Puesto que, siguiendo la cita anterior, para el pensar conceptual contemporáneo *teoría* significa implícitamente una negación del origen filosófico de la ciencia, su rendición a la pragmática cientificista, Echeverría invita a pensar la teoría en un marco que la cargue de verdad, que la cumpla en tanto que praxis social: así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser «verdadera», es de ser revolucionaria: de comprometerse en el sentido del proceso que decide las posibilidades del trabajo que le es propio, de superar las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas (Echeverría, 2011b, p. 55). De forma que Bolívar Echeverría no circunscribe la idea del fin de la filosofía a su cumplimiento en la ciencia, no, sino que mira ese final como inmanente a la historia de la filosofía, como la consecuencia ineludible de su quehacer histórico. Por eso coloca a Marx como parte de esa consumación de la filosofía. La filosofía contemporánea, que es el resurgir de lo filosófico después de la muerte a la que le sometió la escolástica, es un reaparecer menguado, pues lo que se reconstruye como filosofía moderna, y es la que conocemos hasta nuestros días, es una especie de teoría del conocimiento (Echeverría, 2011b, p. 96), que tendrá su punto más alto en Kant y que se desplegará hasta Marx.

«Así, a lo largo de su historia, la filosofía moderna se mueve entre las distintas propuestas de los empiristas, los racionalistas, etcétera, dedicada a resolver la cuestión de cómo debemos conceptualizar o entender el proceso cognoscitivo del ser humano, hasta que llega la culminación con la filosofía crítica de Kant, que hace su crítica de la razón pura y que pone las cosas en su lugar al mostrar los límites de la filosofía como teoría del conocimiento. Pero con Kant aparece, curiosamente, como algo que él cree que es su enemigo pero que está dentro de él: el espíritu romántico, con el cual aparece nuevamente el espíritu filosófico que quedó trunco ya en la época helenística. Cuando hablamos de la superación de la filosofía, estamos hablando de esto que comienza con Kant, con su

Crítica de la razón pura y su *Crítica de la razón práctica* y que, aunque parece ser solamente una teoría que tiene que ver con la capacidad de conocimiento del ser humano, es una filosofía que va más allá, pues las otras dos críticas versan sobre otros aspectos. Kant ya no es un Hume, sino que hace estallar todo el encargo gnoseológico de la filosofía en la época moderna y abre las puertas para otro tipo de pensar. Ahí es donde va a aparecer un Fichte, o un Schelling sobre todo; el gran Schelling será el que se muestre con toda su fuerza en esta línea, y ahí es donde va a aparecer Marx». (Echeverría, 2011b, p. 97)

Es, pues, esta filosofía, como teoría del conocimiento, la que ha agotado su capacidad de decir, su verdad. Es esta filosofía que no puede dar más de sí y, ante su imposibilidad, simplemente se muerde la cola en un quehacer que recuerda a las glosas escolásticas (Echeverría, 2011b, p. 91). Es esta filosofía la que vuelve una y otra vez sobre sí misma, impotente pero terca para hacer mucho ruido sin desvelar nada. Como afirma Echeverría, si de lo que se trata es de hacer filosofía, no glosas a las antiguas arquitecturas del pensamiento que nos precedieron, el asunto deriva por otros caminos, mucho más complejos y sinuosos (Echeverría, 2011b, p. 91):

«Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente este superar la filosofía, un pensar que esté más allá del discurso filosófico, que lo supere. ¿Y qué sería eso? Este es el problema que está allí planteado y que es muy difícil de resolver y es el gran problema al que se enfrentan los que sienten esta vocación por la filosofía. Ahora bien, estas palabras de Heidegger ya las había dicho un siglo antes Marx. En 1843, Marx había hablado de que ha llegado el momento de la superación de la filosofía. Esta era, pues, la idea del joven Marx: tenemos que pasar a otro tipo de discurso, otro tipo de actitud discursivo-reflexiva sobre el mundo, sobre la vida, sobre las cosas. Es momento, decía él, de que la filosofía se vuelva mundo, es decir, de que la filosofía deje de estar en los aires, en la mera elucubración, en el juego conceptual, y de que hable desde el comportamiento mismo de los seres humanos; que lo filosófico no sea el discurso de los humanos, sino el comportarse de los humanos, la acción de los humanos; que la filosofía se haga mundo, que hable con el hacer de los humanos». (Echeverría, 2011b, p. 92)

Efectivamente, para aquellos que poseen o que están poseídos por la llamada de la filosofía la tarea de entregarse a esa vocación es hoy muy compleja, porque exige de ese pensamiento algo más que erudición. El tiempo que vivimos, tiempo del fin de la filosofía, pide a la filosofía que, para seguir existiendo, asuma la corporalidad del mundo, que se haga mundo, dice Echeverría, y hacerse mundo significa dejar de ser lo que es, finalizar y refundarse. Pero ese hacerse mundo no consiste, como interpretó el marxismo, anclado a las problemáticas del siglo XIX (Echeverría, 2017, p. 21), en la fundación de un tipo de pensamiento que se realice

en la vida de la humanidad en tanto que construcción del comunismo, no, pues la tarea de ese nuevo pensar, de esa filosofía que ha superado sus límites, es más compleja y difícil de hacer. Si la filosofía no puede reducirse a la tarea de salvaguardar el sustento de la existencia humana, su mera vida biológica, pues esa es la tarea de la ciencia, entonces, el hacerse mundo de la filosofía deberá tener que ver con otras cuestiones. Lo que está en juego en ese hacerse mundo de la filosofía, en ese tomar tierra, es la existencia de lo humano entendida en términos integrales, lo que está sometido a debate es el cosmos humano, la arquitectura que la especie humana ha levantado como su ejercicio propiamente vital, su existencia propiamente humana amenazada hoy por la inminencia de su destrucción:

«Para Foucault, la teoría marxista carece de actualidad porque, además de pertenecer al siglo XIX, es decir, de haber alcanzado vigencia histórica en él —lo que de por sí sería una virtud—, permanece atrapada en la problemática propia de ese siglo, cuyos alcances son estrechos y faltos de radicalidad. La “encomienda” que el espíritu revolucionario del siglo XIX hacía al pensamiento era la de “establecer para el Hombre una permanencia estable sobre esta Tierra, de la que los dioses se habían apartado o esfumado”. Una “encomienda”, si no mezquina (como la llamaría Heidegger), sí superficial. Porque lo que está en cuestión radicalmente —esto debe saberlo la época del pensar que se abre con Nietzsche— no es el logro ni la distribución de los “bienes terrenales”, no son las posesiones del Hombre (el moderno *maître et possesseur de la nature*), sino lo humano mismo, esta entidad histórica peculiar que está en trance de desaparecer una vez que todas las virtudes que desarrolló a costa de cruentas mutilaciones se convierten una a una en vicios nocivos para él mismo y para la naturaleza. El discurso contemporáneo solo puede ser radical si acepta la “encomienda del pensar” que viene de esta “peligrosa inminencia”: “el fin del Hombre”». (Echeverría, 2017, p. 21)

Ese volverse mundo de la filosofía es, pues, una exigencia de primer orden para la vida humana porque es la misma humanidad la que está en suspenso en esa respuesta. La filosofía que ha llegado a su fin ya no puede hacerse cargo de esta tarea y debe ceder el paso a quien pueda hacerlo. Pero el rostro de ese nuevo pensamiento, de ese pensamiento de futuro, no está claro, es aún una búsqueda: el intento de una meditación que se queda en pregunta (Heidegger, 2013, p. 95). Es este el ambicioso proyecto en el que se inscribe la obra de Bolívar Echeverría, su lectura filosófica de la obra de Marx está dedicada a pensar esa transformación de la filosofía, de esa filosofía que ha finalizado y debe volverse mundo para seguir existiendo. Echeverría milita en el postulado del fin de la filosofía y con esa militancia abre nuevos caminos para el quehacer del pensamiento. Su afirmación de que en nuestros días el discurso

filosófico se está desvaneciendo, es decir, que está en proceso de desaparecer (Echeverría, 2011b, p. 89), es la excusa para insistir en la necesidad que tenemos de trascender a la filosofía en general y al marxismo en particular. Para Echeverría, el pensamiento de Marx es la filosofía que anuncia lo nuevo, y esto pese a la deformación que la dogmática marxista ejerció sobre la obra de Marx. Pues el pensamiento de Marx, aunque reducido por efecto de la dogmática a una caricatura de sí mismo, siempre conservó en sus márgenes algo de su potencial crítico, de su radical impugnación-comprensión del mundo:

«La “encomienda” que el comunismo hace a su discurso histórico concreto ha rebasado siempre — desde la época en que el propio Marx hizo burla del programa socialdemócrata apoyado por la fracción “marxista” en Gotha— los límites del marxismo «demasiado realista». Se ha hecho presente en muchos marxismos marginales —conocidos por ciertos nombres clave que van de Rosa Luxemburgo y Hermann Goerter a Karel Kosík y Rudi Dutschke, pasando Karl Korsch, Ernst Bloch, Georg Lukács y muchos más— que, al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y, por tanto, de efectividad revolucionaria. En una historia que ha desgastado todas sus “vías preferenciales”, que se ha vuelto toda ella marginal, el marxismo que parece poder renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa». (Echeverría, 2017, p. 23)

La comprensión marxiana que critica del mundo, esa de la que podríamos decir, apoyándonos en Echeverría (2011b, p. 92), que es una filosofía que se ha hecho mundo, solo puede entenderse como comprensión histórica del cosmos humano, como aprehensión de las características que asume ese cosmos en un lugar y un tiempo determinados. El saber del futuro que propugna Marx puede así pues atisbarse en su búsqueda por comprender el mundo humano en sus rasgos esenciales, en sus formas propias y específicas, en el intento por, como afirma el propio Marx (2014, p. 9), poner en evidencia y desacreditar la lucha filosófica con las sombras de la realidad. Esa filosofía que habla desde el comportamiento mismo de los seres humanos (Echeverría, 2011b, p. 92) es un materialismo que se hace historia, que es histórico porque se compromete con la comprensión del fundamento mismo del mundo humano. El materialismo histórico constituye así, a nuestro entender, el suelo sobre el que se levantará ese programa de un pensar del futuro que nace en Marx. Esta es pues la filosofía de Marx, el materialismo histórico.

El pensamiento de Echeverría no se despegará nunca de este suelo. Incluso sus más aéreas formulaciones categoriales están atadas a la fundamentación histórica del mundo al que se

refieren. El concepto *ethos* que Echeverría acuñó en los años noventa (Echeverría, 2011e, 2011c; Moraña, 2014) y sobre el cual versara la fase más conocida y fecunda de su obra, consiste en una aproximación al fenómeno de la cultura básicamente en términos de hábito, costumbre, morada, refugio (Moraña, 2014, p. 115), se trata de una aproximación materialista histórica a la cultura capaz de enfrentar problemas como el mestizaje, la crítica de la civilización, los horizontes de la vida civilizada, etc.:

«Los problemas del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan uno de los temas más originales de nuestro autor, al tiempo que constituyen otra clave de acceso a su obra y también a su pensamiento político-radical, ya que la idea de un *ethos* barroco es para él un “intento de respuesta a la insatisfacción teórica [de que es imposible una Modernidad que no sea capitalista] que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea”. Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos* barroco representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, esta no es un hecho consumado o terminado, sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización». (Echeverría, 2011c, p. 33)

Con su investigación sobre el cuádruple *ethos* de la Modernidad capitalista (Echeverría, 2001, p. 173), trabajo este que quizá sea el más original de la obra de Bolívar Echeverría y sin duda el más conocido: el filósofo ecuatoriano hace el audaz intento de criticar y a la vez radicalizar la idea de la espiritualidad del capitalismo que Max Weber traza en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, llevando la comprensión weberiana de la espiritualidad específica del capitalismo triunfante a una comprensión general de la civilización moderna, es decir, a una mirada crítica de la civilización moderna y de los rasgos que la caracterizan en tanto que morada, hábito, etc. El núcleo de este trabajo consiste en comprender cómo se hace posible la vida en medio de la contradicción del hecho capitalista, para lo cual es necesario desarrollar un comportamiento espontáneo capaz de integrar el conflicto inmanente al capitalismo como inmediatamente aceptable, como la base de una «armonía» usual y segura de la vida cotidiana (Echeverría, 2001, p. 173). La formulación de su comprensión de la vida civilizada moderna bajo el concepto *ethos* coincide, y esto no es casual, con la apertura de su pensamiento a múltiples diálogos con autores tan disimiles como Heidegger y Benjamin. Este es también el período, y nuevamente este hecho no es casual, del álgido debate

Modernidad-posmodernidad que congregó el pensamiento universal en pos de comprender la crisis que vivía, y vive, la civilización moderna, en el que Bolívar Echeverría entró de lleno ofreciendo una lectura latinoamericana y a la vez universal de esta problemática, una lectura en la que los múltiples diálogos a los que sometió su pensamiento dieron frutos posibilitándole una aproximación materialista histórica a la vida civilizada moderna:

«En polémica con el gran debate de ese período en torno de la posModernidad, y desde ahí en diálogo crítico con la interpretación lineal de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en diálogo con la crítica de Heidegger a la *techné*, a la vez que retomando muchas de las ideas centrales de Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer referidas a la crítica de la cultura, durante la década de los años noventa, Bolívar desarrolla una original metodología crítica encaminada a reconstruir dicha historia de la Modernidad pero como una historia no lineal que sigue cuatro *ethos*, sucesivos y simultáneos —el *ethos* barroco, el *ethos* realista, el *ethos* clásico y el *ethos* romántico— que nos podrían ayudar a repensar de forma completamente nueva la historia de la Modernidad. Como es durante estos años noventa que Bolívar se convierte un escritor muy prolijo, llegando a publicar 10 de los 15 libros que publicó durante toda su vida, esta puede ser considerada como la etapa más fértil de toda su vida. De ahí también que este sea justamente el Bolívar Echeverría que más se conoce en el México actual y en América Latina». (Echeverría, 2011e, pp. 62-63)

Sin embargo, y pese a la inmensa importancia que este período y esta formulación tienen en el marco de la obra de Bolívar Echeverría y de la indudable relevancia que poseen para el pensamiento latinoamericano y universal, no se debe, a nuestro entender, reducir el trabajo del filósofo ecuatoriano a este período ni esta formulación. El pensamiento de Echeverría va mucho más allá del concepto *ethos*: se trata de una construcción filosófica que descubre nuevos territorios para la reflexión, que se hunde en la filosofía pero que la trasciende en un pensamiento mestizo que incorpora diversas tradiciones filosóficas en diálogo para afianzar sus posturas, que permite trabajar en múltiples líneas de fuga. Un pensamiento que, en la medida en que se ha hecho histórico en términos marxianos, se abre a la comprensión del devenir:

«Establecer las características de esta configuración histórica solo puede tener un sentido: reconocer su carácter contingente. Y es justamente esta categoría, que hoy ha abierto nuevas posibilidades para el pensar filosófico y político, la que está en contradicción con la noción de progreso: entendida la historia a partir de una supuesta racionalidad subyacente, ya sea como una constante perfectibilidad humana (Kant); o, como el perfeccionamiento de las fuerzas productivas (Marx), lo que se pierde es justamente la contingencia en la historia. Al reconocer el carácter contingente de la historia, permite comprender la historia humana como *pólemos*, enfrentamiento, lucha, y a estas

como los lugares de obertura a lo porvenir. También abre las posibilidades de plantear las existencias de distintas Modernidades. Una suerte de substancia spinosiana expresada en su teoría de los *ethe* históricos». (Polo, 2012, pp. 258-259)

Es este rasgo del pensamiento de Echeverría, que nos muestra la cita del filósofo Rafael Polo, nos referimos a su posibilidad de asomarse al porvenir, el que captura de forma subyugante nuestro interés. Después de la década de los noventa, y de los múltiples diálogos en los que el pensamiento de Echeverría estuvo inmerso, se inicia el período final de su obra que podemos caracterizar siguiendo a Alejandro Moreano como un redespliegue de un marxismo crítico abierto al pensamiento contemporáneo (Moraña, 2014, p. 124). La filosofía marxiana de Bolívar Echeverría tendrá así un período final de luminosidad a finales del siglo pasado y comienzos de este, período caracterizado por el intento de nuestro autor de sincretizar su pensamiento. Muestra de este esfuerzo, quizá su muestra mayor, es el libro *Valor de uso y utopía*. En este período, que lamentablemente no alcanzó madurez por la prematura muerte de Echeverría (México D.F., 2010), el pensamiento del filósofo ecuatoriano indagó incisivamente en los límites de la vida civilizada y particularmente en los de la Modernidad capitalista. Se muestran de esta forma a la comprensión echeverriana las aberturas que rasgan el velo del mundo y nos dejan ver, en los márgenes, aquellas realidades que, por estar al filo mismo de nuestra capacidad civilizatoria, dejan entrever lo que puede ser el porvenir, lo que podría esperarnos más allá de la Modernidad en su versión capitalista.

Este saber que se aproxima a los límites mismos para leer desde ese *topos* lo existente, y anunciar lo por existir, es un saber crítico que destruye, que desvela carcomiéndolo todo a su alrededor. Este sería el rasgo central del pensamiento de Marx, que el dogmatismo marxista ocultó por décadas y que Bolívar Echeverría propugna como primer anuncio de ese pensar del futuro. El reto que asume todo discurso de futuro, también el discurso comunista si tiene algo de novedoso y vivo, consiste en el descubrimiento de que el discurso del comunismo solo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder, de minarlo sistemáticamente, si su decir resulta de una estrategia de contra-decir. (Echeverría, 2017, p. 23). Si la filosofía quiere recuperar la vitalidad que se clausuró con Hegel, debe recurrir a ese viejo incordio que es la mayéutica socrática e indagar en el mundo para abrirlo, para fertilizarlo con la pregunta. Bolívar Echeverría es una excelente muestra de

la tarea crítica y de lo fecunda que esta es. La filosofía, del futuro, solo puede existir, solo puede aspirar a la posibilidad de hacerse mundo si se reencuentra con su versión crítica:

«La filosofía es concebida como destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado. Eso que todos sabemos, eso que ya la ciencia nos explicó, que ya estaría allí y que sería el nivel mítico del lenguaje, es sometido al taladro crítico de la ironía». (Echeverría, 2011e, p. 95).

Capítulo II. El materialismo histórico de Marx: una lectura filosófica

II. 1. El *pathos*¹³, donador de sentido en la obra de Marx

El color de las flores no es el mismo al sol
que cuando una nube pasa
o cuando entra la noche
y las flores son color de sombra.
Pero quien mira bien ve que son las mismas flores.
Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caerio*

Cuando se afrontan simultáneamente la lectura del joven y la del viejo Marx, puede tenerse la sensación de estar ante un pensamiento sin fracturas ni radicales vueltas de timón. No solo es posible detectar una continuidad en sus temas, también, y fundamentalmente, hay una misma búsqueda en sus textos. Quizá la vulgarizada división althusseriana a la que indirectamente hemos hecho referencia anteriormente sea simplemente maniquea, quizá solo existe un Marx, que evoluciona pero que, al mismo tiempo, permanece como las flores del poema de Pessoa y, por tanto, sea tal vez necesario seguir el consejo del poeta portugués y fijarnos bien para ver la verdad de esas flores.

Marx era desconcertante e inquietante. Provocó recelo y dolor a los que le rodearon pero, al mismo tiempo, poseía un carisma único, un innegable magnetismo que hacía que todos le si-

¹³ La semántica del termino *pathos* puede rastrearse a partir de la palabra moderna *patetismo*, que proviene del termino griego *pathétikos*, que significa sufrir, experimentar un sentimiento, pasión, padecimiento, enfermedad. La voz *pathos* está hermanada con *pátheia*: acto de sentir igual que otro (Alonzo, 1987, p. 444). En Aristóteles, el termino *pasión* puede describir una amplia gama de afectaciones del alma: «Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones; por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos. Y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente, y lo mismo con las demás». (*Ética Nicómaco*, 1105b). Nosotros usamos este termino para señalar un profundo sufrimiento del espíritu que, como tal, proviene de una pasión por el mundo, por lo humano. En este sentido, *pathos* posee una carga ética indiscutible y estará relacionado con el termino *compasión*.

guieran. Un pasaje biográfico ilustrativo de esta peculiar personalidad lo ofrece el relato que las hermanas menores de Karl —Louise y Emilie— contaron a su nieta Eleonor:

«Cuando niño, Marx era «un terrible tirano con sus hermanas, sobre quienes gustaba “cabalgar” como si fueran caballos por las pendientes de Markusberg, en Tréveris, a toda velocidad, y a quienes insistía para que se comiesen los “pasteles” que, con masa sucia y manos aún más sucias, hacía él mismo. Pero ellas soportaban las “cabalgatas” y se comían los “pasteles” sin chistar, a cambio de las historias que Karl les contaría en recompensa por su condescendencia». (McLellan, 1977, p. 18)

No es el nuestro, por supuesto, un intento de psicologizar ni practicar el biografismo con la obra de Marx. No queremos indagar la psique del autor de *El capital* buscando luz para interpretar su trabajo. Tratamos más bien de ubicar a Marx en el espíritu de su tiempo, de sostener la tesis de que Marx tuvo una particular sensibilidad respecto de su época. Afirmamos que Marx es la cúspide de la civilización ilustrada, que su programa puede entenderse solo bajo esta premisa, que si hay una dramaturgia en él, esta nos parece de corte goetheano, que de ser un personaje, sería Fausto. Lo que nos proponemos es mostrar un elemento plausible que permita abordar la obra de Marx como un todo, rico en matices pero unificado en torno a él. Ese elemento es palpable a lo largo de toda su vida y en todos los documentos que de él conservamos:

«La historia llama grandes a todos los hombres que se ennoblecen trabajando por lo universal. La experiencia aprecia como el más feliz a aquel que hizo feliz a más gente. La religión misma enseña que el ideal por el que todos luchamos se sacrifica por la humanidad, y ¿quién se atrevería a contradecir tal enseñanza?» (*Abitur* 1835, examen de habilitación como bachiller de Karl Marx, citado por McLellan, 1977, p. 23)

El joven que escribe estas líneas tiene alrededor de 17 años, tiene una educación humanista, con buenos conocimientos de latín y griego, ha recibido el influjo de las ideas de la Revolución francesa en el ambiente social que le rodea. De estas palabras se pueden inferir dos cosas: que estamos ante un joven ilustrado, con un profundo *pathos* por lo humano y que es evidente que su entorno ha sido propicio para tal cultivo. Reparemos por ejemplo en la influencia de la simpatía de Heinrich Marx por los derechos de los oprimidos y en su huella en la comprensión del mundo y en el sentido ético de Karl (McLellan, 1977. p. 17).

Pero aunque los pilares de la formación humana temprana de Marx —su ciudad, Tréveris, cercana geográfica y espiritualmente a la revolucionaria Francia; su padre, Heinrich, un liberal humanista; su maestro de religión, Josef Küpper, fuertemente influido por la ética kantiana, y el que será su suegro, el barón Ludwig von Westphalen, a quien Karl dedicará su tesis doctoral— explican en gran medida su pasión por la humanidad, hay algo en el genio que excede los marcos familiares, sociales, culturales, un algo que no puede simplemente heredarse o aprenderse, una naturaleza propia inalienable e inexplicable. Un poderoso espíritu parece poseer el alma de Marx, una entidad que atenaza su vida y le impone un camino cruel a la grandeza. Esta entidad, de la que nos ocuparemos al final de este apartado y en el siguiente, hace apariciones constantes en la obra de Marx; su preocupación por lo humano guía su periplo intelectual. Como afirma McLellan (1977), es esa obcecación por lo humano lo que estaría detrás de la orientación de su tesis doctoral¹⁴:

«Marx prefirió así la visión de Epicuro por dos razones: en primer lugar, su énfasis sobre la autonomía absoluta del espíritu humano liberaba a los hombres de todas las supersticiones de objetos trascendentes; en segundo lugar, el énfasis sobre la libre autoconciencia individual mostraba una vía que permitía ir más allá del sistema de una filosofía total». (McLellan, 1977, p. 49)

Así, el siempre arduo periplo vital de Marx —la permanente miseria material, la muerte de sus hijos, su infatigable trabajo, etc.—, su huida permanente hacia adelante, en fin, su camino, pueden resumirse en el nombre de seis ciudades: Tréveris, Bonn, Berlín, París, Bruselas y Londres. Estas urbes no son solo los escenarios de su vida y de su obra, son, además, todas y cada una puntos de llegada y de partida que dieron a Marx ese halo de exiliado, siempre en camino de algún lugar, siempre huyendo de algo, siempre buscando. Marx, el perpetuo naufrago en pos de la humanidad. Esa búsqueda —esa apuesta— queda por primera vez definida en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844: en el *Manuscrito de París* queda grabado el primer Marx temáticamente completo, el primer Marx en el que desemboca ya el germen de todos los elementos que constituirán su pensamiento (Marx, 2012).

¹⁴ La cuestión sobre la influencia del pensamiento griego antiguo en la obra de Karl Marx es un tema poco estudiado, cuyo abordaje, a nuestro entender, enriquecería las lecturas de la obra del autor de *El capital*. Existen innumerables muestras de la preocupación de Marx sobre el mundo griego antiguo; baste mencionar a modo de ejemplo: la centralidad del concepto *valor* en la economía política, cuya procedencia Marx rastrea en el libro V de la *Ética Nicómaco* y en el libro I de la *Política de Aristóteles*.

A partir de 1844 queda claro que la gran preocupación que atravesará la obra de Marx son la humanidad y su liberación. Por supuesto, no se trata de cualquier concepción de la humanidad ni, mucho menos, de la humanidad en abstracto, concebida —con arreglo a la tradición germana— *sub specie aeterni*, que tan contundentemente denuncian Marx y Engels en *La ideología alemana* (Marx, 2014). La idea de lo humano que está en juego en Marx es radicalmente distinta a la que profesa Feuerbach: para Marx, lo humano no puede entenderse fuera del su tiempo, es un constructo social e históricamente determinado. El fin de Marx —dirá Erich Fromm (2012, p. 15)— era la emancipación espiritual del hombre, su liberación del determinismo económico, la restitución de su totalidad humana, el encuentro de unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. Este proyecto puede rastrearse en los *Manuscritos de París*. En el *III manuscrito*, en la sección titulada «Propiedad privada y comunismo», Marx aborda algunas características del comunismo como horizonte de la sociedad futura, esto es, como reapropiación real del ser humano por y para sí mismo (Marx, 2012, p. XXII).

«Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la verdadera solución a la pugna entre hombre y naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia entre existencia —de hecho— y esencia —potencial— entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Él es la solución al enigma de la historia, y lo sabe». (Marx, 2012, p. 249)

Entonces, este comunismo no es otra cosa que la reapropiación que hace la humanidad respecto de sí misma y por esto puede ser comprendido como un humanismo completo. Este será el *telos* de la historia, según Marx: la construcción de una comunidad consciente de sí misma, de su existencia y de su devenir, capaz además de regularse y de regular sus relaciones con el otro y con la naturaleza. Es evidente que la ilustración alemana, en concreto Kant, resuena aquí como un eco lejano pero vivo.

Desde esta perspectiva, Marx desautoriza categóricamente la idea de que la sola superación positiva de la propiedad privada —con la imposición de la propiedad general o comunitaria— pueda considerarse superación efectiva de la relación social que subyace en ella. Así, en un primer momento, para el comunismo:

«La *posesión* física, inmediata, le parece el único objetivo de la vida y de la existencia. La condición del *obrero* no es superada, sino extendida a todos los hombres; la relación —social— de la propiedad privada se continúa en la que mantiene la comunidad con el mundo material». (Marx, 2012, pp. 246-247)

Esta obcecación inicial del comunismo con la posesión física encubre un problema de muy profundo calado. Para este comunismo tosco e inconsciente, el misterio de la propiedad privada permanece aún oculto, realidad que le ha sido negada también al comunismo político. De él dirá Marx: ha comprendido ya su idea pero no su realidad (Marx, 2012, p. 249). La propiedad privada, y por ende la riqueza, no es solo una condición exterior al ser humano, y la ciencia encargada de su estudio, la economía, no puede tratarla simplemente en su objetualidad; pero tampoco es una naturaleza —una interioridad— incrustada en lo humano, como la piensa la fisiocracia smithiana. Ciertamente es que, con la economía nacional, riqueza y propiedad recorren el camino que va del exterior al interior del ser humano:

«La esencia subjetiva de la propiedad privada, la propiedad privada como actividad consciente, como sujeto, como persona, es el trabajo. La primera en reconocer el trabajo como su propio principio fue la economía nacional —Adam Smith—, que con ello dejó de tener a la propiedad privada por una circunstancia exterior al hombre». (Marx, 2012, p. 241).

Con Smith, al que Engels llamara no en vano el «Lutero de la economía nacional», se coloca el trabajo como fundamento mismo de la riqueza y, a partir de ese descubrimiento, se pone en juego una energía cosmopolita, universal, que allana todas las barreras, en un movimiento que le llevará a convertirse en la única política: universalismo, límite y vínculo (Marx, 2012, p. 242). Esta tríada resulta sugerente para la comprensión del mundo contemporáneo. Marx caracteriza esta energía como *universalista* porque, al ser liberada de toda barrera material en su interiorización, la propiedad privada deviene esencia de lo humano en el capitalismo. Ella, la propiedad privada, puede así reencantar el mundo con el fetiche de su falsa representación: los seres humanos que aprehendieron que la propiedad no es una cosa exterior, sino interior en ellos —que es su naturaleza—, ya no tienen refugio para su miseria, pues ella está dentro y no fuera de sí mismos. Este desplazamiento de la propiedad, del exterior al interior de lo humano, clausura el horizonte de reflexión de la humanidad, porque crea una falsa unicidad de lo humano y refiere toda posible comprensión de él a esa mentira: en el mundo contemporáneo, la única antropología posible es la del *homo oeconomicus*. En un mundo dominado por

el fetiche de la riqueza, el único arquetipo de la socialidad humana que puede ser aceptado es la sociedad civil, esto es, la humanidad en tanto que sujetos libres y capaces de contraer deudas y firmar contratos, el único campo en el que puede existir comunidad es el mercado y la única forma de comprensión del vínculo social, la posesión cosificada. Dicha tríada constituye así la energía que será el motor —el brío— del capitalismo desde finales del siglo XVIII en su gran revolución, la industrial. Por eso resulta pertinente que Engels compare a Smith con Lutero: el movimiento que estos dos precursores realizan es similar —de fuera a dentro, de los objetos rituales, los santos, a la fe abstracta e interior—.

Pero, a pesar de su gran potencia, este desplazamiento está lejos de ser liberador. La humanidad queda presa en este sortilegio: supuestamente emancipada, se convierte en terreno fértil para la más completa enajenación. Se desarrolla así la principal condición técnica del capitalismo: el trabajo entendido como fundamento de la riqueza. Este es también el secreto negado al tosco comunismo y a la ingenua fisiocracia. Esta conceptualización es el paso decisivo hacia la enajenación a escala industrial o capitalista del ser humano. Así, la enajenación y el ser humano se convierten en lugares comunes del *Manuscrito de París*, pues, para ser verdaderamente liberadores, comunismo y nueva economía —aquella que fundará Marx— deben centrarse en estas figuras como fundamentos teóricos y realidades de estudio. Es, pues, evidente que la referencia de Marx a la humanidad es constante pero, además, es en este punto en el que la humanidad objetivada en el trabajo se convierte en el elemento nuclear de su reflexión: el comunismo únicamente podrá realizar su promesa si se hace cargo de la humanidad. Y no de la humanidad en abstracto, sino, más bien, como fundamento de sí misma y de su devenir, esto es, como realidad histórica y socialmente determinada. En síntesis, este es el *telos* del comunismo:

«La apropiación real de la esencia humana por y para el hombre (el) retorno del hombre por sí en cuanto hombre social, es decir, humano (el) retorno pleno consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente». (Marx, 2012, p. XXII)

Este proyecto puede rastrearse en la biografía de Marx y en sus escritos. El Marx de los manuscritos es un joven de tan solo 26 años, exiliado en un país cuya lengua le es ajena, que, a pesar de su corta edad, ha tomado ya la gran opción de su vida: la liberación de lo humano como hecho y como potencialidad. Aunque sus trabajos no recuperarán el tono filosófico de

los *Manuscritos de París*, su producción intelectual y periodística e incluso su militancia sí estarán dedicadas a la realización de este humanismo completo, ese *Humanismo* con mayúscula, para el cual humanidad/trabajo son tanto punto de partida como de llegada. En *El capital*, un Marx maduro cercano a la cincuentena desarrolla la que quizá será su aproximación más depurada al problema del trabajo como fundamento de la sociedad. En su comprensión de la circulación mercantil, Marx arribará a la decisiva verdad del carácter dual de la mercancía en la Modernidad capitalista:

«La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor». Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia —la del valor de cambio—, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía de diferente clase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar». (Marx, 2013, p. 74)

Este inocente modo de expresión esconde una monstruosidad de terribles consecuencias. Marx muestra que, en el mercado, los bienes aparecen como objetos para el uso y a la vez como objetos para el cambio, esto es, en tanto que valores de cambio. Esta dualidad es una especie de duplicidad que sacrifica la forma natural en favor de la circulación mercantil. Di-

cho de forma más rotunda: en el mercado, las características de las mercancías desaparecen en favor de la posibilidad de ser intercambiadas^{15 16}:

«La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir, a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de estas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor». (Marx, 2013, p. 75)

¹⁵ A propósito de la investigación sobre la naturaleza de la mercancía, nos resulta de sumo interés la obra de Anselm Jappe. En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* plantea este problema en los siguientes términos: «Por lo general, la existencia de mercancías suele considerarse un hecho enteramente natural, por lo menos en cualquier sociedad medianamente desarrollada, y la sola cuestión que se plantea es qué hacer con ellas. Se puede afirmar, desde luego, que hay gente en el mundo que tiene demasiado pocas mercancías y que habría que darles un poco más, o que algunas mercancías están mal hechas o que contaminan o que son peligrosas. Pero con eso no se dice nada contra la mercancía en cuanto tal. Se puede desaprobar ciertamente el «consumismo» o la «comercialización», esto es, pedir a la mercancía que se quede en su sitio y que no invada otros territorios como, por ejemplo, el cuerpo humano. Pero tales observaciones tienen un sabor moralista y además precen más bien «anticuadas», y estar anticuado es el único crimen intelectual que aún existe. Por lo demás, las raras veces que parezca ponerse en tela de juicio la mercancía, la sociedad moderna se precipita a evocar las fechorías de Pol Pot, y se acabó la discusión. La mercancía ha existido siempre y siempre existirá, por mucho que cambie su distribución. Sí se entiende por mercancía simplemente un «producto», un objeto que pasa de una persona a otra, entonces, la afirmación de la inevitabilidad de la mercancía es sin duda verdadera, pero también un poco tautológica. Esta es, sin embargo, la definición que ha dado toda la economía política burguesa después de Marx. Si no queremos contentarnos con esa definición, hemos de reconocer en la mercancía una forma específica de producto humano, una forma especial que solo desde hace algunos siglos —y en buena parte del mundo, desde hace pocos decenios— ha llegado a ser predominante en la sociedad. La mercancía posee una estructura particular, y si analizamos a fondo los fenómenos más diversos, las guerras contemporáneas o las quiebras de los mercados financieros, los desastres hidrogeológicos de nuestros días o la crisis de los Estados nacionales, el hambre en el mundo o los cambios en las relaciones entre los sexos, hallamos siempre en el origen la estructura de la mercancía. Conste que eso es consecuencia del hecho de que la sociedad misma lo ha reducido todo a mercancía; la teoría no hace más que tomar nota de ello». (Jappe, Kurz y Ortlieb, 2014, pp. 65-67)

¹⁶ En su tesis doctoral, Clara Ramas San Miguel, partiendo de la lectura de Felipe Martínez Marzoa, aborda el problema filosófico de la mercancía desde una perspectiva ontológica: «Se podría alegar que hay ciertas cosas de las que nos servimos, valores de uso fácticos, que no son producto del trabajo, como el aire o el agua. Pero: «Esto es simplemente una cuestión de hecho, que no se opone al fundamental supuesto filosófico de Marx de que, esencialmente, la totalidad de lo ente aparece como el ámbito de la mediación por el trabajo». Es decir, el hecho de que haya cosas con las que el hombre mantenga relaciones todavía no mediadas por el trabajo y el valor no significa que no puedan y deban llegar a estarlo. Lo que se está concibiendo aquí como naturaleza específica del modo de producción capitalista es una tendencia, quizás aún no consumada, a que todas las cosas lleguen a ser mercancías. Esta tendencia general, por lo demás, puede constatarse empíricamente si atendemos los procesos crecientes de mercantilización a lo largo del presente siglo de ámbitos de la existencia hasta entonces ajenos a la lógica del mercado, desde los recursos naturales hasta la creatividad humana o la propia vida. En cualquier caso, alegar un ejemplo empíricamente existente de objeto o ámbito no mercantilizado para refutar la generalidad de la tendencia sería malentender la lógica misma, de lo que significa una tendencia, a saber, precisamente que nos hace posible reconocer lo que no es el caso todavía de una regla válida». (Ramas, 2015, p. 57)

En la relación mercantil más elemental, aquella que consiste en intercambiar productos diferentes, opera una equiparación que convierte a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Esto es así porque el valor no lleva escrito en la frente lo que es (Marx, 2013, pp. 90-91) y, por tanto, su secreto nos es sustraído. El secreto de la forma valor no es otro que el trabajo, y esto, en una civilización cuya arquitectura se levanta a partir de la mercancía, es tanto como decir que la llave de bóveda del mundo moderno es el trabajo. Volvemos así a la preocupación de Marx por lo humano —y su liberación—, que asume aquí, una vez más, la figura del trabajo. En la *Critica al programa de Gotha* (1875) —impugnación al lenguaje y a las premisas de la naciente social democracia alemana—, Marx pone en juego una comprensión crítica del trabajo en la sociedad capitalista y se aproxima a lo que debería ser el trabajo en la sociedad comunista. Uno de los elementos centrales de su argumentación en este texto es que el trabajo, en abstracto, es asumido como concepto de la economía nacional —encubre su naturaleza social— y justifica la dominación de unos sobre otros:

«En vez de dedicarse a hablar en general de «el trabajo» y de «la sociedad», aquí se trata de demostrar en concreto cómo en la sociedad capitalista actual se han creado finalmente las condiciones materiales, etc., que permiten y obligan a los trabajadores a romper aquella maldición histórica». (Marx, 2012, p. 391)

La maldición a la que hace referencia es la que convierte el trabajo, paradójicamente, en la fuente de postergación de la clase trabajadora. Mientras los no trabajadores se enriquecen material y espiritualmente, Marx invita en este texto a una comprensión social del trabajo, pues solo en la medida en que es social, es fuente de riqueza y de cultura (Marx, 2012, p. 391). Pero la dimensión social del trabajo es también, y a la vez, el mecanismo por el cual se reproducen pobreza y dominación. Es así una doble puerta o, más bien, una promesa truncada: el trabajo es la clave de la producción de la riqueza y la cultura —léase aquí, del engrandecimiento de la humanidad—, pero en el modo de producción capitalista es el candado que cierra las cadenas de la clase trabajadora. Con el trabajo parece operar un ocultamiento similar a aquel en el que se esconde la propiedad privada: cuando dirigimos nuestra mirada al trabajo, vemos su exterioridad, mas su naturaleza interior nos está vetada como le fue vetada a la socialdemocracia alemana de corte lassalliano, a la que Marx reprende en la *Critica del programa de Gotha*. El trabajo, en la economía de Marx, es el fundamento del sistema mercantil, es decir, el equivalente general de las mercancías —por tanto, principio fundador del valor de

cambio—, y es en esta función como debe ser criticado y disuelto, con miras a fundar la nueva sociedad.

Pero el comunismo —la versión marxiana de la sociedad por venir— no consiste en la abolición del trabajo, sino en construir un ser en común en el que la humanidad se haya liberado de la escasez, en la que, por tanto, el trabajo deje de ser una maldición y se convierta en el acto principal de liberación de las potencialidades del ser humano:

«una vez que el trabajo no sea ya solo medio de vida, sino incluso que se haya convertido en la primera necesidad vital (...), solo entonces podrá superarse el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡de cada cual según sus capacidades a cada cual según sus necesidades! ». (Marx, 2012, p. 391)

Esta sociedad, por venir, se manifiesta por primera vez en el siglo XIX con la emergencia del trabajo. Hanna Arendt (2007) tematiza la transformación de la esfera de la reproducción metabólica de la sociedad y su nueva presencia en el mundo moderno. Arendt muestra cómo la labor se toma por asalto el escenario central de la vida social, exigiendo para sí la dignidad que en el pensamiento occidental tuvieron la filosofía o la política: Marx es el primer gran pensador que tematiza formalmente este ámbito olvidado que la Revolución industrial obligó a tratar. Si hay un *humanismo* —en el sentido de una disposición moral y sufrimiento por lo humano— en Marx, este radica en su preocupación sistemática —y a lo largo de toda su obra— por esa dimensión que fue olvidada por la tradición occidental y que puede definirse con el vocablo griego δουλεία: esclavitud. Hannah Arendt alude a esta dimensión con la voz *labor*, evitando así el error al que nos induce la semántica moderna del término *trabajo* (Arendt, 2007), y al hacerlo relata el carácter novedoso de esta preocupación de Marx:

«Lo que Marx entendió fue que la labor en sí misma había sufrido un cambio decisivo en el mundo contemporáneo: que ella se había convertido no únicamente en la fuente de toda riqueza, y en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, independientemente de su origen de clase, estaban destinados a tarde o temprano a convertirse en laborantes y que quienes no puedan ajustarse a este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como meros parásitos». (Arendt, 2007, p. 19)

En consecuencia, cabe decir con Arendt que el trabajo es el acontecimiento central de la historia moderna, el hecho que parte la historia humana en dos. La emancipación de la *labor*

será, para Marx, condición *sine qua non* de la sociedad futura, su clave interpretativa, su particular *desideratum* performativo. El trabajo deviene así en fundamento del cosmos humano, principio de su potencia creadora. He aquí la unicidad paradójica de lo humano, la naturaleza de una especie sedienta de horizontes que encuentra en su sed su grandeza y su condena. Se trata de la insolente humanidad retando a los dioses, es Fausto increpando a Mefistófeles: «¿Qué me quieres dar, pobre diablo?». El espíritu de un hombre en sus altas aspiraciones, ¿lo comprendió jamás ninguno de tus semejantes? (Goethe, 2015, pp. 584-585), abriendo con este reto a la deidad su drama:

«Si alguna vez puedo tenderme tranquilo en un lecho de ocio, me da igual lo que ocurra conmigo. Si alguna vez me puedes engañar con lisonjas, de tal modo que me agrade a mí mismo; si me puedes cegar de placer, ¡sea ese mi último día! ¡Acepto la apuesta!». (Goethe, 2015, p. 585)

El centro de la tensión entre lo humano y su otredad que personifica Fausto contiene la clave para interpretar el camino tomado por la civilización moderna y, en esa medida, por nuestra especie. Goethe sabe muy bien lo que está en juego: la lucha por el núcleo interno del hombre es el objeto de la verdadera acción del «Fausto»¹⁷ (Lukács, 1970, pp. 383-384). Esta lucha fáustica por lo humano de la que nos habla Lukács no es idealista, ni espiritista ni teológica, es materialista en el sentido más propio de la palabra. Y aunque Goethe opte por una fe en la idea de progreso, expresada en su interés por Estados Unidos (Lukács, 1970, p. 382), no cabe duda de que:

«por muy criticable que sea esta limitación de Goethe, el caso es que la «fenomenología del espíritu» poética se cierra con la evolución real de las fuerzas productivas en cuanto a fuerzas que conducen de la existencia fantasmagórica del feudalismo al mundo del desarrollo auténtico de las posibilidades humanas, a la realidad de la acción humana. Como luego tendremos ocasión de observar, Goethe no embellece en absoluto el carácter diabólico de la forma capitalista de este progreso pero al mismo tiempo no puede sino mostrar que únicamente aquí se abre al fin un dominio verdadero para la *praxis humana*». (Lukács, 1970, p. 382).

La grandeza poética de Goethe radica para Lukács justamente en esta percepción que olvida lo divino y se hunde en lo humano:

¹⁷ Sobre la problemática humanística que late en el Fausto de Goethe, referimos el estupendo artículo de José Luis Villacañas: «Freud sobre Fausto: sustituciones de la omnipotencia», revista *Arbor*, vol. 183, No. 723, 2007), tomado de: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/85>)

«De manera, pues, que todas las críticas que reclaman para el «Fausto» un final estrictamente intramundano son más radicales que el propio Goethe, pero solo en apariencia, en lo esencial no pasan de estar sustentadas por una vulgar visión liberal del mundo, una visión cuyo eje es el propósito de «conciliar» todas las contradicciones de la vida capitalista en el marco mismo de la sociedad capitalista. La visión de Goethe es infinitamente más profunda: cree en un *núcleo radical* incorruptible del hombre, de la humanidad y de su evolución. Y cree en la salvación de este núcleo también *en* (y, sobre todo, *a pesar de*) la forma de evolución capitalista». (Lukács, 1970, p. 382).

El programa de esta humanidad no es otro que el humanismo en el sentido de secularización del mundo, es decir, en tanto que supresión de lo divino, en palabras de Bolívar Echeverría:

«El humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse «la muerte de la primera mitad de Dios», y que consiste en la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir». (Echeverría, 2001, p. 159)

Para Bolívar Echeverría (2001), este es uno de los rasgos característicos de la vida moderna, podemos decir, también aspecto específico de la espiritualidad moderna. Quizá este sea uno de los elementos más modernos de la tardía *Aufklärung*, en la cual podemos encuadrar la obra de Goethe. Fausto es así el testimonio de una humanidad creadora, cuya voluntad es someter el universo a su racionalidad. Se trata de una humanidad que se despliega a partir de la pretensión de conquistar el caos. Este humanismo se presenta como proyecto dual: busca enseñorearse de lo humano y al mismo tiempo abolir lo divino, encontrándose en la base de la espiritualidad humana de la tardía Ilustración y del comienzo de la Modernidad. Por esta razón, tanto Fausto como Mefistófeles son ateos (Lukács, 1970, p. 385), en el sentido del referido humanismo que diluye lo divino. Así lo muestra esta cita de Fausto por Lukács (1970) :

«La visión del más allá nos está negada
¡loco quien a tales alturas dirige sus centelleantes ojos e inventa semejantes suyos al otro lado de las nubes! Que se mantenga firme y mire en torno suyo;
no es muda esta tierra para el hombre capaz.
¡Qué necesidad tiene de vagar eternamente!» (Lukács, 1970, p. 385)

Se trata, pues, de una humanidad insolente que apenas intuye el alcance de sus fuerzas, pero que se entrega a ellas con brío ciego. Nuestra referencia a Fausto no es casual: vemos en él la espiritualidad arquetípica de la humanidad que, cabalgando sobre la técnica, desatará las potencialidades contenidas en el trabajo. Fausto es el último mago y el primer científico, es la humanidad que experimenta, rebasando todos sus límites, ampliando todos sus horizontes. Fausto es al mismo tiempo un aristócrata feudal y un emprendedor, es un puente entre el decadente antiguo régimen y el portentoso capitalismo naciente, representa el germen de la Revolución industrial. No podemos más que admitir la afirmación de Lukács (1970, p. 343), de que Fausto representa una *Ilíada* de la vida moderna, pues:

«La odisea de Fausto desde la desesperación a la salvación ha de ser, como efectivamente es, una abreviatura de la propia evolución de la humanidad, sin suprimir, por el contrario, el carácter histórico y humanamente concreto del protagonista, sin diluir las diversas etapas de su camino en una abstracta generalidad intelectual». (Lukács, 1970, p. 364)

Lukács introduce de lleno en el profundo problema que plantea el Fausto en el carácter prometeico de la obra de Goethe: una humanidad que experimenta el brío de sus fuerzas pero que no conoce la forma de ponerles límites. Fausto es la alegoría de lo humano liberado al mundo, la comprensión de su peligro y sus posibilidades. El Fausto expone el corazón de la Revolución industrial:

«Es el destino de un hombre lo que pretende ser configurado y, sin embargo, el contenido del poema es el destino de la humanidad entera. Los problemas filosóficos más importantes de una gran época de transición son planteados ante nuestros ojos, y no de una manera puramente teórica, sino inseparablemente unidos a una configuración sensorial cautivadora (o al menos brillantemente decorativa) de las últimas relaciones humanas». (Lukács, 1970, p. 343)

Goethe da testimonio así del despertar de la humanidad a su mayoría de edad, del tiempo del *sapere aude*, del momento histórico que funda la espiritualidad de la Revolución industrial. Fausto no es otra cosa que la imagen de la insolente y blasfema Ilustración, aquella que perpetrará la muerte de la primera mitad de Dios. El camino tomado por la humanidad en la segunda mitad del siglo XIX y fundamentalmente en el siglo XX ha hecho tambalear la fe ilustrada en el progreso de las fuerzas humanas. Después de la pavorosa experiencia de la guerra de trincheras, de los campos de concentración, de las guerras tribales, de la experimentación

y la tortura a seres humanos, después de haber constatado el infinito dolor que podemos causar, la fe ciega en nuestras potencias no puede menos que sonrojarnos. El siglo XX contempló los mayores logros de la técnica humana y, paradójicamente, la crítica más profunda al despliegue de la misma. Una larga y rica línea de pensamiento da fe de la crítica a la idea de progreso, particularmente elocuente de esta postura, resulta el siguiente pasaje de Walter Benjamin:

«Este gran galanteo con el cosmos tuvo lugar así, por vez primera, a escala planetaria, y además en el espíritu de la técnica. Mas, como el incesante afán de lucro propio de la clase dominante proyectaba expiar precisamente en ella su voluntad, la técnica traicionó a la humanidad, transformando su tálamo en un gran mar de sangre». (Benjamin, 2010, p. 88)

Este gran galanteo del que habla Benjamin, esta insolencia propia de titanes es la referencia al peligro que la especie humana trae consigo, su trágica condición faustica. La humanidad entregada al desarrollo de sus fuerzas es inmensamente peligrosa para el mundo y para sí misma y, sin embargo, hay también en ella, en la trágica unicidad de lo humano, una promesa que no podemos obviar y que continúa alimentando al mundo humano. Quizá esta capacidad de desnudar lo humano valiéndose de un personaje sea uno de los mayores atributos de la obra de Goethe y la razón por la que nos resulta imprescindible en este análisis. La ambigüedad constitutiva de lo humano puede expresarse en la escena final del Fausto, como si de una premonición se tratara, Goethe presenta a Fausto en sus últimos minutos sobre la Tierra: delirando, soñando con la felicidad de la humanidad ganada a pulso a la naturaleza a fuerza de ingenio, trabajo e inventiva:

«Rodea la montaña una ciénaga que trae la peste a todo lo conseguido; desecar esa agua pútrida sería lo último en el supremo logro. Aquí abriré espacio para que habiten muchos millones; no seguros, ciertamente, pero en libre actividad. Verde y fértil es el campo; el hombre y los rebaños se encontrarán con igual comodidad en esta tierra nueva, asentados en seguida en la fuerza de la colina, con la población aquí trasladada, valiente y laboriosa. Aquí hay en el interior una tierra paradisíaca: ¡enfurézcase fuera la ola hasta el borde! Y si se asoma para meterse con violencia, la multitud acudirá a cerrar la brecha. Sí, estoy totalmente entregado esta idea; esta es la última decisión de la sabiduría: solo merece la vida y la libertad quien sabe conquistarlas a diario. Y así, rodeados de peligro, pasarán su año laborioso la infancia, el hombre y el anciano. ¡Querría ver su afanarse! ¡Querría estar en la tierra abierta con el pueblo libre! Podría decir en ese instante: «¡Detente, eres tan hermoso! La huella de mis días terrenales no puede desaparecer en lo eterno...». Con el presentimiento de tan alta dicha disfruto yo ahora el momento supremo». (Goethe, 2015, p. 585)

Con este sentimiento de despedida y fe, Fausto muere, se desploma de espaldas y es depositado en la tierra por los lémures (Goethe, 2015, p. 809). Y es el espíritu humano el que muere anhelante de futuro con él, Fausto es esta latente potencialidad de las fuerzas humanas y también las atrocidades que ellas engendran. El espíritu de la humanidad que expresa Fausto está definido por la ambigüedad de ser un drama y un canto épico a la vez. Fausto es la representación de la humanidad como demiurgo: solo, torturado y condenado a seguir siempre hacia adelante. Marx tiene algo de Fausto, pues es un hombre de su tiempo, forma parte de esa humanidad que se enseñoreó del mundo y será su apologeta. La obra de Marx supone la radicalización del proyecto ilustrado, la búsqueda de la primacía de lo humano y, en tal virtud, el comunismo es el imperio de las fuerzas del hombre. Afirmamos que Marx estuvo indudablemente marcado por un profundo amor a lo humano, como preconiza en su *Abitur*; sacrificará su vida en aras de la humanidad. Toda su obra puede leerse con arreglo a este mesiánico esfuerzo; esta lucha lo constituirá, lo moldeará. Late en nuestro autor el espíritu ilustrado, un demonio que le hará imposible la paz y el sosiego de una vida serena. En una carta, su padre, conocedor del tormento de Karl, le pregunta acerca de la presencia que le encarcela el corazón:

«Siento que súbitamente me invade la duda y me pregunto si tu corazón es igual a tu inteligencia y tus cualidades espirituales, si se abre a los tiernos sentimientos que aquí, sobre la Tierra, son tan gran fuente de consuelo para las almas sensibles; me pregunto si el demonio particular, de quien tu corazón manifiestamente está preso, es espíritu de Dios o el de Fausto. Me pregunto —y no es la menor de las dudas que asalten mi corazón— si alguna vez conocerás una felicidad sencilla y los gozos familiares y harás feliz a quienes te rodean». (Carta de Heinrich Marx a Karl citada por McLellan, 1977, p. 9)

El espíritu de Marx está preso del deseo de horizontes, de la búsqueda de libertad, de la fe en las potencialidades de la humanidad. Su proyecto es el de la realización de esas fuerzas y su tarea, pensar la sociedad en la que esas fuerzas se realizarán. Marx es el filósofo de la humanidad prometeica y, como el titán, será condenado por su osadía, no conocerá sosiego ni paz. Su infatigable labor no lo abandonará nunca. Prometeo puede ser interpretado como la memoria lejana de una humanidad que comprendió asombrada el alcance de sus fuerzas, como la imagen de la fundación de la humanidad en sentido estricto, esto es, blasfema, retadora y en busca de su propio destino. Si Prometeo es la memoria de esa primera humanidad que con

el robo del fuego se hace dueña de sí misma, Fausto es la apoteosis de ese proyecto y Marx, el encargado de teorizarla. Así, el robo del fuego no es solo una alegoría más o menos ingenua de la fundación de lo humano porque capta en su aparente simplicidad la clave misma de la conformación de lo humano, su lucha por despegarse de la sombra de los dioses, sino que es además el intento constante de matar a Dios que se traduce en la secularización del mundo y en la desacralización de lo real. Parafraseando a Benjamin: la humanidad que posee la técnica del fuego ha cortejado al cosmos, ha puesto rumbo a las estrellas, aunque en el camino pueda perder la propia existencia. Es de esta humanidad de la que Marx da testimonio.

Entonces, no nos es posible ver en Marx solo a un economista: él es para nosotros antes que nada un gran filósofo, lector de Demócrito y Epicuro, militante en la promesa de una humanidad liberada de la esclavitud y de la miseria. Nuestro Marx es aquel que en su tesis doctoral —1841— reprende cualquier forma de subordinación de la filosofía a la religión, que promueve una humanidad liberada de cualquier sujeción al mito, que hace a la filosofía seguidora de la fe de Prometeo: *¡yo odio a todos los dioses!*, y pone en boca de la filosofía las palabras de este: «Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus» (Marx, 1982, p. 18).

II. 2. Prometeo: mitotogema fundador de la esencia de lo humano

Debemos pues plantearnos la pregunta: ¿nos resulta todavía alcanzable un contacto inmediato con la mitología, de forma que podamos vivirla y disfrutarla?

Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*

Prometeo enseñó a los hombres la verdad: son mortales y, según la verdadera concepción griega antigua, definitiva e insuperablemente mortales. Pero ser mortal y saberlo consiste, como dice el coro en el verso siguiente, en una enfermedad que requiere un remedio. Este remedio, Prometeo lo encontró y

lo entrego: inculcó a los hombres «esperanzas ciegas».

Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*

Para nosotros, la civilización moderna o Modernidad, el mundo humano en el que vivimos, es el movimiento histórico iniciado en la civilización griega: no somos hijos de Grecia, ni sus herederos ni su secuela, somos simplemente griegos, pues el proyecto humano en el que habitamos se forjó en la Grecia Antigua. Somos —parafraseando a Borges— griegos en el exilio. La civilización moderna nace en la Grecia Antigua y no es otra cosa que la modificación histórica que sufrió esa cultura y los innumerables diálogos a los que se vio obligada. Es ella en lucha con Persia, el Islam o el mundo americano precolombino. Somos griegos que, en su exilio, han ido de Oriente a Occidente y viceversa, griegos que han contemplado todos los parajes del globo, griegos que han aprendido otras muchas lenguas, que han hecho la guerra de formas inverosímiles, que han fundado mil veces Alejandría y que la han destruido también mil veces. El código cultural fundador de la Modernidad es la política, entendiendo por esta el ideal de libertad plena de lo humano, es decir, en tanto que aspiración a una construcción colectiva de la vida y del destino de la comunidad¹⁸. Se trata de la búsqueda integral de libertad y realización de lo humano expresada en la construcción deliberativa de la voluntad

¹⁸ Nos referimos aquí a la construcción colectiva del destino común en tanto que ideal o aspiración que nunca se plasmo plenamente en las formas de la vida griega pero que, sin embargo, alimentó esas formas de vida. Aunque es imposible establecer un origen unívoco de esta capacidad de elección, Cornelius Castoriadis ofrece una línea de investigación en el siguiente texto: «Debe quedar claro que la idea misma de juzgar y de elegir, lejos de ser universal, pertenece solo a la tradición greco-occidental o europea. Con toda evidencia, dicha idea no existe ni puede existir en lo que llamamos, por una cuestión de facilidad, las civilizaciones o culturas tradicionales, en las que la tradición define categóricamente lo que es válido y lo que no lo es, sin que puedan cuestionarse ni esta definición ni la tradición misma. Además, en un sentido radical, profundo, no hay lugar para la posibilidad de juzgar y de elegir en las culturas monoteístas. Les recuerdo —y volveremos sobre esto, porque es importante— que las culturas de las tres religiones monoteístas se basan en una revelación, instantánea o perpetua, y que son las únicas en este caso». (Castoriadis, 2006, pp. 50-51)

colectiva¹⁹. Este código cultural que abraza al individuo y a la comunidad en un solo gesto se manifiesta donde quiera que tratemos de pensar la Grecia Antigua, está en su mitología, en sus formas de gobierno, en su filosofía. Es el rasgo distintivo de Grecia, su ADN²⁰ que, luego de haber sufrido innumerables transformaciones históricas, solo podemos reconocer en la apelación a la pluralidad de voces encontrándose en el espacio público y decidiendo la forma del mundo. Pero no queremos parecer unos ilusos enamorados del mundo griego antiguo. No se trata aquí de llorar por el Edén perdido irremediablemente; no existe ningún paraíso. Lo que hacemos es una afirmación enmarcada en la teoría de la cultura que propone Bolívar

¹⁹ A propósito de la complejidad, incluso podríamos decir ambigüedad, para utilizar las propias palabras de la autora, que los términos *deliberación pública* y *democracia* tuvieron en la Grecia Antigua, Nuria Sánchez Madrid ofrece un esclarecedor artículo publicado en la revista *Logos*. Este artículo aborda integralmente el significado de los términos *deliberación* y *democracia* y evita que incurramos en mistificaciones y prejuicios, ayudándonos a aquilatar el peso de estos conceptos en el mundo moderno. Buena muestra de esto es el siguiente pasaje: «A mi juicio, una recalcitrante resistencia a la pluralidad y la contingencia aguarda allí donde la deliberación se entiende más como campo de imposición de la posición considerada mejor por presuntamente verdadera, que como un espacio de experimentación y descubrimiento. Está en la mano de cualquiera advertir que deliberando uno se lleva muchas sorpresas, no solo en relación con los puntos ciegos de su propia argumentación, sino con respecto al enriquecimiento perceptivo proporcionado por los puntos de vista ajenos, pero, por lo general, desde la fundamentación que el término recibe en la ética aristotélica, la deliberación es un proceso que tiende a enmarcarse bajo rasgos referidos a un individuo soberano, que no en vano requiere haber controlado de antemano las propias emociones y haber adquirido conciencia». (Sánchez, 2018, p. 36)

²⁰ Tanto la mitología como la tragedia griegas contienen múltiples indagaciones y respuestas a la pregunta ¿qué es el hombre? De entre toda esta rica diversidad parece imponerse la idea de que la naturaleza humana se ubicaría simétricamente entre lo animal y lo divino y se caracterizaría por la facultad de producir. ¿No es ese, acaso, en última instancia el regalo de Prometeo? El mundo griego piensa al ser humano, a la naturaleza humana, como una autocreación y, en esa particularidad de su comprensión del mundo, inaugura el proyecto humano que se ha desplegado con mayor éxito sobre la tierra. A este respecto debemos reconocer nuestra deuda con la obra de Cornelius Castoriadis, en especial con su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, sus cursos sobre Grecia en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, traducidos al español en tres tomos por el Fondo de Cultura Económica con el significativo nombre de *La creación humana*, y de la misma editorial: *Figuras de lo pensable*. Este argumento aparece en otros autores como Adorno y Horkheimer, que en su indagación sobre el largo proceso humano de ilustración entrevén una cimiento de Modernidad en la Grecia Antigua. A propósito, citamos el siguiente pasaje: «Como la historia de las sirenas encierra en sí el nexo inextricable entre mito y trabajo racional, la *Odisea* en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración. El poema épico se muestra, especialmente en su estrato más antiguo, ligado al mito: las aventuras proceden de la tradición popular. Pero al adueñarse de los mitos, al «organizarlos», el espíritu homérico entra en contradicción con ellos. La usual equiparación de poema épico y mito, disuelta ya por la filología clásica más reciente, se revela ante la crítica filosófica por completo como falaz. Ambos conceptos se alejan el uno del otro. Ellos marcan dos fases de un proceso histórico que aún se deja notar en las costuras de la misma redacción homérica. El poema homérico confiere universalidad al lenguaje, si es que no la presupone ya; disuelve el orden jerárquico de la sociedad mediante la forma exotérica de su representación incluso allí, y justamente allí, donde lo exalta; cantar la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo constituye ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico. En el poema épico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja». (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 97)

Echeverría (2001a) y, partiendo de su concepto de codigofagia cultural, intentamos rastrear la raíz del código civilizatorio de la Modernidad.

Pensar lo político en la Grecia Antigua es buscar comprender la espiritualidad griega. Lo político para la civilización griega no se reduce a la participación en los asuntos del Estado, tampoco está limitado a la gestión del poder o de lo público. Lo político, como afirma Giorgio Colli (2011, pp. 31-32), comparece en la manifestación de la individualidad libre en la vida de la *polis*, es el hombre aportando a la comunidad y, más que ningún otro, el educador formando a los jóvenes. Lo político está en las actividades espirituales del mundo griego: arte, religión, filosofía, es el fundamento de esas actividades, su sentido, la dirección que tomaron y que las diferencia de esas manifestaciones en el resto del mundo. Lo político es el agonismo que constituyó la excepcionalidad del mundo griego. Se trata de un agonismo que marca ontológicamente el ser griego. Si, como afirma José Luis Pardo (2006, p. 77), la metafísica nace como respuesta al problema creado por la organización política de la ciudad griega. Esto indicaría que lo político es el reto más importante al que se enfrentó el mundo griego y que las respuestas que le dio constituyen su excepcionalidad. La caída del poder micénico, afirma Vernant (2015, p. 47), trajo consigo una edad oscura en la que desapareció todo vestigio del poder soberano y administrativo del *anax* o monarca arcaico:

«La escritura misma desaparece, como arrastrada por el derrumbe de los palacios. Cuando los griegos vuelven a descubrirla, a fines del siglo IX, tomándola esta vez de los fenicios, no será solo una escritura de otro tipo, fonética, sino producto de una civilización radicalmente distinta: no la especialidad de una clase de escribas, sino el elemento de una cultura común». (Vernant, 2015, p. 48)

Cuando el mundo griego antiguo despierta de su edad oscura, la soberanía del *anax* ha sido sustituida por la confrontación entre las comunidades aldea y la aristocracia guerrera (Vernant, 2015), abriéndose de esta manera una crisis de soberanía que destapó una confrontación que abarcará todos los ámbitos de la vida social griega:

«Poder de conflicto-poder de unión, *eris-philia*: estas dos entidades divinas, opuestas y complementarias, señalan como los dos polos de la vida social en el mundo aristocrático que sucede a las antiguas monarquías. La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocia al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unifi-

cación sociales. El espíritu de *agón*, que anima los *genes* nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos». (Vernant, 2015, p. 58)

Vernant (2015, pp. 57-58) apela al alcance enigmático de la fórmula tradicional de los órficos: ¿cómo puede surgir lo uno de lo múltiple y lo múltiple de lo uno? Para mostrarnos la raíz del problema al que nos enfrenta el hecho político, bregar con la multiplicidad de lo real, existencia múltiple-singular que debe ser mostrada, designada: «Los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la confrontación» (Colli, 2010a, p. 21).

G. Colli presenta así el fragmento 8 del legado heraclíteo (22B8 DK²¹), el que para nosotros es muestra de que en Heráclito y quizá en todo el período de la sabiduría griega existió una problematización respecto de la pluralidad de lo existente, la misma que llegó al período clásico. Una de las muestras más importantes del desarrollo de este problema nos llega en el abordaje que Aristóteles²² le dio: no es casual que la fuente del referido fragmento heraclíteo proceda la *Ética Nicómaco* (1155b), de cuyo ascendiente sobre el pensamiento aristotélico da fe el siguiente pasaje de Pierre Aubenque:

«Y Aristóteles cita a este respecto un ejemplo, no acaso por azar tomado del campo de la ontología: «Puede ocurrir, por ejemplo, que el ser y lo uno tengan varios sentidos, y que, a pesar de ello, responda el que responde y pregunte el que pregunta suponiendo que solo hay un sentido, teniendo el argumento por objeto concluir que todo es uno». Tal argumento solo tendrá valor si ignoramos la pluralidad de significaciones del ser y lo uno. Pero no reconocer esa pluralidad no es ni siquiera pensar con falsedad: es no pensar en absoluto; si nosotros afirmamos o dejamos decir, por ejemplo, que todo es uno porque el ser es uno y todo es ser, nos hemos dejado llevar por la identidad de los signos, pero nuestra intención no ha podido seguir nuestro lenguaje, en razón de que la palabra *uno* (y, lo que aquí importa más, la cópula *ser*) está tomada sucesivamente en acepciones distintas». (Aubenque, 2008, pp. 107-108)

Aristóteles constata la multiplicidad de lo real y ante ella, la homonimia (Aubenque, 2008, p. 105) y comprende el peligro que trae al mundo el uso sofista del lenguaje que puede aniquilar

²¹ En las citas de fragmentos presocráticos referiremos la numeración de la edición de Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, de 1956), con el fin de facilitar al lector la búsqueda de dichos fragmentos, y usaremos las traducciones al castellano que aparecen en la obra de Georgio Colli *La sabiduría griega*.

²² Cuando citemos textos aristotélicos usaremos siempre la edición de Biblioteca Clásica de Editorial Gredos y la numeración marginal, ejemplo: *Ética Nicómaco* (1155b).

la designación como función lingüística a riesgo de sacrificar toda posibilidad de pensamiento (Aubenque, 2008, p. 108). La única vía para evitar que el lenguaje se convierta en una enfermedad sagrada es reconocer su función apofántica, judicativa que tiene en Aristóteles la forma de un rebosamiento del propio lenguaje, un ir más allá que lo lleva en dirección al alma (Aubenque, 2008, p. 99). Así, el pensamiento de Aristóteles es un pensamiento de lo múltiple, una lucha contra lo múltiple, una indagación en esa condición del ser. Aristóteles vive el declive de la civilización urbana griega en la cuarta centuria, heredero de la primacía de la forma urbana en el siglo V de nuestra era, en el que el problema de la multiplicidad ha evolucionado hasta el punto que se impone el espacio público, en el que la palabra manifiesta las diferencias de opinión e interpretación y, por tanto, transcribe al espacio civil la escisión del ser (Pardo, 2006, p. 50). La ciudad se convierte así en el espacio en el que las diferencias se manifiestan y se encuentran conscientemente, la arquitectura que hace audibles las voces y los sentidos múltiples del ser (Pardo, 2006, p. 50). La *polis* y lo político, entendidos como espacio de encuentro de las múltiples voces del ser e intento de suturar su escisión, son una arquitectura civilizatoria que expresa la transformación de la problemática griega del ser. El ser es unidad en la multiplicidad, la ciudad y lo político son el ámbito que hace posible esta dualidad ontológica fundacional.

Pero no podemos olvidar que lo político emerge como distinción respecto de la oralidad arcaica, en la que la verdad aún habitaba el mito. Lo político es, pues, la respuesta a la incapacidad del mito para sobreponerse a la interpretación y el análisis a los que lo sometió la civilización griega. Como afirma Jose Luis Pardo (2006, p. 47), la interpretación mata al mito o revela su muerte. El hecho histórico de que el debate político, ámbito de unidad y confrontación de la pluralidad de voces, haya sustituido al monólogo mítico (Pardo, 2006, p. 50) impone la necesidad de indagar en el mito la cuna antigua y oscura de lo político. El mito es la expresión cultural de una sociedad predominantemente oral (Pardo, 2006, p. 40) que testimonia la fractura del ser y, al mismo tiempo, restaura constantemente ese momento fundador de la multiplicidad. Su tiempo es el tiempo circular del retorno, de la abertura de esa fractura originaria del mundo:

«La historia que el mito cuenta es, a pesar de todo, siempre la historia de una ruptura cosmológica y también ontológica: narra cómo, en el momento prístino del origen del cosmos, se produjo *la diferencia en el ser* y éste se separó de sí mismo: lo masculino y lo femenino, lo crudo y lo cocido,

los dioses y los mortales, los hombres y las bestias, la noche y el día, la miel y las cenizas..., aquello que era originariamente solo uno se partió en dos. En este sentido, el mito es conciencia de la diferencia, conocimiento de la escisión. Esa escisión originaria es el camino que tomó el ser para hacerse perceptible a los hombres, el *devenir sensible del ser*». (Pardo, 2006, p. 40).

El mito es así la primera conciencia de la escisión del ser, la memoria antigua de la aparición del mundo como multiplicidad y el intento ritual, siempre nuevo, de retorno a esa unidad primigenia. Nos proponemos indagar en este carácter etiológico del mito, buscando captar la especificidad de lo humano en términos de un saber que no es científico y que incluso impugna el monopolio de la verdad científica. Esta ambiciosa pretensión se hace cargo del hecho de que nosotros, pobres modernos, existimos en un mundo que acusa una enorme pérdida. Cegada por los indiscutibles logros de la ciencia, la Modernidad ha perdido su dimensión humana, es incapaz ya de entender que:

«Hemos perdido el contacto inmediato con las grandes realidades del mundo espiritual —del que forma parte todo aquello que es genuino de la mitología—, y es precisamente nuestro científicismo, siempre presto a intervenir y sobrado de recursos, la causa de esta pérdida. Él nos ha explicado la naturaleza del brebaje que contiene nuestra copa, de forma que, con antelación, ya la conocíamos, incluso mejor que los buenos y empedernidos bebedores. Somos nosotros quienes debemos contentarnos con nuestra supremacía en materias del conocimiento, o valorarla más que nuestras ingenuas experiencias y placeres». (Kerényi, 2004, pp. 15-16)

Kerényi nos pone sobre la pista de un elemento que no podemos obviar a la hora de enfrentarnos a la mitología: nosotros no habitamos ya el mundo mítico, no vivimos en un mundo en el que el mito pueda significar; el nuestro es el mundo de la razón, y para nosotros solo en ella habita la verdad, pero la verdad, aunque nos este negada, late en muchos otros lugares. Nuestra indagación en el «mito», cabe recordarlo, busca rastrear en su carácter fundacional la esencia de lo humano, es decir, la forma primordial de la humanidad. Queremos acceder a esa dimensión de lo humano que esté vetada al pensamiento científico, pues su naturaleza no es formal ni abstracta, sino que debe ser tratada como materia viva:

«La mitología viva se vive, es un modo de expresión, pensamiento y vida... y, sin embargo, es material. No es una mera forma o modo de representarse las cosas. Ciertamente, la mitología presupone una especial manera mitológica de pensar o un «modo de plasmar», o comoquiera que se llame, pero no la presupone ni más ni menos que la poesía presupone una «forma de pensar» poética o la música, una «forma de pensar» musical.» (Kerényi, 1999, p. 18)

El término *mito* es de una complejidad y una polisemia tales que impone la necesidad de delimitar el significado que aquí le damos. Karl Kerényi (1999, pp. 14-15) decide evitar el uso de la palabra *mito* por considerar que se trata de una denominación ambigua, que en la ciencia moderna posee un significado amplio y diverso. Quizá, por tanto, hablar de mito sea decir mucho y nada a la vez e incluso extraviarnos en un camino ya sinuoso y escarpado en sí mismo. Pero, además de su vaguedad, la palabra *mythos*, según Kerényi, es inadecuada para captar ciertos aspectos de la cultura griega:

«Una determinada realidad de la cultura griega se capta con menos claridad en la palabra aislada *mythos* que en formas tales como *mythus legein*, *mythologeîn*, *mythologia*, las cuales se encuentran en Platón. La actividad que se designa con estas palabras es para Platón un género de la *poiesis*, de la creación poética.» (Kerényi, 1999, p. 15)

Siguiendo a Kerényi (1999, p. 15), utilizaremos el término *mitología* para referirnos a un arte, dentro y al lado de la poesía, que expresa el movimiento de una materia legada por la tradición bajo la forma de narraciones a las que Kerényi alude con los términos griegos *mythologiai*, *mythologemata*, y con la fórmula mitologema. La mitología así entendida es una realidad dual: a) creación viva, en movimiento, que capta el mundo en términos etiológicos —mitología— y b) al mismo tiempo el material-tradición sobre el que se levanta ese arte —mitologema—. Un arte y la materia de esa arte, como la música:

«señalar ante todo que la mitología puede ser considerada igual que la música, es decir, como algo para sí y con sentido propio, sin necesidad de encuadrarla dentro del campo de la poesía o de la filosofía. Mitología como arte y mitología como materia son en igual medida los dos aspectos de un fenómeno, como son, por ejemplo, el arte del compositor y su materia, el mundo sonoro.» (Kerényi, 1999, p. 16)

La analogía entre música y mitología que acaba de presentar Kerényi es en extremo fructífera: nos acerca a la naturaleza artística de la mitología, que hace posible, por ejemplo, que Goethe con toda legitimidad ensaye su mitologema de Prometeo y también nos permite afirmar que la mitología comprendida en su contexto es más que una mera fe o superstición con efectos en la realidad, o al menos en su percepción. La mitología viva es el hogar de la verdad, el espacio que enseña a vivir, la clave que permite interpretar el mundo. El hombre anti-

guo se siente en casa en la mitología; afirma Kerényi (1999, p. 18) que es otra forma de decir que la humanidad antigua habitaba en la mitología: ella es su casa y el arma con la que se orienta en la vida diaria. Cuando hablamos de mitología viva es porque ella se experimenta a diario como habitud de lo humano. Para esa humanidad antigua, la mitología es a la vez una forma de vivir y de expresarse; esa humanidad no da un paso sin volverse atrás para ser aleccionada por el pasado, de ahí que Kerényi diga:

«En este contexto se citó también al filósofo español Ortega y Gasset, que describía el mismo comportamiento diciendo que el hombre antiguo antes de hacer algo retrocedía un paso, como el torero que toma impulso para entrar a matar. Que busca en el pasado un modelo que se cala cual escafandra de buzo, para zambullirse, así protegido y deformado a la vez, en el problema presente.» (Kerényi, 1999, pp. 17-18)

La presencia viva del pasado representa, también, la renovación constante de la función etiológica de la mitología. La mitología funda y vuelve a fundar el mundo cada vez que reparamos en ella, el cosmos que se levanta sobre este juego de eterno retorno debe volver al origen so pena de desaparecer. De esta forma se nos vuelve asequible una diferencia fundamental entre poesía y mitología:

«De manera igualmente involuntaria, siempre que habla de *mythologia*, pone de relieve una diferencia entre esta y la *poiesis*. Esta última significa, tanto en él como en boca de cualquier griego, ante todo una actividad, un «hacer» que solo luego desemboca en algo hecho y, por tanto, existente, o sea, en la obra a la cual luego se aplica esta denominación en un sentido secundario. A la otra actividad, la *mythologia*, se la denomina así solo por analogía con algo ya existente, se la concibe siempre como su continuación. Presupone una *mythologia* anterior, de algún modo fija, pero no extinguida ni entumecida. Quien pronuncia la palabra *poiesis* no se remite a la imagen primigenia, sino a su propia creación, de la que surge la obra. Pero quien llama su creación *mythologia*, como hace el viejo Platón a su «fundación de la ciudad» y «legislación», piensa en un género muy determinado de creaciones, un género que pretende haber retomado.» (Kerényi, 1999, p. 15)

La mitología se levanta sobre un algo que la precede, una materialidad que solo en su aspecto más visible asume la forma imprecisa de relatos antiguos pero que es la suma de elementos transmitidos por el pasado (mitologemas) (Jung y Kerényi, 2004, p. 17). La materia a partir de la cual se efectúa el movimiento de la mitología, esa materia que toma la forma de mitologemas, contiene un sustrato, una condición que la define: es la memoria lejana de las explica-

ciones que las diversas humanidades han construido sobre el mundo. Cornelius Castoriadis nos lleva también por estos senderos cuando afirma:

«El mito es una figuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad dada inviste el mundo. O, si se prefiere, el mito pone en acto este sentido, esta significación que una sociedad imputa al mundo, figurándolo por medio de una narración.» (Castoriadis, 2006, p. 196)

La mitología fundamenta, no responde a la pregunta por qué, sino de dónde. Así lo explican Jung y Kerenyi (2004, p.15), aludiendo además al hecho de que tras lo se encuentra la. Es la indagación en los orígenes la que hace auténticas la mitología y la materia sobre la que esta se construye, los mitologemas. La mitología es creatividad artística levantada sobre una materialidad difusa, oscura y lejana, que explica lo que somos no desde la razón, sino desde esas mismas distancia y oscuridad. A propósito de cómo el mito hace comparecer el origen del mundo, Cornelius Castoriadis (2006, p. 196) piensa el mito como un magma, imagen a partir de la cual desliza una comparación peligrosa e interesante, según la cual el mito comparte con las formaciones del inconsciente de Freud, esa condición difusa, de múltiples niveles sobre los cuales se despliegan tanto su exposición como su significación. Esta representación lacustre en la que se confunden los niveles de sentido y de despliegue nos permite dar cuenta de la manera paradójica con la que el mito muestra el sentido del mundo y nos pone en guardia sobre el hecho de que, aunque inaccesibles, en sus profundidades insondables se esconden nuestros misterios. El gesto de asomarse a las profundidades del mito se hermana con el del asomarse al *Ello*, pues en ambos el vértigo es producido por la oscuridad del abismo. Los mitos griegos, dice Castoriadis, son verdaderos: porque a) compartimos con ellos una comprensión del mundo que nace en Grecia y funda la tradición occidental y b) porque esta mitología no puede reducirse a ninguna forma de racionalidad, aunque así lo haya querido el helenismo humanista contra el que luchó Marcel Detienne (2006, pp. 200-201). En la mitología griega comparece el fondo oscuro como esa naturaleza incapaz de someterse a ningún intento de racionalización, como esa presencia insuperable del caos:

«los mitos griegos son verdaderos porque develan una significación del mundo que no puede reducirse a ningún tipo de racionalidad, una significación que presenta constantemente el sentido sobre un fondo de a-sensato, sobre un fondo de sinsentido, o el sinsentido como penetrando el sentido por todas partes.» (Castoriadis, 2006, p. 200)

El fondo del abismo permite afrontar la comprensión del mundo sin absolutos, no hay caos total ni orden completo, solo una lucha interminable por colonizar esa abertura, ese vacío, ese caos. Se impone en este punto una precisión filológica a propósito del significado, hesiódico, del término *Khaos* que nos ofrece Castoriadis (2006, pp. 2003-2006). En Hesíodo, el mitologema de la creación del mundo se presenta así:

«En primer lugar existió el Caos. Después Gea, la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.] Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. » (Hesíodo, *Teogonía*, 115)

Castoriadis nos invita a escapar de la noción moderna de caos, nos dice que, al pensar el significado que Hesíodo asigna a la voz *Khaos*, es necesario ir muy atrás en la semántica de este término:

«A propósito de este Caos inicial, en primer lugar hay que evitar un malentendido: existe la tentación de identificarlo inmediatamente con lo que nosotros designamos por este término, a saber, una mezcla informe. Ahora, ha quedado bien establecido que la palabra *khaos* está emparentada con el verbo *khaino*, que significa «abrir» (de ahí, «abertura»). Se trata, pues, de un hueco, de un vacío. Tenemos muchos pasajes que atestiguan este sentido, y sabemos que sólo mucho más tarde el término tomará el sentido que conocemos, y que el griego traducirá por *kykeón* (mezcla informe, sopa): para esto hay que esperar hasta el siglo I. Pero en el verso 116 de la Teogonía, la palabra *Caos*, sin duda alguna, tiene su sentido primero, el de vacío. » (Castoriadis, 2006, p. 205)

Como explica Castoriadis (2006), para Hesíodo y su mundo, el significado de *Caos* dista mucho de su comprensión moderna: su sentido originario es más complejo e inquietante y nos lleva de nuevo a la imagen de las freudianas formaciones del inconsciente. En un texto de inusual belleza, *Erase una vez... el Universo, los dioses, los hombres*, que Jean-Pierre Vernant (2012) escribió como un regalo familiar, esta idea queda hermosamente consignada:

«Al principio, solo existía el Vacío; los griegos lo llamaron *Caos*. ¿Qué es el Caos? Una inmensidad vacua, negra y oscura, en la que nada se veía. Una especie de caída, de vértigo, de confusión, sin fin, sin fondo. Era un vacío tan impresionante como una inmensa boca siempre abierta en la que todo quedara engullido en una misma noche indiferenciada. En el origen, pues, solo existía el Caos, abismo ciego, oscuro, ilimitado. » (Vernant, 2012, p. 15)

Este vacío, oscuridad ilimitada e indiferenciación, nos amenaza perpetuamente. Constituye la base, el suelo sobre el que se levanta nuestro siempre endeble orden-cosmos.

«Nacido del inmenso Caos, el mundo tiene ahora un suelo. Por una parte, este suelo se alza hacia la altura en forma de montañas; por otra, se hunde hacia la profundidad en forma de abismo. Este subsuelo se prolonga indefinidamente, de manera que, en cierto modo, lo que se encuentra en la base de Gea, bajo el suelo firme y sólido, siempre es el abismo, el Caos. La Tierra, surgida en el seno del Caos, está cada vez más próxima a él en las profundidades del abismo. El Caos evoca para los griegos una especie de neblina opaca en la que todas las fronteras se confunden. En lo más hondo de la Tierra vuelve a encontrarse este aspecto caótico inicial.» (Vernant, 2012, pp. 15 y 16)

Vernant (2012) capta el fondo semántico de la voz *Khaos*, emparentado con *Khaino*, cuando reconstruye el mitologema de la génesis del mundo. Khaos-Khaino está siempre ahí, asechando y esperando a colonizar el mundo que la humanidad ingenuamente ha levantado sobre él. Todo orden es provisional. Sólo Khaos es eterno. Ese perpetuo fondo amenazante nos aguza, y la humanidad debe renovar permanentemente su compromiso de exorcizarlo a riesgo de perderse en él. Somos hormigas enfrascadas en una lucha imposible, sin ninguna esperanza de vencer y condenadas a seguir así por siempre.

La humanidad se hace en la tarea de construir un mundo a su medida, un cosmos, y en la dialéctica que esta arquitectura establece con el Khaos. El cosmos humano —que en Aristóteles (1253a) nace en la palabra que permite distinguir lo bueno de lo malo y fundar la ciudad— aparece como distinción respecto de las bestias y de lo divino. Lo humano es tal porque funda ciudades, porque es político. Esta especificidad del mundo humano, que lo distingue y, por tanto, lo separa del reino animal y del reino de los dioses, constituye una afrenta cósmica; la humanidad se da un estatuto propio y específico que devendrá en una antropogénesis que elevará de nuestra especie al trono de la existencia. La humanidad se convierte en el centro del mundo de la vida o, para decirlo con una afirmación que la tradición atribuye a Protágoras: en la medida de todas las cosas (Diógenes Laercio, 1985, p. 153). No cabe duda de que este antropocentrismo es una desmesura, una *hybris* que caracteriza la condición humana. Castoriadis (2006) distingue la *hybris* humana de otra que sería constitutiva de todo lo existente, para lo cual se sirve del fragmento de Anaximandro: (DK 12 A 9 y B1) (Castoriadis, 2006, pp. 221-240). No entraremos aquí en esta discusión, baste decir que el significado

de la *hybris* humana tiene mucho que ver con la *adikía* (injusticia) y la *hyper moiran* (violación del destino).

Afirma K. Kerényi que la humanidad procede de unos pecaminosos ancestros, los titanes. Estos fueron llamados así por Urano, con la intención de ofenderles, pues la palabra *titán* provendría de *titainein*, «sobrepasarse a sí mismo» (Kerényi, 1997, pp. 205-206). De tal forma que el mitologema de los titanes referiría a la condición *hyper moiran* de la especie humana. Lo humano, en esta memoria mitológica, sería una *hybris*, un sobrepasarse a sí mismo. En esta perspectiva, la génesis de lo humano radicaría en una violación de los propios límites. El arquetipo de la *hybris* es el titán Prometeo, ladrón del fuego y padre de la humanidad.

El mitologema de Prometeo signa a la humanidad y puede encontrarse, de múltiples formas, a lo largo de la historia de Occidente en una rica mitología que va de Hesíodo a Goethe, de Esquilo a los Shelley. Para nosotros, la figura de Prometeo implica el recordatorio, insistente, de que la humanidad se funda en su interminable lucha contra el caos. Prometeo, todos los prometeos, cuenta cómo nuestra especie se levanta de su miseria en un gesto magnífico y cómo paradójicamente en ese movimiento halla su condena. Prometeo, todos los prometeos son el canto a las potencias humanas y la advertencia del peligro que estas esconden. La humanidad, en uso de sus potencias, sean estas regalos divinos o autopoiesis, lucha contra la incertidumbre de la abertura, otorgándole sentido y, sometiéndola brevemente, levanta su casa, su orden, su cosmos. Pero estos triunfos pírricos hacen que olvide que la abertura le asecha siempre y que es irreductible. Lo humano se condena por su *hybris*, su altanería, su orgullo, la abertura puede someterle en cualquier momento, puede hacerle regresar a la oscuridad, a las cavernas. En su arrogancia, la humanidad no advierte el peligro. No existe mayor *hybris* humana que la polis —como aspiración a un cosmos propio y perfecto— y, sin embargo, aquí, una vez más la paradoja es la ciudad, el último y más firme reducto de lo humano y de sus posibilidades.

El Prometeo que nos ofrece Hesíodo en su *Teogonía* (535-540) relata la separación definitiva entre dioses y hombres como efecto de una disputa, de un juego de astucias entre el Titán y Zeus (Mas, 2003, p. 59). Esta ruptura, de lo que alguna vez vivió en armonía, refiere a una pérdida irreparable a una expulsión del paraíso. A la humanidad que se separa de los dioses en Mecon, humanidad que ha sido exiliada, además se le niega el fuego debido a la afrenta

de Prometeo. Es la *hybris* del titán la que condena a la humanidad y lo condenará a él también. Lo humano aparece en esta ruptura con lo divino en dos niveles igualmente pasivos: como impotencia ante los planes malignos de Zeus y como sobrevivencia otorgada por gracia divina, Prometeo robando el fuego. Esta primigenia imagen de lo humano, separado ya de lo divino, se caracteriza por la clara conciencia de la poca dotación de nuestra especie y por la idea de que nuestros males son el resultado de la temeridad del padre Prometeo. Como abejas condenadas a satisfacer las necesidades de zánganos ocupados en miserables tareas, así, los hombres, merced a Zeus, cargan con las mujeres y su insaciable deseo (*Teogonia*, 595-610), el trabajo aparece así como condena, esclavitud. En *Trabajos y días* (pp. 45-105), Hesíodo es aún más claro en este planteamiento: Pandora liberará todos los males sobre los hombres, y estos, que antes fueron felices y no conocían la enfermedad ni la fatiga, estarán desde ese momento obligados a trabajar y a sufrir. Más allá de esta antigua misoginia, que nosotros no trataremos, lo relevante para nuestro análisis es que la conciencia hesiódica de lo humano muestra la separación de lo humano y lo divino, el destierro del paraíso y la certeza del sacrificio y la esclavitud. Esta humanidad que ha sido desterrada del paraíso, condenada a la fatiga y al dolor, que es presa de los designios malvados e implacables de Zeus, no parece estar llamada a grandes tareas. En Hesíodo, todo nos habla del estado de postración en el que esta la humanidad:

«Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreado penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.» (Hesíodo, *Trabajos y días*, 100-105)

Pero la civilización griega entre los siglos VIII a. C. y V a. C. asistió a un cambio decisivo, la polis. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, en la introducción que realizan a *Obras y fragmentos* de Hesíodo para editorial Gredos, afirman:

«La gran aportación del siglo VIII a. C. a la historia de Grecia es la consolidación de la polis. Se han buscado frecuentemente las causas de este fenómeno de tanta trascendencia para la evolución posterior del mundo heleno, pero la oscuridad que envuelve la época comprendida entre la desaparición de las monarquías micénicas y el establecimiento de las sociedades aristocráticas, siglos XII-IX a. C., no permiten conocer en forma clara y precisa sus orígenes. Se supone que la polis como estructura social surge en Jonia en algún momento del siglo VIII.» (Hesíodo. 2014. p. 16)

La postura de Pérez y Martínez es plausible. Como dicen: el gran aporte del mundo hesiódico es la *polis*, pero ¿qué tan profunda es la huella de la polis para la civilización griega? Referimos al lector a la primera página de este apartado, en la que consignamos nuestra comprensión de la importancia de la *polis* para Grecia. Sumemos a esos planteamientos una afirmación central:

«Para decirlo muy brevemente: a partir del momento en que se produce esta ruptura que es la creación de la *polis*, los hombres se postulan como autores de sus propias leyes y, por tanto, también como responsables de lo que sucede en la ciudad; a partir de entonces, de manera muy clara, la posición de la colectividad desde ésta: no hay fuente extrasocial, divina, trascendente que diga el derecho, que diga lo que es o no es bueno, lo que es o no es justo.» (Castoriadis, 2006, p. 44)

La humanidad, sumida en la miseria de la que hablaba Hesíodo, ya no existe una vez que ha triunfado la *polis*. Se ha transformado definitivamente, se ha constituido en el centro del cosmos, y este elevarse es una afrenta a los dioses, a la voluntad de Zeus, una *hybris*. La polis, como manifestamos en la página 24, es el mayor ejemplo humano de *hybris* y, sin embargo, es el único camino posible para los hijos de Prometeo. Frente a la *polis*, comunidad autoconstituida y autodeterminada, susceptible por tanto de perderse en la enormidad de sus potencias, se nos presenta el problema de la autolimitación. Siguiendo a Castoriadis (2006) rastreamos este asunto en la expresión más profunda de la espiritualidad política griega, la tragedia ática. La tragedia no es griega, sino ática, afirma Castoriadis (p. 45), y con esto llama la atención sobre el hecho de que la tragedia ática es una cumbre del mundo griego:

«No todas las ciudades griegas crean tragedias, ni siquiera todas las ciudades democráticas. solo en aquella donde culmina la autocreación de la democracia, Atenas, aparece simultáneamente la tragedia. Sin duda, también porque en Atenas el peligro era mayor. Pues en Atenas —a causa de su potencia y de su posición— algo debía recordar que uno era libre, pero que, como decía Hannah Arendt, si bien pueden emprenderse acciones, uno nunca es dueño de sus consecuencias, y sobre todo —pues no se trata de consecuencias materiales, la tragedia no habla de eso—, uno no era dueño de su significación.» (C. Castoriadis, 2006, p. 45)

La tragedia ática, vista así, cumple un importante papel político: muestra los peligros de la *hybris* y reinstaura la norma social. Este aporte central, la autolimitación de la comunidad política bajo la forma de una ritualización secular de la norma social, es político en el sentido griego y amplio de la palabra. La tragedia, y su exponer el mundo al que responde, no sería

posible si ella fuera un mero espectáculo si no captara la esencia de su tiempo. A la pregunta: ¿qué es el hombre?, Esquilo responde con una antropogénia mítica. El *Prometeo encadenado*, afirma Castoriadis (2002), es mítico en un sentido profundo, pues indaga en el origen de lo humano (p. 17). Esta indagación otorga a Prometeo el papel de padre de la humanidad, de una humanidad que, antes de su regalo, es monstruosa e inadaptada para la vida (Castoriadis, 2002, p. 18).

«Hablaré, aunque no tenga reproche alguno que hacer a los hombres. solo pretendo explicar la benevolencia que había en lo que les di. En un principio, aunque tenían visión, nada veían y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar. No conocían las casas de adobes cocidos al sol, ni tampoco el trabajo de la madera, sino que habitaban bajo la tierra, como las ágiles hormigas, en el fondo de grutas sin sol. No tenían ninguna señal para saber que era el invierno, ni de la florida primavera, ni para poner en seguro los frutos del fértil estío. Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer.» (Esquilo, *Prometeo encadenado*, pp. 445-455)

La prehumanidad que muestra Esquilo es algo diferente a la animalidad, considerada monstruosa, tiene cuerpo y alma, pero carece de pensamiento (Castoriadis, 2002, p. 18). Es como si habitara en un sueño. Esquilo, mostrando esta humanidad monstruosa, nos hace cobrar conciencia del papel de la cultura y del pensamiento en la condición humana. Prometeo es dador de vida, pero no en el sentido cristiano: no hay en el regalo del titán soplo vital. La vida que otorga Prometeo es la vida colectiva, es la cultura, porque da a sus hijos capacidad para crear y, por tanto, la independencia respecto de los dioses:

«Zeus anhelaba destruir a los hombres (versos 231-236), Prometeo decide salvarlos y lo hace transmitiéndoles una parte de esta posibilidad del *práttēin/poiein*, del *actuar/crear*, que hasta entonces era una prerrogativa de las fuerzas divinas.» (Castoriadis, 2002, p. 17)

Gracias al regalo de Prometeo, la humanidad puede actuar, crear, deja de estar sometida, se libera, se vuelve activa y fecunda. Prometeo, el japétida poseedor de tan grandes virtudes que hasta Zeus recelo de él, dueño de clarividencia y maestro privilegiado de las artes, adiestrado en ellas por la propia Atenea, es un padre amoroso que, por amor, rescata a la humanidad de la indigencia, la ignorancia, la minoría de edad, y en esa acción libera las enormes, y funestas, fuerzas de la especie humana. Cornelius Castoriadis (2002, p. 23), interpretando los ver-

los 245-250 del *Prometeo encadenado*, afirma: Prometeo enseñó a los hombres que son mortales (ver cita inicial de este apartado), mostró la realidad desnuda de la mortalidad humana y esa humanidad retratada en su fragilidad, enferma de esa certeza, no podía subsistir sin algún tipo de energía superior, divina. La insoportable condición humana es conjurada, gracias a Prometeo, con la esperanza ciega que el titán siembra en sus hijos. A la desmesura de la conciencia de la mortalidad, el titán responde con otra desmesura, con una *hybris*, con la esperanza ciega que la humanidad alberga y con la que se enfrenta al caos. La humanidad armada con esta esperanza ciega no puede contenerse, no puede limitarse y, por tanto, está condenada por su *hybris*. Interpretando a Esquilo podemos afirmar que la vida colectiva de lo humano es el resultado del regalo de Prometeo. Pero ¿era el regalo de Prometeo suficiente para la sobrevivencia de la humanidad? La versión del mito de Prometeo que ofrece el *Protágoras* de Platón contiene a nuestro entender la más contemporánea reflexión sobre el regalo del titán. Según el *Protágoras* de Platón²³ (319a-324a), la humanidad que recibe el fuego y la técnica fruto del robo de Prometeo aún no ha exorcizado a la muerte:

«Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo según se cuenta, le llegó el castigo de su robo. Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. » (Platón, *Protágoras* 322 a b)

Según el *Protágoras* que nos lega Platón, el regalo de Prometeo no es suficiente para librar a la humanidad de su condena a muerte. Para sobrevivir necesitábamos poseer una técnica que permita la vida en sentido político. Aquí, el padre es Zeus y no Prometeo. Zeus deja de ser

²³ Cuando citemos textos platónicos usaremos siempre la edición de Biblioteca Clásica de Editorial Gredos y la numeración marginal. Ejemplo: (Protágoras, 319a-324a)

una deidad malvada que alberga terribles designios para la humanidad y se convierte en nuestro salvador:

«Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?». A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. » (Platón, Protágoras 322 c-d)

La polis, *hybris* mayor del hombre, es la construcción definitiva del cosmos humano. Solo en ella la humanidad puede encontrar futuro y pleno despliegue de sus potencias. Pero el texto de Platón admite una interpretación más radical: solo la técnica política nos puede salvar de la destrucción y de nosotros mismos. Procede del mito de Prometeo una humanidad demiúrgica, cuya segunda naturaleza es la creación, y más específicamente, la creación técnica. La humanidad prometeica se eleva —de la miseria de su escasa dotación natural a la grandeza infinita de sus potencialidades—, orgullosa y altiva. Esta humanidad, hija de Prometeo, desata así fuerzas inauditas e inéditas en el mundo, fuerzas que no conoce y no sabe manejar. He aquí en gran medida el carácter ambiguo de Prometeo —benefactor y malhechor— y de la humanidad que, gracias a él, cabalga sobre la cultura. Las fuerzas que Prometeo ha desatado con su regalo deben ser domadas por la propia humanidad y solo la política lo puede hacer, solo ella puede construir un futuro para el hombre. Hay, pues, en Prometeo, como en la humanidad, una promesa siempre presente. Quizá esta fe en lo humano, esta comprensión de la liberación de las fuerzas de lo humano, sea un rasgo distintivo del pensamiento griego (Castoriadis, 2002), y es justamente esa promesa la que puede rastrearse en el pensamiento de Marx y Echeverría. Leer a Marx, al menos en nuestra particular interpretación, exige tener presente este trasfondo humanístico. Marx comprende, pues, como hemos sostenido, fue un pensador poseído por el espíritu de la Ilustración, que la esencia de lo humano radica en el despliegue de su libertad y, por tanto, habría que buscar en ese despliegue las formas históricas de lo humano. Este es el sustrato del materialismo de Marx. Jacobo Muñoz presenta así esta idea:

«En una primera aproximación, y atendiendo solo a sus motivaciones filosóficas centrales, Marx elaboró un materialismo *práctico* o *transformador* del que resulta constitutiva la tesis de que el ser humano se distingue del meramente animal por su libertad tanto frente a la determinación de los instintos como por producir de forma planeada y modificada.» (Marx, 2014, p. XCIII)

El materialismo de Marx consiste fundamentalmente en la comprensión de que la condición humana nace en el despliegue de su libertad, es decir, en el dialogo que la humanidad establece con la naturaleza a la hora de producir su vida. Esta producción, o reproducción de la vida, es colectiva, cultural y política, y solo en esa dimensión, colectiva, puede hallar su verdad. Marx es un heredero moderno de la fe de Prometeo, de la conquista de la especificidad humana y de la independencia respecto de los dioses. Su vida y su trabajo están dominados por la presencia del titán. Marx asiste a la apoteosis del proyecto de humanidad que nace en el mitologema de Prometeo, su mirada desnuda, el mundo en el que vive, lo abre e indaga en sus entrañas, en sus cimientos. El pensamiento de Marx, en su esfuerzo por captar la humanidad prometeica, desarrolla un aparato conceptual único, cuyo punto más alto quizá sea su comprensión materialista de la historia.

II. 3. Filosofía del *materialismo histórico*

¿Honrarte yo? ¿Por qué?
¿Aliviaste tú alguna vez
los dolores del afligido?
¿Enjugaste las lágrimas del angustiado?
¿No me han forjado a mí como hombre
el tiempo omnipotente
y la eterna fortuna,
que son mis dueños y también los tuyos?
J. W. Goethe, *Prometeo*

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la gravedad*. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.

K. Marx, *La ideología alemana*

La vida de Karl Marx (1818-1883) coincide con la transformación más importante que experimentó la humanidad desde el descubrimiento de la agricultura. La Revolución industrial no es exclusivamente una modificación tecnológica: afecta todas las instancias de la vida humana, imponiendo nuevas formas de organización del espacio, de la sociedad y de los individuos. En términos estrictos, supone un nuevo diseño del cosmos humano, una refundación de la vida civilizada. La humanidad que siente el brío de la industria, que ve desatarse el poder de la máquina de vapor e incrementarse exponencialmente sus capacidades de producción, ha cambiado irremediabilmente. Entre otros horizontes ha vislumbrado la posibilidad de exorcizar la escasez, ha intuido un futuro definido por el ejercicio pleno de su libertad. La humanidad del siglo XVIII cree que el reino del despliegue de todas sus potencialidades es posible y encamina sus pasos a él, con fe ciega en la utopía del progreso. La fe ciega en las propias fuerzas, regalo y castigo de Prometeo según Castoriadis (2002), es una *hybris* que muestra la independencia de lo humano frente a lo divino y frente a lo animal. La conquista de la humanidad de su mayoría de edad es, pues, un hecho paradójico: hace patente la apo-

teosis de la técnica y, a la vez, destapa la miseria de las relaciones sociales que sostienen el mundo. Así, la humanidad con mayores oportunidades es también la más enajenada. Marx fue el testigo de este triunfo de lo humano y de su degradación. La obra de Marx es, pues, la comprensión filosófica del cosmos humano que surge de la Revolución industrial. Marx fue testigo privilegiado de la profundidad de los cambios que sufrieron las sociedades en las que se instauró la Revolución industrial. Ante él se realizó la premisa de que la humanidad despliega su libertad en la lucha que libra contra su entorno para subsistir. Se trata, entonces, de una filosofía materialista, porque ha comprendido que el hecho que funda la historia es la reproducción de los medios indispensables para la vida material (Marx, 2014, p. 22). Isaiah Berlin expresa así esta idea:

«La historia no es la sucesión de los efectos que sobre los hombres obran el contorno exterior o su propia naturaleza inalterable, ni tampoco el juego conjunto de estos actores, como suponían los primeros materialistas. Su esencia es la lucha de los hombres por realizar plenamente sus potencialidades humanas y, puesto que son miembros del reino natural (pues no hay nada que trascienda a éste), el empeño del hombre por realizarse plenamente es un esfuerzo por evitar ser juguete de las fuerzas que parecen a la vez misteriosas, arbitrarias e irresistibles, esto es, por lograr dominio sobre ellas y sobre sí mismo, lo cual equivale a la libertad.» (Berlin, 2007, p. 119)

Isaiah Berlin (2007) afirma que Marx no publicó una exposición sistemática del materialismo histórico, que solamente lo enunció de forma fragmentaria en el primer período de su obra escrita (1843-1848) y que, sin embargo, las obras de este período —*El manuscrito de París* 1844, *La ideología alemana* 1846 y las *Tesis sobre Feuerbach*, que no podemos datar con exactitud, pero que, sin duda, pertenece a esta época, pues fueron encontradas en la agenda que utilizó Marx entre 1844 y 1847 (Echeverría, 2011b, p. 11)— resultan filosóficamente mucho más interesantes que cualquier otra obra de Marx y representan un momento en que su pensamiento no afloraba en toda su plenitud, pero es uno de sus momentos más decisivos y originales (Berlin, 2007, p. 116). Aunque en términos generales coincidimos con Berlin (2007), por ejemplo, en la importancia filosófica de este período de Marx, no podemos aceptar la ruptura en el pensamiento de Marx que se atisba en la exposición de Berlin: no podemos adherirnos a la afirmación de que las obras de este período resultan *filosóficamente mucho más interesantes que cualquier otra obra de Marx*. ¿No es acaso filosóficamente interesante su tesis doctoral?, ¿no es acaso *El capital*, sobre todo su Libro I, una obra filosófica? Para nosotros, el materialismo, en cierto sentido, está presente en todo el pensamiento de

Marx, y solo puede considerarse este período como un momento inicial del mismo en el sentido de fundador de su despliegue en su obra.

En el período de cinco años que van de 1843 a 1848, Marx vivió un momento particularmente turbulento, repleto de cambios muy profundos e importantes en su vida y en su pensamiento. Un primer hecho que atestigua el caótico torrente en el que se va a hundir Marx en estos años es su renuncia a la *Gaceta Renana* y la posterior clausura de esta publicación. El 21 de enero de 1843, el Consejo de Ministros, presidido por el rey, suprimió la *Gaceta Renana* (McLellan, 1977, p. 74), habiendo asignado como fecha para su última salida el 31 de marzo. Esto afectó mucho a Marx. En la carta que dirige a Ruge el 25 de enero del 1843 le dice:

«Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necedad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el Gobierno me hubiese devuelto la libertad.» (Marx, 1982, p. 691)

Parecería que el ánimo de Marx es el de aquel que suelta amarras y se deja llevar libremente por el viento. El 17 de marzo de 1843, Marx renunció a su cargo como editor de la *Gaceta Renana* con la intención de salvar la publicación de la censura del Gobierno de Federico Guillermo IV, pero el gesto de Marx fue tan estoico como inútil: nada impidió el cierre de la publicación. Todo parece que estaba dispuesto para que Marx emprendiera un viaje, del cual, en muchos sentidos, no regresaría jamás. En la citada carta que Marx dirigió a Ruge el 25 de enero del 1843, en tono profético dice:

«Como ya le he escrito, estoy reñido con mi familia y, mientras mi madre viva, no podré disponer de mi patrimonio. Además, estoy comprometido y no puedo ni debo salir de Alemania sin la que será mi esposa. Me gustaría poder editar en Zúrich el *Mens[ajero] Al[erruín]* con Herwegh. En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno. Le quedaré, pues, muy agradecido si tiene usted a bien orientarme y aconsejarme en este punto. Trabajo en varias cosas que aquí, en Alemania, no encontrarían censor ni editor ni posibilidad alguna de ver la luz. Espero sus prontas noticias.» (Marx, 1982, p. 691)

Con la supresión de la *Gaceta Renana*, Marx se encontró de nuevo sin empleo intelectual. Sus preocupaciones inmediatas eran encontrar trabajo y casarse (McLellan, 1977, p. 76). El 19 de junio de 1843, Marx se casó con Jenny Westphalen y en octubre del mismo año viajó a

París, iniciando con este una serie de exilios por Europa. Marx, que dedicó el verano de 1843 a sumergirse en las teorías políticas de Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, a fin de procurarse una perspectiva histórica desde la cual criticar a Hegel (McLellan, 1977, p. 88), estaba subyugado por las *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía* de Feuerbach y parece que estaba tanteando ya una primera formulación del *materialismo histórico*. Su experiencia en la *Gaceta Renana*, la influencia de Feuerbach y de un jovencísimo Engels²⁴ y el trabajo dedicado a la crítica de la filosofía de Hegel, todo esto y mucho más, llevaron a que, en 1844, Marx diera la primera muestra temáticamente completa de su pensamiento en los *Manuscritos de París*. En 1844, Marx tomó ya la postura decisiva de su pensamiento: la existencia material *determina la conciencia*. Buscará las causas fundadoras de la vida civilizada en sus formas materiales de reproducción. A esa búsqueda dedicará sus mayores esfuerzos intelectuales y el resto de sus años de vida. El propio Marx lo explica así:

«Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.» (Marx, 2011, p. 4)

Más adelante, en el mismo texto, cuenta de forma escueta el itinerario de ese descubrimiento:

«En Bruselas, adonde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía Política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.» (Marx, 2011, p. 4)

Este texto, citado hasta la saciedad, a pesar de su claridad, no es suficiente para dar cuenta de la comprensión materialista de la historia de Marx o, como dicen los autores de *El orden de El capital*: no se puede fundar una escuela filosófica a partir de un texto de una página (Ale-

²⁴ Influencia esta no siempre aceptada, pese a que el *Esbozo de crítica de la economía política* de Engels, publicado en los *Anales Franco-Alemanes* en París, en 1844, fue muy importante para la formulación del materialismo histórico, máxime si se tiene en cuenta que esta formulación se escribe a cuatro manos, por ejemplo, en *La ideología alemana*.

gre-Fernández Liria, 2010, p. 212). Pero dado que nosotros sostenemos que esta idea —esta comprensión de la historia de la humanidad a partir del desarrollo de sus fuerzas productivas— es una constante en la obra de Marx posterior a 1844, nos es posible reconocer en ella la *partida de nacimiento* del materialismo histórico. No cabe duda de que Marx se propone el esfuerzo titánico de refundar la filosofía. En las primeras líneas del prólogo de la *Ideología alemana* dice:

«Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.» (Marx, 2014, p. 9).

Esto deja en evidencia el alcance de la intención de Marx. A nuestro entender, este esfuerzo crítico no es una renuncia a la filosofía, sino una radicalización materialista de ella: la obra de Marx es filosófica en el sentido de indagación radical del mundo. Indagación esta que no por tener a la vista cuestiones de orden práctico y táctico deja de ser filosóficamente relevante:

«Mediante el rápido mejoramiento de todos los instrumentos de producción, mediante el constante progreso de unas comunicaciones cada vez más fáciles, la burguesía arrastra hacia la civilización a todas las naciones, incluidas las más bárbaras. Los aquilatados precios de sus mercancías son la artillería pesada con la que bombardean los cimientos de todas las murallas chinas, con la que obliga a capitular a la más obcecada xenofobia de los bárbaros. Obliga a todas las naciones que no quieren sucumbir a apropiarse del modo de producción de la burguesía; las obliga a introducir en su seno la llamada civilización, esto es, las obliga a convertirse en burguesas. En una palabra, se forja un mundo a su propia imagen y semejanza.» (Marx, 2012, pp. 319-320).

Creemos firmemente que Marx no renuncia jamás a esta indagación en el mundo, a esta filosofía que busca captar el fundamentó ontológico del mundo. La formulación más depurada de esta búsqueda se encuentra en *El capital*:

«La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma de dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano

desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros. Para la sociedad burguesa, *la forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutilezas*. Se trata, en efecto, de *minucias y sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la anatomía micrológica.» (Marx, 2013, p. 6).

Estos tres textos, separados por varios años entre sí, dan buena muestra del tipo de indagación en la que está comprometido Marx: él busca comprender el fundamento material del mundo en el que vive, intención esta que se sirve de las ciencias y de la realidad para aprehender críticamente lo real. No nos es posible imaginar una forma de filosofía más ambiciosa y profunda. El materialismo histórico es, pues, para nosotros una filosofía que, para realizarse, indaga en la materialidad del mundo y es justamente esta indagación la que deviene refundación de la filosofía, pues su fin último —como lo es, por cierto, para el mundo griego— consiste en la búsqueda del supremo bien (Aristóteles, *Política*, 11252a). Por esto, la refundación de la filosofía a la que aspira Marx es en gran medida un regreso a las búsquedas de la filosofía griega. El materialismo histórico, la filosofía de Marx, está muy cercano a la filosofía social aristotélica, pues en ambos casos la indagación es materialista y genética:

«Porque, como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.» (Aristóteles, 1252a)

La filosofía materialista de Marx se hundirá en la materialidad del mundo —pero no en el falso concreto que Marx denuncia en el apartado «El método de la economía política de los Grundrisse»— en el sentido de su constitución genética:

«Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.» (Marx, 1971, p. 21)

El materialismo histórico es para nosotros: una filosofía de la historia y una ontología de lo humano²⁵. Ontología y filosofía que no pueden abordarse por separado, pues están ligadas indefectiblemente. Este materialismo histórico —entendido como filosofía de la historia y ontología de lo humano— está contenido en la tradición de pensamiento filosófico del siglo XVIII. En tanto que filosofía de la historia, el materialismo histórico en nuestra interpretación bebe, aunque no lo denuncie, en Kant. El concepto clave en ambos pensadores es el de libertad humana. Tanto en Kant como en Marx, la historia es el resultado, el efecto de la libertad del hombre. Dulce Maria Granja afirma que, para Kant, vista en su conjunto, más allá del aparente azar que parece dominarla, la historia humana es creación de la libertad del hombre (Kant, 2006, pp. 7-10). Para Kant, la nuestra es una especie que obedece a extraños designios:

«La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.» (Kant, 2006, p. 39)

Esos designios, siguiendo a Kant (2006), no son otros que los dictados de la propia naturaleza humana. El hombre es, así, el animal prometeico que solo en el ejercicio del don procurado por el japétida allá su realización. solo en la construcción de su propio cosmos, esto es, en el ejercicio de su libertad, lo humano logra ser:

«El carácter auténticamente humano está por encima de todo cuanto le otorga la naturaleza; la condición natural, el temperamento, la fisionomía no constituyen propiamente su carácter. Este viene dado por la voluntad humana conforme a principios. Lo característico de la voluntad libre sí constituye el carácter del hombre en sentido estricto y es denominado *modo de pensar*.» (Kant, 2010a. p. 30)

Oskar Negt, en su *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas* (2004), apunta la idea de que el ser de lo humano en la razón práctica kantiana adquiere una condición cercana a la de causa primera:

²⁵ Llamamos la atención del lector sobre el estupendo libro de César Ruiz, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, que echa bastante luz sobre este complejo problema en el pensamiento de Marx.

«Todos los filósofos de la Antigüedad se vieron forzados a admitir, para la explicación del movimiento del mundo, un primer motor, esto es, una causa que actúa libremente, que dio comienzo a esta serie de estados en primera instancia y por sí misma. Pues a partir de la naturaleza no osaron hacer concebible un primer comienzo. Es este pensamiento que se tiene en comienzos absolutamente primeros el que fascina a Kant. Que el ser humano pueda poner semejantes comienzos lo convierte en algo único en todo el mundo restante. Que el hombre esté liberado de las constricciones de la causalidad natural y sea capaz, en la historia de la especie, de dar un salto a la libertad, le proporciona un puesto en el mundo histórico que incluso modifica el concepto de causalidad. Él es libre de limitar su propia libertad por medio de leyes, y ése es el punto más alto de la capacidad de la libertad. La filosofía moral de Kant gira, antes de recibir en la *Crítica de la razón práctica* de 1788 su figura conclusiva, en torno a tres conceptos: libertad, autonomía y dignidad.» (Negt, 2004, pp. 56-57)

El problema de la libertad humana parece ser un punto de conexión entre Kant y Marx. En Marx, la libertad humana —que cumple el mismo papel donador de sentido que en Kant— está contenida en el trabajo, es inmanente a él, aparece como la semántica del dialogo que la humanidad establece con la naturaleza en su lucha por sobrevivir. El ser humano, ese animal tan poco dotado, es pese a todo el mejor de los animales porque puede desplegar su libertad a través del trabajo:

«Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al *hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera.» (Marx, 2013, p. 216)

La libertad de lo humano, que radicaría para Marx en el ejercicio de su capacidad de inventiva, es el hilo conductor de la historia. El trabajo humano, en abstracto, como ha sido presentado en la cita anterior, es el medio por el cual lo humano se construye como tal y se libera de su carga animal, es por así decirlo la naturaleza propia humana, la misma siempre a pesar de sus múltiples formas de concreción. Para Marx, la historia humana es, por tanto, la historia del despliegue de la libertad del hombre expresada en el trabajo:

«El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la natura-

leza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.» (Marx, 2013, p. 223)

La orientación de la voluntad a un fin, es decir, la libertad de lo humano —esa eterna condición natural de la vida humana de la que nos acaba de hablar Marx, es la esencia de la humanidad—, es transhistórica, atraviesa todas las edades y todas las formas de humanidad, siendo en cada una de ellas sin agotarse ni desaparecer. Así, ni la filosofía de la historia kantiana ni la marxiana son teleológicas —pues no dependen de un fin a alcanzar—, sino ontológicas, pues su principio articulador es una comprensión de la naturaleza humana. La naturaleza humana, tal como la hemos rastreado en Marx, es ontológicamente política. El *zoon politikon* aristotélico es redondeado por el *zoon politikon* marxiano, el sujeto humano que establece el diálogo con la naturaleza no es el individuo, burgués o proletario, sino la especie en tanto que concreción social e histórica:

«La sujetividad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de co-laboración y co-disfrute.» (Echeverría, 2014, p. 171)

Es siempre una individualidad plural la que se enfrenta a la necesidad de sobrevivir y en la respuesta que da a esa necesidad se constituye como comunidad política. El tipo de diálogo que ese sujeto establece en su proceso de reproducción es político, pues es la propia naturaleza del vínculo gregario la que se pone en juego permanentemente:

«En este «cambio de manos» por el que todos ellos deben pasar al abandonar a su productor y llegar a su consumidor se encuentra siempre vigente un proyecto de distribución, que los reparte entre el conjunto de los individuos sociales. Este proyecto es el que califica ciertos intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y solo ciertos requerimientos de bienes como válidos o susceptibles de ser satisfechos por la sociedad. La «politicidad» del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa «armonía» entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.» (Echeverría, 2014, p. 172)

La comprensión marxiana de la naturaleza humana significa la muerte de las dos mitades de Dios, es decir, en primer lugar, de él como fundamento de la relación técnico-mágica entre lo humano y lo divino. Esto es:

«la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir.» (Echeverría, 2001, p. 159.)

En segundo lugar, disolución de lo divino como sustrato fundacional del vínculo de la comunidad política. En palabras de Echeverría:

«la muerte de «la otra mitad de Dios» —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso.» (Echeverría, 2001, p. 163)

La muerte de estas dos mitades de Dios —es decir, la emergencia de la humanidad prometeica expresada en el apareamiento de la civilización moderna— constituye el cénit del mundo humano. Imbuida en su narcisismo nuestra civilización, madre de la ciencia y militante en la idea de progreso, ha olvidado la comprensión de su cuna. Nuestro tiempo ha perdido la capacidad de referirse la facultad creadora del trabajo como el ejercicio ontológicamente humano de la libertad. De este olvido deviene un materialismo histórico —posibilidad de autorreconocimiento de la humanidad en sus enormes y funestas potencialidades— que, pese a poseer una explicación irrefutable del mundo, debe disfrazarse para poder mostrarse. Walter Benjamin abre su bosquejo para la crítica a la idea de progreso, es decir, su manuscrito *Tesis sobre la historia*, con una alegoría enigmática:

«Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles.» (Benjamin, 2005, p. 17)

Todo en esta alegoría denuncia el ocultamiento del enano maestro de ajedrez. Él es un algo impuro, una fealdad que debe mantenerse oculta pese a su grandeza en el juego. Un artificio tal que hace posible la presencia de una invencible forma de explicación del mundo. Solo a partir de este juego de espejos puede existir la teología:

«En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como «materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.» (Benjamin, 2005, p. 17)

Pero ¿cómo interpretar la presencia de la teología en el materialismo, su sometimiento a él?, ¿qué significado podemos asignar aquí a la teología?, ¿está Benjamin abogando por un retorno a Dios como explicación del mundo? Desde luego que no. Por teología, en este texto, entendemos con Echeverría una defensa de la metafísica; es decir, de la posibilidad de explicar el azar de la historia humana con ajuste a un sentido, como fundamento contingente de la necesidad (Echeverría, 2005, p. 30). Benjamin no pide volver a Dios, su gesto reniega del dios moderno, la ciencia-técnica.

Vemos en la alegoría benjaminiana del autómatas una defensa del pensamiento metafísico-ontológico o de un tipo de conocimiento racional que no es meramente técnico-científico. Benjamin apela a una comprensión de la historia que pueda escapar a las limitaciones del cientificismo y que, al mismo tiempo, se disfrace con los atavíos de este para poder ser aceptada por una sociedad en la que él —nos referimos al cientificismo— es la única verdad. Este núcleo impresentable del materialismo histórico, esta fealdad, este anacronismo, esto es para nosotros metafísica, pues su calado no culmina en la experiencia y aspira a la verdad del ser. Se trata pues —en el caso de la metafísica— de un discurso que, armado tan solo con el poder de la razón, aspira a agotar con su decir la verdad del ser (Pardo, 2006, p. 16). Palpita a nuestro entender en la comprensión benjaminiana del materialismo histórico un algo del proyecto metafísico que radica sin más en la intención de pensar la historia humana con arreglo a un sentido:

«Por «teología», Benjamín no parece entender un tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no se quiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento con-

tingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad.» (Echeverría, 2005, p. 30)

Unas líneas más adelante —después de exponer la promesa de reconciliación, esto es, la utopía que este uso contiene—, Echeverría define qué entiende por *uso* y cuál es el papel que ese *uso* tiene en la fundamentación teológica del materialismo histórico:

«Un uso del discurso racional que es capaz de incluir una noción profana, no religiosa o eclesial, de «lo milagroso» o «lo divino», y según el cual el sentido de la obra humana se funda en la concordancia e identificación entre la expresividad espontánea del otro y la expresividad propiamente humana.» (Echeverría, 2005, pp. 30-31)

El materialismo histórico, profundo o revolucionario, este en el que nos movemos, deviene así teología, pues posee una jugada invencible en la explicación del mundo o, mejor dicho, de los horizontes del mundo. Este materialismo histórico capta, según Echeverría (2005), el contenido o la plenitud mesiánica del tiempo histórico allí donde este se vuelve actual (p. 32). Capta esa plenitud porque él ve en el trabajo la promesa siempre pendiente de la humanidad creadora. La crítica benjaminiana a la idea de progreso —crítica de la cual solo nos quedan unos bosquejos— no parece cuestionar la potencialidad de la tarea creadora de la humanidad, no es una crítica a la libertad de lo humano expresada en el trabajo, sino que, más bien, quiere desatarla en una reconciliación con el otro y con su propia naturaleza libertaria. Esto es, pues, lo que nosotros entendemos por materialismo histórico: un conocimiento que pretende comprender la historia a la luz de la ontología del ser humano, basada en la capacidad de nuestra especie para desplegar su libertad en el trabajo. Nos es posible afirmar, entonces, que la filosofía de Marx consiste en la comprensión materialista de la historia de la humanidad. Cabe advertir que esto no significa una renuncia a la acepción dogmática de materialismo histórico. Todo lo contrario, significa una lectura distinta de este ámbito problemático de la obra de Marx. La comprensión marxista —dogmática, para entendernos— del materialismo histórico ve éste como la simple determinación mecánica de las condiciones de vida sobre el mundo de las ideas. De esta reducción, que tiene innumerables e insospechadas derivas, nosotros presentamos el siguiente texto tan solo a modo de ejemplificación de estas posturas:

«Sabemos que nuestras ideas son el reflejo de las cosas; los fines perseguidos por nuestras ideas son también el reflejo de las cosas, pero ¿de qué cosas? Para responder esta pregunta es preciso

ver dónde viven los hombres y dónde se manifiestan sus ideas. Comprobamos que los hombres viven en una sociedad capitalista y que sus ideas se manifiestan en esta sociedad y les vienen de ella. Por tanto, no es la conciencia de los hombres la que determina su ser; a la inversa, es su ser social el que determina su conciencia. En esta definición, lo que Marx llama «su ser» son los hombres, lo que somos; la «conciencia» es lo que pensamos, lo que queremos. Luchamos por un ideal profundamente arraigado en nosotros, se dice generalmente, y de ello resulta que es nuestra conciencia la que determina nuestro ser; actuamos porque lo pensamos, porque lo queremos. Es un gran error hablar así, porque en verdad es nuestro ser social el que determina nuestra conciencia. Un «ser» proletario piensa como proletario, y un «ser» burgués piensa como burgués (más adelante veremos, por otra parte, por qué no siempre es así). Pero, en general, en una choza no se piensa de la misma manera que en un palacio.» (Politzer. 1970, p. 132)

Textos como este legitiman la sentencia de que el marxismo clausura las posibilidades interpretativas del pensamiento de Marx. A pesar de que esta afirmación es demasiado general, pues mete en el mismo saco el trigo y la paja, e impide discriminar los aportes del marxismo de sus dogmatismos, tiene la enorme virtud de invitarnos a pensar la obra de Marx como una posibilidad abierta a la interpretación. El materialismo histórico, entendido en los términos de Politzer, no deja de ser una muestra, tardía y extrema, del positivismo decimonónico, y aunque Marx sea un pensador decimonónico, es todo menos positivista. Si el ser determina la conciencia, no es porque el albañil piense como proletario ni porque exista una dicotomía entre lo que somos (ser) y lo que pensamos (conciencia) —esta es una reducción mecanicista que no merece mayor discusión—, sino porque lo humano se constituye como tal en su lucha *material* por reproducir su vida. Esto quiere decir que, en su confrontación con la naturaleza, la humanidad se crea y se recrea a sí misma. Seamos aún más explícitos, encaremos este pleito, pues esta postura será la piedra angular de este trabajo: si hay algo parecido a una comprensión materialista de la historia en nuestra interpretación de Marx, está radica en la premisa según la cual la humanidad en sentido general —es decir, la especie entendida como distanciamiento de la naturaleza y construcción de lo específicamente humano (cultura) y sus diferentes formas particulares de manifestación histórica— no puede comprenderse de ninguna manera y en ninguna de sus manifestaciones —esto es, social, política, cultural, artística, etc.— sin hacerse cargo del dialogo que establece lo humano —en su lucha por la vida— con la naturaleza. No se trata, por tanto, en nuestro caso de una teleología de la historia, sino de la comprensión del sentido —en la acepción de *dirección*— que ella posee. Para nosotros, la historia es en primera instancia el relato de la hominización y, en tal virtud, de la creación del cosmos-*oikos* humano. Esta realidad de lo humano no se agota en ninguna humanidad, las

atraviesa todas dotándolas de sentido, asumiendo en cada una de ellas una forma nueva, una actualización particular social e históricamente determinada.

Una postura de este tipo es problemática. Uno de los textos contemporáneos más autorizados en el abordaje filosófico de Marx es contrario a nuestra tesis. Luis Alegre y Carlos Fernández Liria (2010, p. 207) son de la opinión de que el materialismo histórico —a diferencia del materialismo dialéctico, el cual no puede considerarse siquiera parte del legado de Marx— es cuando menos una fórmula afortunada que merece ser tomada en cuenta. Estos autores no descartan a la primera el materialismo histórico y le conceden un tratamiento prolijo. Aunque Alegre y Fernández Liria (2010) niegan —como no podía ser de otra manera— categóricamente la existencia en Marx de una ley general de la historia —y cualquier otra vulgarización de Marx proveniente de la herencia hegeliana—, sí aceptan la presencia en su obra de *conceptos generales de la ciencia de la historia*, el argumento de los autores es que, en su búsqueda por captar la especificidad de la sociedad capitalista, Marx podría haber construido instrumentos conceptuales adecuados para la comprensión de realidades sociales muy diferentes a esta (2010, p. 208). No es extraño, por tanto, que Alegre y Fernández Liria ejemplifiquen estos hallazgos en la ciencia antropológica de corte marxista.

«El que no sea posible construir el concepto de una historia en general no implica que no pueda haber conceptos generales de la historia, es decir, conceptos que, contruidos para el estudio de determinado modo de producción, no vayan a ser muy significativos para el estudio de otros modos de producción distintos. Los argumentos de Godelier a este respecto, fundamentalmente recogidos en *Lo ideal y lo material*, eran, en realidad, muy contundentes. Godelier tenía un especial interés en salvar la idea de un «materialismo histórico» capaz de orientar no solo el estudio del modo de producción capitalista, sino de cualquier modo de producción y, en concreto, capaz de intervenir con eficacia en el terreno de la antropología.» (Alegre-Fernández Liria, 2010, pp. 208-209)

Los autores de *El orden de El capital* toman como ejemplo de la aplicación de la comprensión materialista de la historia —es decir, de la existencia de conceptos generales en la ciencia de la historia— a Maurice Godelier, con lo cual marcan claramente el horizonte de posibilidades que otorgan al materialismo histórico. En tal virtud, esta aplicación —de conceptos generales de la historia— se circunscribe exclusivamente a la indagación en la coyuntura —

sin ninguna posibilidad transhistorica—, y además supone la renuncia del materialismo histórico a cualquier otro estatuto epistemológico que no sea el de la ciencia:

«El libro de Godelier *Lo ideal y lo material* resultaba, así, suficientemente convincente sobre la utilidad y el sentido de una noción como la de materialismo histórico. Si bien, por supuesto, para aceptar sus argumentos había que haberse deshecho de la pretensión de encontrar ahí una teoría del curso histórico, una investigación de las leyes de la historia, una ley de la sucesión entre modos de producción, etc., es decir, haberse deshecho de la mayor parte de las cosas con las que la tradición marxista había cargado la teoría materialista de la historia. Incluso las nociones más aparentemente indiscutibles es obvio que, a partir del análisis de Godelier, necesitaban de una revisión a fondo.» (Alegre-Fernández Liria, 2010, p. 211)

Es posible afirmar que la postura de Alegre y Fernández Liria (2010) respecto del materialismo histórico —que hemos presentado escuetamente en el párrafo anterior— niega el abordaje metafísico y transhistorico del trabajo humano, principal *concepto general de la historia* —quizá el único propiamente dicho— que dejó Marx. Consideramos que la lectura de *El orden de El capital* hace posible plantearnos una pregunta: ¿es entonces impropia cualquier aproximación metafísica y transhistorica al materialismo histórico entendido como comprensión del despliegue de la libertad humana a través del trabajo? Aclaremos que la nuestra no es una renuncia a la escolástica marxista, representada por ejemplo en Politzer. Nosotros no militamos en una fe que explica el desarrollo de los modos de producción con arreglo a la palabra revelada del profeta Marx. Nuestra postura está muy lejos de un dogmatismo tal. Coincidimos con Alegre y Fernández Liria (2010) en que hay que deshacerse de la mayor parte de las capas con las que la tradición marxista ha revestido a la teoría de Marx, pero solo para interpretar al autor de *El capital* en forma radical y crítica, solo para leerlo dentro de la tradición a la que pertenece, solo para buscar en él su mayor fecundidad, que no es otra, al menos a nuestro entender, que la comprensión radical del mundo, es decir, filosófico metafísico.

Creemos que Marx estuvo fuertemente influido por las ideas de la Ilustración, que su alma fue dominada por el espíritu prometeico de Fausto y que por eso su tarea, declarada mil veces, fue la liberación de las potencias humanas. Nuestro Marx es un creyente, ama a la humanidad y funda en ese amor la fe en el futuro. Las potencias humanas, contenidas en el trabajo, son pues la clave de lo que fuimos, de lo que somos y en alguna medida de lo que seremos, en pocas palabras: son la explicación de la historia de nuestra especie. En el trabajo, pensado

a partir de la dualidad aristotélica acto-potencia, están contenidos todos nuestros potenciales futuros: ¿qué haremos con ellos?, ¿cuál tomaremos? El materialismo histórico es una metafísica de la historia que debe disfrazarse para poder existir en un mundo en el que reina la ciencia positiva, pero pese al engaño del autómeta. Es justamente ese esfuerzo por asignar un sentido a la historia humana el plus que el pensamiento de Marx ofrece a nuestro tiempo.

Es por lo dicho que el mito de Prometeo resulta tan evocador para una comprensión materialista de la historia. En el materialismo de Marx —siempre según nuestra lectura— la humanidad solo es tal en la medida en que, subida al regalo de Prometeo —el fuego como base de la técnica y la cultura—, dominándolo, enfrenta al caos, lo reduce y construye para sí un cosmos propio del que es dueña y soberana. Es esta humanidad prometeica la que creemos que es el sujeto de la historia. Echeverría lo dirá en estos términos:

«Para Benjamin, la diferencia esencial entre el materialismo histórico oficial o socialdemócrata y el materialismo histórico «profundo» o revolucionario está en que allí donde el primero expresa al trabajador moderno en lo que tiene de «conformista», es decir, de aquiescente y sometido al *continuum* del progreso de las fuerzas productivas capitalistas, el segundo, en cambio, expresa a ese mismo trabajador pero en lo que tiene de comprometido con la ruptura de ese *continuum*. » (Echeverría, 2005, p. 31)

Para nosotros, la filosofía de Marx radica en este peculiar humanismo, en esta particular idea de que lo humano es el resultado de sus formas materiales de reproducción, es decir, de la cultura. Esta es la clave interpretativa del mundo que usará Marx como herramienta de presión para destapar a la comprensión el mundo moderno capitalista. En esta medida, esta interpretación materialista del mundo es una ontología de la socialidad humana; la humanidad es tal, su ser radica en la naturaleza que le imprimen sus formas materiales de reproducción.

Capítulo III. La indagación ontológica de Marx

III. 1. La crítica de la economía política como herramienta ontológica

Si *lo ente* en la sociedad moderna es «una enorme reunión de mercancías» y la mercancía individual es «la forma elemental» de ello, entonces, al proponerse Marx analizar en qué consiste la mercancía como tal (el carácter-de-mercancía de la mercancía), la cuestión que Marx se plantea es la de una *ontología*, pero ésta es de un carácter muy peculiar, porque Marx habla de la riqueza «de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista», o sea: de la sociedad moderna.

Felipe Martínez Marzoa. *La filosofía de «El capital» de Marx*

De este modo, en el camino del desarrollo del joven Marx aparece la orientación a una concretización creciente de las formaciones reales, conexiones existentes, etc., que alcanza en sus escritos económicos precisamente su viraje filosófico. Estas tendencias encuentran su primera expresión adecuada en los *Manuscritos económico-filosóficos*, cuya originalidad innovadora estiba en que por vez primera en la historia de la filosofía las categorías económicas, tales como la de producción y reproducción de la vida humana, aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social sobre fundamentos materialistas.

György Lukács. *Marx: ontología del ser social*

Marx abre el cosmos humano a la comprensión filosófica, disecciona la sociedad indagando en su entraña lo que esta es y lo que le da fundamento. Marx muestra el mundo, la materialidad del mundo, y lo hace usando a la filosofía como herramienta. El campo de su investigación es desde el primer momento la sociedad o, mejor dicho, el ser social, la producción en tanto que producción social. Su aspiración es la de escapar a la mera y vana apariencia de lo social expresada en las robinsonadas tanto de la economía política como de la filosofía iusnaturalista:

«El objeto de nuestra investigación es ante todo la *producción material*. El punto de partida, naturalmente, está constituido por los individuos que producen en sociedad, es decir, por la producción de los individuos socialmente determinada. El pescador y cazador individual y aislado, con el que comienzan Smith y Ricardo, pertenece a las imaginaciones carentes de fantasía de las robinsonadas del siglo XVIII, que en modo alguno expresan, como se imaginan los historiadores de la civilización, simplemente una reacción frente al superrefinamiento y un retorno a una vida natural mal

comprendida. De la misma forma que tampoco descansa sobre tal naturalismo el contrato social de Rousseau, que pone en conexión y relación mediante el contrato a sujetos independientes por naturaleza. Esta es la apariencia, y la apariencia exclusivamente estética, de las pequeñas y de las grandes robinsonadas. Se trata más bien de la anticipación de la «sociedad civil», que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez». (Marx, 2012, p. 57).

Por ello, el pensamiento de Marx significa una revolución en la manera de abordar el mundo. Lo subversivo de la obra de Marx es que hace comparecer, por primera vez en la historia de la filosofía, lo real a través de categorías económicas. El Ser que desvela su pensamiento es el Ser Social, y la vía de acceso que utiliza para mostrarlo es la crítica de la economía política. Este es el secreto del materialismo de Marx: ver el mundo como resultado de la materialidad que lo ha hecho posible, sin renunciar a la búsqueda ontológica. Marx aspira a la comprensión de la esencia misma de lo humano, lo que significa una ruptura con la forma establecida de comprensión del mundo. Esta es en sí misma una irrupción, una revolución:

«Los abortos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémosles de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémosles a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.» (Marx, 2014, p. 9)

Este derrumbarse de la realidad es una peculiar arquitectura que parte de la destrucción, destruye el falso concreto del conocimiento tradicional para arribar a una nueva forma de concreción. Lo concreto aparece en el pensamiento de Marx como resultado y no como punto de partida, y es al mismo tiempo el verdadero punto de partida. Lo concreto es el resultado de un elevarse que va de los átomos a las formas más complejas y abstractas de lo real. Se trata de un proceso genético, génesis de lo concreto en tanto que aprehensión de lo real:

«Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político, comenzamos por su población, la división de esta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera, parece justo comenzar por lo real y concreto, por el supuesto efectivo. Así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso:

la población es una abstracción si dejó de lado, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero ni precios, entre otros. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a concepciones cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles, hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. » (Marx, 1971, pp. 20-21)

El materialismo de Marx llega a lo real-concreto como efecto de un proceso de construcción, de recomposición del mundo partiendo de sus formas más simples. El método de Marx es un método genético que indaga en la génesis de lo real para, a partir de ella, aprehenderla y elevarse a su interpretación. Se trata de una reconstrucción de lo real que lo ubica social e históricamente. La aspiración de Marx (1971, p. 22) consiste en: apropiarse de lo concreto y reproducirlo como un concreto espiritual. En Marx, las categorías del pensamiento son siempre una apropiación de lo real, pero nunca lo real mismo. Así:

«La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in facta* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación en conceptos. » (Marx, 1971, p. 22)

Marx propone una apropiación del mundo a través del pensamiento, apropiación que no debe confundirse con el mundo mismo. El pensamiento es pensamiento, comprensión del mundo que humaniza el universo volviéndolo cosmos, espacio habitable para lo humano. Por esto, Marx denuncia tan fervorosamente el candor de Hegel, que cayó en la ilusión de concebir el mundo como resultado del pensamiento (Marx, 1971, p. 21). En el caso de Hegel, y de todo el pensamiento conceptivo, el movimiento de las categorías es el acto de producción (Marx, 1971, p. 22). La crítica de Marx a todo el pensamiento anterior a él radica en este presupuesto: el saber se apropia del mundo, pero no es el mundo, el saber simplemente coloniza el caos humanizándolo, traduciéndolo a la espiritualidad humana para que esta —nos referimos a la humanidad— pueda, en sentido estricto, existir. Para Marx, que no ha sucumbido al baile hipnótico de las categorías, lo real es siempre una construcción de lo humano a partir de la forma más elemental de reproducción de la vida humana. Sobre el acto productivo-reproduc-

tivo se levanta la vida humana propiamente dicha, es decir, el pensamiento. El ser determina la conciencia, lo humano es el resultado de esa forma elemental de dialogo que él, para sobrevivir, establece con la naturaleza (Marx, 2011, p. 5), de forma que para indagar en lo real debemos descender de las alturas del pensamiento conceptual, del juego irreal de las categorías, al sustrato en el que se forma el ser humano, esto es, la producción y la reproducción de la vida. Este es el materialismo de Marx, esta su gran innovación, este su método, esta es su búsqueda.

Deviene de esta fundamentación materialista de lo real la prioridad ontológica de la economía en la comprensión del ser social (Lukács, 2014, p. 73). El marxismo —los epígonos de Marx que ya no tenían ni idea de su método filosófico— convirtió esta prioridad ontológica en estéril determinismo economicista (Lukács, 2014, p. 69). El caso de unos herederos incapaces de hacerse cargo de la tarea entregada por el maestro no es nuevo en la historia de la filosofía; baste recordar el infame enterramiento del proyecto mayor de Aristóteles, la metafísica. Pero los efectos de la incapacidad del marxismo no solo muestran el dogmatismo y la simpleza de los herederos que patrocinaron quimeras funestas, también y fundamentalmente nos han privado de los aspectos más penetrantes de la mirada de Marx. Así, gracias a estos herederos miopes, el campo ontológico que Marx abrió nos fue vetado por mucho tiempo. La prioridad de las categorías económicas en la comprensión ontológica del ser social debe atenerse al hecho de que, en la dialéctica entre lo natural y lo humano, lo natural sede permanentemente territorio a lo social y, por tanto, para poder comprender esos nuevos espacios colonizados por lo humano, es menester servirse de una herramienta metodológico-conceptual que permita abordar esas nuevas realidades. No se trata pues de un determinismo económico, sino de la pertinencia de una herramienta de acceso. En este sentido:

«El viraje materialista en la ontología del ser social culmina en el descubrimiento de la prioridad ontológica de la economía en él, que presupone una ontología materialista de la naturaleza.» (Lukács, 2014, p. 73)

En tal virtud, la prioridad de las categorías económicas en la ontología marxiana debe entenderse en primer lugar como aspiración a un abordaje integral del ser social, como comprensión cabal y perfecta del ser. Esta comprensión supone el desvelamiento del complejo de determinaciones internas contenidas en él sin renunciar nunca a la tarea de relacionar entre sí

esas determinaciones. El ser social fundado en lo económico, en la economía en tanto que momento dominante, es siempre para la ontología marxiana una totalidad indivisible, compleja y rica:

«La abstracción por una parte nunca es parcial, es decir, nunca es la de una parte, la de un elemento aislado, sino que aparece el dominio conjunto de la economía en una proyección abstractiva, en la que, por la puesta entre paréntesis provisional pensante de más amplias conexiones categoriales, las categorías que se colocan en el punto central se despliegan plenamente y sin perturbación alguna, y pueden desvelar en formas puras su legalidad interna. La abstracción del experimento ideal está constantemente en contacto con la totalidad del ser social, incluidas sus relaciones extraeconómicas, tendencias, etc. Este peculiar y paradójico, raramente entendido, método dialéctico estriba en la ya mencionada visión penetrante de Marx de que lo económico y lo extraeconómico en el ser social se transforman ininterrumpidamente el uno en el otro, que están en interacción insoslayable, de donde, como se ha indicado, no se sigue ni un desarrollo histórico «único» sin leyes ni una dominación mecánico-abstracta de lo económico puro; más bien, la unidad orgánica del ser social, en la cual a las leyes estrictas de la economía les corresponde ciertamente y solo el papel de momento dominante». (Lukács, 2014, pp. 95-96).

La prioridad del momento económico, en la que se fundamenta la posibilidad ontológica de las categorías económicas, no es mecanicista, no supone una determinación mecánica de lo económico sobre lo extraeconómico, como ilusamente concluyeron los epígonos de Marx, sino una dialéctica constante que, bien vista, muestra ontológicamente el ser social. Estamos por fin ante el cacareado método dialéctico de Marx, pero este no se reduce como en el marxismo a la sucesión determinista de modos de producción dependiente de una ley inmutable de la historia ni a una naïf determinación por la cual el proletario piensa como proletario y el burgués como burgués, no, pues este método dialéctico implica la comprensión integral del ser social y el universo de sus determinaciones internas relacionadas entre sí. El ser social es una totalidad que, para ser abordada ontológicamente, exige ser entendida como tal.

Hay que reconocer en Marx la grandeza del fundador de la economía política científica que comprendió el carácter fundante de las auténticas categorías y que las relaciono entre sí (Lukács, 2014, p. 92). Vistas así, las categorías económicas son las únicas capaces de desvelar el ser social, sus determinaciones internas y las relaciones que estas determinaciones tienen entre sí. Solo sometido a la criticidad de la economía, el ser social puede mostrarse y ser aprehendido, de forma que la economía que profesa Marx está muy lejos de las robinsonadas,

de la ceguera y de los esquematismos de los que está presa la economía clásica y, por cierto, también el marxismo. Es otro el calado, es otra la aspiración crítica. En definitiva, es otra ciencia:

«La economía de Marx está atravesada de espíritu científico que, en su devenir consciente y crítico, jamás renuncia al sentido ontológico, que, más bien, como regla crítica instala en movimiento el establecimiento de cada hecho y de toda conexión. Dicho en términos generales, se trata de una científicidad que nunca pierde su ligación con la vida cotidiana, que, por el contrario, la purifica críticamente y la desarrolla elevándola, y las determinaciones ontológicas que necesariamente fundamentan toda ciencia, las elabora conscientemente.» (Lukács, 2014, p. 77)

En esta nueva y ambiciosa científicidad, crítica y ciencia están vinculadas de forma indisoluble. La aspiración marxiana de radical comprensión del mundo, de indagación ontológica del ser social, es a la vez intento de transformación del mundo, de revolución. La ciencia marxiana no puede concretarse sino como una destrucción crítica de lo establecido, sobre la cual se levanta el edificio prometido o, al menos, la posibilidad de un nuevo orden:

«Cientificidad es criticidad. El discurso comunista debe ser crítico, ya que su afirmación solo puede existir como negación, a contracorriente del discurso establecido, no como una simple refutación que intenta desviar la dirección de este pero respetando su misma pendiente. » (Echeverría, 2017, p. 77)

Se trata de una crítica radical que no hace prisioneros, que no respeta las augustas imágenes petrificadas del saber, que, como hizo con Hegel, cobró todas las facturas, en un ejercicio simultáneo de destrucción y fundación. Se trata de una revisión total, de una refundación motivada por la incisiva mirada de Marx, por su portentoso talento, por su inteligencia pero, sobre todo, por su terquedad, por su violenta e infatigable testarudez. Schumpeter (citado por Alegre y Fernández Liria), que está lejos de ser un dogmático marxista, define a Marx en los siguientes términos:

«Como teórico de la economía, Marx fue, ante todo, un hombre muy instruido. Pudiera parecer extraño que yo haya creído necesario dar tanta importancia a este elemento tratándose de un autor a quien he calificado de genio y de profeta. Con todo, es importante apreciarlo. Los genios y los profetas no se destacan, por lo general, en la erudición profesional, y su originalidad, si la tienen, se debe con frecuencia al hecho de su falta de erudición. Pero en la teoría económica de Marx no hay nada que pueda ser explicado por falta de conocimientos o de formación en la técnica del aná-

lisis teórico. Era un lector voraz y trabajador infatigable. A su atención escapaban muy pocas contribuciones de importancia. Y todo lo que leía lo digería, acometiendo el estudio de cada hecho o argumento con una pasión por el detalle de lo más insólito en un hombre habituado a abarcar con la mirada civilizaciones enteras y evoluciones seculares. Al criticar y rechazar o aceptar y coordinar, siempre llegaba al fondo de cada cuestión. La demostración más notable de esto está en su obra *Teorías de la plusvalía*, que es un monumento de celo teórico. Este esfuerzo incesante por instruirse y por dominar todo lo que pudiese ser dominado no pudo menos de liberarle en un grado apreciable de prejuicios y objetivos extracientíficos, aunque él trabajaba, ciertamente, para verificar una concepción determinada. Para su poderosa inteligencia, el interés del problema en cuanto tal estaba por encima de todo; a pesar de sí mismo, y por mucho que haya podido exaltar la importancia de sus *conclusiones* finales, mientras estaba trabajando se preocupaba primordialmente por afilar los instrumentos de análisis que le proporcionaba la ciencia de su época, por allanar las dificultades lógicas y por construir, sobre la base así adquirida, una teoría que por su naturaleza y su objetivo era verdaderamente científica, cualesquiera que hayan podido ser sus deficiencias.» (Alegre-Fernández Liria, 2010, p. 39)

Este Marx: incisivo, inteligente, determinado, es también, y quizá fundamentalmente, un despiadado investigador que extenúa a la realidad con su indagación, es un cruel mortificador del mundo que se hunde hasta los cimientos mismos de lo real para, desde ahí, comprenderlo todo, para desvelar el secreto del mundo, su falsa apariencia. Cuando Marx toma la decisión de que su herramienta para aprehender el mundo será la economía (muy posiblemente entre 1843, inicio del *Manuscrito de París*, y 1847, *Miseria de la filosofía*): como un perro de presa que se ha apoderado de su tesoro, no puede soltarla. Marx toma las categorías de la economía política y trabaja con ellas fustigándolas:

«El acoso de Marx es implacable. Obliga a este conjunto de conceptos a dar el máximo de su capacidad explicativa y, una vez que lo ha llevado hasta el extremo de su efectividad, lo muestra sumido en la *paradoja*, embrollado en la necesidad absurda de sostener posiciones incompatibles. El entendimiento científico espontáneo de la economía política, abismado ante sí mismo, no alcanza a ir más allá de la afirmación siguiente: el plus valor *no puede* generarse en el proceso que cambia el dinero en mercancía y lo vuelve a cambiar en dinero, pero, por otro lado, *solo puede* generarse en ese mismo proceso.» (Echeverría, 2017, p. 79)

El pensamiento económico descubre así, atónito, su contradicción, su inconsistencia. Así, con crueldad, con infatigable lucha, con terquedad, Marx romperá el velo sagrado que oculta el secreto del mundo. La paradoja que refiere Echeverría en la cita anterior no es una anécdota, se trata de la propia constitución del mundo expuesta por el ejercicio crítico al que Marx so-

mete a las categorías económicas. El mundo es, pues, paradójico, porque el discurso que debería hacerlo comprensible, la economía política, ha ocultado su verdad. Marx introduce la duda en este artefacto de ocultamiento, extiende las posibilidades explicativas de las categorías económicas para que, así, estas puedan sembrar la duda en tanto que indicio crítico:

«Se trata de una puesta en duda que culmina en la formulación de algo que, por lo pronto, solo es una suposición: todo ese campo de la experiencia económica empírica no puede ser otra cosa que una *apariencia*, un tejido superficial de hechos o datos que se encuentra ahí con la función precisa de esconder, confundir o *mistificar* justamente aquello que pretende mostrar o hacer evidente: lo que la riqueza social moderna y su economía son en realidad. » (Echeverría, 2017, p. 79)

Con su uso crítico de las categorías económicas, Marx ha destruido el campo al que ellas pertenecen. En manos de Marx, la economía fuerza su horizonte de posibilidad, pues, en la exigencia de radicalidad que Marx le impone, la ciencia económica ha dado un salto fatídico. Como el fanfarrón de Esopo (2015, p. 57), ella, la economía, ha ido más allá de sí misma: el «Hic Rhodus, hic salta» se convierte aquí en un salto suicida (Echeverría, 2017, p. 79). Marx ha destruido el mundo en los términos en los que la pobre economía clásica lo concibió, ha detonado los cimientos mismos de esa manera de aprehender el mundo. Nada quedará igual después de su paso funesto o ¿quizá no?, ¿quizá todo quede otra vez envuelto en las tinieblas y en la ignorancia? Así, la noción de crítica en Marx es, como en Kant, indagación sobre los horizontes de posibilidad. No en vano Alegre y Fernández Liria (2010) hacen una comparación entre Marx y Galileo, la misma que se usó para ubicar la radical crítica kantiana, pues esta, como la marxiana, escapaba a todos los parámetros establecidos de su tiempo. Igual que Kant, Marx no puede ser descifrado por su tiempo, pero, a diferencia del autor de la *Crítica de la razón pura*, Marx ha permanecido en el olvido, pues de igual forma su gran descubrimiento, el ser social, ha sido también abandonado. Son pocos los trabajos a propósito de la ontología del ser social y menos aún los que, con esa perspectiva, toman como punto de partida y herramienta de trabajo a la obra de Marx.

La destrucción de las posibilidades interpretativas de la economía clásica que Marx ejecutó explica en alguna medida la deserción de esta ciencia respecto de la obra del autor de *El capital*, como afirman Alegre y Fernández Liria: la economía convencional moderna no hace nada con Marx (2010, p. 33). La economía ha olvidado al que podría decirse que es su Gali-

leo, es decir, el fundador de su estatuto científico. La explicación de este olvido es bastante compleja, pero un elemento es indiscutible: la economía no ha sabido rehacerse del polvo como la filosofía. Con su indagación económica, Marx aniquiló a la economía clásica, igual que Kant con su búsqueda metafísica término con cualquier posibilidad para ella —no en vano, Mendelssohn en el prólogo a su *Aurora* dijo: «Kant, que lo redujo todo a polvo»—, la recepción de estas dos arquitecturas filosóficas de la destrucción es muy dispar: Kant no ha dejado de ser estudiado por la filosofía de nuestro tiempo, mientras que Marx no halla lugar en ninguna de las estanterías modernas del saber. ¿Dónde ubicamos a Marx? Alegre y Fernández Liria responden así:

«Galileo no solo interesa a los físicos. Interesa a los filósofos. Pero no es en este sentido en el que contamos con Marx cuando lo localizamos entre las páginas de la historia de la filosofía. Su pertenecer a ella es más bien esgrimido como una prueba de que Marx no logró establecer efectivamente una ciudad científica que, en referencia al «continente Historia», se sostuviese sólidamente sobre sus propios cimientos, unos cimientos que habrían sido, en efecto, de índole económica. No es que la historia de la filosofía se haga eco de su aportación científica, es que, una vez que la economía se ha desentendido por completo de Marx, su obra ha quedado aparcada en la historia de la filosofía como se abandona un coche usado en un desguace.» (Alegre-Fernández Liria, 2010, p. 32)

Efectivamente, es grave que Marx haya sido olvidado como un coche inservible en algún rincón de la historia de la filosofía, pues, tras este olvido, un velo ha cubierto sus descubrimientos y el mundo ha extraviado una clave interpretativa de sí mismo. Pensemos que, sin Marx, sin su radicalidad, sin su cruel indagación en el mundo, sin su análisis ontológico a partir de la economía, el ser social aparecería como un acertijo imposible y mortal, como una paradoja irresoluble. En efecto, es grave que, por el olvido de Marx, la economía haya devenido en una seudociencia, pues es evidente su incapacidad de discutir con altura los aportes del filósofo alemán. Pero es mucho más grave, es terrible que, por la misma causa, el ser social haya extraviado una de sus posibilidades de interpretación. Con el olvido de Marx se ha perdido una posibilidad insuperable para conocer el ser social, para abordar la forma integral de la existencia humana. El examen de la crítica de la economía política revela una ciencia que en ningún momento ha abandonado la búsqueda ontológica, sino que, más bien, ha descubierto que solo se puede comprender el mundo humano partiendo de sus determinaciones más profundas y fundantes. Emerge en Marx una dimensión olvidada del mundo humano: Marx fun-

da el abordaje del ámbito de la labor y, en ese ejercicio, completa la integralidad del mundo humano. Para Arendt, el significado del pensamiento de Marx reside en su indagación sobre la labor y la historia, problemas centrales para la comprensión del mundo moderno:

«El examen de Marx no puede ser, en otras palabras, sino un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo; un mundo cuya presencia puede retrotraerse a la Revolución industrial, por una parte, y a las revoluciones políticas del siglo XVIII, por otra. La edad contemporánea planteó al hombre contemporáneo dos problemas principales, que son independientes de todos los acontecimientos políticos en el sentido estrecho de la palabra: los problemas de la *labor* y de la *historia*. El significado del pensamiento de Marx no reside ni en sus teorías económicas ni en su contenido revolucionario, sino en la testarudez con qué se aferró a estas dos nuevas perplejidades fundamentales. » (Arendt, 2007, p.18)

Con la tematización filosófica de la labor, con este testarudo aferrarse a la problematización del concepto *labor*, lo humano aparece por primera vez en su historia como totalidad integral. La tarea de Marx hace aparecer esa dimensión olvidada por el pensamiento clásico, sepultada por la indiferencia de los vuelos metafísicos, relegada por la visión política que comprende bien el *nosotros* pero muy poco el *ustedes*, es decir, las otredades. Con Marx, esta dimensión de la reproducción de lo humano, que no fue abarcada por la ética y simplemente no fue entendida como humana, se revela como el espacio mismo de la génesis del cosmos humano. Marx completa la figura humana, dota de huesos y músculos a una maza que hasta ese entonces era solo cabeza y vísceras, hace de lo humano un cuerpo, una sujetividad, una realidad. La crítica a la economía política que funda Marx es, pues, una filosofía ontológica del ser social integral. Es una reflexión que, por tanto, supone una revolución en el abordaje de lo humano, pues este, a la luz de Marx, por primera vez en la historia de nuestra especie se muestra cómo un campo integral presto a ser abordado por el pensamiento.

La antropología de lo humano que funda Marx es, por tanto, prometeica, pues está anclada a la necesidad que tiene nuestra especie de reproducir los medios de su existencia y a la carga de significados con los que acompaña ese proceso. Somos humanos fundamentalmente por dos razones: porque diseñamos nuestros medios de vida y porque lo hacemos dotando de sentido a ese proceso: comemos y desarrollamos a la vez un concepto llamado *cocina*. Esta antropología prometeica de lo humano es en sí misma una construcción de sentido que puede abarcarse con el concepto *cultura* de igual forma que con el concepto *política*, pues lo que

está en juego en última instancia en ambos casos es el vínculo humano, su naturaleza y sus manifestaciones históricas.

El ser social es, pues, un territorio oculto que Marx abre a la investigación. Aunque nos han llegado noticias desde tiempos muy lejanos de esta nueva tierra, la llamada *filosofía de las cosas humanas* que Aristóteles consigna al final de la *Ética Nicómaco* (1181b), es un ilustre ejemplo, es Marx el primero en dejar constancia del arribo a sus costas. Marx —a cuya atención, como dice Schumpeter, escapaban muy pocas aportaciones de importancia y cuyas deficiencias, si las hubiera, no son atribuibles a la ociosidad, a la falta de inteligencia o a un trabajo teórico negligente (Alegre-Fernández Liria, 2010, p. 39)— se adentró en 1843 en el terreno de las categorías económicas y no abandonó esa expedición durante el resto de su vida: se aferró esa investigación, se recreó en las posibilidades de ese trabajo, se embriagó en esa búsqueda. ¿Por qué? No es posible una respuesta categórica para esta pregunta; solo nos quedan respecto a este por qué los intentos siempre cuestionables, siempre mejorables de interpretación. Quizá Marx, ebrio de búsqueda, de anhelo, de un deseo infinito de conquista, dijo al hollar el ser social como Mateo Colón en *El anatomista* de Andahazi: «¡Oh, mi América, mi dulce tierra hallada!». Quizá Marx era consciente de los terribles avatares a los que su descubrimiento lo arrastraría, quizá también, no sea esta una prorrupción presuntuosa a guisa de *¡Eureka!*, sino un lamento, una amarga parodia de sus propios avatares y de su infortunio, proyectada sobre la figura del otro Colón, el navegante, el sin patria (Andahazi, 2006, p. 5). Quizá, y solo quizá, Marx, el descubridor del ser social, haya viajado en las prometéticas alas de Ícaro, elevándose con ellas hacia su descubrimiento, sin ignorar su destino, pero incapaz de abandonarlo.

III. 2. Consideraciones generales para una ontología social aristotélico-marxiana

Si se trata de comprender teóricamente la ontología de Marx, uno se encuentra en una situación paradójica: por un lado, cualquier lector imparcial de Marx notará que todas sus enunciaciones correctamente entendidas, sin los prejuicios de moda, son pensadas en último término como enunciaciones acerca de un ser, por consiguiente, como puramente ontológicas; por otro lado, en él no se encuentra ningún tratamiento autónomo de problemas ontológicos; una toma de posición para determinar su lugar en el pensamiento, su delimitación respecto a la gnoseología, a la lógica, etc., nunca ha sido emprendida por él, ni sistemáticamente ni con la intención de sistematizarla.

G. Lukács, *Marx, ontología del ser social*

Puede decirse que lo que Marx cumple en la primera parte de la argumentación de *El capital*, en este cuestionamiento de los teoremas básicos del discurso económico espontáneo, es una puesta en duda sistemática de todo el campo de la empiria, de «la experiencia directa e incontrovertible» sobre la que pretende fundarse la ciencia de la economía política. Se trata de una puesta en duda que culmina en la formulación de algo que, por lo pronto, solo es una suposición: todo ese campo de la experiencia económica empírica no puede ser otra cosa que una *apariencia*, un tejido superficial de hechos o datos que se encuentra ahí, con la función precisa de esconder, confundir o *mistificar*; justamente aquello que pretende mostrar o hacer evidente: lo que la riqueza social moderna y su economía son en realidad.

Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*

Nosotros nos tomamos muy en serio la afirmación de Lukács que abre este capítulo: todas las enunciaciones de Marx correctamente entendidas, sin los prejuicios de moda, son pensadas en último término como enunciaciones acerca de un ser, por consiguiente, como puramente ontológicas (2014, pp. 65-66) y, por tanto, vemos en su pensamiento, y fundamentalmente en el Libro I de *El capital*, una comprensión filosófico ontológica del mundo moderno, un esfuerzo por desvelar ese mundo. Para muestra un botón:

«El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de la mercancía y del plusvalor. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa fuera del mercado o de la esfera de la circulación. Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business* [Prohibida la entrada

salvo por negocios]. Veremos aquí no solo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce el capital*. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la *producción de plusvalor*.» (Marx, 2013, pp. 213-214).

En la obra de Marx abundan pasajes como este, en el que la búsqueda ontológica salta claramente a la vista del lector, pero ¿se trata acaso tan solo de una peculiaridad expositiva de Marx, ¿un rezago incomodo de su coqueteo con la filosofía? Evidentemente, no, aunque argumentos caricaturescos de este tipo han sido usuales en el marxismo. A nuestro entender, Marx nunca deja de ser filósofo, un filósofo peculiar, pero filósofo al fin, y la mirada que lanza sobre el mundo siempre busca desvelar, traer a la luz. Leer a Marx en clave filosófico ontológica no es un esfuerzo novedoso, ya en 1983 Felipe Martínez Marzoa afirmaba:

«Debemos ahora preguntarnos de qué tipo es la ontología que, según hemos querido demostrar, constituye el contenido de *Das Kapital*. A primera vista, puede parecer que se trata de una ontología particular, debido a la simple y superficial consideración de que no cualquier cosa es una mercancía; no lo es, por ejemplo, un poema. Sin embargo, lo que Marx pretende encontrar como la naturaleza profunda del mundo moderno, quizá aún no llevada hasta sus últimas consecuencias en el momento en que Marx escribe, es el carácter de un mundo en el que todo cuanto es *es* solo en la medida en que es una (al menos posible) mercancía. En el que el poema solo *es* en la medida en que tiene un «valor» en el sentido de la teoría del valor (por tanto, ciertamente, no en la medida en que es poema). En el que la operación del poeta solo se reconoce como «trabajo abstracto», y aun esto lo es solo si se revela «socialmente necesaria» a través de la entrada de su «producto» en la universal relación de cambio.» (Martínez, 1983. pp. 102-103)

Un texto como este solo es posible una vez ha sido cuestionado el esquematismo dogmático del marxismo. Pues, si hay una renuncia particularmente grave en el dogmatismo marxista, esta radica en su olvido de la profundidad crítica de Marx. El dogmatismo marxista convirtió a Marx en un científico pragmático y positivista, en un economista preocupado por las minucias de la producción y la circulación, en un pensador subyugado por el fetichismo de la mercancía y el dinero. El marxismo ocultó la riqueza, la profundidad del pensamiento de Marx, su intento de mayor calado. En las *Tesis sobre Feuerbach*, que según el marxismo son la patente renuncia de Marx a la filosofía, queda clara la profundidad de su aspiración:

«Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la *esencia humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto: 1) a hacer

abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente al ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto —*aislado*—, 2) por tanto, la esencia solo puede ser captada como «género», como universalidad interior, inexpressiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos.» (Echeverría, 2011b, p. 116)

Marx quiere captar la esencia misma de lo humano. El ámbito de sus preocupaciones no se restringe a la pequeñez de los temas de la economía: valor, plusvalor, mercancía. etc. Estos temas son abordados con una pretensión de mayor profundidad. Marx quiere construir una vía de acceso a la esencia humana, una manera de conocer lo específicamente humano:

«La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —que está aislado de la praxis— es una cuestión puramente *escolástica*». (Echeverría, 2011b, p. 112).

El marxismo escamoteó lo que está en juego en el pensamiento de Marx, olvidó su sentido crítico y lo redujo a esa escolástica que denuncia la Tesis II. En este empobrecimiento, el marxismo sepultó la única forma de conocimiento capaz de desvelar la naturaleza del mundo, la filosofía, exigencia primera para cambiarlo. El cuestionamiento de Marx a los filósofos: «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo» (Echeverría, 2011b, p. 121), no significa el abandono de la filosofía, sino su radicalización: Marx aspira a una filosofía del mundo humano capaz de dar sentido a ese mundo, de comprender con herramientas nuevas —las proporcionadas por su crítica a la economía política— el ser de ese mundo:

«Como Marx hace de la producción y la reproducción de la vida del hombre el problema central, aparecen tanto en el hombre como en todos sus objetos, proporciones, relaciones, etc., como doble determinación a una base natural insoslayable y su conformación socialmente ininterrumpida. Aquí, como por todas partes, la categoría central es el trabajo, en el que aparecen ya *in nuce* todas las otras determinaciones: «Como formador de los valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es por ello condición de existencia independiente de todas las formas de sociedad del hombre, una necesidad natural para mediatizar el intercambio de materia entre el hombre y la naturaleza, y por tanto la vida del hombre»» (Lukács, 2014, pp. 69-70).

La ontología de lo humano —como hemos mostrado en el capítulo II de esta tesis— es prometeica, radica en el trabajo en tanto que ejercicio de la libertad humana, es decir, en tanto que expresión de lo específicamente humano. El trabajo, fundamento ontológico de lo humano, es la constante transhistórica que atraviesa el devenir de nuestra especie, siendo siempre él en cada una de sus manifestaciones social e históricamente determinadas. Así, tanto en la sociedad china, que se negó a usar militarmente el descubrimiento de la pólvora, como en EEUU, que cambió para siempre la forma de la guerra en Hiroshima, es siempre el trabajo el fundamento de la humanidad y de las humanidades. El problema al que nos enfrenta Marx es el de la sociedad. Marx inaugura un tipo de indagación ontológica nueva en la medida que son nuevas las vías de acceso a ella. Consideramos que este tipo de indagación ontológica estuvo latente en el mundo antiguo —pensemos por ejemplo en la filosofía de las cosas humanas de la que da noticia Aristóteles al final de la *Ética Nicómaco*— pero jamás emergió. La ontología de Marx, fundamentada en el trabajo y en la crítica de la economía política, es la ontología de lo social, o, para decirlo con Lukács: ontología del Ser Social.

Si asumimos, amparados en Arendt (2007), que Marx es un puente que conecta —aunque para nosotros también marca el punto de inflexión que separa— la tradición del pensamiento occidental con la forma moderna de ese pensamiento, es posible también decir que en pocos pasajes de su obra esa condición es más clara que en el Libro I de *El capital*. Aristóteles, creemos, está omnipresente en este libro, y aunque las referencias que hace Marx a él no son muchas, parecen corresponderse con un ámbito delimitado de preocupaciones que abarcan la subsistencia, la justicia y la política. Poseen un sentido definido, van del ámbito prepolítico de la *labor* a la vida política en sentido estricto y en esa medida se enmarcarían en la comprensión general de Marx sobre la vida social en el capitalismo. De esta forma, advierte Arendt (2007), Marx subvierte la dicotomía *labor/polis* e instaura la oposición libertad/igualdad como conflicto principal de la sociedad capitalista. Se nos plantea entonces el problema: cómo leer *El capital*, parafraseando a Althusser con la intención de ubicarlo en su mismo ámbito de problematización. No cabe duda de que el marxismo, las ciencias sociales modernas —y con ellas la filosofía—, herederas de la fe decimonónica en el progreso, vieron en *El capital* una herramienta de construcción. Un instrumental crítico, sí, pero encargado de engendrar algo nuevo: una ciencia, una sociedad, una utopía. En última instancia, se trataría de un nuevo *topos* para la vida humana, un campo en —y de— liberación. Esta fe positivista

llevó a que el marxismo convirtiera su lectura de *El capital* en una doctrina escolástica, en un dogma sin apelación, sin crítica.

No hace falta, sin embargo, redundar en la descripción de las monstruosidades que esta razón creó. Baste con poner sobre la mesa el hecho que clausura esta religión: el extremo último de esta fe positivista sería, al menos a nuestro entender, el intento soviético de servirse de Marx para la construcción de su régimen. La caída del Muro de Berlín desmorona no sólo la búsqueda —ingenua o no— de la utopía soviético-marxista, sino también el supuesto mayor de esa utopía: la filosofía de la historia teleológica encarnada en las leyes universales del devenir histórico que el dogmatismo soviético llamó materialismo histórico.

Consideramos que, pese a su experimentación histórica —o quizá justamente por ella—, continúa indeleble la cuestión acerca de cómo leer *El capital*. Clausurado el horizonte que el marxismo dio a la obra de Marx, se nos abren innumerables líneas de lectura para este pensamiento. Leer a Marx, y sobre todo el Libro I de *El capital*, como filosofía resulta sugerente y, quizá, necesario. En este esfuerzo, consideramos muy importante tener presente que la filosofía de Marx radica en lo que él denomina *crítica de la economía política* (Marzoa, 1983). La filosofía de Marx —la crítica de la economía política—, lejos de ser un tratado de economía, constituirá el intento de comprender ontológicamente la sociedad moderna *desde* la economía. Así las cosas, es lícito preguntarnos por el ámbito al que corresponde el problema que enfrentamos. Para nosotros, lo que está en cuestión en el pensamiento de Marx —muy especialmente en el Libro I de *El Capital*— es la esencia de la sociedad moderna. Creemos que lo que Marx desvela es la naturaleza misma de la sociedad moderna, la cual se ubicaría en sus relaciones de reproducción material. Estaríamos entonces ante una filosofía que se hace cargo de la *koinonia* del capitalismo y de su devenir —en tanto proyecto autónomo de construcción y despliegue— (Castoriadis, 2002, pp. 65-92).

La filosofía de Marx resultaría, por tanto, una ontología de la *koinonia* humana. Nos parece necesario dar contenido a esta afirmación realizando un escorzo por la ontología aristotélica. Dos razones justifican este paso: a) consideramos que entre la ontología aristotélica y marxiana existe una extraordinaria similitud, tanto de inspiración como de método, y b) creemos que, a la luz de la ontología aristotélica, la filosofía marxiana aumenta su relevancia. Las referencias de Marx a Aristóteles sugieren pues un campo de reflexión que se corresponde a la

construcción de la *polis* como bien fundamental y como *telos* de la comunidad humana. Tengamos presente que la *polis* no es una forma de gobierno, sino una manera de estar en común a la que no le son extrañas ética, economía o política. Estas eran una y la misma cosa —servían al mismo fin—. La voz griega *polis* nos es presentada en la primeras líneas de la *Política*:

«Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tienden al supremo: la soberanía entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad o comunidad cívica.» (*Política*, 1252a)

Entonces, al pensamiento político moderno, lo que era unidad se le muestra separado, roto. El ciudadano y sus virtudes —la ética—, la confluencia deliberativa de los iguales en el ámbito público —política— y la subsistencia —*labor*— eran partes de un todo, poseían un sentido teleológico. Esta ruptura, esta particularización de un asunto general, esta especialización que caracteriza la deriva de nuestra civilización, explica la dificultad que tiene nuestro tiempo de hacerse cargo del problema que late en la política. Una mirada, incluso desatenta, pone de manifiesto que la *polis* posee una dimensión ética:

«La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.» (*Política*, 1253a)

En ella se pone en juego —en tanto que principio constituyente— la exigencia de la participación comunitaria en los problemas de la justicia y del bien. Sin este principio ético, la política —en su sentido aristotélico y en gran medida también en el moderno— se transforma en un ejercicio puramente administrativo y de poder, una simple acción policial (Ranciere, 2010, pp. 35-60). Sin embargo, creemos que la lectura ética, sin más, de la *Política* no agota sus posibilidades de interpretación. En este punto, nos planteamos que es posible ver en el animal

político aristotélico la naturaleza humana en sentido ontológico y, por tanto, que el pensamiento político aristotélico es —también— una ontología de la socialidad humana.

Es casi un lugar común en los estudios de filosofía griega clásica la tesis que defiende el empobrecimiento de la escuela platónica y aristotélica al desaparecer sus fundadores: «No solo el platonismo, también el aristotelismo desciende súbitamente en el siglo IV. La academia se hace “escéptica”, el liceo, “científico”. La filosofía “primera” queda suplantada por las “segundas”» (Marías²⁶, 1959, p. 14). Esta decadencia explicaría por qué la metafísica aristotélica fue olvidada —quizá sea más adecuado decir abandonada— por el liceo. Ilustrativo de este abandono es el relato de Estrabón, según el cual los manuscritos de Aristóteles y Teofrasto fueron enterrados en una cueva de Skepsis por los herederos de Neleo (Aubenque, 2008, p. 27). En cualquier caso, es evidente que aquellos que recibieron la obra de Aristóteles privilegiaron la indagación científicista en detrimento de la metafísica y que esta decisión, si se puede hablar en estos términos, impuso un sesgo definido al aristotelismo.

A propósito de la pérdida de los libros de la metafísica, afirma Aubenque (2008, p. 28): no es la pérdida la que explica el olvido, sino el olvido el que explica la pérdida. El olvido del proyecto metafísico aristotélico, la máxima empresa intelectual del estagirita (Marías, 1951, p. 23), tendría una consecuencia que excedería la del blasfemo enterramiento de esos textos, pues, como ya hemos sugerido, con él, toda la filosofía aristotélica habría perdido —hasta Andrónico de Rodas— la luz de esa empresa mayor, a través de la cual es leída de forma distinta. Digamos, pues, que la política puede tratarse a partir de la metafísica²⁷ y que, aunque este tratamiento no es sistemático —quizá no pueda hablarse de un sistema aristotélico—, sí es plausible: la política —y la ética— aristotélica hacían referencia al *bíos*, no simplemente a la *zōe*. La dicotomía acto/potencia no explica únicamente el movimiento, la actualidad de lo posible en tanto que posible (Aristóteles, *Física*, 200b) hace patente también la naturaleza ontológica del mismo, expresada en la tipología de potencias: congénita, adquirida de un lado, racionales e irracionales de otro. Las potencias adquiridas necesitan del deseo *órexis* o

²⁶ Citamos de esta manera las introducciones hechas por Julián Marías a las ediciones de la *Ética* (1959) y de la *Política* (1951) de Aristóteles del Instituto de Estudios Políticos. Usaremos para este propósito la fórmula: autor, año, página.

²⁷ Sobre esta apelación al tratamiento de la política desde la metafísica, resulta muy interesante la lectura de Julián Marías. Nos parecen especialmente fecundos los esquemas conceptuales del análisis ontológico aristotélico que describe en sus soberbios estudios introductorios a la *Política* (1951) y a la *Ética Nicómaco* (1959).

la elección *proáiresis* para actualizarse, para ser. El ser humano tiene *zôe* pero posee también *bíos*, y justamente este último —en lo que tiene de elección— define su naturaleza en tanto que ser.

«La física, por otra parte, es la ciencia de las cosas naturales o que son por naturaleza, y naturaleza (*physis*) es el principio del movimiento; la teoría aristotélica de la potencia y el acto, de la materia y la forma, que explica la estructura de la sustancia, hace posible el movimiento y, por tanto, el carácter real de la naturaleza; el movimiento (en su sentido general de cambio) no es un imposible paso del no ser al ser o del ser al no ser —como habría aparecido entre los eleáticos—, sino un paso de un modo de ser a otro modo de ser, de ser en potencia a ser en acto. Esto muestra que la *Física* aristotélica —de la cual forma parte la doctrina del alma— sería un elemento de la metafísica en el sentido moderno de la palabra. Por último, la metafísica como forma acabada del *bíos Theoretikós*, o vida contemplativa, es la clave de la ética aristotélica, pues es la vida propiamente humana y aquella en que se puede dar la felicidad ».(Marías, 1954, p. 20).

Así, resulta especialmente aclarado el sentido que da a la noción naturaleza:

«Aristóteles concede un gran papel a la voluntad en lo social, y no distingue entre sociedades «naturales», como la familia, en la cual se encuentra uno involuntariamente, y asociaciones fundadas por un acto voluntario, como un círculo, al cual se pertenece o se deja de pertenecer cuando se quiere. Más aún, insiste en el carácter voluntario e incluso violento de la constitución de las aldeas y ciudades y dice que estas comunidades son *por naturaleza*. Hoy no diríamos esto. Y eso prueba que Aristóteles usa preferentemente el concepto de naturaleza «de cada cosa», no en el de «la» naturaleza. Los dos sentidos se cruzan constantemente desde los presocráticos. Y por esto, por ser natural la sociedad y la culminación o perfección de esta la *polis*, resulta que la sociedad y el Estado se identifican: lo social es lo político y la *polis* significa la interpretación estatal de la sociedad». (Marías, 2013, pp.105-106).

Es, pues, a la luz del análisis ontológico aristotélico —del que tenemos noticias a través de Marías— que nos tomamos en serio la política, hacemos un uso ontológico y afirmativo del hombre como ser político. La consecuencia decisiva de este argumento queda reflejada así:

«La fecundidad de Aristóteles sería su rehistorización. Por eso le ha hecho volver a tomar raíces en su *Política*, allí donde, en lugar de hacer una *politeía* más, se esfuerza por llegar a una sociología que dé razón de la situación del mundo helenístico que comienza. La sociedad es siempre lo decisivo, no la política ni el Estado; porque, cuando parece que es la política la que decide, lo que pasa es que la sociedad está enferma, y es una vez más el sustrato social —en este caso, su enferme-

dad— el que lo hace posible, en lugar del «poder», la ilimitada «prepotencia» política, que termina en la inseguridad». (Marias, 1959, pp. XIV-XV).

Así leída, esta rehistorización —este hacer pie en la *Política*— no es otra cosa que una comprensión de la naturaleza humana (en sentido ontológico) en sus términos sociales. Donde Marias dice *sociedad*, nosotros leemos *socialidad*: no la forma institucional del vínculo, no la cosificación del vínculo, sino él en tanto que sí mismo. La referida enfermedad de la sociedad no es la política, ni su mandato es la ausencia de ella, pues la política —en sentido aristotélico— implica indefectiblemente la culminación de la teleología humana. Entendida en términos ontológicos, la *Política* de Aristóteles es un tratado de la naturaleza humana como forma específicamente humana de estar en común. Si bien con una argumentación distinta, Felipe Martínez Marzoa parece compartir esta conclusión: lo que llamamos *ética* en Aristóteles es la ontología particular (Marzoa, 2015, p. 214). Podemos concluir que el problema central de la *Política* es la *koinonia*, no el Estado. La forma de estar en común a la que aspira Aristóteles es la *polis*, que en lo que tiene de *telos* es la meta. La ética, así, forma parte de esa construcción:

«Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es lo una cierta disciplina política.» (*Ética Nicómaco*, 1094b)

Es, pues, necesario llamar de alguna manera a este ámbito de reflexión. El final de la *Ética Nicómaco* parece ser un pasaje apropiado para este propósito:

«Pues, bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas.» (*Ética Nicómaco*, 1181b)

Se nos ofrece una conexión con la política pero, además —y mucho más importante—, nos da un nombre para este ámbito de estudio. A partir de aquí referiremos la filosofía —de las

cosas humanas— para definir con las palabras leídas en la *Ética Nicómaco* ese ámbito de estudio que Aristóteles asigna a la que hemos comprendido como su ontología social. Esta ontología permitiría designar las partículas fundacionales —o fundamentales— de la sociedad griega. Sostenemos que la inspiración de Marx en el Libro I de *El capital* es similar al hábito que rastreamos y hemos mostrado en esta primera aproximación a la filosofía de las cosas humanas aristotélica, como se verá con claridad más adelante. Baste decir por ahora que la comprensión de Marx de la sociedad a partir de la economía posee un calado similar a la comprensión política de Aristóteles. Un segundo punto de conexión es el método usado por estos filósofos: es posible afirmar que tanto el método aristotélico como el marxiano son genéticos, ya que ambos se remontan a las formas primigenias que definen la socialidad de sus respectivos tiempos históricos.

El Libro I de la *Política* realiza un recorrido iluminador de la amplitud del problema político en Aristóteles. Empieza mostrando lo problemático de la *polis*: su definición, su telos, su especificidad cualitativa y, una vez planteado el problema, lo descompone en sus partículas constituyentes, en sus átomos, podría decirse. Armado con este método que hemos llamado genético —pues aspira a observar el origen y la evolución de las cosas—, Aristóteles indaga en las particularidades que constituyen la socialidad humana. Su reflexión se dirige en primer lugar al ejercicio de la autoridad en el ámbito doméstico, centrándose en el problema de la esclavitud. Hemos preferido llamar *autoridad* y no *poder* al tipo de relaciones de subordinación que se establecen en el hogar, porque la palabra *autoridad*, a nuestro entender, recoge mejor la forma de vínculo aristoteliiano. A propósito del problema de la autoridad, el aspecto fundamental de esta distinción radica en que esta, a diferencia del poder, no depende de la persona que la detenta, sino del otro, de quien reconoce a alguien en tanto que autoridad (Straehle, 2015).

El problema de la legitimidad de la relación de mando en Aristóteles —autoridad para nosotros— es especialmente árido cuando se refiere a la que se ejerce sobre los esclavos. Aristóteles diferencia entre instrumentos y posesiones: los instrumentos son para la producción, las posesiones para la acción —léase aquí *uso* o *usufructo*—. La vida es acción y no producción, afirma (*Política*, 1254a), y, por tanto el esclavo es una posesión para la acción o usufructo. De ahí que, en nuestra lectura, el fundamento de la sociedad griega clásica —y en lo que tiene de fundador de la tradición occidental, también el nuestro— sea la autoridad natural sobre

otros en procura de un *telos*, la *polis*. No se trata, pues, de una tosca relación de poder, sino del vínculo que sostiene unida la *polis*, tal es el secreto de la sociedad griega clásica.

Para nosotros, el fundamento de las relaciones de subordinación que establecen los miembros del hogar, de las que nos habla el Libro I de la *Política*, es el reconocimiento de una jerarquía de mando admitida por naturaleza, necesidad y beneficio: mandar y obedecer no solo son cosas necesarias, sino también convenientes (Aristóteles, *Política*, 1254a). Quizá más decisivo en nuestra interpretación sea el modelo a partir del cual se naturalizan estas relaciones de subordinación: el ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales, una manda por naturaleza y el otro es mandado (Aristóteles, *Política*, 1254a-1254b). Es importante hacer notar que el alma rige, principalmente, en tanto que movimiento o dirección del movimiento:

«Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección» (Aristóteles, *Acerca del alma*, 415b)

En lo que respecta a las formas de dominio, en la *Política* diferencia dos tipos:

«Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma y para la parte afectiva, ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.» (Aristóteles, *Política*, 1254b)

Ambos tipos de dominio o autoridad, el señorial y el político, sin embargo, se fundamentan en la naturaleza misma, en la necesidad y en la justicia. No son formas arbitrarias de ejercicio del poder, son legítimas maneras de gobierno, en las que se instaura la primacía de la razón. No nos es posible ahondar en este importante problema, por tanto, es preciso que concluya-

mos diciendo que asumimos que el átomo primordial de la sociedad griega —las relaciones jerárquicas del hogar— es definido a partir de una idea de la autoridad en la que la jerarquía del alma es el modelo. En tal virtud, la autoridad proporcionará el sentido, es decir, impulso y dirección, del movimiento teleológico de —y hacia— la *polis*. A la luz de lo anterior pueden ser abordados los libros VIII y IX de la *Ética Nicómaco*. El vínculo que establece Aristóteles en el Libro VIII, entre amistad y justicia, ilumina el problema político que entraña el mando:

«Como hemos dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a la misma cosa y pertenecen a las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece existir alguna clase de justicia y también de amistad. Según esto, se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña e, igualmente, los miembros de otras comunidades. En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad, y también justicia.» (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 1159b)

Los detonadores de la autoridad, sujetos últimos de ella, son los ciudadanos. La comunidad es en la medida en que sean sus miembros, la *polis* es lo que son sus ciudadanos²⁸. El sujeto de la política aristotélica es una comunidad paradójica que ha resuelto la tensión individuo/comunidad por la vía del ejercicio dialógico de la razón. Estos individuos buscan el bien mayor en comunión permanente emanada del sentimiento de amistad, del amor que se profesan, y lo hacen en el *ágora* y en la *falange*, en la paz y en la guerra²⁹. La autoridad es por tanto vertical pero también, y sobre todo, horizontal. La autoridad —mando y gobierno— en tanto que sustrato de la comunión de la sociedad exige, como condición necesaria, la existencia de un tipo de hombre —sujeto de ese mando— y de un ámbito territorial —físico y jurídico— en el que esos hombres se encuentren. La *polis* es ambas condiciones. Con ella, el mundo griego dio una inaudita respuesta al reto de la comunidad. La *polis* es, pues, uno de los caminos posibles que tomó la humanidad en su intento de resolver su forma de vida en común. Aunque, en sentido estricto, lo urbano no es una invención griega, sí lo es en tanto que mecanismo deliberativo que construye vínculo común. La *polis* hace referencia a la construcción de un ámbito dialógico y deliberativo en el que un tipo humano particular define su propio destino. Esos

²⁸ Que la ciudad es sus ciudadanos es una premisa de la *polis*: ¿cómo si no explicarnos el argumento de Temístocles antes de batalla de Salamina? (Heródoto, *Historia*, Libro VIII. 59-62), o las palabras de Nicias, que, ante un ejército ateniense derrotado, dice: «porque son los hombres los que constituyen la ciudad, y no unas murallas o unas naves vacías de hombres» (Tucídides, Libro VII. 77, 7).

²⁹ Castoriadis, en su libro *La ciudad y las leyes* (2012), niega la hipótesis de que la reforma hoplítica del siglo VII a.C haya sido causa de la instauración de la *polis*: esa transformación como otras serían resultado de la auto-institución de la comunidad, la *polis* es síntoma y no causa. (pp. 71-72)

hombres que definen su destino a través de la deliberación son también únicos, pues son los primeros que se reconocen como iguales ante la ley. La *polis* es excepcional e inédita, pues con ella, por primera vez en su historia, lo humano se instituyó como sujeto de su devenir. Es posible ver, en ese movimiento explícito de autoinstitución, la clave de este extraordinario momento de la historia (Castoriadis, 2005, pp. 103-127).

La *polis*, esa forma de vida en común específica de la *Hélade*, se ubica históricamente en el triunfo del *logos* sobre el mito, es decir, cuando el debate político vence al monólogo ritual (Pardo, 2006, p. 50). El mito-narración de la escisión del ser (Pardo, 2006, p. 40) solo es superado a través de la razón dialéctica:

«La dialéctica llena el tiempo que separa al ser de sí mismo. El *día-logos* lee las diferencias de parecer (de aparecer) que la escritura y la ciudad han hecho visibles y se propone introducirlas en una medida, ya que el dialogo ‘dialéctico’ solo adviene a la palabra aquellas distancias que pueden ser colmadas por la unidad.» (Pardo, 2006, p. 63)

La superación de la multiplicidad de opiniones en el espacio público —el uso político de la dialéctica— no puede entenderse simplemente como una tarea hermenéutica: el uso de la palabra, tanto en el monólogo mágico como en el debate político, es una herramienta de dominación de unos sobre otros (Pardo, 2006, p. 50). La palabra, como ejercicio de poder, conserva de este modo una memoria de sí que parece no perder hasta nuestros días. En cualquier caso, la palabra es siempre —tanto en el *logos* como en el *mito*— palabra poder (Pardo, 2006, p. 50). La primacía del *logos* en la *polis*, que pone de manifiesto la escisión del ser, hace visible el hecho de que lo que Aristóteles llama *homonimia* no es un accidente del lenguaje, sino su vicio esencial (Aubenque, 2008, p. 105). El discurso no es el órgano del desvelamiento, del ser, sino un sustituto necesariamente imperfecto (Aubenque, 2008, p. 102), así, pues, el valor significante no radica en la palabra, sino en la intención que la anima (Aubenque, 2008, p. 107), por tanto, no nos es posible el lenguaje apofántico ni deliberativo sin la voluntad de designar.

«El diálogo no solamente presupone la unidad del objeto de la conversación, que quedaría destruida si alguien pretendiese aplicarle más de un predicado para expresar su esencia, sino también la unidad del sujeto de la palabra, que se quiebra si alguien no se mantiene igual a sí mismo y habla contra sus propias palabras.» (Pardo, 2006, pp. 62-63)

La *polis* del aristotelismo es el antecedente de la ciudad moderna: Atenas nos ha legado el gen fundamental que nos constituye, en tanto que socialidad urbana, y que no es otro que la noción de igualdad ante la ley. La *isonomía* es el requisito previo para garantizar la participación política y para permitir la acción de los individuos en el mercado. Para los griegos del período clásico, la *filosofía de las cosas humanas* poseía un camino preciso: la dialéctica en tanto que método metafísico de recomposición de la verdad (Pardo, 2006, p. 60). Para nosotros, en cambio, el problema se ubica en otro lado, en nuestro caso el problema se desliza de la deliberación al consumo, de la *ecclesia* al mercado. El sujeto de la ciudad actual es el individuo capaz de firmar contratos, nosotros, hijos e hijas de la era victoriana, no somos ya seres antológicamente políticos, sino fundamentalmente consumidores. En el consumo, sin embargo, tiene lugar un juego —semiótico— de extremas complejidad e importancia para el análisis de nuestra civilización. Será abordado en el capítulo II de este trabajo.

La apelación aristotélica a la refutación, como recurso contra los sofistas, revela el sentido, la dirección y el significado del lenguaje: no existe unidad del signo, pues detrás de él se oculta una pluralidad de intenciones inconfesadas, tal vez inconscientes. Así, pues, el lenguaje es significativo justamente porque es *ad hominem*, porque es direccionado y significado en la medida que va al hombre (Aubenque, 2008, p. 113). La multiplicidad de voces, la pluralidad de intenciones que subyacen al lenguaje en general y al ejercicio dialéctico en particular, son una apertura por la que se desliza el problema de la producción de sentido de una socialidad particular. La construcción de sentido de la comunidad se presenta así en una doble dimensión: social e histórica. La multiplicidad de voces es el presupuesto básico de esta doble faz y la dialéctica, el camino de su reducción, el vínculo político es dialéctico en tanto método ontológico. Desde esta perspectiva —cargada antológicamente por la metafísica aristotélica—, la *polis* cobra una significación abierta a la hermenéutica del presente. Cabe entonces preguntarnos: ¿qué está en juego en la política?

La aproximación que hemos realizado a la filosofía de las cosas humanas aristotélica permite abordar la ruptura marxiana de la dicotomía *labor/polis*, pues, aunque compartimos la afirmación que la libertad para Aristóteles es un supuesto prepolítico que ni siquiera exige definición, y que la vida política del ciudadano libre caracterizada por el *lógon echon* no es una definición de la libertad como esencia o bien de lo humano (H. Arendt, 2007, p. 48),

creemos que, más allá del problema de la libertad —problema que, por otra parte, Aristóteles no podía intuir en su acepción moderna, determinado por el apareamiento de la igualdad universal del ser humano—, el *zoon politikón* posee una comprensión de la esencia humana, es decir, una ontología del ser humano. Tal ontología, rastreada a lo largo del escorzo que hemos realizado por la metafísica aristotélica, muestra que la preocupación de Aristóteles en su filosofía de las cosas humanas no se reduce a la prescripción de una *politella*, sino que abarca un campo que va de la prepolítica —*labor*— a la metafísica. Queda, sin embargo, latente una advertencia: la igualdad universal es incompatible con la libertad (Arendt, 2007, p. 48).

La afirmación de Hannah Arendt no desmiente nuestra argumentación, sino que la coloca en su lugar: por supuesto que en términos de la mecánica del ejercicio del poder —de una sociedad como la griega y también de una como la nuestra— la libertad es incompatible con la igualdad universal. Esta es la paradoja sobre la que se levanta la arquitectura política de la Modernidad, que nada quita a nuestra argumentación, dado que la libertad —en su acepción de autodeterminación— es una invención griega (Castoriadis, 2005, pp. 103-127), sin la cual la forma humana actual no podría existir.

«En origen, los iguales fueron solo aquellos que pertenecían al mismo grupo, y extender este término a todos los seres humanos habría sido privarle de significado. El privilegio básico inherente a este significado original fue que los iguales a uno mismo, y solo ellos, tenían derecho a juzgar las acciones de uno. En este sentido es en el que Catón, en su último proceso, se quejó de que ninguno de sus jueces estaba legitimado para juzgarlo, porque ninguno pertenecía a su propia generación: no eran sus iguales pese a ser todos ciudadanos romanos libres. Cuán hondamente se sentía esta distancia entre los iguales y todos los demás hombres y cuán poco nos disponen nuestras propias circunstancias a entenderla, puede verse con claridad si recordamos una vez más la definición aristotélica del hombre: *zoon lógon echon*, con la que se aludía como cosa que iba de suyo solo a los habitantes de una *polis*, a aquellos que eran iguales, y que nosotros mal entendemos de inmediato como una afirmación general aplicable a todos los seres humanos. La razón por la que Aristóteles definió la condición específica de la vida en una *polis* como el contenido de lo humano en cuanto distinguido de la vida animal, no era porque la pensara aplicable en todas partes, sino porque había decidido que era la mejor vida humana posible.» (Arendt, 2007, pp. 44-45)

Si la vida política es, según la lectura que realiza Arendt, la mejor vida humana posible —o, más bien, el mejor género de vida que está al alcance del cuerpo social en su conjunto, pues

la vida teórica no es para todos— es porque el peso de la forma *polis* es indiscutible en el momento histórico en el que vive Aristóteles, a pesar de que esa forma de organización social está ya en crisis y podría decirse que, irremediablemente, condenada. Las guerras médicas supusieron un extraordinario reto a la *Hélade* y a su forma de organización social, pues, una vez acaecido el encuentro con los persas, poco importaron ya la derrota o la victoria en Salamina y Maratón. El reto que supuso esa confrontación exigió una movilización de recursos, una transformación de las fuerzas productivas, un desbordamiento tal que la forma *polis* entro en crisis y fue suplantada irremisiblemente por el *imperio*. Tras las victorias helenas contra los persas, las formas de vivir tradicionales, que eran justamente aquello que se quería defender en la batalla, se destruyeron definitivamente, y nada impidió el acenso —inminente— de un conquistador como Alejandro. «Siempre que el hombre se juega de verdad una forma de vida, la pierde, sea cual sea el resultado de la contienda» (Marías, 1951, p. IX).

¿En qué ámbito de la vida humana se resuelve el problema de la política? ¿Qué está en juego en la política? Marx responde a estas cuestiones deshaciendo la dicotomía *labor/ polis*, tendiendo un puente entre el ámbito prepolítico y la política:

«El fundamento en la experiencia en que descansan tanto la dialéctica de Hegel como la de Marx es, de un lado, el eterno proceso omnienglobante del metabolismo de la naturaleza, del que el metabolismo del hombre con la naturaleza es solo una parte infinitesimalmente pequeña, y, del otro lado, el hecho de la historia humana. La lógica del movimiento dialéctico permite a Marx combinar la naturaleza con la historia, o la materia con el hombre; el hombre se convierte en el autor de una historia dotada de sentido, comprensible, porque su metabolismo con la naturaleza, a diferencia del de un animal, no es meramente consuntivo, sino que requiere una actividad, a saber: la labor. Para Marx, la labor es el nexo de reunión entre materia y hombre, entre naturaleza e historia.» (Arendt, 2007, p. 56)

Dar un sentido a la historia humana y hacer recaer ese sentido en el ámbito de la reproducción material —también en el de la necesidad— de la especie humana: he aquí la gran ruptura de Marx con la tradición occidental y en especial con Aristóteles (Arendt, 2007). Esta inversión de las cosas, este poner de cabeza los principios de la tradición no es desde luego un simple gesto de insubordinación: es un ejercicio crítico radical, después del cual nada será igual. Como en otros casos, el esfuerzo crítico anula la tradición de la que parte inicialmente

—pensemos en el tratamiento de la metafísica hecho por Kant— e inaugura un nuevo horizonte, muchas veces sin que sus protagonistas tengan conciencia de él:

«Él es un «materialista» en tanto en cuanto la forma específicamente humana de consumir la materia es para él el comienzo de todo; y es un «idealista» en tanto en cuanto nunca sale nada de la materia por sí sola, sin la actividad de consumo que decide en la naturaleza del hombre y que es la labor. En otras palabras, «materialismo» e «idealismo» han perdido su significado, aunque Marx mismo no pareció darse cuenta de esto.» (Arendt. 2007, p. 56)

Con Marx, la *labor* se libera de aquella consideración filosófica que la creía irrelevante, que la comprendía como una dimensión previa a la política más cercana al animal que al hombre. Por tanto, deja de ser un mero aspecto metabólico —carente de volición— de la sociedad, sale del espacio privado y reclama para sí el espacio público (Arendt, 2007, pp.26-27). Como afirma Arendt (2007)³⁰, la glorificación de la labor es el rasgo más rompedor del pensamiento del coautor de *Manifiesto del partido comunista*, pues Marx sitúa el trabajo —y la clase que está condenada a él— en el centro mismo del desarrollo de la historia. Para él, la acción propia de la *labor*, el trabajo, libera el potencial de lo humano, es su forma específica de construcción de sí mismo:

«El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Con ello, este último llega a ser *actu* (efectivamente) lo que

³⁰ Hannah Arendt, sin embargo, está en contra de esta idea del trabajo como liberador de las potencialidades humanas: «El trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural —biológica— liberada a través del «metabolismo del hombre con la Naturaleza», por la que conserva su vida individual y reproduce la especie. Engels advirtió muy claramente la afinidad entre las concepciones básicas de los dos hombres, porque comprendió el papel decisivo que desempeñaba en ambas teorías el concepto de la evolución. El tremendo cambio intelectual que tuvo lugar a mediados del siglo pasado consistió en la negativa a ver o a aceptar nada «como es» y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior. Es relativamente secundario el que la fuerza impulsora de esta evolución pueda denominarse Naturaleza o Historia. En estas ideologías, el término mismo de «ley» cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos, se convierte en expresión del movimiento mismo. Las políticas totalitarias que procedieron a seguir las recetas de las ideologías han desenmascarado la verdadera naturaleza de estos movimientos en cuanto han mostrado claramente que no podía existir final para este proceso. Si la ley de la Naturaleza consiste en eliminar todo lo que resulta perjudicial y es incapaz de vivir, sería el mismo final de la Naturaleza el hecho de que no pudieran hallarse nuevas categorías de elementos perjudiciales e incapaces de vivir. Si fuera ley de la Historia el que en la lucha de clases «desaparezcan» ciertas clases, significaría el final de la historia humana el hecho de que no se formaran nuevas clases rudimentarias que a su vez pudieran «desaparecer» a manos de los dominadores totalitarios. En otras palabras, la ley de matar, por la que los movimientos totalitarios se apoderan y ejercen el poder, seguiría siendo ley del movimiento aunque logran someter a su dominación a toda la Humanidad.» (Arendt. 2015, p. 622)

antes era solo *potentia* (potencia): fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, obrero.» (Marx, 2013, p. 215)

La dicotomía aristotélica acto/potencia utilizada aquí por Marx puede leerse en el sentido de liberación de unas potencialidades inherentes a la *labor* —en tanto que clase— a la acción que le define —trabajo— y al proceso que las engloba —la reproducción de la sociedad—.

«El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural.» (Marx, 2013, p. 215)

En este enfrentamiento de lo humano con la naturaleza prima el elemento proyectivo humano: «El peor maestro albañil se distingue cualitativamente de la mejor abeja en que aquel ha modelado su proyecto previamente en su cabeza» (Marx, 2013, p. 215). En el proceso productivo, el obrero no solo efectúa un cambio de la naturaleza, además, simultáneamente concreta y actualiza el proyecto que precede y funda toda acción productiva humana. Para Marx, la actividad orientada a un fin es el trabajo mismo (Marx, 2013, p. 216). El trabajo, en tanto que concretización y actualización del proyecto humano, hace comparecer a la naturaleza, le signa con el código cultural y le asigna un valor de uso determinado. Merced al trabajo, y más específicamente en función de su carácter proyectivo, la naturaleza deviene útil. Así, las potencias naturales se transmutan, por ejemplo, en instrumentos de producción (Lukács, 2014, pp. 70-71), cumpliendo de esta manera el emplazamiento al que las somete la humanidad en el esfuerzo titánico de traducir la otredad de la naturaleza a su propia semántica, de reducir toda forma del caos a su racionalidad.

Las potencias naturales solo pueden existir, advenir al ser social, merced al trabajo. Es el trabajo el que traduce la naturaleza al código de la sociedad. Sin el trabajo, las fuerzas naturales permanecerían como meras potencias incapaces de ser acto. En el ejercicio de su reproducción biológico-social, lo humano crea su cosmos, despliega su libertad, traduce al código humano lo que es mera naturaleza y en el mismo movimiento desata las infinitas posibilidades de su otredad actualizada por la racionalidad del ser social. Cuando Marx afirma que en el trabajo el hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural (Marx, 2013, p. 215), no está loando a la naturaleza, no está insinuando una metafísica de lo natural:

esta loando la potencia creadora del trabajo, esta insinuando la metafísica del ser social, está cantando al hombre y a su capacidad performativa:

«El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.» (Marx, 2013, pp. 215-216)

En el trabajo se realiza una modificación integral del campo humano, modificación que incluye a la naturaleza, pues el trabajo hace emerger el carácter útil que dormita en ella. El trabajo hace de la naturaleza un elemento del ser social con todas sus consecuencias. La libertad de lo humano expresada en el trabajo es el principio fundador del ser social y al mismo tiempo hace patente su condena.

La *maquinización* de la naturaleza, en el sentido heideggeriano, es el resultado de la radicalización de este ejercicio de subordinación de las fuerzas naturales a la racionalidad del hombre:

«Con ese carácter ilimitado que Marx atribuye al desarrollo de las fuerzas productivas en el régimen capitalista, converge Heidegger al describir la maquinación como aquel modo de manifestación de las cosas presidido por la idea de su absoluta factibilidad e incapaz de reconocer límite alguno a su producción. De idéntica forma, la incondicionalidad que en la visión marxiana muestra ese desarrollo confluye con la pretensión que Heidegger asigna a la moderna voluntad de dominio de construir técnicamente incluso el marco en virtud del cual toda cosa se tornaría susceptible de ser producida en ausencia de cualquier condición». (Martínez, 2014, pp. 219-220).

La primacía en el trabajo de su elemento proyectivo constituye el elemento distintivo de la mirada que Marx proyecta sobre el ámbito de la reproducción humana. Lo humano solo es tal en la medida en que ejerce su libertad expresada en el trabajo y más específicamente en la dimensión proyectiva que este posee. Esta primacía del elemento proyectivo en el trabajo humano es el fundamento materialista de la comprensión marxiana de la reproducción humana. Así, la frase: el ser determina la conciencia muestra su significado, el axioma marxiano deviene principio ontológico. En 1844, en París, Marx ya había tomado la postura decisiva de

su pensamiento: estaba convencido de que había que buscar las causas fundadoras de la vida civilizada en las formas materiales de reproducción de esa vida. Es en la primacía de la capacidad proyectiva sobre la mera reproducción biológica, en la que hay que situar —según la lectura de Marx hecha por Echeverría— la libertad como elemento central de la reproducción humana; el trabajo, en tanto que reproducción, es realización de lo humano, no simple metabolismo (Echeverría, 2010a, p. 56). Desde esta perspectiva, cuando nos enfrentamos al problema del ámbito en el que se resuelve la política, nos estamos refiriendo implícitamente a cómo las condiciones materiales afectan o construyen el vínculo político.

A la luz de las anteriores referencias a Marx es lícito afirmar, con Bolívar Echeverría (2010a, p. 47), que la vida humana no es más que un diálogo que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha autonomizado de ella. La dimensión de este diálogo es la construcción material de la vida humana a escala grupal. En esta clave puede leerse el siguiente pasaje de la *Crítica del programa de Gotha*:

«El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La naturaleza es tanto la fuente de los valores de uso (¡y de estos se compone, desde luego, la riqueza material!) como el trabajo, que no es por su parte sino la manifestación de una fuerza natural, la fuerza de trabajo humana. (Marx, 2014a, p. 389)

Unas páginas después, afirma con rotundidad:

«El trabajo solo es fuente de la riqueza y de la cultura en tanto que trabajo social» o, lo que es lo mismo, «en y por la sociedad». Esta frase es indiscutiblemente correcta, pues si bien el trabajo individualizado (presupuestas sus condiciones materiales) también puede crear valor de uso, no puede crear ni riqueza ni cultura.» (Marx, 2014a, p. 391)

El trabajo humano, esa forma particular de relación que tiene la naturaleza consigo misma, únicamente cobra significado productivo pleno a nivel social, por tanto, únicamente a nivel social es posible apreciar cómo, en la reproducción de su existencia, la humanidad desata las potencialidades que la destierran definitivamente del reino de la animalidad o, dicho de otra forma, que constituyen la especificidad de su animalidad. Con la tesis expuesta, Marx cuestiona la premisa inicial de la que parten Smith y Ricardo, y con ellos, toda la economía políti-

ca afecta a las robinsonadas dieciochescas³¹: para él, no son los náufragos o los cazadores en su indigencia el objeto de su reflexión, pues los individuos producen en sociedad³², sino la

³¹ El siguiente pasaje de *El capital* resulta clarificador de la afección a las figuras individuales y escindidas de su contexto social que atribuye Marx a la economía política: «Cómo la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en la isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, *ejecutar trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinson esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos. Pese a la diversidad de sus funciones productivas, sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo *humano*. La necesidad misma lo fuerza a distribuir conciencia mente su *tiempo* entre sus diversas funciones. Que una ocupé más espacio de su actividad global y la otra menos depende ella mayor o menor dificultad que haya que superar para obtener el efecto útil propuesto. La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinson, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las *diversas* operaciones requeridas por su producción y, por último, del *tiempo de trabajo* que, término medio, le insumo elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del *valor*.» (Marx, 2013, p. 93).

³² Marx muestra el papel performativo de las robinsonadas dieciochescas: «Individuos que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una mal entendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es solo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad se trata más de bien de una anticipación de la «sociedad civil» que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia, cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII — que es el productor, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia.» (Marx, 1971, pp. 3-4)

producción general —aunque explícitamente subraye el carácter abstracto de este concepto— y las formas particulares que esta asume³³. Echeverría lee así este concepto:

«El concepto de «producción general» que Marx emplea en su «crítica de la economía política» implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial, transhistórica, supraétnica, cuya presencia solo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad.» (Echeverría, 2014, p. 157).

El diálogo de lo humano con la naturaleza, aquel que constituye la humanidad como tal, es pues transhistórico, pero no en el sentido de la existencia de una naturaleza humana intemporal, sino en la medida en que la historia de la humanidad puede rastrearse en las formas particulares de concreción de ese diálogo. Negada así la existencia de una naturaleza humana inmutable —el ser humano expulsado del paraíso de la animalidad—, solamente nos es asequible en la dimensión de su reproducción, esto es, en la dialéctica que establece con su otredad:

«No se trata solamente de una *differentia specifica*: el ser humano no es solo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera—, o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal. Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de

³³ Respecto a la comprensión de Marx de la noción de producción general, puede leerse en *El capital*: «Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases o bien declarar desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes solo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua; sin ellas no podrían concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender solo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad y el objeto, la naturaleza, son los mismos. En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes.» (Marx, 1971, p. 5).

reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad animal se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad social.» (Echeverría, 2014, pp. 164-165)

Por tanto, en su reproducción biológica, lo humano recrea simultánea e irremediamente su vínculo social. Para Marx, el sujeto del proceso de reproducción es la sociedad en tanto que forma particular e histórica que asume lo humano en su devenir. Ellas, las formas particulares de concreción de lo humano, poseen un carácter social no dado de antemano, una identidad que siempre se encuentra en juego:

«Los rasgos definatorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior». (Echeverría, 2014, p. 166)

III. 3. Política, significación y el ser social

La singularidad de las ciudades puede definirse de muchas maneras, pero está claro que en ellas se conjugan dos factores: un determinado modo de vida (caracterizado por la existencia de un tejido civil de derechos económico-jurídicos) y una espaciotemporalidad específica (un tejido urbano diferente del de las sociedades rurales o las aldeas). La conjunción de estos dos factores permite describir la ciudad por el que me parece ser su rasgo más peculiar: las ciudades como máquinas de producir individuos (sujetos dueños de su discurso y de sus propiedades, capaces de hablar con sentido y, por tanto, de intercambiar bienes y argumentos, de contraer deudas y de mantener su palabra), sujetos libres para firmar un contrato.

José Luis Pardo, *La ciudad sitiada*

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo en que nosotros la hacemos. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de «lectura», una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código dice sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un sentido en esa vida.

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la Modernidad*

Las formas concretas que asume la socialidad humana —aunque llamarle *humana* es una tautología, pues en sentido estricto únicamente lo humano posee socialidad— están siempre en juego, siempre en disputa: son un campo de batalla tanto en sentido metafórico como real³⁴. En la dualidad socialidad/identidad hay un ejercicio inexorable de reedición; toda identidad, por tanto, es una apertura al devenir sin solución de continuidad:

«La socialidad misma de este existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la sujetividad, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad. El *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano o social difiere por tanto esencialmente de aquel que presenta la dimensión puramente animal de la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y re-

³⁴ Recordemos la afirmación de Marias: Siempre que el hombre se juega de verdad una forma de vida, la pierde, sea cual sea el resultado de la contienda. (1951. p. ix)

fundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza —que ahora no es solo externa o del *mundo* objetivo, sino también interna o del cuerpo subjetivo—, un enfrentamiento indirecto, *mediado* por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad.» (Echeverría, 2014, pp. 166-167)

Echeverría nos presenta así la triada individuo/comunidad/socialidad. Los vértices de este triángulo abstracto —en él no imperan coordenadas espaciales ni jerarquías— dan cuenta de la comprensión del filósofo ecuatoriano respecto de la unicidad de lo humano, su forma y su sentido. Explicitemos el significado de los componentes de la tríada individuo/comunidad/socialidad con la cual Echeverría desea captar la dimensión *cultural* de la vida humana:

Por *individuo* debemos entender una realidad doble, interdependiente, indisoluble y en tensión: el individuo es comunidad y la comunidad es individuo. El sujeto echeverriano es relacional y no puede entenderse fuera de la presencia de los otros, pues está comprometido en una historia de relaciones con ellos, que lo constituyen como tal (Echeverría, 2010a, p. 56). Esta tensión —de un extremo a otro de esta continuidad— solo puede romperse si se asume el precio de perder de vista la centralidad de lo humano como categoría organizadora de la reflexión echeverriana. Para Echeverría, es en la liberación de sus fuerzas creadoras a través del trabajo —entendido en un sentido amplio como diálogo de lo humano con la naturaleza— que la humanidad se asume como tal. Puede decirse que en esto radica el estructuralismo marxiano leído desde Echeverría: su concepción material e histórica de lo humano y no en la caricatura de la determinación de la estructura sobre la superestructura, pues creemos que la famosa determinación del ser sobre la conciencia únicamente es asequible si se tiene presente el papel liberador que para Marx posee el trabajo. *Comunidad* es la otredad del individuo, con la que mantiene una relación de espejo, sin solución de continuidad. Echeverría usa las definiciones *sujeto individual* y *sujeto comunitario* para dar cuenta de esta dualidad. El sujeto comunitario, dice, es el conjunto de los sujetos individuales y no tiene más sujetidad que la que estos necesitan que tenga³⁵ (Echeverría, 2010a, p. 62). Por tanto, la comunidad es una concreción históricamente determinada por sus individuos que regresa a ellos determinándoles en una permanente dialéctica. *Socialidad* es la forma del vínculo que crean los individuos para mantenerse juntos. Está por tanto en permanente transformación. La socialidad es una concreción histórica renovada permanentemente, pero nunca del todo nueva: su aspecto de-

³⁵ En esta clave echeverriana podemos dar una nueva perspectiva a las palabras, ya citadas, que Tucídides pone en boca de Nicías. (Tucídides, Libro VII. 77, 7)

terminado se encuentra constantemente en diálogo con la memoria de las que fueron antes. Para nosotros, herederos de la tradición griega de la *polis*, las formas concretas que asume nuestra socialidad no poseen otro arquetípico que la política —les llamamos política—, aunque no siempre se ajustan a esa definición. La combinación de estos tres conceptos define, como ya hemos planteado, los horizontes de la noción de humanidad en Echeverría. Aunque nosotros la presentemos de forma esquemática, no debemos olvidar que esta es solo un recurso de exposición: apelamos a la metáfora geométrica del triángulo por sus indudables ventajas pedagógicas, aun a sabiendas de que con esta decisión renunciamos a las inmensas posibilidades explicativas que poseen el encuentro y la combinación de estos conceptos.

En el ángulo de encuentro —siempre teórico— entre individuo y socialidad se define la unicidad de lo humano y su identidad. Dado que las otras especies animales poseen algún tipo de singularidad, la individualidad o unicidad no es, así, privilegio del ser humano; lo que es privilegio suyo es la concreción de las mismas (Echeverría, 2010a, p. 111). El individuo humano —entendido como *continuum* que va del espécimen a la especie, del sujeto a la comunidad— acaece en un complejo de relaciones que lo constituyen. Así, por ejemplo, Sócrates solo es Sócrates —no Anaximandro o Aristófanes— porque se ha visto comprometido en relaciones —unas más decisivas que otras— con personas como Sofronisco, Fainarate o Platón. Con ese complejo de relaciones, el individuo —singular/plural— se enfrenta al reto de su reproducción en una dialéctica transhistórica con su otredad, la naturaleza: colectivamente, la humanidad reproduce su vida tanto a nivel biológico como en la forma que asume su socialidad. La sujetividad de individuo —persona/comunidad— no puede ser entendida desde Echeverría más que como una concreción abierta al devenir, siempre en juego, transformándose a cada minuto, mudando de piel. Paradójicamente, igual que el animal que ha mudado, sigue ahí. En la reproducción biológica de este individuo/plural tiene lugar la reproducción de su socialidad, de su vínculo comunitario. Dado que en nuestra civilización el vínculo comunitario tiene la forma de un espacio autoinstituido y autónomo de encuentro dialógico entre iguales —o aspira a constituirse como tal, es decir, como espacio público—, definimos nuestro vínculo común como político.

Fruto de la tensión individuo/comunidad, la forma de gestión del poder no es otra cosa que creación colectiva hecha para hacer posible la reproducción social. Esta creación es colectiva en sentido absoluto —aunque destruya la comunidad de la que nace o confiera el poder al

mayor de los tiranos o a la clase más despiadada— porque no puede llevarse a cabo sin el concurso de todos y todas por acción o por omisión. En el intento de ser congruentes con la postura relacional-echeverriana definimos la política —problema que Echeverría no trata extensamente— a partir de la idea weberiana de la constitución de la comunidad política: como construcción histórica de legitimidad basada no exclusivamente en el poder —*Macht*—, sino además en la relación mando/obediencia sostenida en la legitimidad —*Herrschaft*—.

En el esquema de Echeverría, esta dimensión que hemos llamado política se corresponde al tiempo de la cotidianidad, a la dimensión institucional y a la ficción contractual. Se trata de la gestión burocrática del vivir en común. Mal llamamos *democracia* a nuestra manera burocrática de gestionar nuestro estar en común: con este nombre, que rememora la *polis* ateniense, asumimos la forma del vínculo institucional humano en el occidente capitalista moderno. La confluencia entre socialidad y comunidad define lo político, que es esa dimensión extraordinaria —podríamos decir sagrada— que rompe la cotidianidad de la política y la refunda en momentos —tales como los revolucionarios— de extrema complejidad y fuerza. Nos movemos en todo momento en el ámbito de la dialéctica naturaleza/humanidad. El vocablo *dialéctica* posee en nuestra argumentación un significado preciso: método de recomposición del ser que contiene, al menos, tres matices posibles: a) método de recomposición del ser en tanto que comunión dialógica de la comunidad, b) método de recomposición del ser en tanto que diálogo de la naturaleza con una parte de sí misma y c) método de recomposición del ser en tanto que liberación de las potencias prometeicas de lo humano a través del trabajo.

En la combinación entre la política y lo político opera el proceso de reconstitución del cuerpo social. Por eso, la socialidad moderna es, o aspira a ser, política. *Político*, en la comprensión marxiano-echeverriana, asume así un significado muy preciso:

«Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto solo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*). Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato «político» implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico. » (Echeverría, 2014, p. 167)

Es en esta clave en la que creemos que podemos llamar aristotélica la lectura echeverriana de Marx. Al menos así puede sostenerse a partir de pasajes como el siguiente:

«A la reproducción social, considerada en este nivel puramente formal o cualitativo —nivel secundario pero dominante— la podemos llamar «reproducción» política del sujeto social. «Política» porque pensamos que era a ella justamente a la que hace referencia el término «*polis*» en la época de los griegos, es decir, a lo que estaba en juego en el *ágora*, a la identidad de la ciudad, a la figura de la comunidad; aquello que, por sobre todo lo demás, el proceso de reproducción social «produce» y «consume», es decir, transforma y «disfruta», instituye y «vive.»» (Echeverría, 2010a, p. 60)

¿Qué está en juego en este uso de la palabra *política*? Creemos que la noción de política de Echeverría posee una fuerte carga de fe en las potencialidades de la humanidad. Atento como estaba a las complejidades del mundo en el que vivía, Echeverría estuvo muy lejos de las ilusorias posturas naíf del fin de la historia o del advenimiento de revoluciones mesiánicas. Su fe —si algo así se puede rastrear en su obra— es la esperanza en la realización de las enormes promesas que trae consigo el trabajo. Es esta una creencia en lo humano y en la necesidad de su cultivo, hablamos de él en tanto que subsumible en el concepto de *cultura*, tiene que ver con la reproducción de lo humano —en términos individuales y colectivos—, con sus fuerzas prometeicas y su necesidad de establecerles límites. Así, la comunidad política es la única posibilidad para la existencia humana, pues la alternativa, y mucho más, cuando está dominada por el despliegue de las fuerzas prometeicas que habitan en lo humano, es muerte: «Zeus, entonces, temió que sucumbiera nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en la ciudad y ligaduras acordes de amistad» (Platón, *Protágoras*, 322a-c).

El aparecimiento de la *polis* implica una transformación definitiva del mundo griego y, con él, del mundo entero en su devenir. La acción política para los griegos es mucho más que la preocupación por los asuntos de Estado, es cualquier forma de expresión de la propia personalidad en la *polis* (Colli, 2011, p. 31). Este sentido general es el que hemos querido dar a nuestra lectura aristotélico-marxiana de la socialidad humana: la política como la entendemos aquí no es el poder, su gestión o su monopolio, la política es una manera de estar en común. Siendo todas las formas de construcción del vínculo social posteriores a la griega en parte herederas de la *polis*, ¿qué la hace, entonces, tan influyente? En nuestra lectura, la *polis* puede entenderse como el descubrimiento de la diversidad y su reducción a través de la dialécti-

ca: el monopolio del relato social que ostentaba el mito da paso a la pluralidad de la palabra en el espacio público, pluralidad que solo puede ser tratada en su confrontación. La palabra actúa así como vehículo a través del cual la humanidad usa el regalo que, procedente de Zeus, le entregó Hermes. La palabra aquí no tiene otro contenido político que la moral y la justicia, porque solo en ellas puede comulgar la comunidad en términos de orden y amistad. Prometeo, narrado por Protágoras, muestra el núcleo mismo del problema político: la técnica política entregada por Zeus para salvar a la humanidad es ante todo asunto de la ética. En el diálogo de Platón —*Protágoras*— parece estar latente la idea de que la polis es la vía para recuperar el orden en el mundo, un orden que ha sido desquiciado por él irresponsable Prometeo. La técnica política asume así su papel de límite de las potencialidades prometeicas que han sido desatadas bajo la forma del trabajo.

En el diálogo platónico homónimo, Protágoras cuenta que Prometeo robó el fuego para aliviar las miserias humanas. El fuego, símbolo de las técnicas y de la tecnología del trabajo, permite a los hombres transformar y dominar el propio medio. Zeus castiga a Prometeo, pero (y aquí comienzan a diferenciarse las versiones: la de Protágoras en una dirección radicalmente antimítica) no por el robo en sí mismo, sino por haber provocado con ello la infelicidad de los mortales, pues el fuego, en vez de llevar la felicidad, condujo a los hombres a la guerra y la destrucción. Para completar la obra de Prometeo, Zeus dio a los hombres la *téchne* de organizar ciudades y Estados (Mas, 2003, pp. 64-65). En el diálogo platónico, el obsequio de Zeus —la técnica política— no es competencia exclusiva de especialistas o virtuosos, sino obligación de la comunidad, toda:

«A todos, dijo Zeus, y que todo sean partícipes. Pues no habría ciudades, si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impone una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo elimine como una enfermedad de la ciudad.» (Platón, *Protágoras*, 322a)

El pensamiento de Echeverría, poseedor de la confianza ilustrada en el progreso, concibe — igual que Marx— el trabajo como fuerza creadora y humanizadora: mantiene viva la fe en las promesas que trae consigo el desarrollo de las fuerzas productivas. Por eso mira el trabajo como potencialidad abierta, como realidad en suspenso buscando siempre nuevas formas de realización:

«Pero, así como en la panadería están las posibilidades de realización del pan, así en el conjunto de los conjuntos de objetos dotados de utilidad técnica, en el campo instrumental global del proceso de la reproducción humana, encontramos, de una manera abierta y entrecruzada, todos los horizontes de posibilidades de satisfacción de necesidades que pueda imaginar el hombre.» (Echeverría, 2010a, p. 66)

Esta búsqueda, siempre renovada en su concreción de las formas productivas, es también —y a la vez— búsqueda de reedición del vínculo social humano. No hay tecnología que carezca de esa dirección, otorgada por la comunidad en sus términos sociales o culturales:

«La posibilidad de transformación de una técnica dada no siempre es aprovechada históricamente de la misma manera. Una especie de voto sagrado de ignorancia —que documentar una sabiduría más totalizadora o «dialéctica» que la del entendimiento moderno— parece, por ejemplo, haber impedido a los teotihuacanos el empleo «productivo» de la rueda y a los chinos el de la pólvora.» (Echeverría, 2010a, p. 21).

El direccionamiento de la técnica, entendido como donación de sentido instaurada en el seno del proceso productivo, es político porque es creación colectiva de la comunidad. La especificidad de la vida política —diferenciada de la mera estatalidad— consiste para Echeverría en la recreación permanente del vínculo social bajo la forma de una *espiritualidad* evanescente pero con valor normativo y performativo. A nuestro entender, este es el quid de la comprensión echeverriana del proceso productivo. Se trata en última instancia de pensar la producción también como un proceso complejo de significación. Aunque no es nuestra intención hacer que este trabajo gire y se convierta en una indagación semiótica, nos serviremos, con el fin de establecer el problema de la producción como proceso de significación, de algunos de sus planteamientos. Empecemos afirmando, con Umberto Eco, que, en términos generales, es posible pensar una reflexión a propósito del significado —en el caso de Eco, la semiótica— que aborde todos los procesos culturales como procesos comunicativos (Eco, 1989, p. 33) y que, por tanto, presuponga ver la cultura *sub specie communicationis*, aunque esto no signifique que la cultura sea solo comunicación, sino simplemente que ella, la cultura, se comprende mejor si se aborda desde el punto de vista de la comunicación (Eco, 1989, p. 30). Eco (1989, p. 29) afirma que, aunque la cultura tiene su base material en la transformación que el ser humano hace de su entorno, utilizar una piedra por primera vez no es cultura. La cultura

es, pues, un proceso complejo de construcción de significación que puede presentarse en los siguientes términos:

«En el momento en que el australopiteco utiliza una piedra para descalabrar el cráneo de un mono, todavía no existe cultura, aunque en realidad transforma un elemento de la naturaleza en utensilio. Digamos que surge la cultura cuando (y no sabemos si el australopiteco se encuentra en estas condiciones): a) un ser pensante establece una nueva función de la piedra (no es necesario pulirla para convertirla en buril), b) la «denomina» «piedra que sirve para algo» (no es necesario denominarla en altavoz o comunicarlo a los demás), c) la reconoce como «la piedra que corresponde a la función *X* y que tiene el nombre *Y*» (tampoco hace falta denominarla una segunda vez: basta con reconocerlo). » (Eco. 1989, p. 28)

En el ejemplo del australopiteco, la cultura aparece ligada a la modificación productiva del entorno natural que el ser humano realiza con el fin de sobrevivir, pero esta modificación por sí sola no es suficiente para explicar la cultura. La condena del animal humano, de este animal expulsado del paraíso —«Maldito sea el suelo por tu culpa: con fatiga sacarás de él tu alimento mientras vivas; te dará cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Comerás con el sudor de tu frente» (Génesis 3, 17-19)— no puede llevarla a cabo sin más, pues se ve obligado por su propia naturaleza a tejer un entramado de significados sin los cuales o no podría cumplir o simplemente sería un animal de otro sino. Eco (1989) da muestras de una comprensión muy abierta del proceso social de significación. Podría decirse incluso que la suya es una peculiar comprensión materialista que llega al punto de afirmar citando el libro primero de *El capital* que: el sistema de mercancías se estructura por medio de un juego de oposiciones similar al sistema fonológico (p. 32). ¿Plantea entonces Eco una semántica de la circulación mercantil? Parece evidente que sí:

«Ciertamente se puede interpretar el intercambio de mercancías como un fenómeno semiótico [Rossi-Landi, 1968], pero esto no se debe a que implique intercambio físico, sino porque, en él, el *valor de uso* de la mercancía se convierte en *valor de cambio*.» (Eco, 1989, p. 30)

Sin embargo, decir que la circulación mercantil posee una estructura semántica no nos dice nada aún de los fundamentos de la significación social o del ser social. Eco no admite nada parecido a un fundamento de la significación social: él está muy lejos de una ontología de la significación social, reniega expresamente de ella (Eco, 1989, pp. 382-389). Su postura es una opción metodológica, una hipótesis operativa que intenta perfilar el ámbito de la investi-

gación semiótica del futuro, un método unificado para hacer frente a fenómenos en apariencia muy distintos (Eco, 1989, p. 10). Se trata de pensar el campo de la significación cultural bajo la premisa de una estructura ausente y, por tanto, buscada:

«Una investigación semiótica solamente tiene sentido si la estructura del campo semiótico es asumida como una entidad imprecisa que el método se propone aclarar provocando continuamente sus contradicciones. No tiene sentido si la estructura, establecida por deducción, se considera «verdadera», «objetiva» y «definitiva»» (Eco, 1989, p. 10)

Eco, que en *La estructura ausente* está explorando los límites de la semiótica, pisa firmemente pero con cuidado esos territorios poco explorados. Su intención declarada es plantar el marco de la investigación semiótica del futuro y, sin embargo, su búsqueda nos da pistas de un problema de mucho mayor calado. Más allá del ejemplo del australopiteco, sobre cuya naturaleza solo podemos especular, el hecho cierto es que el ser humano produce para existir y, en ese mismo proceso, reproduce las condiciones espirituales de su existencia. Si somos consecuentes con la idea de socialidad que hemos sostenido en las páginas anteriores —es decir, la unidad indisoluble entre producción-política-cultura—, nos veríamos obligados a deducir que el ámbito fundante del campo semántico del ser social es la producción o, lo que es lo mismo, que la dimensión espiritual de la vida cultural nace en ella. Nuestra comprensión de la socialidad se asienta en la premisa de que el ser humano se constituye como tal en la esfera productiva y, por tanto, que esa dimensión de la vida debe abordarse en calidad de proceso fundador. Como afirma Echeverría:

«La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de «favorable» está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.» (Echeverría, 2014, p. 158)

Esta identidad que nace en la dimensión de la producción puede comprenderse como la forma particular, histórico-social, que asume el dialogo eterno de lo humano con la naturaleza. Se trata de una totalidad con múltiples componentes, por ejemplo, de determinada estartificación social:

«Según Marx, el proceso de reproducción social incluye, como función característica de la existencia humana concreta, una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia. Es decir, implica una clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute; implica por tanto una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social —medios de producción y bienes para el disfrute— entre los distintos miembros del sujeto social global.» (Echeverría, 2014, p. 158)

Lo que está en juego, sin embargo, es el sujeto social mismo. En el fondo, más allá del ejemplo de la estratificación social o de la intención de indagar en la semántica de la circulación mercantil, la mirada que Marx lanza sobre el ámbito de la producción implica un abordaje ontológico del ser social, de su *poiesis*:

«El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe elegir la forma a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consume. El trabajar tiene una dimensión poética; su dar forma es un realizar, dice Marx.» (Echeverría, 2014, p. 170)

Efectivamente, este realizar es una *poiesis* y, por tanto, una producción de significado, pero mucho más compleja que la de una hipotética lengua de las mercancías. En todo caso, las mercancías ejercitarían un habla que formaría parte de esta lengua humana en sentido estricto. La lengua de la que hablamos es la socialidad incrustada en los bienes producidos por la esfera productiva humana:

«El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social —el cumplimiento de su *telos* físico en tanto que soporte de un *telos* «político»— no se manifiesta únicamente en la estructura de este, en su funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él. Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una dimensión de la existencia productivo/consuntiva que no es posible encontrar en el universo natural, una dimensión reproductiva propiamente semiótica, como en la de un proceso especial de producción/consumo propio de esa dimensión y que es también exclusivo del universo total: el lenguaje o proceso semiótico independiente.» (Echeverría, 2014, pp. 180-181).

Esta *poiesis*, producción y reproducción de significado, opera en el plano productivo consuntivo como un proceso de cifrado y descifrado en el que lo humano produce y reproduce el

mundo en que vive, su versión particular de él, su cosmos cultural, y lo hace como una condición misma de su existencia:

«El ciclo de la reproducción como proceso de vida social solo es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone y descompone sus objetos-cifras de acuerdo a un código inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental. Solo la presencia de esta entidad simbolizadora fundamental que establece las condiciones en que el sentido se junta o se articula con la materia natural, es decir, las condiciones en que esta materia puede presentar la coincidencia entre un contenido o significado con una expresión o significante vuelven posible el cumplimiento de la producción/consumo de objetos como un proceso de comunicación/interpretación.» (Echeverría, 2014, p. 185).

En tanto que poiesis, los códigos incrustados en el proceso productivo y descifrados en el proceso consuntivo no son otra cosa que el reflejo de una sociedad determinada en un momento histórico determinado. Esta semiosis está restringida a las posibilidades que una sociedad determinada posee, es la concreción de ellas, es decir, los códigos de esta semiosis son en acto lo que la sociedad es en potencia. El concepto de *campo instrumental* ilustra de forma particularmente clara hecho:

«El conjunto de los instrumentos constituye una totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente: es el campo instrumental de la sociedad. Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global. La efectividad del campo instrumental no se reduce a su productividad, esta es solo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad; ella instauro todo un horizonte definido de posibilidades de forma para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar «especializada» en una dirección axiológica determinada, la efectividad global misma posee una forma peculiar, la que decanta en la estructura tecnológica del campo instrumental. » (Echeverría, 2014, pp. 179-180)

Esta semiosis no es, pues, una más. Se trata de una indagación del ser social mismo: en su naturaleza, en su concreción y en sus horizontes. Partiendo del estructuralismo de Marx, Echeverría arriba a una dimensión ontológica de lo social. No en vano en el siguiente pasaje, Echeverría cita en nota al pie el *Cours de linguistique générale* de Saussure. Echeverría indaga en la forma fundante de la lengua humana, la lengua que surge de su dialéctica inmemorial

con la naturaleza, la lengua de la libertad expresada en el trabajo, la lengua inmanente a las cosas:

«Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en el que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el autoprojectarse y autorrealizarse del sujeto social encuentra su «instrumento» más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se «libera» de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. Imaginar, es decir, negar y trascender la «forma» dada mediante la composición de otra posible: esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción «política», no consiste así únicamente en inventar formas «cautivas» de la practicidad del objeto.» (Echeverría, 2014, pp. 180-181)

Esta poiesis entendida en sus últimas consecuencias significa exploración de los límites posibles de lo humano en una manifestación histórica determinada. En ella acaece todo lo humano posible en tanto que posible. La historia de lo humano es, así, la historia de esta poiesis, se trata de la fuerza que ha levantado a nuestra especie de su escasa dotación natural, de su indigencia, y la ha llevado al punto en el que nos encontramos, punto de extinción —como Icaro— o solo un paso más en el camino. Hijos de Prometeo, alados gracias a su regalo, nos ejercitamos en la *hybris* día a día, vamos más allá, violamos los límites del caos y lo hacemos asignando sentido a este ejercicio. El ser humano es heredero de la memoria antigua de unos seres irredentos e irreductibles, los titanes son nuestro espejo mítico, el relato de lo que somos, de nuestra naturaleza. Nuestro significar el mundo es una *hybris* que nos explica, que nos impulsa y al mismo tiempo nos condena:

«Es característico del proceso social de producción/consumo que su uso del campo instrumental no se reduce al empleo de este en la apropiación de la naturaleza, en la composición de una forma práctica u objetiva a partir de ella. Usar el campo instrumental consiste por un lado en obedecer y por otro en rebelarse al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social consiste en un producir-cifrar y un consumir-descifrar objetos-significaciones que solo pueden llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente de todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que, al ser em-

pleado para constituir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, re-constituido, reafirmado con la misma o con otra constitución. El proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no solo de significar, sino igualmente de metasignificar. » (Echeverría, 2014, pp. 185-186)

Se abre de esta forma a la comprensión filosófica el fundamento espiritual de la socialidad humana, la cotidianidad de la existencia del ser social. Se expone así el nivel fundante de la existencia del ser social, el reto consiste en leer su lengua primaria, en captar racionalmente su cotidianidad. La filosofía, como afirma Echeverría, sería la clave de este esfuerzo, el intento que lo haría posible en términos críticos:

«Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo en que nosotros la hacemos. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de «lectura», una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código dice sin ellas, mediante su silenciosa eficacia, un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un sentido en esa vida.» (Echeverría, 2001, p. 103)

Echeverría es un exegeta de Marx. Baste recordar como muestra de su profundo trabajo con su obra los célebres seminarios que sobre *El capital* dictara en la UNAN en los años setenta del siglo XX. No obstante, no ha cedido a las pretensiones científicas del marxismo tradicional: a diferencia de la dogmática marxista, la ontología echeverriana abre el pensamiento de Marx a las posibilidades interpretativas que la filosofía posee. En la obra de Echeverría, Marx resulta increíblemente fecundo porque es visto no solo como pensador crítico de la economía capitalista, sino también, y sobre todo, como filósofo de la sociedad.

Como venimos diciendo, Echeverría lee a Marx desde su conexión con la tradición más clásica, en especial con la filosofía aristotélica de las cosas humanas. Esta conexión no es explícita, pero es sostenible dados los temas y las formas de tratamiento que él desarrolla: así, resulta especialmente relevante su referencia —continúa— a la *polis*: apela a ella para entender la política y la socialidad humana. La ontología marxiana que hace Echeverría radica, por tanto, en su comprensión del vínculo social, así como en la naturaleza potencial de la fuerza

del trabajo. Ontología, por ello, anterior a la mercancía: aunque se incruste en ella, es necesario tener presente que no radica en ella, sino que esta la recoge como un efecto, o como una fantasmagoría.

Capítulo IV. La Modernidad: contradicciones, fantasmagorías y paradojas

IV. 1 La indagación marxiana en la riqueza como cuestión ontológica

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.

Karl Marx, *El capital*

El libro *El capital* de Marx pretende ser una explicación «científica» de lo que es la riqueza en la sociedad moderna. Ordenar los muchos datos que se tienen de ella, jerarquizarlos según su valor de determinación, establecer las relaciones más esenciales que existen entre ellos. Construir una imagen conceptual de la riqueza moderna que, debido a su grado adecuado de abstracción, constituya el instrumento intelectual más efectivo para quienes intentan comprender, y no justificar, los fenómenos de la historia cotidiana que tienen que ver con ella.

Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*

Nuestro trabajo pretende comprender el mundo en que vivimos a partir de la obra de Marx. Por tanto, este esfuerzo es implícitamente un intento de ruptura con las dogmáticas que durante décadas sepultaron su obra. En este apartado nos centraremos en *El capital*, texto que será nuestro soporte, nuestra llave de bóveda para desvelar nuestro tiempo.

Ciertamente, nosotros leemos a Marx a través de los ojos de otros lectores, de unos pensadores y pensadoras cuyas miradas disidentes hacen emerger un Marx de contornos nuevos. En términos generales, se trata de una pretensión que piensa la economía más allá de la mera distribución de bienes, esto es, la economía como un hecho total. Aunque principalmente pueda rastrearse esta postura en los herederos de Marx, esta pretensión ha encontrado eco en pensadores lejanos a las líneas marxista y marxiana. Tan solo a modo de ejemplo citemos a G. Bataille, que al inicio de una de sus obras dedicada a nuestro tema se pregunta: «¿No hay en el conjunto del desarrollo industrial, de los conflictos sociales y de las guerras planetarias, en las obras de los hombres, en una palabra, causas y efectos que no se pondrán de manifiesto más que con la condición de estudiar *los datos generales de la economía?*» (Bataille 2007, p.

32). Es decir que, a la luz de la economía, pensada en sus límites, es posible desvelar aspectos del mundo que de otra forma quedarían ocultos. Este es en síntesis nuestro punto de partida: pensar los límites del mundo en que vivimos con la ayuda de la peculiar economía de Marx. Este comienzo nos llevará a numerosos diálogos y encuentros no siempre sistemáticos, pero a nuestro entender fructíferos. Este abordaje de Marx, que nos lleva a diálogos insospechados, exige una lectura que, respetando la letra, indague al mismo tiempo en la obra de Marx de forma radicalmente distinta, como pide P. Macherey:

«Más allá, pues, del cuidado tradicional por una interpretación y una explicación, habrá que dejar lo que en el primer momento parece lo esencial, el contenido, y estar atento, con una atención miope, al detalle mismo de la escritura.» (Ranciére, Macherey y Establet, s/a³⁶, p. 161)

Una atención miope que puede ser y que, de hecho, incurre en un ejercicio de violencia sobre el texto, pero que, sin embargo, al romperlo lo muestra de formas nuevas abriendo sus posibilidades de comprensión. La invitación de Macherey, inspirada en el Menard de Borges³⁷, es más compleja de lo que parece a primera vista. Esta atención miope por la que aboga nos lleva a un plano totalmente nuevo de lectura, pues consiste en última instancia en un intento de rehacer la obra, de reinventarla:

«Leer no con otros ojos, sino como si se tratase de otro texto, totalmente diferente, en el que lo que salta a la vista es eso mismo que cae como un desperdicio ante la mirada de la tradición, y así se le escapa (mientras que esa tradición cree haber logrado su dominio técnico). Tal lectura es rigurosa, o sea, no es arbitraria, pero tampoco es exclusiva.» (Ranciére, Macherey y Establet, s/a, p. 161)

³⁶ No nos ha sido posible encontrar una edición canónica de este texto, sin embargo, dada su importancia en nuestra argumentación, citamos la edición mexicana de la editorial Quinto Sol.

³⁷ La invitación de Macherey está referida a la pretensión que se hace patente en el proyecto de Pierre Menard en el cuento de Borges. La voz del narrador afirma: «Quienes han insinuado que Menard dedicó su vida a escribir un Quijote contemporáneo, calumnian su clara memoria. No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil—, sino «el» Quijote. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes. «Mi propósito es meramente asombroso», me escribió el 30 de septiembre de 1934 desde Bayonne. «El término final de una demostración teológica o metafísica —el mundo externo, Dios, la causalidad, las formas universales— no es menos anterior y común que mi divulgada novela. La sola diferencia es que los filósofos publican en agradables volúmenes las etapas intermediarias de su labor y que yo he resuelto perderlas». En efecto, no queda un solo borrador que atestigüe ese trabajo de años.» (Borges, 2009, p. 844)

El dominio técnico que la tradición, es decir, el marxismo, creía tener sobre la obra de Marx, su atención fija en ella, sus esfuerzos puestos en la sacralización de ese pensamiento, le hizo pasar por alto cuestiones que ahora saltan a la vista y nos interpelan. Esa tradición, que creía dominar la obra de Marx, convirtió a *El capital* en una especie de libro revelado, en la biblia del movimiento obrero, e hizo de Marx un marxista. Hoy no hay ya un *El capital*, caricaturizado por los manuales, sino la tarea de enfrentarse a él. Las lecturas disidentes que tuvieron lugar hacia la segunda mitad del siglo XX permiten hoy ver *El capital* como un texto abierto a la interpretación. La obra cerrada por tanto tiempo ahora está al alcance de nuestras manos, de nuestras búsquedas. Después de tanto silencio, el libro puede por fin volver a hablar, volver a mostrar.

La postura que sostiene Macherey está pensada como la reinención de un libro, el Quijote rehecho por Menard, *El capital* reintentado por el lector. Esto se traduce en nuestro caso en una indagación radical en el texto cuyo resultado se presenta de forma nueva. Consideramos que, si existe una obra de Marx que deba someterse a un ejercicio como este, esa es *El capital*. Él, la culminación de la indagación ontológico-económica de Marx, encarcelado en la interpretación dogmatizante del marxismo, que lo uso tanto como teoría de precios cuanto como explicación de la lucha de clases, pide a gritos nuevos y audaces intérpretes. Macherey, que escribe desde la vanguardia que en los años 70 intentaba romper el férreo dogmatismo marxista y abrir a la interpretación la obra de Marx, que es parte del grupo Espinoza que comandaba Althusser, afirma que «este método no es muy original, pero todavía no se ha aplicado, probablemente, a la lectura de *El capital*» (Ranciére, Macherey y Establet, s/a, p. 161). A nosotros, que pese a enfrentarnos a *El capital* en un tiempo en el que esas vanguardias han germinado, nos mueve una idéntica vocación: la idea de reinventarlo, de llevar a los límites sus posibilidades de interpretación. Este intento de explorar los límites de las posibilidades de interpretación que ofrece *El capital* hace resaltar, como parte de esa exploración, elementos oscurecidos por el dogmatismo marxista. Aunque, como afirma en el mismo texto de Macherey:

«[Esta] no es mi la única lectura posible de *El capital*, ni la mejor: es, si se quiere, un artificio provisional que permitirá destacar, en el interior del texto, algunos de los problemas que Marx tuvo que resolver para *escribirlo* (no se piensa bastante en que un sabio es también escritor, que el *estilo* representa para él una dificultad real).» (Ranciére, Macherey y Establet, s/a, p. 164)

Es evidente que a la tradición marxista parece habersele escapado, como si de un desperdicio se tratase, como denuncia la cita de Macherey (p. 161), la importancia central que el proyecto *crítica de la economía* tuvo en la vida de Marx. Por ejemplo, reparemos en la antigüedad del proyecto *crítica de la economía* que dataría de la segunda mitad de la década de los 50, como atestigua la carta de Marx a Leske del 1 de agosto de 1846 (Pérez 1968, pp. 17-18), por tanto, es innegable que Marx trabajó durante décadas en este ámbito de preocupaciones. La antigüedad de este proyecto pone de manifiesto, por un lado, la importancia que él tuvo en la comprensión del mundo de Marx y, por otro, que esta investigación no consiste, para Marx, en una mera comprensión económica de la realidad. Evidentemente, sus implicaciones son de otro calado. Fiel a su forma de trabajar (McLellan 1977, p. 385), Marx rumió durante mucho tiempo el asunto del punto de partida con el que se abre *El capital*, la forma expositiva del Capítulo I de la Sección primera. Si admitimos que *La contribución a la crítica de la economía política* es una especie de ensayo general de *El capital*, veremos que Marx bregó con ese punto de partida desde los borradores de esa obra, es decir, durante más de 10 años en innumerables versiones, antes de publicarlo en 1867. Pero tampoco la publicación de *El capital* zanja el asunto como demuestra el prólogo a la segunda edición de 1873, en el cual Marx sigue dando vueltas al problema del punto de partida: ¿por qué es tan importante la forma en la que se expresan las ideas contenidas en esas primeras páginas?, ¿por qué este punto de partida resulta tan decisivo para Marx? No podemos responder categóricamente a estas cuestiones. A nosotros, siguiendo a Macherey, solo nos está permitido ensayar una respuesta en forma de relectura de *El capital*, cuya vocación es la reinención del texto. Esta reinención en la que nos hemos venido moviendo aspira a dar cuenta de la naturaleza del mundo moderno, quiere abordar a la Modernidad en términos ontológicos.

El inicio de *El capital* es un parte aguas, como afirma Macherey, que rompe tanto con el pasado como con el futuro (Ranciére, Macherey y Establet, s/a, p. 155), pues establece la especificidad del pensamiento de Marx y el camino que seguirá su trabajo. *El capital*, afirma Macherey (p. 167), empieza con un salto: la riqueza no es un concepto científico, sino una abstracción empírica que solo adquiere sentido en relación con un conjunto de determinaciones exteriores a ella. En las primeras líneas de *El capital*, Marx describe cómo se muestra empíricamente el campo de determinaciones que define el rasgo central de la sociedad en la que vive. En ella, en esa sociedad que ha protagonizado la Revolución industrial, la riqueza apa-

rece como un enorme cumulo de mercancías (Marx, 2013, p. 43). Ella ha roto, por tanto, con otras formas de aparición de la riqueza. La Modernidad ya no puede, por ejemplo, cobijar su idea de la riqueza —como hace Aristóteles³⁸ en el libro primero de la *Política* (1252b) y en el libro primero de *Económicos* (1343a) —, en la autoridad de Hesíodo: en primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor... El cuidado favorece la labor, y el holgazán siempre está luchando contra la ruina (*Trabajos y días*, 405), la fórmula en la Modernidad sería: en primer y en último lugar, procúrate mercancías... La mercancía te garantiza el alimento, el cobijo y el apetito, sin ella, aunque tengas todo, no tendrás nada.

El análisis de la riqueza con el que Marx inicia *El capital* significa un examen a la naturaleza del mundo en el que vive, una descripción de la naturaleza de ese mundo, un abordaje ontológico del mismo. En *El capital* no se trata ya de un análisis crítico de ese concepto nos —referimos al de *riqueza*—, porque tal esfuerzo, que, según Macherey, Marx realiza en el *Manuscrito de París* y que le llevo a mostrar la ambigüedad del mismo: la riqueza es también la pobreza (Ranciére, Macherey y Establet, s/a, p. 169), solo puede llevarnos a la inhabilitación de tal concepto y a la imposibilidad de ver el mundo actual. Marx, en *El capital*, parte de una constatación, de una realidad empírica, y a partir de ella nos muestra a la Modernidad:

«Todo el conjunto de la vida social tiene que ver con la riqueza objetiva, con el cúmulo de bienes que posibilitan su reproducción. Y esto no tanto en el sentido pragmático burgués de que «ni siquiera los poetas viven del aire», sino en el sentido materialista de que el modo en que los hombres se ocupan en el conjunto de su vida depende del modo en que se ocupan de la riqueza objetiva; del modo como trabajan para lograrla, de cómo la reparten entre sí, de cómo la disfrutan.» (Echeverría, 2017, p. 75)

La civilización en la que vivimos, es decir, la Modernidad capitalista, es el resultado de una transformación radical de las capacidades humanas. La humanidad moderna ha dejado de ser la lastimera peregrina que mira al cielo para rogar y suplicar. Esta humanidad ya no pide, ya no espera, ya no se somete a los veleidosos ritmos de la naturaleza; ella se encarama en la técnica, e impetuosa se enfrenta al caos de su otredad para someterlo, para tomar lo que necesita, para transformar todo, para reducir toda oscuridad que esa presencia puede traer a una

³⁸ Aunque los *Económicos* nos han llegado como parte del *Corpus Aristotelicum*, su procedencia es controvertida. Sin embargo, es plausible que sean obra de un peripatético y un estoico (Aristoteles, 2008, 231-234). Nuestro interés en este texto viene dado por que el se corresponde con la tradición del Liceo.

lógica precisa. Nuestra civilización nace como respuesta a las exigencias civilizatorias de una nueva edad de las fuerzas productivas; en otras palabras, como efecto de una transformación en la técnica. Bolívar Echeverría (2010b, p. 21), citando a Walter Benjamin, llama a esa nueva técnica surgida al rededor del siglo X: *técnica lúdica*. El apellido, *lúdica*, es ciertamente muy acertado, pues la humanidad que alrededor del siglo X se asoma a sus inmensas posibilidades está empezando a jugar con ellas, ejercitándose en el uso de sus fuerzas. Ella, esa humanidad ante la cual se abren sus horizontes infinitos, es una niña ingenua que ha visto estupefacta en un fogonazo, lo que puede llegar a ser, no en vano puede datarse el uso de la pólvora desde el IX d.C. (Geoffrey, 2010, pp. 107-108).

Esta humanidad de los albores de la Modernidad, que atisba sus horizontes, se enfrenta a la oportunidad, única en la historia de lo humano hasta donde sabemos, de superar la escasez y, por tanto, de elevarse de la miseria general que la ha condicionado desde siempre desfigurando su rostro y sus actos, a la comodidad de un mundo domado a través de la técnica. La humanidad que juega con la técnica segunda, que ha inventado el ejercicio lúdico de la técnica, puede por primera vez redefinir los términos de la reproducción de su existencia: a) liberándose, de forma relativa, del hambre, de las enfermedades y de la muerte y b) estableciendo un nuevo sentido en sus relaciones de producción —tanto consigo mismo como con su otredad—. Esa humanidad puede por fin enfrentarse a una duda instaurada en el cimiento mismo de la vida civilizada: ¿verdaderamente el ser humano solo puede existir a condición del dolor y de la conquista del otro?, ¿de verdad la humanidad está supeditada a la maldición bíblica? Lo que está en juego aquí es la incertidumbre respecto a la naturaleza de la reproducción de lo humano. Como afirma Echeverría, se trataría de una vieja sospecha que:

«volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la «maldición *sine qua non*» de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*.» (Echeverría, 2001, p. 150)

La pólvora y su posterior uso militar son una buena muestra de la dirección que tomo la vida civilizada a partir del momento en que su desarrollo le permitió enseñorearse de su propia

existencia. Geoffrey (2010, p. 107) afirma que la introducción de las armas de fuego transforma definitivamente la guerra, los grandes generales del pasado —Alejandro, César, Escipión y Aníbal— no lo tendrían tan fácil en un mundo con armas de fuego y ciudades amuralladas, ellos los grandes hacedores de la historia serían superados por la invención técnica. Sin duda, la introducción de las armas de fuego será el cambio que permitirá la industrialización de la muerte, pero no es la muerte misma la que marca el significado de este cambio; lo importante aquí está en otro lado. La introducción de las armas de fuego contiene una oscuridad secreta, una crueldad apolínea que nos daría pistas del camino tomado por la Modernidad en su devenir.

Apolo, afirma Giorgio Colli (2010b), es un dios ambiguo y contradictorio —naturaleza dual que Nietzsche no supo advertir (p. 42)—, es el dios del vuelo multicolor del arte (p. 43), aquel al que está asociado el origen de la sabiduría griega pero, al mismo tiempo, se manifiesta de forma oscura a través de la posesión adivinatoria (p. 19). Apolo es, pues, un dios terrible y cruel. La etimología de Apolo sugiere el significado de aquel que destruye totalmente (p. 18) y su crueldad tiene el agravante de ejecutarse a distancia; no en vano su arma es el arco. Se trata por tanto de una crueldad calculada, quirúrgica, que se ejerce sin la desfiguración de la violencia animal. Se trata de una destrucción que responde a una lógica, por terrible que esta sea, y que no se atiene a ninguna ética o estética, se trata de una forma de guerra en la que no importan los atributos del guerrero porque estos, como en el ejemplo de los generales de la Antigüedad, son destrozados por la supremacía técnica del arma que mata a distancia, del arco o del arma de fuego. Existe una deriva apolínea en la humanidad que juega con la técnica. Esa deriva tiene que ver con el ejercicio calculado, quirúrgico, de la violencia. La destrucción en la Modernidad capitalista se ha convertido en un elemento técnico de esa construcción civilizatoria. Se trata, pues, de una arquitectura de la destrucción que constituiría el componente característico y sistemático de la vida civilizada en la que vivimos.

Si observamos con detenimiento el origen del capitalismo, veremos que uno de los elementos más importantes, y condición necesaria, en su consolidación fue la constitución del monopolio de la violencia legítima. Cuando, por fin, después de un largo tiempo de maduración, que para A. Jappe arrancaríamos en la experiencia histórica de las sociedades jónicas del siglo VII a. C. (2016, pp. 162-163), estuvieron maduros los determinantes económicos primigenios del sistema capitalista: primacía de la forma valor, disposición de un ejército industrial de reser-

va, sociedad monetarizada, etc., y otras determinaciones de un orden distinto, como el apareamiento de una temporalidad nueva, carente de toda determinación cualitativa, encaminada a una actividad precisa y netamente cuantitativa por la cual se definen todos los otros tiempos y las otras actividades humanas. Nos referimos, en síntesis, a lo que M. Postone (2006) llama *tiempo abstracto*. Hacía falta aún un hecho decisivo que hiciera posible el advenimiento de la Modernidad capitalista. Según A. Jappe, ese cambio tuvo que ver con la destrucción y las armas de fuego, pues, si bien es cierto los gérmenes del capitalismo estaban ahí prestos:

«a pesar de todo esto, es probable que la mercancía y el dinero no habrían progresado sino muy lentamente hacia el capitalismo. Se necesitaba un verdadero *big bang* de la Modernidad: la introducción de las armas de fuego. No es una fuerza productiva, sino una fuerza destructiva la que generó el capitalismo, como observó R. Kurz (*Die Diktatur der abstrakten Zeit...*, p. r6). Tras la difusión de las armas de fuego, el vasallo feudal o el burgués de la ciudad ya no podían hacer la guerra con sus propias armas. Ahora, los Estados territoriales nacientes rivalizaban en la adquisición de las armas de fuego, sobre todo los cañones, así como en la construcción de fortalezas cada vez más sofisticadas. Las unas y las otras debían pagarse con dinero, lo mismo que los soldados profesionales —los mercenarios—, en manos de los cuales pronto estuvo la dirección de la guerra. Los soldados, como ya indica su nombre, constituían el primer ejemplo de «profesionales» que vivían enteramente de su paga y por su paga y que eran indiferentes al contenido de su trabajo: no luchaban por su soberano o por su ciudad, sino por su salario.» (Jappe, 2016, pp. 166-167)

El *big bang* de la Modernidad capitalista, para Jappe, sería el uso de las armas de fuego usadas para privatizar la violencia, expropiando esta prerrogativa a la nobleza y monopolizándola en la esfera pública del Estado. Violencia quirúrgica, limitada, calculada, que nos lleva nuevamente a pensar en los atributos de la crueldad apolínea. La Modernidad se levanta sobre una violencia, y es ella, esa violencia, la que se muestra constantemente en sus formas y en su deriva. La riqueza en la Modernidad capitalista aparece distanciada de la función natural del consumo, suntuario incluso. Ella es también apolínea porque responde a un ejercicio distante, calculado y sistemático de violencia. Se trata de una crueldad alejada de lo humano, una crueldad en la que impera una lógica, extrahumana, que hace del mundo de la producción un mero pretexto para su propia reproducción. Esta violencia consiste en destronar la función social del consumo y retorcerla de tal forma que olvide su propia naturaleza. En términos

económicos, la Modernidad capitalista se funda en una desnaturalización que supone el olvido de lo humano y sus posibilidades. Solo en una humanidad como esta, olvidada de sí misma, del goce, solo en un mundo sometido enteramente a la satisfacción de una necesidad, fría e insabora, es posible admitir la imagen weberiana del último hombre como un «especialista sin espíritu, hedonista sin corazón» (Weber, 2006, p. 234).

Para nosotros, los modernos, aquello que entendemos por riqueza, la especificidad de la forma en la que ella comparece, está definida por la búsqueda irreflexiva e ilógica de reproducción del capital, dicho en términos de Marx, por la subsunción de la forma natural bajo la forma valor, expresada en la fórmula $D - M - D +$. En la Modernidad capitalista, las cosas que antes eran simples realidades empíricas cuya naturaleza estaba destinada a la satisfacción de unos fines determinados —en la adquisición, dirá Aristóteles en *Económicos*, de bienes, la primera tarea es la que está en su naturaleza (1343b) — se han convertido —aunque quizá sea más acertado decir: se han pervertido, en el sentido de violación y/o transgresión de su naturaleza— en mercancías: realidades dobles, ambiguas, imprecisas, fantasmagóricas. De tal manera que, para nosotros, no resulta absurda la idea de que la búsqueda por satisfacer la necesidad del techo, la primera de todas para Hesíodo, se haga pensando primero en la plusvalía de la casa, en la venta futura del bien inmueble. Es evidente, entonces, que nuestra idea de riqueza ha perdido su apego a la natural satisfacción de las necesidades de la comunidad humana que para Aristóteles la definía, pues:

«Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.» (*Política*, 1256a)

La riqueza en la Modernidad capitalista ya no consiste en el goce de aquello que le estaba reservado a un pequeño grupo. El rico ya no se muestra fastuoso: ahora es un ahorrador gris que atesora sus monedas hasta el punto de ser incapaz de encender la calefacción. En el capitalismo, lo humano y sus inmensas potencias desatadas por la técnica, a las que loa el Fausto de Goethe en su lecho de muerte, se subordinan a la lógica de la reproducción del capital. La bella promesa de lo humano queda, así, suspendida por esa pobre finalidad. El leve manto del que habla Weber, que debería poder quitarse de encima de los hombros en cualquier momen-

to, se ha trocado para nosotros en férreo estuche y nos ha obligado a renunciar a nuestra omnilateralidad, a la infinidad de posibilidades que laten en nuestro ser (Weber, 2006, p. 233).

Si con la filosofía de las cosas humanas, indagación ontológica en la polis, Aristóteles trazó una comprensión de su mundo capaz de acceder al fundamento mismo del vínculo social de su tiempo, el uso político de la palabra, es plausible afirmar que Marx hace una búsqueda con idéntico propósito, y quizá con similar resultado: Marx indaga ontológicamente el mundo en el que vive —mundo de la Revolución industrial en el que la palabra, el *zoon politikón*, ha perdido su carácter fundamental en la producción y la reproducción del vínculo social— y atisba una dimensión nueva de la socialidad humana, una nueva semántica, la semántica de la producción-consumo. A la luz del libro primero de *El capital*, la vida social, aquella que en la Grecia antigua era vida política, se muestra subordinada a la idea de riqueza derivada de la forma mercancía, es decir, en última instancia supeditada a la pulsión fetichizante de la mercancía. Marx es plenamente consciente de que la socialidad moderna depende enteramente de la mediación de los objetos-mercancías, pues la humanidad esta presa del baile hipnótico con el que las mercancías hechizan el mundo:

«No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.» (Marx, 2013, p. 87)

En las primeras líneas de la *Critica al programa de Gotha*, Marx reprende, seriamente, la idea de que el trabajo sea la fuente de toda riqueza. La naturaleza —afirma categóricamente— es la fuente de los valores de uso; el trabajo no es por su parte sino la manifestación de una fuerza natural (Marx, 2014a, p. 389). La naturaleza es, por tanto, la proveedora material de la riqueza, la fuente de su componente físico, de su corporalidad. En la Modernidad capitalista, como ya hemos visto, prima una dimensión no-física —o quizá sea más adecuado de-

cir extrafísica— de la riqueza. Llamaremos a esa dimensión —que no por ser extrafísica le es menos constitutiva— *deseo*³⁹.

No nos es posible imaginar una definición más profunda, y corta, del mundo en que vivimos que la que hace Marx en las primeras líneas de *El capital* que encabezan este apartado. Esa definición contiene también una indiscutible carga ontológica: si en nuestra arquitectura civilizatoria, la riqueza —es decir, la imagen de satisfacción, de abundancia— se presenta bajo la forma de un inmenso cumulo de mercancías, ergo, nuestra noción de la riqueza ha sido troquelada, ya irremediabilmente, por el mercado. Las implicaciones de este troquelado son infinitas, pues lo que desata el mercado —y que la definición de Marx hace patente— es la pulsión, el deseo, en una acepción peculiar y determinante para la socialidad moderna. Esto es la subordinación de la función natural del objeto, satisfacer las necesidades, a la función de valorización del valor es decir al cambio.

La tarea que se plantea Marx en *El capital* consiste en primer lugar en examinar la apariencia del fenómeno moderno de la riqueza (Echeverría, 2017, p. 78), pues, como ya hemos planteado, esta presencia es distinta a como se ha mostrado la riqueza históricamente. La riqueza en el capitalismo no consiste ya en la disposición de una cantidad inmensa de bienes encaminados a satisfacer las necesidades humanas, por muy excéntricas, egoístas o extravagantes que estas sean, en nuestro tiempo, la opulencia no consiste ya en tener a la mano todo lo que queremos, no, ya no. En el capitalismo, esos bienes, cuya razón de ser era en otros tiempos la de satisfacer las necesidades de aquel que puede acceder a ellos, se muestran bajo la forma mercancía, y su esencia ya no consiste en satisfacer necesidades, aspiraciones, sino en valorizar el valor. La fórmula $D - M - D +$ explica este cambio. Lo propio de la mercancía

³⁹ Tomamos aquí la noción *deseo* como la presentan G. Deleuze y F. Guattari, en el sentido de *deseo abstracto* o *deseo a secas*, es decir, como un movimiento del deseante, realizado al margen e independientemente de cualquier objeto. La cita a continuación muestra la descripción general de este uso de la noción deseo. Además posee la virtud, muy apropiada a nuestra argumentación, de compararla con la noción de trabajo abstracto: «Del mismo modo que Ricardo funda la economía política o social al descubrir el trabajo cuantitativo como principio de todo valor representable, Freud funda la economía deseante al descubrir la libido cuantitativa como principio de toda representación de los objetos y de los fines del deseo. Freud descubre la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del deseo, Ricardo, la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del trabajo, más allá de toda representación que las vincularía a objetos, fines o incluso fuentes en particular. Freud es, por tanto, el primero en despejar el deseo a secas, como Ricardo «el trabajo a secas», y con ello la esfera de la producción que desborda efectivamente a la representación. Y, al igual que el trabajo subjetivo abstracto, el deseo subjetivo abstracto es inseparable de un movimiento de desterritorialización, que descubre el juego de las máquinas y de los agentes bajo todas las determinaciones particulares que todavía vinculaban el deseo o el trabajo a tal o cual persona, a tal o cual objeto en el marco de la representación. » (Deleuze y Guattari, 2004, p. 309)

es que, en última instancia, está supeditada a la valorización del valor, es decir que termina siendo reducida a la forma capital, pues:

«Capital es dinero invertido, dinero que se cambia por mercancía y que vuelve a cambiarse por dinero, pero de magnitud incrementada. La *fórmula general del capital* sería así: $D - M - D'$ ». (en donde: $D' = D + \Delta D$). (Echeverría, 2017, p. 78)

La riqueza en la Modernidad capitalista se presenta, según Echeverría (2017, pp. 78-79), como la propiedad sobre un capital, es decir, como la disposición de una posibilidad de valorización del valor. La forma natural de los bienes producidos por la humanidad es, así, subsumida por la búsqueda de revalorización del valor. El capitalismo es la edad de la Modernidad en la que impera la forma valor en tanto que mercancía:

«Capital, dinero que genera más dinero. Esta sería la descripción sucinta del objeto de la riqueza moderna. En ella, el punto crítico está marcado evidentemente por la palabra «genera». ¿A qué hacemos referencia cuando decimos que este objeto tiene la virtud de autoincrementarse, de «producir» o «generar» un plus de sí mismo? ¿Cuál es la consistencia de este objeto tan peculiar? ¿Cómo es posible su existencia? (Echeverría, 2017, p. 79) »

Las preguntas de Echeverría nos ponen sobre la pista del *quid* de esta cuestión: ¿en qué consiste este *generar*?, ¿es novedoso?, ¿cuál es su naturaleza? Echeverría denuncia el hecho de que nuestra civilización ha hecho posible que el capital se autogenera, en una partenogénesis que distorsiona la naturaleza misma del mecanismo reproductivo de la socialidad humana, cuyo sentido primario se restringe a la provisión de los bienes necesarios para la existencia. En Aristóteles prima ese sentido original en el arte adquisitivo y prima porque este no es ilimitado ni busca una reproducción antinatural. En la *Política* afirma:

«Así, pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de estos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada.» (*Política*, 1256a)

Aristóteles establece una diferencia entre la administración conforme a natura y lo que llama *crematística innecesaria*, es decir, ese arte encaminado a la acumulación que no conoce lími-

tes —a propósito de las artes de la adquisición dice: «Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica» (*Política*, 1257a)—, pues los antiguos miraban con aprehensión las posibilidades antinaturales, de crecimiento infinito, que intuían en la adquisición comercial (*Política*, 1257a). La posibilidad de incremento, especulativo diríamos hoy, es vista por Aristóteles como la violación de la naturaleza misma del arte de la administración. La más deplorable de las formas de esa violación del sentido natural de la adquisición es la usura:

«Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero y no de aquello para lo que este se inventó. Pues se hizo para el cambio, y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que, de todos los negocios, este es el más antinatural.» (*Política*, 1258b)

Se trata, pues, de un generar altamente corrosivo de la vida social que subordina todo a su lógica de acumulación y, por tanto, capaz de destruir la vida civil. Como ya hemos dicho, esa crematística guiada por una búsqueda irrefrenable e infinita de acumulación pervierte el sentido natural de lo existente:

«Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca ese placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades no de un modo natural. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin y fuera necesario que todo respondiera a ese fin.» (*Política*, 1258a).

El nuestro es el reino de la crematística innecesaria, en el que se ha pervertido todo, incluso el fin de las cosas y de las artes —entendidas en un sentido amplio como sinónimo de *poiesis*—, supeditándolos a la búsqueda enfermiza de acumulación estéril. La lógica que impera en una sociedad en la que la riqueza es vista como la acumulación de mercancías (Marx, 2013, p. 43) es la de acumular *ad infinitum*, sin que nada más importe, sin que nada entorpezca esa dirección. Anselm Jappe, citando a Marx, llama a esta manera de entender la riqueza: *riqueza abstracta*, y la diferencia de la riqueza material:

«En la producción de mercancías, es solo y exclusivamente el gasto de trabajo lo que cuenta, sin consideración alguna al valor de uso en el que dicho gasto se realiza. El fin no es la producción de valores de uso, ni siquiera de la mayor cantidad posible de valores de uso. El fin es producir la mayor cantidad posible de valor y, en consecuencia, de transformar la mayor cantidad posible de trabajo vivo en trabajo muerto. Estas dos «producciones» no coinciden, y pueden ir incluso en direcciones opuestas, como explica Marx: «Si por alguna circunstancia la productividad de todos los trabajos disminuyese en la misma medida, de suerte que todas las mercancías requiriesen mayor tiempo de trabajo, en la misma proporción, para su producción, entonces habría aumentado el valor de todas las mercancías, la expresión real de su valor de cambio habría permanecido inalterado y la riqueza real de la sociedad habría disminuido, ya que la misma necesitaría mayor tiempo de trabajo para crear la misma cantidad de valores de uso» (*Contribución...*, p. 24). La producción real no es más que un anexo, un «eslabón inevitable, un mal necesario para hacer dinero» (*Capital II*, 2, p. 68). El valor no es otra cosa que una forma social de organización. Su producción no enriquece a la sociedad: es la creación de un vínculo social que no es creado en la producción misma, sino que existe al lado de esta en una forma exteriorizada.» (Jappe, 2016, pp. 61-62)

Paradójica es, pues, la forma en la que aparece la riqueza en el capitalismo: opulencia que nada satisface, hambre que nada alimenta, solo búsqueda insaciable de acumulación. Se trata de una riqueza que destruye el mundo humano, una condena, una maldición que ya Aristóteles entrevió:

«Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Ciertamente muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero, porque sobre esto versan la crematística y el comercio. Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional y nada por naturaleza, porque, si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.» (*Política*, 1257b)

La riqueza en la Modernidad capitalista aparece como la acumulación antinatural de mercancías en tanto que medios de reproducción del capital —recordemos la fórmula $D - M - D +$ —. Es, pues, una forma de riqueza supeditada a una búsqueda, a un apetito que la hace nociva para la vida civilizada. El capitalismo bien podría ser el fin de la historia —de todas las historias—, pero no en el sentido ingenuo que le atribuye Fukuyama en su *El fin de la historia y el último hombre*, sino en términos de aniquilación de la vida humana, o al menos de la vida

civilizada. En las primeras líneas de *El capital*, Marx define su comprensión de la sociedad en la que vive, en ella —en esa sociedad de la que tenemos noticia gracias a él— lo importante es la riqueza —entendida como acumulación—, no la felicidad, la autoridad, la virtud o el uso deliberativo de la palabra que en la Atenas aristotélica eran el fin en sí. Estos fines carecen de sentido en el capitalismo: en nuestro mundo, no es el alma la que gobierna el cuerpo, sino al contrario, y ocurre que el mecanismo de la reproducción de la vida social —la condición prepolítica que permite la existencia de la sociedad en tanto *civitas*, esto es, la abundancia, que libera una parte del cuerpo social— ha extraviado su sentido, lo ha retorcido hasta desvirtuarlo completamente. Si el ideal griego de lo humano es la búsqueda de la virtud personificada por Sócrates, su correlato moderno será el austero afán de atesoramiento de Benjamin Franklin que Weber cita como muestra del espíritu del capitalismo: quien mata una moneda de cinco chelines, mata todo aquello que podría haber producido con ellos, columnas enteras de libras esterlinas (Weber, 2006, p. 58). Esta sola frase muestra la estructura pulsional del mecanismo de acumulación capitalista, la patológica búsqueda de dinero, el deseo irrefrenable de reproducción del valor.

Hemos llamado, ya antes en este apartado (p. 16), *deseo* a esta pulsión que late en la vida civilizada moderna, porque nos parece que esta palabra capta el sentido ontológico de la forma de aparición de la riqueza en la Modernidad capitalista. La riqueza en el capitalismo se muestra sometida a la lógica de reproducción del dinero: en la Modernidad, rico es aquel que puede reproducir más dinero. Se trata, pues, de una forma de riqueza para la cual la satisfacción de los apetitos del ser humano es totalmente indiferente, pues ella, la riqueza, esta entregada a la partenogénesis del dinero. Este es un puro deseo de reproducción del dinero, es decir, un deseo abstracto, puro movimiento del deseante sin nada más, sin pretexto, sin porqué, solo deseo indiferenciado de reproducción del dinero latiendo, moviéndose sin solución de continuidad, sin atenerse a ninguna ética o estética, sin proporciones, sin límites, solo movimiento encaminado al incremento. La forma en que la riqueza aparece en el capitalismo se reduce a la reproducción del capital. La riqueza en el capitalismo solo puede entenderse si se comprende la lógica de reproducción del capital. Bolívar Echeverría nos presenta así esta lógica:

«En cambio, la forma adecuada de la riqueza en la sociedad capitalista debe ser descrita ineludiblemente, por cualquiera de sus miembros, si quiere atenerse a la empiria o a su experiencia directa

de los hechos, no solo como una suma de dinero, sino como una suma de dinero «dotada de movimiento propio»: que está siendo «invertida» o «produciendo beneficios al servir en la adquisición y la venta de cierto tipo de objetos». Dicho con más detalle, debe ser definida como un objeto de dinámica propia o que se encuentra por sí mismo en proceso; un proceso que es representable mediante la siguiente fórmula, la «fórmula general del capital»: $D - M - D'$, esto es, una suma de valor en proceso de valorizarse al pasar de la forma dinero a la forma mercancía y de esta nuevamente a la forma dinero, en otras palabras, una cantidad de valor de dinero sometida al proceso complejo de convertirse en un valor igual pero en mercancía y de reconvertirse en una cantidad incrementada de valor en dinero.» (Echeverría, 2017, pp. 99-100)

Echeverría desvela la lógica del mecanismo de la reproducción del capital. La civilización moderna dominada por esta lógica es incapaz de refrenar su deseo de incremento de dinero, de revalorización del valor: no hay sufrimiento, dolor, hambre capaz de interponerse en este movimiento, nada detiene este deseo, ni siquiera la posibilidad de la autodestrucción parece sensibilizarnos. Somos la civilización que ha convertido a la humanidad, en sentido literal, en basura:

«Se ha dicho, muy acertadamente, que la economía actual nos lleva a una transformación progresiva de la humanidad en «residuos humanos» (Zygmunt Bauman⁴⁰). Las incontables personas que viven hurgando en los montones de basura —no solo en el «tercer mundo»— señalan hacia dónde se encamina finalmente una humanidad que se ha consagrado al proceso de valorización del valor como exigencia suprema: la humanidad misma se torna superflua cuando ya no es necesaria para la reproducción del fetiche-capital. » (Jappe, Kurz y Ortlieb, 2014, p. 20)

Dominada por un deseo que corroe la vida, la Modernidad ha disuelto toda especificidad, toda cualidad, todo carácter único en el torrente del despliegue del capital. La reproducción de la vida civilizada en nuestra época se ha convertido en un mero pretexto, muchas veces en un estorbo necesario, para lograr el fin de la siempre mayor valorización del valor. Como una figura espectral el capital sin rostro, sin cualidades, sin especificidades, frío y crudo capital, se mueve. El sobrecogedor comienzo de *El anti-Edipo* expresa con elocuencia, con solo cambiar el sujeto de las frases, el carácter inhumano del movimiento del capital:

«Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes, máquinas, y no metafó-

⁴⁰ Reproducimos a continuación la nota del traductor Luis Andrés Bredlow pues nos parece de interés bibliográfico: Véase: Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*, cast. Paidós, Buenos Aires, 2005.

ricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). De este modo, todos «*bricoleurs*», cada cual sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes.» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 11)

Trágicamente, este deseo irrefrenable de valorización del valor, esta lógica que ha convertido lo humano en basura, es perfecto en su funcionamiento. La reproducción del valor, la valorización del valor, responde a un sistema que funciona perfectamente y que goza de excelente salud. Vivimos los días de la apoteosis de la reproducción del capital. Pero el ciego deseo incapaz de refrenarse, en su éxito absoluto, está destruyendo su propia condición de existencia; la humanidad transformada en basura no puede soportar más, el capital parece estar condenado a morir de éxito, llevándose en su caída a la vida civilizada en su conjunto.

La Modernidad, la civilización que trajo consigo la promesa de superar la arcaica escasez y, por tanto, de liberar las potencias humanas, se ha reducido a la simple y abstracta búsqueda de valorización del valor, y en esa elección no solo ha truncado su proyecto originario, sino que, además, se ha condenado. La vida civilizada moderna, levantada sobre lo que Echeverría (2010b. p.22) llama «reubicación de la productividad del trabajo humano», ha llevado al vaciamiento de sentido de ese trabajo, disolviendo en el proceso los pilares sobre los que se levanta el sistema. Nada en el sistema escapa a la lógica de la valorización del valor. Incluso podríamos preguntarnos si, al final, el sistema mismo puede reducirse simplemente a esto que hemos llamado *deseo*, al movimiento del capital. Esta lógica se expande como un cáncer por doquier, filtrándose tanto en las empresas legales como en el mundo criminal, creando, como hace notar Roberto Saviano⁴¹, sinergias entre el Estado y los aparatos empresariales criminales:

«Carmine Schiavone, un arrepentido del clan de los Casalesi, en una entrevista realizada en 2005, hablaba de la Cosa Nostra como de una organización esclava de los políticos, incapaz de razonar en términos de negocios, a diferencia de los camorristas casertanos. Para Schiavone, la mafia pre-

⁴¹ El uso que haremos aquí de *Gomorra*, el *best seller* de Roberto Saviano, responde al hecho de que Saviano vuelve corpórea la lógica del capitalismo y lee a partir de ella el mundo económico de una Italia en la que esa lógica se ha imbricado en las arcaicas estructuras de la mafia. No desconocemos los agudos estudios sobre *tana-topolitica* que están a disposición de la comunidad académica; sin embargo, esta investigación no pretende una deriva hacia esa línea de trabajo.

tendía ser una especie de anti-Estado, y ese no era precisamente un discurso propio de empresarios. No existe el paradigma Estado/anti-Estado, sino únicamente un territorio en el que se hacen negocios, ya sea con, mediante o sin el Estado». (Saviano, 2014, p. 207)

Las ideas de Schiavone, consignadas en esta cita, dan cuenta de una comprensión del mundo en la que la palabra *negocio* lo es todo: nada importa excepto el negocio, y el negocio es sencillamente la reproducción del capital. La polivalente visión de negocios de la camorra es muy amplia; en ella se maridan cosas tan dispares como la industria alimenticia y el narcotráfico, la leche y la cocaína. Roberto Saviano nos cuenta cómo dos de las empresas lácteas más representativas de Italia —Parmalat y Cirio— se sometieron al poder de los carteles camorristas para beneficiarse de una posición monopolística del mercado:

«En toda la provincia de Caserta, en una parte importante de la de Nápoles, en todo el bajo Lacio, en parte de las Marcas y de los Abruzos, y también en parte de Lucania, la leche distribuida por Cirio y, más tarde, por Parmalat había conquistado el 90 por ciento del mercado, un resultado obtenido gracias a la estrecha alianza con la Camorra casalesa y a las comisiones que las empresas pagaban a los clanes para mantener una posición predominante.» (Saviano, 2014, p. 2013)

Los ciclos de la reproducción del capital se organizan en torno a las industrias con mayor capacidad de valorizar el valor: nada importa si estas industrias son innecesarias, inflacionarias o asesinas, nada importa cuántas vidas, cuánta sangre deba invertirse en el proceso. Italia, quizá sea más exacto decir el sur mediterráneo de Europa, ha vivido desde finales de la década de los 90 del siglo pasado un irracional auge de la construcción; se ha encomendado todo, hasta las playas, con tal de amasar fortunas. El *yo sé* de Saviano enjuicia esta brutal depredación que no responde a ninguna planificación urbanística, sino tan solo al deseo que corroe a la Modernidad capitalista:

«Yo sé. Y tengo las pruebas. Y los nuevos constructores, propietarios de bancos y de yates, príncipes del cotilleo y majestades de nuevas fulanas, guardan con celo sus ganancias. A lo mejor todavía tienen alma. Tienen vergüenza de declarar de dónde vienen sus propias ganancias. En su país modelo, en Estados Unidos, cuando un empresario logra convertirse en un referente financiero, cuando alcanza fama y éxito, sucede que convoca a los analistas y a los jóvenes economistas para enseñar sus cualidades económicas y desvelar el camino recorrido para obtener la victoria en el mercado. Aquí, silencio. Y el dinero es solo dinero. Y los empresarios triunfadores que provienen de la zona de Aversa, de una tierra enferma de Camorra, responden sin vergüenza a quien les pregunta por su éxito: «Compré a 10 y he vendido a 300». Alguien ha dicho que en el sur se puede

vivir como en un paraíso: basta con mirar al cielo, y no osar jamás mirar hacia abajo. Pero no es posible. La expropiación de toda perspectiva también ha sustraído espacios a la vista. Cualquier posible perspectiva tropieza con balcones, trasteros, buhardillas, bloques de pisos, edificios abrazados, barrios anudados. Aquí no crees que algo pueda caer del cielo. Aquí vas para abajo. Te precipitas. Porque siempre hay un abismo en el abismo. Así, cuando pongo los pies en escaleras y habitaciones, cuando subo en ascensores, no logro ser indiferente. Porque yo sé. Y es una perversión. Y así, cuando me encuentro entre los mejores y más destacados empresarios, no me siento bien. Aunque estos señores sean elegantes, hablen con tono tranquilo y voten a la izquierda. Yo siento el olor de la cal y del cemento, que emana de sus calcetines, de sus gemelos de Bulgari, de sus bibliotecas. Yo sé. Yo sé quién ha construido mi país y también quién lo está construyendo ahora. Sé que esta noche sale un tren de Reggio di Calabria que parará en Nápoles a las doce y cuarto de la noche y luego seguirá directo a Milán. Estará repleto. Y en la estación, las furgonetas y los Fiat Punto polvorientos recogerán a los chicos para las nuevas obras. Una emigración sin residencia que nadie estudiará ni valorará, puesto que solo quedará en las huellas del polvo de la cal, y solo allí. Yo sé cuál es la verdadera Constitución de mi tiempo, cuál es la riqueza de las empresas. Yo sé en qué medida cada pilastra es la sangre de los demás. Yo sé, y tengo las pruebas. No hago prisioneros.» (Saviano, 2014, p. 237)

Saviano comprende el sentido de la lógica capitalista, de esta destructiva manera de posesión del mundo humano. Conoce una verdad que le asquea y que, sin embargo, solo a partir de esta nauseabunda lucidez puede ser enfrentada. «Yo sé. Y tengo las pruebas», afirma, con una valentía que no es muestra de testosterona, sino simple ejercicio de libertad, simple y sencilla humanidad. Igual que Pasolini, a cuya tumba viaja para expectorar el *yo sé* de su tiempo, Saviano está inundado de una verdad que debe emitir, que debe dar como muestra de que aún hay algo de humano en el mundo:

«Yo sé, y tengo las pruebas. Yo sé dónde se originan las economías y de dónde toman su olor. El olor de la afirmación y de la victoria. Yo sé qué exuda el beneficio. Yo sé. Y la verdad de la palabra no hace prisioneros, porque todo lo devora y de todo hace una prueba. Y no debe arrastrar contrapruebas ni hilvanar sumarios. Observa, sopesa, mira, escucha. Sabe. No condena a ninguna trena, y los testimonios no se retractan. Nadie se arrepiente. Yo sé, y tengo las pruebas. Yo sé dónde se deshojan las páginas de los manuales de economía, transformando sus fractales en materia, cosas, hierro, tiempo y contratos. Yo sé. Las pruebas no se hallan ocultas en ningún *pen-drive* custodiado en un hoyo bajo tierra. No tengo vídeos comprometedores en garajes escondidos en inaccesibles poblaciones de montaña. Ni poseo documentos ciclostilados de los servicios secretos. Las pruebas son inconfundibles porque son parciales, capturadas por el iris, explicadas con las palabras y forjadas con emociones que rebotan en hierros y maderas. Yo veo, presiento, miro, hablo, y así testimonio, fea palabra que todavía puede valer cuando susurra «Es falso» a la oreja de quien escucha las cantinelas en versos pareados de los mecanismos del poder. La verdad es parcial; en el fondo, si

podiera reducirse a una fórmula objetiva, sería química. Yo sé, y tengo las pruebas. Y por ello hablo. De estas verdades.» (Saviano, 2014, p. 232)

Así, el deseo de valorización del valor necesita de la humanidad para desplegarse. La humanidad deviene así en una especie de pretexto para la valorización del valor que se realiza a través de las mercancías. La mercancía es el vehículo que transporta esta pulsión de muerte. La mercancía hechiza el mundo, lo troquela a su medida, lo hace a su imagen y semejanza. La mercancía en tanto que fetiche de la civilización moderna muestra el mundo como pulsión de consumo cuando, en realidad, opera como pulsión de acumulación de valor. Somos una versión radical de Midas, condenados a morir de inanición rodeados por todas partes de una riqueza espectral que no calma la sed ni el hambre y que ahoga la vida.

IV. 2 Mercancía y fantasmagoría⁴²: el hechizado mundo capitalista

El trabajo sastreril y el textil son elementos constitutivos de los valores de uso chaqueta y lienzo merced precisamente a sus cualidades diferentes; son sustancia del valor chaqueta y del valor lienzo solo en tanto se hace abstracción de su cualidad específica, en tanto ambos poseen la misma cualidad, la de trabajo humano. La chaqueta y el lienzo, empero, no son solo valores en general, sino valores de una magnitud determinada
Karl Marx, *El capital*

Las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en una corriente común en la cual resulta ya imposible restablecer la unidad de aquella vida. La realidad, considerada *parcialmente*, se despliega en su propia unidad general como un pseudo mundo *aparte*, objeto de la mera contemplación. La especialización de las imágenes del mundo puede reconocerse, realizada, en el mundo de la imagen autónoma, en donde el mentiroso se engaña a si mismo. El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo.
Guy, Debord. *La sociedad del espectáculo*

Si admitimos, siguiendo a Echeverría, que la Modernidad nace como efecto de una nueva edad de la técnica, admitiremos también que ese recentramiento de la productividad del trabajo humano es imposible sin una reorganización del mundo de la vida (Echeverría, 2010b, pp. 21-23). Con la Modernidad capitalista aparece una forma de producción que sacrifica la condición natural de los bienes a la búsqueda de valor. La lógica de esta manera de producir tiene efectos casi mágicos en la forma de la vida civilizada de nuestros días. La Modernidad

⁴² Nuestro uso del término *fantasmagoría* toma como punto de partida el apareamiento en la segunda mitad del siglo XVIII de un tipo de espectáculo que proyectaba sobre un escenario imágenes espectrales. Montserrat Armell Femenía y Antonio Ezquerro Esteban describen así este espectáculo: «Dicho espectáculo consistía en la combinación de imágenes proyectadas a los espectadores y audiencia dentro de una pequeña sala en absoluta oscuridad que únicamente se iluminaba, a voluntad, mediante una tenue luz que creaba un ambiente de tinieblas. La proyección de ciertas «apariciones» espectrales se complementaba con un acompañamiento sonoro, a modo de efectos especiales, en el que se incluían efectos de lluvia, truenos, toques lúgubres de campanas, etc.» (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *Anuario Musical*, 58 (2003), tomado de: <http://anuariomusical.revistas.csic.es>). Pero nuestro uso del término *fantasmagoría* no se corresponde exclusivamente a la historia de la técnica o de las artes visuales. Nosotros pretendemos usarlo filosóficamente, de forma muy cercana a como hace Walter Benjamin, es decir, para una comprensión filosófica de la Modernidad. La siguiente cita es un ejemplo de nuestra intención: «Lo nuevo, cualidad independiente del valor de uso de la mercancía, el origen de un brillo que se nos muestra como inalienable en las imágenes del inconsciente colectivo. Es la verdadera quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo incansable agente viene incorporado por la moda. El brillo de lo nuevo se refleja, al igual que un espejo en otro espejo, en el brillo de lo de nuevo siempre igual, el producto de cuya reflexión es la fantasmagoría que es la propia de la llamada «historia cultural», donde la burguesía saborea su falsa conciencia.» (Benjamin, 2013, p.68)

capitalista es una organización demencial del mundo de la vida, natural y mágica a la vez, que se nos muestra encriptada en la forma mercancía.

La partícula elemental de la civilización en que vivimos, de este mundo humano que paradójicamente ha hecho de la humanidad un mero pretexto para una forma de riqueza entendida como posibilidad de valorización del valor, es la mercancía. Sobre este átomo, sobre la mercancía, se levanta la arquitectura civilizatoria de la Modernidad capitalista. Por tanto, si queremos comprender ontológicamente el mundo en que vivimos, nos vemos obligados a desenmarañar el acertijo que la mercancía representa. A nuestro entender, este es el gran descubrimiento de Marx: una vía de acceso al principio constitutivo de la Modernidad capitalista. La lectura de *El capital*, desde sus primeras páginas, muestra que Marx está muy consciente de la complejidad que posee la mercancía. Él nos advierte de que su simplicidad es engañosa y de que ella encubre un misterio tan grande como el de la divinidad pero, además, nos da la pista de dónde hurgar para resolver este enigma:

«A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas o de que no adquiere esas propiedades, sino en cuanto producto del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que sí, por libre determinación, se lanzara a bailar.» (Marx, 2013, p. 87)

Como afirma Marx, en primer lugar, la mercancía implica una realidad encaminada a satisfacer las necesidades humanas. En esta medida, su existencia puede ser aprehendida con el concepto valor de uso. El valor de uso constituye la dimensión natural de la mercancía, su forma de existencia más cercana y armoniosa con la vida humana. La reproducción material de todas las sociedades humanas se ha encaminado a satisfacer necesidades del ser humano a través de bienes que son en última instancia valores de uso. Para Marx:

«La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al considerar los valores de uso se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo, tal como docena de relojes, vara de lienzo, tonelada de hierro, etc. Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología. El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo.» (Marx, 2013, p. 44)

Los valores de uso, en tanto que existen para satisfacer las necesidades humanas, consignan en sí mismos la concepción del mundo al que pertenecen. En su proceso de producción se instaura el código de su tiempo, y en él radica su autenticidad. Los valores de uso expresan el despliegue de la libertad humana en un momento histórico determinado, su voluntad de autorrealización, en la dialéctica producción-consumo, la humanidad expresa la unicidad de su tiempo y sus horizontes de futuro. Como afirma Echeverría:

«En el proceso de reproducción social, el carácter de autorrealización (del sujeto) inspira la realización misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo: producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que este usa (disfruta o utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.» (Echeverría, 2014, pp. 170-171)

Como valores de uso, los bienes satisfacen las necesidades humanas y, por tanto, nada extraño hay en ellos. Su existencia es simple, calman el hambre, la sed, en fin, los apetitos humanos en términos generales. Sin embargo, como afirma Marx, continuando con la cita anterior: «En la sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio» (Marx, 2013, p. 45). Hay algo, pues, en la Modernidad capitalista, esa sociedad que examina Marx, que hace posible la complejización de la mercancía, su transformación, su transmutación en cosa sensorialmente suprasensible. Un algo determinado social e históricamente que permite que ella, la mercancía, hechice el mundo, que lo subyugue a su poder, que lo reduzca a su lógica intrínseca, y ese algo es el valor de cambio que llamaremos también *forma valor*. En el momento en que el objeto, cargado con valor de uso, entra en escena como mercancía, la realidad del mundo salta descabalada por los aires. Hoy, los celos de Aristóte-

les ante la adquisición mercantil, que consideraban que ella violaba la naturaleza del objeto, parecen haberse confirmado:

«Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera: uno es el propio del objeto y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas.» (Aristóteles, *Política*, 1257a)

En la Modernidad capitalista, los objetos, que forman parte de la circulación mercantil, son víctimas sistemáticas de una utilización indebida, para la que no han sido hechos: se trata de un uso que no solo viola su naturaleza, sino que, además, la posterga. En nuestros días, el zapato, para seguir con el ejemplo de Aristóteles, existe primero y ante todo como posibilidad de valorización del valor: el zapato en la Modernidad capitalista es valor que se cambiará por valor incrementado, esto es $M - D - M +$. De esta forma, el zapato deja de serlo para reducirse a la expresión de una cantidad de valor, a la expectativa de un cambio que valore el valor. ¿Cómo funciona este juego perverso que destruye la naturaleza de las cosas? La cuestión es muy antigua: ¿cómo es posible que cosas muy dispares, zapatos y casas, por ejemplo, se intercambien?, es decir, ¿cómo ocurren los intercambios mercantiles bajo un principio de justicia que evite que estallé la vida civilizada?⁴³ Según Aristóteles, tal milagro ocurre porque, de alguna manera, las cosas, y con ellas los trabajos de los que provienen, se igualan:

«Lo que produce la retribución proporcionada es la unión de términos diametralmente opuestos. Sean *A* un arquitecto, *B* un zapatero, *C* una casa y *D* un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que este hace y compartir con él su propia obra; sí, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; pues nada puede impedir que el trabajo de uno sea mejor que el del otro, y es necesario, por tanto, igualarlos.» (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 1113a)

⁴³ Téngase en cuenta que no es casual el hecho de que este asunto aparezca en el libro V de la *Ética Nicómaco*, el libro dedicado a la justicia, ni tampoco que Aristóteles afirme categóricamente que: «en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida.» (1133a). Es la comunidad, su nexo, su vínculo, lo que está en juego en esta comprensión de la necesaria justicia en la asociación por cambio.

El enigma que plantea Aristóteles es ciertamente muy complejo, pues consiste en una paradoja: que el intercambio comercial solo es posible merced a un embrujo que vuelve conmensurables cosas cuya naturaleza es de partida inconmensurable. En realidad, es imposible, afirma Aristóteles, que cosas que difieren tanto lleguen a ser conmensurables (*Ética Nicómaco*, 1133b) y, sin embargo, la sociedad está levantada sobre esta imposibilidad. Dado que es evidente que nada hay en la corporalidad tanto de zapatos como de casas que los haga equiparables, debe existir algo más allá de su corporalidad que permita el truco:

«Pero esta proporción no será posible si los bienes no son, de alguna manera, iguales. Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla.» (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 1113a)

Esta cita muestra que, para que dos cosas de naturaleza muy distinta, tales como zapatos y casas, puedan ser intercambiables, ellas deben ser conmensurables merced a la mediación de una sustancia en común a la que puedan reducirse o igualarse (Pardo, 2011, p. 199). Aristóteles cree que es la necesidad esa sustancia mediadora indispensable para el cambio merced a la cual todas las cosas cargadas de valor de uso se igualan haciéndose conmensurables. La necesidad todo lo mantiene unido, afirma en la cita anterior, pues, si los hombres no necesitaran nada, no habría cambio (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 1133a). Lo que Aristóteles llama *necesidad* es una dimensión de la vida social que, como ella, avanza y está históricamente determinada; por ejemplo, la conectividad es en nuestros días, y cada vez más, una necesidad que atraviesa verticalmente nuestra civilización: del trabajo al ocio, del conocimiento a la alimentación, todo pasa por ella y, sin embargo, hace tan solo 30 años no existía. La necesidad de conectividad, o de vino, por ejemplo, es una convención, un valor de uso, que responde a un tiempo particular y que bien podríamos alterar, modificar o abandonar, aunque tal intento no es tan sencillo como podría inducirnos a pensar el final de la cita anterior. Para Aristóteles, en última instancia, aquello que permite la equiparación de las mercancías es una convención, la necesidad o el dinero en la forma avanzada de esta, por la cual algo puede intercambiarse y estamos dispuestos al intercambio. Marx reconoce con admiración la autoridad de Aristóteles —hecho este anecdótico en un autor que insultó de formas tan duras y diversas a tantos, que

se atrevió por ejemplo a llamar *pigmeo* a Bastiat (Marx, 2013, p. 100)— y remite a él definiéndolo como el gran investigador que analizó por primera vez la forma valor (Marx, 2013, p. 72). La lectura de Marx del análisis aristotélico de la conmensurabilidad de los bienes es una comprensión particularmente incisiva:

«Aristóteles enuncia con claridad que la forma dineraria de la mercancía no es más que la figura ulteriormente desarrollada de la forma simple del valor, esto es, de la expresión que adopta el valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera. » (Marx, 2013, pp. 72-73)

Pero, para Marx, aunque Aristóteles denuncie con claridad el problema de la conmensurabilidad de los objetos (2013, p. 72) que circulan en el comercio, su análisis fracasa. Aristóteles se aproxima «peligrosamente» al meollo del asunto, pero, cuando está a punto de dar el paso decisivo, retrocede. Marx explica ese retroceso de la siguiente forma:

«El propio Aristóteles nos dice, pues, por falta de qué se malogra su análisis ulterior: por carecer del concepto de valor. ¿Qué es lo igual, es decir, cuál es la sustancia común que la casa representa para el lecho, en la expresión del valor de este? Algo así «en verdad no puede existir», afirma Aristóteles. ¿Por qué? Contrapuesta al lecho, la casa representa un algo igual, en la medida en que esto representa en ambos —casa y lecho— algo que es efectivamente igual. » (Marx, 2013, pp. 72-73)

El análisis de Aristóteles de la forma valor visto desde nuestro tiempo, cuando hemos sufrido la conmoción del pensamiento de Marx, se malogra por carecer, como indica el propio Marx, del concepto valor. Pero, pese a este fracaso, Marx dedica grandes elogios al estagirita, que pueden darnos pistas sobre la naturaleza de su indagación:

«El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Solo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, «en verdad», esa relación de igualdad. »(Marx, 2013, p. 74)

En el secreto de la conmensurabilidad de las mercancías, Marx —y a nuestro entender también Aristóteles— está indagando en la naturaleza misma de su tiempo. Su investigación tiene que ver con las características del mundo en el que vive, con las claves de su comprensión, con su naturaleza y sus horizontes. Para Marx, la conmensurabilidad de las mercancías no está relacionada con la utilidad que estas prestan, por tanto, está fuera del reino de la necesidad. Se trata más bien de una abstracción, de un disolver toda característica individual del

objeto, de tal manera que el intercambio de objetos sería posible merced a una igualación sin particularidades, a una reducción que convierte cualquier atributo en una gelatina indiferenciada (Marx, 2013, p. 47). La forma valor o valor de cambio, esa sustancia a la que Aristóteles no pudo arribar, sería el intermediario de la circulación mercantil que hace posible la conmensurabilidad de lo inconmensurable. El valor de cambio, nos dice Marx, se presenta como una relación cuantitativa, proporción que permite que se intercambien las mercancías (Marx, 2013, p. 45). Para que funcione el sortilegio en el que se funda el comercio, la forma valor no debe expresar ninguna condición particular de la cosa o, lo que es lo mismo, el valor reside fuera del objeto intercambiado. Marx va más allá cuando afirma:

«El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinsèque*) es exactamente tanto como lo que habrá de rendir, pues sería una *contradictio in adiecto* [contradicción entre un término y su atributo].» (Marx, 2013, p. 45).

La forma valor: proporción exclusivamente cuantitativa, es decir, no cualitativa, a la que se reducen todas las mercancías para poder intercambiarse, por la cual hace abstracción de las especificidades, es decir, de los valores de uso, de las mercancías, disolviendo el carácter particular de las cosas para convertirlas en esa gelatina indiferenciada que expresa simple y puro valor. ¿Qué tienen, pues, en última instancia en común las mercancías? La tesis de Marx es que, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo (Marx, 2013, p. 45). Si admitimos que todas las mercancías proceden de un mismo origen, nacen del trabajo y, por tanto, comparten esa sustancia, diremos también que, para hacer posible el milagro del intercambio de cosas infinitamente diferentes, la humanidad ha recurrido a la convención de reducir todas las particularidades de esas cosas a una gelatina indiferenciada, a una masa informe de trabajo; de trabajo puro, sin particularidades, ni atributos, esto es, trabajo abstracto. Ocurre pues que:

«Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; estos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.» (Marx, 2013, p. 47)

Con rotundidad y sin pudor, Marx afirma: «He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía» (Marx, 2013, p. 51), sentando de esta forma su paternidad en el descubrimiento del concepto *trabajo abstracto* con el que cierra el análisis iniciado por Aristóteles. En la indagación ontológica del mundo moderno, el concepto valor permite acceder a una dimensión específica de la Modernidad capitalista: el mundo moderno es un reino espectral, los fantasmas de las cosas y de los seres humanos vagan en él gracias al vaciamiento de contenidos que efectúa la forma valor.

«Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan solo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores.» (Marx, 2013, p. 47)

Este vaciamiento, esta reducción, este empobrecimiento por el cual toda la multiplicidad contenida en la mercancía se reduce a trabajo abstracto no es más que un ardid, una arbitrariedad impuesta por la sociedad. Se trata de una convención. Aristóteles acierta también en el carácter arbitrario de la conmensurabilidad, de forma que la entidad por la cual todas las cosas se miden depende en última instancia del arbitrio de la sociedad. Esta relación cuantitativa es histórica y social, se modifica según el tiempo y el lugar, afirma Marx (2013, p. 45). Por tanto, la mercancía es una realidad contingente que se corresponde a un momento específico de la historia, la Modernidad capitalista:

«Bajo todas las condiciones sociales, el producto del trabajo es objeto para el uso, pero solo una época de desarrollo históricamente determinada —aquella que presenta el trabajo gastado en la producción de un objeto útil como atributo «objetivo» de este último, o sea, como su valor— transforma el producto del trabajo en mercancía. Se desprende de esto que la forma simple de valor de la mercancía es a la vez la forma mercantil simple adoptada por el producto del trabajo, y que, por tanto, el desarrollo de la forma de mercancía coincide también con el desarrollo de la forma de valor.» (Marx, 2013, pp. 75-76)

¿Qué entonces de la antiquísima historia del comercio? A nuestro entender, Marx no niega la existencia de elementos embrionarios del capitalismo en sociedades no capitalistas⁴⁴. Lo que hace es invitarnos a abordar la investigación de esos elementos a partir de la sociedad capitalista. A propósito de esta cuestión, escribe Marx:

«La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. Además, como la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella solo de manera atrofiada o hasta disfrazadas. Por ejemplo la propiedad comunal. En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis* [con humor]. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y -dado que solo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma — aquí no se trata, como es natural, de esos periodos históricos que se consideran a sí mismos como una época de decadencia las concibe de manera unilateral. La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores solo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo, a su propia autocrítica.» (Marx. 2011. p. 306-307)

Quizá el respeto que muestra Marx a Aristóteles tenga que ver con el hecho de que la limitación histórica que impidió que el estagirita arribara a la forma valor era simplemente imposible de superar pues nadie puede saltar sobre su propia sombra. Como indica la cita anterior, solo a la luz del capitalismo en tanto que forma superior se pueden comprender las sociedades anteriores, esto es, que solo nosotros, los modernos, podemos emprender la historia de las

⁴⁴ Muestra de este ámbito de preocupaciones en la obra de Marx es la edición de textos: *Karl Marx: escritos sobre la comunidad ancestral* (2015) llevada a cabo por la Vicepresidencia de Bolivia.

formas de reproducción hasta nuestros días, pues la sociedad capitalista es la clave para abordar este proyecto. El mundo en el que nos ha tocado vivir, la Modernidad capitalista, es aquel en el que un hechizo ha puesto todo patas arriba. Sin sospechar el oscuro sortilegio de la forma valor, la realidad se ha rendido ante la aparente inocencia de la mercancía y, una vez bajadas las armas, ella, la mesa caprichosa a la que le brotan quimeras en la testa (Marx, 2013, p. 87), ha destruido lo real, disolviéndolo, y ha colocado en su lugar un algo que solo podemos definir como un espectro. Nuestro mundo es irreal, fantasmal, sinuoso; nos oculta su secreto, un secreto que nosotros hemos urdido, una jaula de hierro —pensemos en la famosa imagen de Weber (2006, p. 233)— que nos hemos regalado.

En este punto se impone una aclaración respecto al orden en el que se ubica nuestro tratamiento de estos fenómenos. Hemos usado palabras como *hechizo*, *sortilegio*, *fantasmal*, etc., para referirnos a la naturaleza del mundo en que vivimos, y esto puede inducirnos a error. Como es evidente, nosotros no hacemos un tratamiento mágico de la realidad. Este no es un tratado de magia. El nuestro es un intento ontológico que topa con un mundo mistificado y lo describe con un lenguaje acorde, lenguaje usado por muchos, incluido el propio Marx. Nuestro uso del lenguaje no es solo una licencia estilística: pretende desvelar con una terminología mágica una realidad mundana, en el sentido de construcción estrictamente humana, que parece no serlo. Marx pone los puntos sobre las íes de la siguiente manera:

«Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre. Si ellas se niegan a que las tome, este puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, solo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como propietarios privados. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato —legalmente formulado o no—, es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma. Aquí, las personas solo existen unas para otras como representantes de la mercancía y, por ende, como poseedoras de mercancías. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente.» (Marx, 2013, pp. 103-104)

La invitación de Marx a volver la mirada a los custodios de las mercancías, a la voluntad de esos custodios, ubica en la problemática en tanto que asunto del cosmos humano. Ciertamente nos movemos en el campo de las convenciones sociales y, en última instancia, en el de la construcción de la socialidad humana, es decir, de la condición histórica de la vida civilizada. Se trata siempre y en todo momento de un asunto referido al ejercicio de nuestra libertad, aunque a veces se nos muestre misterioso o místico. Nosotros somos nuestros carceleros, la forma de organización de la vida civilizada en la Modernidad, la trampa en la que hemos caído es nuestra responsabilidad. La forma valor es lo que podríamos llamar *el malestar en la civilización*, el mismo que es el resultado de la actual forma de reproducción del mundo humano. Cuando hablamos de mercancías en el sentido específico que aquí damos a ese término, es decir, como artificio que destruye el mundo humano y lo transforma en una fantasmagoría, lo hacemos asumiendo que la constatación de tal forma social solo es posible en nuestro tiempo. Solo en el capitalismo la conmensurabilidad de los bienes adquiere el carácter de forma social general:

«El intercambio de mercancías desarrollado y la *forma de la mercancía* como forma social, necesaria y general del producto mismo, son tan solo el *resultado del modo capitalista de producción*.» (Marx, 2009, p. 109)

Marx aborda esta especificidad de la mercancía, la de disolver las particularidades de los bienes para reducirlas a un espectro, como un rasgo central del capitalismo, se trataría de una condición que permite la subordinación de lo real a la espectral búsqueda de valor:

«La mercancía, en efecto, como forma necesaria del producto, y de ahí la enajenación del producto como forma necesaria de su apropiación, supone una división del trabajo social plenamente desarrollada, mientras que, por lo demás, solo sobre la base de la producción capitalista, y en consecuencia solo también sobre la base de la *división capitalista del trabajo* en el interior del taller, todo producto reviste necesariamente la forma de la mercancía y todos los productores son, pues, necesariamente productores de mercancías. Por consiguiente, es tan solo con la producción capitalista que el valor de uso es mediado de manera general por el valor de cambio.» (Marx, 2009, p. 111)

El profundo análisis de Marx sobre el átomo a partir del cual se levanta la sociedad moderna, la mercancía, la revela como un ente que posee una complejidad endemoniada —incluso metafísica— (Marx, 2013, p. 87), según la cual su cuerpo —su objetualidad— vela a los ojos de

la humanidad su verdadera naturaleza. La mercancía oculta, a plena vista, el secreto de su condición:

«Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] cómo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.» (Marx, 2013, p. 87).

Se trata, pues, como afirma Marx, de un *quid pro quo* que pone a los humanos en el lugar de las cosas y a las cosas en el lugar de la humanidad. Esta humanidad troquelada en su devoción al fetiche mercancía/dinero es ya incapaz de comprender la trampa que ella misma ha urdido, el mundo se le presenta extraño, oscurecido. Se trata de un reencantamiento del mundo —del advenimiento de una mentira merced a la cual funciona el mundo, de una nueva técnica mágica— que posibilita que las mercancías transmuten su materialidad. Únicamente en una realidad tal las cosas parecerán cobrar vida: a la mesa le nacerán en la testa quimeras caprichosas y danzará (Marx, 2013, p. 87) al son de unos espíritus que solo pueden existir gracias a la ceguera generalizada. Muerto Dios, viva Dios. La mercancía es el nuevo ídolo. En esta nueva idolatría, en la cual la mercancía ha perdido su razón de ser, su autenticidad, la humanidad se aleja del proceso semiótico contenido en los bienes encaminados a satisfacer sus necesidades. Esos bienes, que advienen mercancías en la Modernidad capitalista, son la expresión de una voluntad de autorrealización en la que la humanidad despliega su libertad y contienen el código de su tiempo, la comprensión del mundo al que pertenecen, su papel es el de producir-reproducir ese mundo en su despliegue. Ese papel es, por tanto, el de transmitir el significado que contiene, el vaciamiento de contenidos que hemos expuesto es así, también, el olvido de lo que el mundo es:

«El ciclo de la reproducción como proceso de vida social solo es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone y descompone sus objetos-cifras de acuerdo a un código inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental. Solo la presencia de esta entidad simbolizadora fundamental que establece las condiciones en que el sentido se junta o articula con la materia natural, es decir, las condiciones en que esta materia puede presentar la coincidencia entre un contenido o significado con una expresión o

significante, vuelve posible el cumplimiento de la producción/consumo de objetos como un proceso de comunicación/interpretación.» (Echeverría, 2014. p. 185)

Marx es el descubridor del carácter abstracto de la forma valor. Su obra posee abundantes referencias a la lógica espectral inmanente a la forma mercancía, su mirada parece haber atisbado las ominosas ilusiones con las que amenaza el fetiche mercancía al mundo humano. Pero, igual que Aristóteles, Marx está preso de su tiempo y del desarrollo que en él tienen las formas sociales, así, pues, está muy lejos de imaginar un mundo como el actual, en el que lo real ha dado paso al espectro, en el que todo se ha transformado en fatua fantasmagoría.

El hechizo con el que las mercancías distorsionan el mundo, el *quid pro quo* por el cual las relaciones humanas aparecen como relaciones entre cosas, rasga el velo de lo real e introduce una ficción que amenaza con colonizar el mundo humano. En la Modernidad capitalista, la figura del fantasma, esa amenaza permanente, ya no es una mera alegoría, se ha convertido en una duplicación espectral de lo real que disputa cada centímetro de su espacio. Si las mercancías, valores de uso subordinados al valor de cambio, existen primeramente como medios de valorización, desistiendo así de sus valores de uso, es decir, de lo que de real tienen, ellas han cedido su espacio en el mundo. A la vida social se le superpone un algo nuevo, espectral difuso, una fantasmagoría. Se trataría de pensar como fenómeno civilizatorio lo que W. Benjamin, restringiéndolo al ámbito del arte, llama *la perdida de la autenticidad*. Las mercancías, igual que las obras de arte, en la Modernidad capitalista han extraviado su carácter auténtico:

«La autenticidad propia de una cosa integra todo lo que, por su origen, tiene de transmisible, su duración material como su mismo testimonio histórico. Dicho testimonio, que está basado en la materialidad, es puesto en cuestión una vez más por la reproducción, de la que toda materialidad se ha retirado. Sin duda que solo este testimonio ha quedado afectado, pero, en él, igualmente la autoridad de la cosa, así *como su peso* tradicional.» (Benjamin, 2012, p. 325)

En el olvido, en la postergación, de los valores de uso, es decir, de la autenticidad de las mercancías, la civilización moderna ha extraviado no solo la posibilidad de dominar la ancestral escasez que ha definido el tipo de relación con la otredad (Echeverría, 2001, p. 150), sino también, y esta es una cuestión trágica, su propia condición de existencia, su sentido civilizatorio.

IV. 3. Modernidad contradicciones y paradojas

Ese individuo que se nos presenta en su multiplicación como siempre idéntico sugiere así la angustia que experimenta el ciudadano hasta no poder ya, pese al establecimiento de las singularidades más excéntricas, romper el círculo mágico del tipo. Un círculo que ya sugiere Poe en su descripción de la multitud. Los seres de los que él la ve compuesta aparecen sujetos a toda clase de automatismos. Y, además, la conciencia de ese automatismo, que viene estrictamente regulado, de este carácter rigurosamente típico, es la que, habiendo sido lentamente adquirida, y estando sólidamente establecida, va a permitirles, al cabo de un siglo, poder jactarse de inhumanidad y crueldad inéditas. Parece que, por momentos, Baudelaire hubiera captado ya ciertos rasgos de esta inhumanidad aún por venir. En *Cohe-tes* se lee: «El mundo va a acabarse... Pido simplemente a todo hombre que piense que muestre lo que subsiste de la vida... No es en especial por las instituciones políticas como se vendrá a manifestar por cierto la ruina universal..., sino por la vileza a que llegarán los corazones. ¿Será preciso que diga que lo poco que quedará de lo político se debatirá penosamente entre las opresiones de una animalidad ya general, y que los gobernantes se van a ver forzados, para mantenerse y proyectar un fantasma de orden, a recurrir a medios que harían estremecer nuestra humanidad de hoy, sin embargo, ya tan endurecida?... Esos tiempos están quizá muy próximos; ¿quién sabe incluso si no han llegado ya, y si el pesado espesamiento de la que es nuestra naturaleza no es el único obstáculo que impide que apreciemos ese medio en el cual respiramos?».

Walter Benjamin. *Notas sobre los cuadros parisinos de Baudelaire*

La clave que Walter Benjamin nos ofrece para descifrar el secreto de la cotidianidad moderna se encuentra en esta descripción de lo peculiar del conflicto que habita en el trato más «natural» del hombre con el mundo. El mundo moderno es el «mundo de las mercancías», mundo que —perversamente— abre y prohíbe el mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social. El sacrificio que consiste en una *sacralización represiva* del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad, Benjamin es también el gran desencantado de la Modernidad capitalista, el que es capaz de leer la voluntad utópica que la etiqueta del precio pretende acallar en el valor de uso de las mercancías.

Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*

La vida propiamente humana, es decir, social-política-cultural, se forma a partir de la dialéctica que, en aras de su sobrevivencia, lo humano establece con la naturaleza. Es en ese diálogo por la subsistencia que la vida humana instauro sus contornos, sus fronteras y sus posibilidades de futuro. El ser humano, en su lucha por sobrevivir, establece la forma en que se constituye su unicidad, su condición propiamente humana; es en el enfrentamiento, productivo con la naturaleza, definido por la escasez como condición fundadora, que lo humano despliega en el mundo su naturaleza, su libertad. Podemos definir entonces al animal humano como un *Homo laborans*, es en la condición de laborante que este ser peculiar expulsado del confortable Reino animal da forma a su mundo, de tal manera que las manifestaciones históricas de la condición humana, sus fronteras y dimensiones, hay que buscarlas en las particularidades históricas productivas. Marx comprende claramente que es en este diálogo que se hace, en sentido literal, lo humano y, por tanto, el abordaje de toda forma de organización de la vida humana debe empezar por aprehender el sentido histórico específico de esta confrontación. Atendiendo esta manera de abordar lo humano debemos decir que la civilización moderna, tal como la presenta, Bolívar Echeverría (2010b, pp.19-24), es el resultado de un cambio en el ejercicio de la técnica o, dicho de otra forma, de una transformación radical en el uso de las capacidades técnicas humanas. Lewis Mumford describe con sencillez la historia de la técnica en la civilización moderna:

«Contemplando los últimos mil años se puede dividir el desarrollo de la máquina y su civilización en tres *fases sucesivas, pero que se superponen y se interpenetran*: eotécnica, paleotécnica y neotécnica... Casi cualquier parte de un complejo técnico apunta y simboliza una serie completa de relaciones dentro de ese complejo. Considérense los varios tipos de plumas de escribir. La pluma de ave, tallada por el usuario, es un producto eotécnico típico: indica la base artesana de la industria y la estrecha relación con la agricultura. Económicamente es barata; técnicamente es basta, pero fácilmente adaptada al estilo de quién la usa. La pluma de acero simboliza igualmente la fase paleotécnica: barata y uniforme, si no duradera, es un producto típico de la mina, de la fábrica de acero y de la producción en masa. Técnicamente es un perfeccionamiento respecto de la pluma de ave, pero para disponer de la misma adaptabilidad deben fabricarse media docena de tipos y puntas estándar diferentes. Y, finalmente, la pluma estilográfica —aunque inventada ya en el siglo XVII— es un producto neotécnico típico. Con su tubo de caucho o de resina sintética, con su pluma de oro, su acción automática apunta hacia la más pura economía neotécnica: y en su uso de la punta duradera de iridio la estilográfica alarga de manera característica el servicio de la punta y disminuye la necesidad de sustitución. Estas características respectivas se reflejan en un centenar de lugares del ámbito típico de cada fase; pues, aunque las diferentes partes de un complejo puedan inventarse en

diferentes momentos, el complejo mismo se estará *a punto* hasta que sus partes principales se junten.» (Munford, 1992, p. 129)

Estos tres momentos de la técnica, ejemplificados por Munford en la evolución de las plumas de escribir, abarcan un milenio, nos permiten datar el origen de la Modernidad al rededor del siglo X y muestran la transformación histórica del uso que la civilización moderna hace de la técnica, su tendencia creciente a la maquinación⁴⁵, la mecanización y la reproducibilidad. Con la eotécnica se abre la mayor posibilidad que vio la existencia humana de satisfacción de sus necesidades. A partir de la eotécnica, por primera vez en su historia, lo humano está en capacidad de superar la condición fundante del dialogo productivo que establece con la naturaleza. La eotécnica, en tanto que detonante de la Modernidad, trae de la mano la utopía de un mundo no supeditado a la escasez, a la muerte, a la esclavitud. Esta promesa que se sitúa en la base misma de nuestra civilización es su sentido civilizatorio, su fundamento encausándose y reencausándose permanentemente, su potencia siempre pendiente de realización. El uso que la Modernidad hace de la técnica se muestra en la condición faústica de nuestra civilización, en su paradoja existencial: por un lado estamos ante la posibilidad de superar la escasez y de liberar las potencias humanas contenidas en el trabajo pero al mismo tiempo, por otro lado, hemos construido un mundo en el que lo humano ha pasado a segundo plano, en el que las relaciones humanas son relaciones cósmicas, en el que hasta la riqueza es incapaz de calmar nuestra hambre, pues ella aparece fundamentalmente como posibilidad de valorización del valor.

Nuestra civilización, esa que ha rendido su sentido civilizatorio a la formula $D - M - D +$, ha definido un territorio específico como espacio de su despliegue, es decir, como escenario de ese tipo de vida que surge como resultado de la derrota en la cual hemos empeñado nuestro destino. La vida civilizada moderna es ante todo y principalmente vida urbana; la ciudad, en

⁴⁵ Usamos el termino *maquinación* en sentido heideggeriano. Paloma Martínez nos presenta este concepto de la siguiente manera: «A finales de los años treinta, Heidegger hablará de la esencia de la técnica en términos de la llamada «maquinación» (*Machenschaft*). De acuerdo con la derivación de este concepto del verbo «hacer» (*machen*), la maquinación designa aquel modo de manifestación de las cosas de antemano regido por su factibilidad (*Machbarkeit*), es decir, por la premisa de que la totalidad del ente es susceptible de ser hecha y producida. Bajo el imperio de la maquinación, la Modernidad se presenta como la época en la que «todo “es hecho” y “se puede hacer” si se tiene para ello la “voluntad”». Puesto que toda cosa se exhibe y debe exhibirse como factible, la maquinación remite asimismo a una forma de *poder* (*Gewalt*) que consiste en la capacidad de someter el ente a cualquier dictado que arbitrariamente se le imponga —dicho de otra forma: de hacer con él cualquier cosa según la voluntad del sujeto— y que demanda su completa calculabilidad para hacer efectivo ese sometimiento.» (Martínez, 2014)

nuestra civilización, es la expresión de un proceso de recentramiento del orden cósmico por el cual lo humano toma por asalto el centro de la creación. La vida urbana moderna expresa, por tanto, un particular humanismo, según el cual es la humanidad amparada ciegamente en sus fuerzas la que está llamada a desplegarse y a dominar lo existente. Voluntad de dominio que es la expresión de un intento de colonización del orden respecto del caos (Echeverría, 2001, p. 161), ejercicio radical de la libertad humana. Este humanismo representa la muerte de la primera mitad de dios, es decir, de él como garantía del campo instrumental de la sociedad (Echeverría, 2001, p. 159), muerte de dios en tanto que fundamento de la ancestral técnica mágica.

La arquitectura civilizatoria moderna es urbana, pues es la ciudad el territorio en el que se vuelca el humanismo moderno, el antropocentrismo, la fe en las fuerzas creadoras de lo humano, su aparente invencible capacidad de reducir el caos. Pero este espacio de la apoteosis de lo humano es también, y a la vez, el lugar de su caída, la expresión de un sentido civilizatorio trunco. La ciudad en la Modernidad es el espacio en el que tiene lugar la paradoja central de nuestra civilización: es, por un lado, el *topos* en el que se hace presente la promesa absolutamente nueva de superar la inmemorial escasez que lastra el orden humano y, por otro, es el territorio en el que toma cuerpo el capitalismo retorciendo esa promesa, desfigurándola. La humanidad moderna es primero y principalmente humanidad ciudadana, es decir, definida por el espacio de concreción de la vida humana en la Modernidad capitalista. La ciudad es, por tanto, una arquitectura destinada a la vida humana: el *oikos* en el que habita la vida humana moderna, pero también es un *ethos* que vive en la sociedad y a través de los habitantes de ese *oikos*. La ciudad moderna es un proceso histórico de construcción que puede datarse desde la Grecia Antigua pero que solo a partir del siglo XVIII empieza a tomar su cauce definitivo, su forma institucional propiamente capitalista que determinará el tipo de vida que ha de habitarla:

«Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política.» (Echeverría, 2001, p. 162)

La constitución monopólica de lo urbano como hábitat de la vida moderna implica la negación decisiva de su otro; lo rural debe ser expulsado de este *topos* del orden humano. La vida civilizada moderna, que acaece como vida urbana en su constitución, impone la expulsión de aquello que representa su otro. Lo rural expresa así una territorialidad que debe dominarse, colonizarse, olvidarse. La exigencia de la vida urbana en su lógica de reducción de todo caos al orden preciso de lo urbano es la exclusión, la superación de lo rural. Esta disputa entre lo urbano y lo rural adquiere un tinte propiamente moderno capitalista, porque en su centro está debatiéndose la lucha por el ser humano, por el tipo humano que prevalecerá en la Modernidad, por el tipo de limitado animal humano que habitará el mundo moderno. La lucha entre lo urbano y lo rural es la lucha por la concreción de una vía específicamente capitalista de vida humana:

«La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. La contraposición entre la ciudad y el campo solo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por determinada actividad que le es impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de una masa de premisas materiales, que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser desarrolladas más adelante). La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio». (Marx, 2014, p. 43)

El triunfo de lo urbano sobre lo rural es la expresión del triunfo de la Modernidad capitalista sobre otros proyectos civilizatorios con los que estuvo en disputa. Es la definitiva victoria de una forma de acumulación basada principalmente en el trabajo. La Modernidad capitalista solo puede existir como fantasmagoría que, liberada de todo lastre, la propiedad de la tierra como forma de acumulación, por ejemplo, propicia un tipo de economía basada en la lógica de la valorización del valor. La ciudad moderna deviene así en fantasmagoría. La civilización moderna que se define por una paradoja, ella, que trae consigo la promesa de la superación relativa de la escasez y, por tanto, de la ampliación del ejercicio de la libertad humana, se ha

sometido enteramente a la lógica de la valorización del valor, sacrificando de esta manera la forma natural contenida en los bienes y también su propio sentido civilizatorio, convirtiendo el mundo humano en una fantasmagoría. Esta civilización fantasmagórica en su despliegue ha troquelado a la humanidad a su imagen y semejanza. A la colonización fantasmagórica del mundo le corresponde la preponderancia del ojo como órgano sensorial privilegiado de nuestro tiempo. Walter Benjamin hace patente este imperio de la mirada en la vida moderna:

«Y es que la gente tenía que adaptarse frente a una nueva circunstancia, y una que era además bastante extraña, específicamente peculiar de las grandes ciudades. Simmel consignó lo que decimos mediante una feliz formulación: «El que ve sin oír está sin duda mucho más inquieto que quien oye sin ver. He aquí algo que es característico de la sociología de las grandes ciudades. Las relaciones entre las personas... se distinguen en ellas por la patente y cabal preponderancia de la actividad del ojo sobre la del oído. Y las principales causas de ello son los medios de transporte públicos. Antes del desarrollo de los ómnibus, y los ferrocarriles y los tranvías a lo largo del siglo XIX, la gente no se había visto en la situación de tener que mirarse mutuamente durante largos minutos, y hasta horas, pero sin dirigirse la palabra». La nueva situación no era, como Simmel reconoce, demasiado cómoda.» (Benjamin, 2012. pp. 124-125)

Los seres humanos hijos de la Modernidad se ubican en ese espacio peculiar que es lo urbano moderno a partir casi exclusivamente de la mirada. El ojo es el órgano sensorial más importante para la humanidad moderna, incluso puede decirse que el imperio del ojo ha atrofiado, social e individualmente, el uso de otros sentidos. La comida, la belleza, el erotismo, la cultura; aquello que aprendemos, aquello que hacemos, aquello que deseamos..., todo es traducido a imágenes. La percepción moderna es visual, consiste en una infinita acumulación de imágenes. Para la Modernidad capitalista, la imagen es la radicalización de la fantasmagoría de la mercancía. El mundo moderno, mundo de imágenes-mercancías, exige la invención de una técnica que modele la percepción fantasmal de lo real. Paralelamente a la Revolución industrial, proceso que definió los contornos de nuestra civilización, se desplegó una nueva técnica capaz de afectar decisivamente la forma humana de percepción y la representación —el apareamiento histórico de la fotografía y su sinuosa vinculación con el desarrollo del capitalismo, pese al trabajo de W. Benjamin, ofrece todavía un campo de investigación realmente interesante—, esa técnica, la representación mecánica de imágenes pretende ser desde el principio una forma de suplantación de la realidad:

«Es sorprendente, al menos *a posteriori*, que la fotografía se haya considerado frecuentemente, y desde su nacimiento hasta una época relativamente reciente, como una especie de reproductor auténtico e infalible de la realidad, algo así como una pintura que por fin se ha hecho objetiva y fiel. El objetivo fotográfico es reconocido inmediatamente como «objetivo», en el sentido técnico y filosófico del término: lo que grababa era la verdad o la realidad misma, tomada independientemente de todo parasitismo subjetivo o artístico.» (Rosset, 2008, p. 11)

La realidad, en el ideal de objetividad de esta nueva técnica, se muestra susceptible de ser captada, apropiada, registrada por medios técnicos. Aparentemente, la realidad nada puede escamotear a esta nueva técnica: toda ella se abre a la posibilidad de la reproducción técnica, y, en esa medida, lo verdadero, lo objetivo, es aquello que muestra el aparato sin la intromisión del factor humano. Es evidente que la historia de la fotografía desmiente este ideal (Rosset, 2008, pp. 11-15) y es posible incluso negarlo categóricamente:

«cuando nada se mueve, como un objeto paralizado mediante una instantánea que lo inmoviliza, la fotografía es más incapaz que nunca de capturar nada (excepto negativos que, repito, no pueden reproducir el objeto fotografiado más que por la fortuna de una expresión cuyo verdadero sentido solo sería descifrable en el contexto de una secuencia moviente, de la cual el negativo está artificialmente aislado). De manera que, en fotografía, solo puede «capturarse» un objeto aparentemente vivo o verdaderamente paralizado en la muerte. Consecuentemente, un ser vivo o en proceso — es decir, finalmente, toda forma de ser— se sustrae, por definición, al intento de captura fotográfica o, simplemente, de captura.» (Rosset, 2008, p. 49)

La realidad, por su propia ontología, escapa sistemáticamente a cualquier intento de registro. Ella solo puede ser tal en la medida de la complejidad y de la multiplicidad: no es posible atrapar el ser, ni menos en un artefacto, porque el ser es muchos a la vez. Para la humanidad, la ilusión de la posesión es ciertamente muy peligrosa. Creemos que podemos tener en nuestras manos algo, apoderarnos del mundo en un fragmento de segundo, pero esa pretenciosa idea nos induce a error:

«Que la sensación sea incapaz de apoderarse de aquello de lo que tiene la sensación quizá no sea sino un ejemplo de una verdad más general: la incapacidad del hombre de poseer cualquier cosa. No creo (o al menos ya no creo) en las famosas palabras de Pascal en las que convierte al hombre en un «príncipe desposeído». Príncipe, no sé; pero desde luego desposeído, no. Porque es un inepto para la posesión y, por tanto, nunca ha tenido verdaderamente nada de lo que se le pueda privar. Lo cual, seamos sinceros, no arregla en absoluto las cosas.» (Rosset, 2008, p. 51)

Como afirma Rosset (2008, p. 50): no son las sensaciones las que dependen de nosotros, sino al revés. El mundo entendido en estos términos no puede colonizarse ni poseerse, él simplemente acaece, y nosotros somos una parte ínfima de ese despliegue. No hay en estas ideas una doctrina del devenir, simplemente un reconocimiento de que, como afirma G. Colli:

«cualquier «opinión es una enfermedad sagrada», o sea, que cualquier elaboración de las impresiones sensoriales en un mundo de objetos permanentes es ilusorio. Ya que dice, por ejemplo: «No es posible entrar dos veces en el mismo río». No existe un *río* fuera de nosotros, sino solo una fugaz sensación en nosotros, a la que nosotros damos el nombre de río, de un mismo río, cuando se presenta ante nosotros varias veces una sensación semejante a la primera: pero, en todas las ocasiones, la única cosa concreta que existe es una sensación instantánea, a la que no corresponde nada objetivo. Sobre todo, tales sensaciones no documentan nada permanente, aunque sean semejantes; si queremos designar cada una de ellas con el nombre de río, podemos hacerlo, pero en todos los casos se tratará de un río nuevo.» (Colli, 2010b, p. 57)

La fotografía, que pretende ser un registro objetivo de la realidad, debe por tanto renunciar a este ideal y conformarse con la contemplación fenoménica o sensual del mundo. En un mundo como el nuestro, poblado de existencias fantasmales, un mundo que ha devenido fantasmagoría, la pretensión de registro objetivo de la fotografía es aún más ingenua y puede destruir, en su empeño, el propio mundo:

«La realidad *es* su propia fantasmagoría, y la única manera apropiada de tratarla es redactar un «Compendio de apariencias», lección que tendrá en cuenta Baltasar Gracián para llegar a las consecuencias más extremas. De modo que, al querer limpiar lo real de los parásitos que lo velan, corremos el riesgo de, sencillamente, anular lo real y «tirar al niño con el agua sucia del baño», como esos criados mallorquines que limpian con tanto empeño un mapamundi rarísimo, estropeado por haberse derramado encima tinta negra, que acaba por no quedar en él ni rastro de las manchas de tinta, pero tampoco del mapamundi (según cuenta Georges Sand en un divertido pasaje de *Un invierno en Mallorca*).» (Rosset, 2008, p. 69)

Sobre la presunción de que el registro fotográfico es objetivo se levanta una radicalización del carácter fantasmagórico de nuestro tiempo: hoy, la fantasmagoría se presenta objetivamente como lo real, suplantando el mundo y posponiéndolo. De igual forma, o paralelamente, las mercancías falsean su objetualidad, su ontológica condición de valor de uso, para presentarse espuriamente como promesa de valorización del valor, como simulación ilusoria o fantástica de lo real:

«Con la Exposición Universal viene a constituirse el universo correspondiente a la mercancía; con la fantasía de Grandville, los caracteres de la mercancía van a transferirse al universo, lo que equivale a que lo modernizan. De este modo, el anillo de Saturno viene a mostrarse como un balcón de hierro donde sus habitantes se pasean cuando anochece, para refrescarse.» (Benjamin, 2013, pp. 61-62)

Este mundo fantástico-fantasmagórico es el resultado del embrujo al que la mercancía ha sometido a la vida civilizada. En ella, en la vida civilizada, la mercancía se ha emancipado de sus custodios y, liberada, hace su voluntad por doquier. ¿Qué voluntad es esa? Todos los movimientos de la mercancía tienen como único fin valorizar el valor, hacer crecer una riqueza espectral que solo en sí misma halla explicación. Ocurre, pues, que el ser humano ha perdido el control de la situación: su invento se ha desprendido de él como de una excrecencia y retorna sobre sí para trastocar el estado natural y reducir la humanidad a una existencia cósmica. El mundo humano se transforma en esta medida en mundo de cosas y, por tanto, en fantasmagoría, que habitamos y que al mismo tiempo nos habita. Este carácter fantasmagórico de la vida civilizada moderna es la expresión de la derrota de lo humano, de la muerte de Ícaro merced a su *hybris*. El ser humano moderno troquelado por la mercancía a su imagen y semejanza está dominado por completo, feliz en su jaula como aquellos que nos pide Sócrates que nos representemos (Platón, *República*, 514a), esos que están tan absolutamente presos que ignoran su cautiverio y dan por real aquello que no son sino sombras (Platón, *República*, 515c). El brujo que hace posible este teatro de sombras no atiende a ninguna razón, no expresa ninguna piedad o remordimiento; este brujo, maestro de las sombras, no es humano, es tan frío y lejano que no existe para el tribunal de apelación. El escurrizado titiritero que mueve las sombras en las que habitamos hoy es la mercancía:

«Con la etiqueta en que se muestra el precio entra la mercancía en el mercado. Calidad y diferencias materiales crean solo incentivos para el cambio, revelándose en todo irrelevantes en la estima social de su valor. La mercancía se hace así algo abstracto. Tras habersele ido de las manos a los que en efecto la producen, y tras perder su singularidad, deja de ser producto sometido, como tal, al dominio de los hombres. Habiendo así ganado su condición de «objeto fantasmal», lleva desde entonces vida propia. «La mercancía parece, en un principio, algo que se entiende por sí mismo, una cosa trivial. Su análisis, en cambio, nos revela que se trata de algo retorcido, lleno de rarezas teológicas y sutilezas metafísicas». Ella, en efecto, es algo que se inscribe, casi con entera independencia de las voluntades de los hombres, en una misteriosa ordenación, y ahí, desarrollando o bloqueando sus capacidades de intercambio, va actuando según sus propias leyes, como quien se

mueve en el misterio de un teatro de sombras. Así, en los informes de la Bolsa, vemos cómo «sube» el algodón, el cobre «se hunde», el maíz «se anima», el lignito «afloja», «atrae» el trigo y el petróleo «mantiene la tendencia». Las cosas se hacen autosuficientes adoptando humanas aptitudes [...]. La mercancía queda de este modo transformada en un ídolo que, aun siendo producto fabricado por la mano del hombre, ejercita su mano contra él. También Marx, al tratar la mercancía, habla de su carácter de fetiche. «Así, dicho carácter fetichista propio del mundo de la mercancía viene a surgir de los peculiares caracteres sociales del trabajo que viene a realizar tales productos [...]. Es, pues, solamente la concreta realización social entre los hombres la que aquí adopta para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas»» (Benjamin, 2013, p. 307/ G5, 1)

La mercancía que ha entrado al mundo por un resquicio ínfimo, por la etiqueta que condensa el carácter abstracto del valor, la lógica de valorización del valor, ella, que ha usado una rasgadura casi imperceptible del velo de lo real para colonizar el mundo, ha creado un orden propio, ha colonizado lo real haciéndolo posible solo en un territorio determinado, en un espacio que es a la vez su apoteosis y su hogar. El lugar en el que toma tierra la fantasmagoría de la civilización moderna es la ciudad, el orden urbano moderno es, pues, fantasmagórico, ocultación de la realidad, mistificación de lo real. El arquetipo de esta forma urbana fantasmagórica es *París, capital del siglo XIX*:

«Respecto de Haussmann: «París ya ha dejado para siempre de ser un conglomerado de pequeñas ciudades, cada una con su fisonomía y con su vida, donde se nacía y se moría y en el que sobre todo gustaba vivir, de tal modo que nadie ni soñaba con abandonar ese lugar, donde la naturaleza más la historia habían contribuido a realizar una variedad en la unidad. La centralización y la megalomanía crearon una ciudad artificial donde el parisino, esencialmente, no se encuentra ya en casa. Por eso, en cuanto puede, la abandona; nueva necesidad sobrevenida, la manía de ir de veraneo. Mas también, a la inversa, en la ciudad desierta de habitantes, el extranjero llega a fecha fija; es lo que llaman “temporada”. Así, el parisino, en su ciudad, encrucijada hoy cosmopolita, adopta el tipo del desarraigad»» (Benjamin, 2013, p. 237. / E 3 a, 6.)

Baudelaire es el pintor de esta ciudad, el fisionomista que se adentró en el corazón de este territorio desnudándolo de tal modo que su obra fue para su tiempo un acertijo inextricable. Baudelaire se interna en el París de las calles y de las plazas, en el tejido urbano de la emergente nueva ciudad: como ese pudoroso señor G, gran enamorado de la multitud (Baudelaire, 1995, p. 81), que pinta, por el mero placer de mostrar, la ciudad que le tocó vivir. Igual que el señor G, el señor Baudelaire viajará a través del desierto de los hombres (Baudelaire, 1995, p. 91) para darnos noticia del palpitar de la ciudad. Pero ¿cuál es el objetivo de Baudelaire?, ¿es

él un simple *flâneur* embelesado en el placer de la circunstancia? (Baudelaire, 1995, p. 91), ¿o es otro tipo de paseante, con unos intereses distintos y más elevados que la simple embriaguez que produce el deambular? Él mismo nos indica el sentido último de su deambular parisino: su búsqueda tiene una aspiración ontológica, consiste en captar la naturaleza de su tiempo, en dejar testimonio de ese algo nuevo y emergente que es la Modernidad. A los ojos de Baudelaire, París se muestra impúdica, todo el engaño, todo el ocultamiento que ella, insidiosa, ha urdido desaparece para el paseante Baudelaire. Su mirada nos muestra el secreto de la Modernidad parisina, el secreto de la mercancía. París es la ciudad donde todo deviene mercancías, es la apoteosis de la mercancía que retorna sobre el mundo para colonizarlo todo, para hacer de él su espacio propio y único. La Modernidad parisina que testimonia Baudelaire nos deja retratos crudos, sin ornamenta o floritura, que muestran cómo la mercancía entra en el mundo humano reclamándolo para sí:

«Sobre un fondo de luz infernal o sobre un fondo de aurora boreal, rojo, naranja, sulfúreo, rosa (el rosa revela aquí una idea de éxtasis en la frivolidad), algunas veces violeta (color preferido de las canonesas, brasa que se apaga tras una cortina de azul), sobre esos fondos mágicos, que imitan diversamente los fuegos de Bengala, se destaca la imagen variada de la belleza fraudulenta. Aquí majestuosa, allí ligera, a veces esbelta, delgada incluso, otras ciclópea; a veces pequeña y chispeante, otras pesada y monumental. Ha inventado una elegancia provocadora y bárbara, o tal vez aspira, con mayor o menor fortuna, a la simplicidad corriente en un mundo mejor. Avanza, se desliza, baila, se mueve con su peso de faldones bordados que le sirve a la vez de pedestal y de balancín; clava su mirada bajo su sombrero, como un retrato en su marco. Representa bien el salvajismo en la civilización. Su belleza procede del Mal, siempre desprovista de espiritualidad, pero algunas veces teñida de una fatiga que finge ser melancolía. Dirige su mirada hacia el horizonte, como el animal de presa; el mismo extravío, la misma distracción indolente, y también, a veces, la misma fijeza de atención. Tipo de bohemio errante en los confines de una sociedad ordenada, la vulgaridad de su vida, que es vida de astucia y de combate, se deja ver fatalmente a través de su atuendo de lujo. Se le pueden aplicar con justicia esas palabras del maestro inimitable, de La Bruyere: «Hay en algunas mujeres una grandeza artificial ligada al movimiento de los ojos, al talante, a las maneras de caminar, y que no va más allá». Las consideraciones relativas a la cortesana pueden, hasta cierto punto, aplicarse a la actriz, porque también ella es una criatura de aparato, un objeto de placer público.» (Baudelaire, 1995, pp. 129-130)

La cortesana es el retrato de la forma más extrema de mercantilización y, aunque la prostitución ha existido en todas las edades de la humanidad, en la Modernidad capitalista ella asume una forma distinta que la cita de Baudelaire hace patente. Ella, la prueba fehaciente de la vic-

toria de la mercancía, en su carácter específicamente moderno, consiste en la invención de una treta; todo en ella es publicidad, exposición mercantil, cosificación de la feminidad: el exotismo impostado, el deslumbramiento falso de los fuegos de artificio, la belleza adulterada..., todo forma parte del baile hipnótico de la mercancía. Casi no hay en ella rastro del componente animal del sexo ni apelación al deseo libidinoso de la fornicación. No. Tan solo artificial deslumbramiento, belleza fraudulenta, seducción de escaparate. La prostitución, tal como nos la muestra Baudelaire, expresa el giro de la mercancía, por el cual regresa a la humanidad, como si de un bumerán se tratara, para reinar. Podemos pensar el significado de la prostitución, en los términos que la hemos presentado, como un movimiento central en la Modernidad. La mercancía, que asume la forma de mujer, expresa sustancialmente el momento decisivo de la constitución de su reino, su punto de no retorno:

«Mientras exista una apariencia histórica, buscará abrigo en la naturaleza cual si fuese su último refugio. De ahí, sin duda que la mercancía, última gran lupa que ha obtenido actualmente la apariencia histórica, celebre justamente su triunfo cuando la naturaleza, como tal, se ha revestido ya con el carácter correspondiente a la mercancía, siendo esa apariencia mercantil que hoy ha adoptado la naturaleza la que se encarna en la prostituta. Dicen que «el dinero hace al deseo»; la frase solo da el perfil grosero de un hecho que va mucho más allá de lo que es propio de la prostitución. A la orden del fetiche-mercancía, el *sex-appeal* femenino va a teñirse, con mayor o menor intensidad, con el reclamo propio del comercio. No en vano las relaciones del proxeneta con su mujer en tanto que esa «cosa» que él oferta, puesta en el mercado, vinieron a excitar hasta tal punto la fantasía sexual de los burgueses. La publicidad también nos muestra a qué extremo es posible fusionar en la superficie del anuncio a la mercancía y las mujeres. El sexo, antes movido socialmente por la fantasía del futuro que impulsarán las fuerzas productivas, lo es ahora por otra que responde al imperio que ejerce el capital. » (Benjamin, 2013, pp. 553-554 - J 65 a, 6)

Hay, pues, una verdad profunda en las palabras que T. S. Eliot (2011, p. 251) parafraseando *Las flores del mal* dedicó a Baudelaire: «sus alas de gigante le impiden caminar», pues existe en Baudelaire una grandeza que consiste en su vocación para condenarse (T. S. Eliot, 2011, p. 260-261). Como el albatros de su famoso poema, Baudelaire es incapaz de volar, de salvarse; su condición humana se reifica en la condena; como representante tardío del romanticismo, hay en él un agonismo, un sufrimiento que, en última instancia, le reinstala en su unicidad propiamente humana. Desde ese prisma, Baudelaire puede mirar el mundo como condena, como territorio perdido irremisiblemente. Con la transformación de la mujer en mercancía, ella, la mercancía, le ha arrebatado el último espacio que le quedaba a lo humano. La mer-

cancia, como explica W. Benjamin en la cita anterior, ha buscado refugio en la naturaleza como último movimiento de su colonización del mundo de la vida humana. La puesta de largo de este auge de la mercancía es París en el siglo XIX, la ciudad que abandona su forma medieval y se proyecta a la hipermodernización, constituye la apoteosis del mundo de las mercancías, su *topos* auténtico, su espacio creado por sí y para sí. Construcción, *ad hoc*, de un lugar en el que la fantasmagoría de la mercancía pueda reinar, implica la arquitectura de la destrucción de Haussmann y el apareamiento de nuevos y peculiares espacios solo posibles gracias al servicio que prestaran como hábitat de la mercancía:

«Los pasajes, una invención reciente del lujo industrial», dice una guía ilustrada del París de 1852, «son unos corredores protegidos con techo de vidrio y revestidos de mármol, que atraviesan masas enteras de casas cuyos propietarios se han unido para impulsar tales especulaciones. A *ambos* lados de estos corredores, cuya luz les entra por arriba, se suceden las tiendas elegantes, con lo cual un pasaje es una ciudad, un mundo en pequeño». (Benjamin, 2012, p. 123)

Los pasajes son esa innovación arquitectónica, esa novedad del lujo parisino que constituye a esa ciudad, y a partir de ella a todo lo urbano moderno, como un lugar hecho para la mercancía. El significado de estos nuevos espacios es que, en ellos, en su forma de existencia, en su disposición, impera el carácter expositivo, de objeto vendible, de la mercancía. En los pasajes, los bienes aparecen prioritariamente como posibilidad de obtención de dinero, es decir, de valorización del valor y, por tanto, el pasaje se convierte en un lugar diseñado para absorber al paseante. El posible comprador debe sentirse en el pasaje: cobijado, debe estar muy cómodo, tanto que olvide la noción del tiempo, debe estar como en casa:

«Los pasajes, de hecho, son un híbrido de calle e interior, y si se halla en él algún recurso que fuera propio de las fisiologías, es el ya bien probado en el folletín: hacer del bulevar un interior. De este modo, la calle se convierte en morada propia del *flâneur*, el cual se encuentra en casa entre fachadas lo mismo que el burgués en sus cuatro paredes.» (Benjamin, 2012, p. 124)

El París del segundo imperio napoleónico, ícono de la ciudad moderna e inspiración de todo urbanismo futuro, es el espacio de una nueva forma de arquitectura en la que prima la arbitrariedad de los aspectos financiero y militar (Benjamin, 2013, p. 232 / E2a, 1). La ciudad que reaparece de la destrucción provocada por Haussmann es la ciudad de los pasajes, el hogar de la mercancía, el sitio de una arquitectura ideada para el reinado de la mercancía. En esta me-

dida es también, y sobre todo, el *topos* de un tipo humano específico, de una forma de lo humano caracterizada por su búsqueda insaciable de todo y nada a la vez, búsqueda sin objetivo preciso, solo búsqueda, deseo liberado de todo objeto, deseo puro deseo. París es la tierra del *flâneur*; el lugar en el que lo humano adquiere consistencia en el vagabundear:

«París ha creado el tipo del *flâneur*. Lo extraño es que no sea obra de Roma. Pero esto, además, ¿por qué razón?, ¿es que en Roma los sueños no se mueven a través de unas calles bien trazadas?, ¿no se encuentra colmada la ciudad de templos, plazoletas, santuarios como para entrar enteramente al interior del sueño del que pasa con cada adoquín del empedrado, cada anuncio, cada portal, cada escalón? Quizá tenga esto cierta relación con el carácter de los italianos. Pues a París no lo convirtieron muchos visitantes extranjeros, sino, antes bien, los propios parisinos en la alabada tierra del *flâneur*, o, como lo dijo Hofmannsthal, «paisaje construido en pura vida». Paisaje, pues en eso se convierte sin duda la ciudad para el *flâneur*. Dicho quizá más exactamente: frente a él, en sus dos polos dialécticos, viene a dividirse la ciudad; se le abre en tanto que paisaje mientras que lo envuelve como estancia.» (Benjamin, 2013, p. 672-673 / M I, 4)

La ciudad del *flâneur*, paisaje-estancia, acoge la práctica que constituye al sujeto humano moderno como tal: el deambular, el vagabundear, el capturar con la mirada el mundo para atesorarlo en esa condición fantasmagórica de imagen. El periplo del *flâneur* es su simbiosis con la ciudad, hace de él y de ella una unidad que existe tan solo para la mayor gloria de la mercancía. El *flâneur* es así la fuente de energía que hace posible la movilización de la mercancía. En su deambular, el *flâneur*, poseído por esa embriaguez, crea el mecanismo de una valorización simbólica de la mercancía, la constituye en tótem de lo urbano moderno, la hace apetecible, deseable, la establece en fuente misma de la riqueza espectral moderna. Al final de su lucrativo paseo, el *flâneur* se desploma, cansado quizá de generar tanta riqueza, pero nada queda para él, solo la extrañeza de un mundo que lo ha expulsado y lo mantiene receloso a distancia:

«El que va caminando largo tiempo a través de las calles sin marchar dirigido a alguna meta cae en un estado de embriaguez. Su marcha va adquiriendo una creciente violencia a cada paso; así, mientras que va disminuyendo la atracción ejercida por las tiendas, como la atención de los *bistrots* y de las mujeres sonrientes, se hace irresistible el magnetismo que emana de una esquina, o una lejana masa de follaje, o, simplemente, el nombre de una calle. Entonces llega el hambre. Pero él nada quiere con esos cientos de posibilidades que podría tener para calmarla. Como si fuera un animal ascético, va arrastrando sus pasos por los espacios más desconocidos hasta que, agotado por com-

pleto, se derrumba en su cuarto, que lo acoge mostrándole extrañeza y frialdad.» (Benjamin, 2013, p. 672 / M I, 3)

La condición de existencia de este tipo humano, del *flâneur*, es el vacío: la ausencia de contenidos, la falta de especificidades, de particularidades, etc. El *flâneur* expulsado del rico mundo humano de la Ilustración ha renunciado al ideal que expresa la figura de Goethe: no hay en él las tensiones metafísicas de Fausto, ni sus búsquedas, ni sus anhelos ni sus conflictos. El carácter activo del deambular del *flâneur* deviene muy pronto en un acto pasivo: de paseante anamnético pasa a espectador, el *flâneur* deviene *badaud*, masa de humana que se reconoce como tal en el acto de la compra:

«Propio de los grandes almacenes: los clientes se sienten como masa; confrontados a las mercancías que se encuentran ahí almacenadas, tienen ante sí todas las plantas, pudiendo examinarlas de un vistazo, pagan precios fijos por sus compras y pueden «cambiar». » (Benjamin, 2013, p. 136 / A I2, 5)

El *flâneur*, el tipo humano que inaugura la Modernidad capitalista, es el personaje central del drama de la vida cotidiana en la Modernidad capitalista: el *flâneur*; humanidad sin atributos, sin particularidades, solo deseo que se pasea improductivamente, muestra al ojo interesado el hecho paradójico de una civilización basada en la mercancía que expone la exuberancia de posibilidades de cara al comprador, lo seduce, lo embruja con esa riqueza visible, posible, y en el mismo movimiento le niega sistemáticamente el goce de esos bienes. Pues el funcionamiento de la lógica capitalista de valorización del valor implica necesariamente la contención, la anulación del bien en tanto valor de uso. El fin de la mercancía, sometida a la fórmula $D - M - D +$, no es el consumo, sino la movilización en el mercado, en el pasaje, en el *mall*, en la tienda, que valoriza el valor, que produce dinero. De esta forma, la figura del *flâneur* expone al análisis la cotidianidad de la vida moderna y hace posible, como afirma Echeverría (2014, pp. 49-50), la tematización transparente de ese ámbito olvidado por la reflexión y particularmente por la filosofía.

«La clave que Walter Benjamin nos ofrece para descifrar el secreto de la cotidianidad moderna se encuentra en esta descripción de lo peculiar del conflicto que habita en el trato más «natural» del hombre con el mundo. El mundo moderno es el «mundo de las mercancías», mundo que —perversamente— abre y prohíbe el mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo

tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social. El sacrificio que consiste en una *sacralización represiva* del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad, Benjamin es también el gran desencantado de la Modernidad capitalista, el que es capaz de leer la voluntad utópica que la etiqueta del precio pretende acallar en el valor de uso de las mercancías.» (Echeverría, 2014, pp. 59-60)

Capítulo V. La concreción barroca de la Modernidad

V. 1. Pensar los márgenes de la Modernidad

Las distintas Modernidades o los distintos *modelos de Modernidad* que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la Modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de esta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como *capitalismo*.

Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la Modernidad*

Un abismo parece separar a la inteligibilidad del mundo a la que pertenece la noción de «dar forma» que rige en la composición de una obra de la antigüedad americana de la inteligibilidad del mundo propia de la Modernidad europea. El abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por «humanidades» que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción «oriental» o de mimetización con la naturaleza y la opción «occidental» o de contraposición a la misma. Se trata justamente del abismo que los cinco siglos de la historia latinoamericana vienen tratando de salvar o superar en el proceso del mestizaje cultural.

Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la Modernidad*

A la luz de la figura del *flâneur* presentada por Echeverría, que se alimenta indudablemente en este caso de la obra de Walter Benjamin, el mundo en que vivimos, su cotidianidad, se abre a nuestra comprensión y nos entrega claves que diseccionan los intersticios de la civilización moderna, descubriendo a nuestra mirada —parafraseando a A. Koestler— la máquina y el fantasma que en ella habitan. Máquina que se configura como la arquitectura civilizatoria que hemos urdido, y fantasma que es el contenido fetichizado de esa arquitectura. Como afirma Bolívar Echeverría (2010a, p. 27), la presencia del fantasma hace patente el hecho de que la vida civilizada se configura como un inmenso encantamiento; este es pues el *oïkos* humano y su condición velada, la Modernidad capitalista esconde a nuestros ojos su existencia concreta, como en un descomunal encantamiento no somos ya conscientes de los contornos de nuestra realidad, de sus posibilidades, de sus horizontes. Pero: ¿cómo es posible pensar los márgenes de la Modernidad?, creemos que, partiendo de la comprensión materialista de la

historia de corte marxiano, es posible indagar en nuestra civilización para reconocer en ella otras formas de Modernidad que existirían en un nivel solo potencial.

Al enfrentarnos al problema de la civilización moderna, atestiguamos nuestra carencia de una herramienta que haga posible abarcar la complejidad que tal realidad trae consigo. El problema es mayor cuando ese intento de abordaje lo hace la filosofía con su inherente búsqueda de las causas primeras. Salvo las ficciones literarias, el *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, de Borges, es a nuestro entender un buen ejemplo de la capacidad comprensiva de la ficción, los discursos con los que tomamos la realidad y la domeñamos son estériles para abarcar cuestiones con proporciones tan amplias, imprecisas y de orden tan distinto como las del concepto *civilización*. Si nos preguntamos: ¿dónde empieza y dónde podría haber terminado la Modernidad?, ¿en qué país?, ¿en qué fecha?, ¿porque ahí y no en otra parte u otro tiempo?, ¿qué tipo de realidad determinamos cuando hablamos de Modernidad?, ¿se trata acaso de una forma económica, de un tipo de organización del mundo político, de una manera de entender el bien y el mal o de una forma determinada de vivir el amor?, ¿quizá todo eso y muchas cosas más?, veremos en cierta medida la naturaleza del problema.

Cuando hablamos de civilización moderna, nos referimos a una arquitectura, a un diseño de la vida humana que asume formas históricas particulares: no es lo mismo ser moderno en París que en Quito, en el siglo XIX que en el siglo XXI. Los contornos de la Modernidad no son precisos, pero existen, y estamos obligados a pensar en ellos.

Como afirma Bolívar Echeverría (2001, p. 171) en la cita inicial de este apartado, el diseño del mundo de la vida humana que llamamos Modernidad se confrontó y se confronta constantemente con otros intentos de organización integral de ese *mundo de la vida*. Confluyen por tanto en la plasmación capitalista de la Modernidad todas esas maneras distintas de comprender lo humano, de diseñar su mundo, que han sido subordinadas por la eficacia de la Modernidad capitalista. Hay, pues, un algo rebelde e irreductible en el fundamento mismo de la época moderna, un algo que no ha sido agotado por la manifestación concreta, capitalista, que muy pronto en su historia asumió el proyecto moderno:

«Las configuraciones históricas efectivas de la Modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede “inventar” —unas como in-

tentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas *Modernidades* que ha conocido la época moderna, lejos de “agotar” la esencia de la Modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas Modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia—el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía». (Echeverría, 2001, p. 151)

El proyecto civilizatorio moderno se constituyó en torno a la promesa de superar la escasez a partir del desarrollo de las fuerzas productivas e hizo posible que la especie humana se enseñoreara del planeta Tierra. Este fundamento hacía pensar como posible un nuevo marco para las relaciones que nosotros, los humanos, trabajamos con nuestra otredad, relaciones que podían liberarse por primera vez del imperio de la necesidad y, por tanto, establecerse bajo una lógica de colaboración y cooperación. Esta promesa permitía desplegar grandes horizontes para la libertad humana, pues el ser humano liberado del hambre, las enfermedades, en fin, de la indigencia, solo podía aspirar ya a las estrellas. La gran paradoja de nuestra civilización es que ha truncado esa promesa, la ha postergado, la ha sacrificado en el altar de la valorización del valor y ha restringido nuestro ejercicio de la libertad a la compra en las diferentes versiones históricas de los pasajes parisinos.

Nuestra civilización, que se abre como promesa y que inmediatamente se cierra sin haber agotado ese contenido sustancial, se enfrenta constantemente a la disyuntiva de renovar esa renuncia, ese cierre, pues en su seno se debate aún rebelde ese fundamento, esa promesa y las múltiples posibilidades de su realización. Esas contradicciones, esos conflictos, esas ventanas que hacen posible entrever un mundo más allá, o quizá sea más adecuado decir más acá, de la Modernidad misma, son visibles en ella de múltiples formas. Se trata de aberturas por las que podemos asomarnos a un mundo en el que la promesa civilizatoria de la Modernidad este todavía viva y no entregada a la valorización del valor. Espacios en los que la capacidad civilizatoria de la Modernidad capitalista ha menguado y en los que esos conflictos internos, esos

proyectos, pueden disputarle un lugar de existencia.⁴⁶ Echeverría nos presenta este problema como diferentes maneras de presencia del hecho moderno o diferentes grados de su dominio:

«La Modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí, donde su dominio es más débil, aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la “materia” que está siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos *post-modernos*; en la que da hacia el pasado por superar, se muestran los fenómenos *pre-modernos*; en la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar, se dan los fenómenos *semi-modernos*». (Echeverría, 2001, p. 199)

En la presentación que hace Echeverría de estas zonas limítrofes de la Modernidad hay indudablemente cierto historicismo, pues él piensa principalmente esas posibilidades como con-

⁴⁶ A propósito de esas marginalidades fruto de las contradicciones del sistema que se muestran como espacios que escapan a la capacidad civilizatoria de la Modernidad, resulta particularmente conmovedor el testimonio de Marshall Berman en su *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, sobre la arquitectura de la destrucción que ejecutó Robert Moses sobre el Bronx, barrio neoyorquino en el que creció Marshall. La visión urbanística de Moses condenó al Bronx en aras de un bien mayor. Aunque es difícil establecer la pertinencia de ese bien superior, el resultado de esa condena es hoy un territorio desolado, una pesadilla urbana, una mirada fugaz desde la autopista al estado de naturaleza: «Entre los muchos símbolos e imágenes con que Nueva York ha contribuido a la cultura moderna, en los últimos años, uno de los más llamativos ha sido la imagen de la ruina y la devastación modernas. El Bronx, donde yo crecí, se ha convertido en la contraseña internacional de las pesadillas urbanas de nuestra época: drogas, pandillas, incendios premeditados, asesinatos, terror, miles de edificios abandonados, bloques transformados en solares cubiertos de basuras y ladrillos. Diariamente, cientos de miles de conductores, al utilizar la autopista del Bronx que pasa por el centro del barrio, ven la horrible suerte corrida por el Bronx, aunque quizá no la comprendan. Esta vía, aunque atascada noche y día por el tráfico pesado, es rápida, mortalmente rápida; los límites de velocidad son transgredidos rutinariamente, incluso en las rampas de entrada y salida, con pasos a nivel y peligrosas curvas; convoyes ininterrumpidos de enormes camiones, con conductores ceñudamente agresivos, dominan el campo de visión; los coches zigzaguean insensatamente entre los camiones: es como si en esta autopista se apoderara de todos una prisa desesperada e incontrolable por salir del Bronx a la mayor velocidad que les permitan sus ruedas. Una ojeada al paisaje urbano del norte o del sur —es difícil hacer algo más que echar rápidas ojeadas, pues buena parte de la autopista está bajo el nivel del suelo, enmarcada por muros de ladrillo de una altura de tres metros— sugerirá la causa: cientos de edificios abandonados y tapiados y esqueletos de construcciones consumidas y carbonizadas; docenas de manzanas donde no hay nada más que desperdicios y ladrillos rotos». (Marshall, 1989, pp. 304-305). La forma en la que Marshall concluye su aproximación a la figura de Robert Moses y su arquitectura de la destrucción es inquietante, pues el Haussmann neoyorquino que destruyó el barrio de la infancia de Marshall es visto por este como un espíritu faústico que se atiene a la inevitabilidad de su existencia trágica. Existencia trágica que, como en el Fausto, contiene la tragedia de la especie humana toda, la inevitabilidad del drama humano: «Este anciano poseía una grandeza trágica innegable; pero no está claro que alcanzara alguna vez el conocimiento de sí mismo que supuestamente acompaña a esa grandeza. Replicando a *The power broker*, Moses apelaba dolidamente a todos nosotros: “¿No soy el hombre que destruyó el Valle de las Cenizas, poniendo en su lugar una corona para la humanidad?”. Es cierto, y por ello le debemos rendir homenaje. Y sin embargo no destruyó realmente las cenizas, solo las trasladó a otro lugar. Porque las cenizas son parte de nosotros, por rectas y suaves que hagamos nuestras playas y autopistas, por velozmente que conduzcamos —o nos conduzcan—, por lejos que lleguemos recorriendo Long Island». (Marshall, 1989, p. 328)

frontaciones con el pasado y con el futuro. Sin embargo, este esquema, más o menos historicista, es de gran valor, y mucho más si vemos en estos fenómenos limítrofes realidades heterodoxas, mixtas, mestizas —conscientemente no queremos valernos de la palabra que usa Echeverría, *híbrido*, pues nos parece que el contenido de este término es muy peligroso y engañoso— que nos muestran la vida civilizada más allá de la conformación civilizatoria moderna. Estos márgenes, estos espacios al límite, son aberturas al futuro, a unos futuros posibles.

La visión de sus vecinos fue una de las formas primigenias de la experiencia del límite, confrontación con las fronteras de su cosmos autoinstituido para las humanidades anteriores a la Modernidad capitalista, esos otros de los que se diferenciaban y a los que se miraba con recelo, como una amenaza permanente al mundo propio, a la ciudad, esas bestias o esos dioses de los que Aristóteles dice, citando a Homero: «sin tribu, sin ley, sin hogar» (1253a). Las otredades son por definición un límite y una tensión para una construcción civilizatoria determinada, por tanto, a la hora de pensar la Modernidad no podemos obviar la presencia de sus otros. El proyecto moderno aparece atado irremisiblemente a la historia de Occidente, pues es Occidente el que ha sabido servirse de forma más efectiva de la revolución técnica del siglo X (Echeverría, 2011a, pp. 21-22), de forma que en los otros de Occidente podemos buscar algunos de los posibles horizontes de la Modernidad. Esos otros son la prueba viviente de esos fenómenos semimodernos que menciona Echeverría en la cita anterior, son esos mundos extraños con los que la Modernidad establece una disputa por ampliar su capacidad de dominio.

En un sentido específico, la comprensión historicista de los límites de la Modernidad que ejercita Echeverría nos aproximará a la condición política del *otro* en una civilización como la nuestra, en la que la otredad es una categoría compleja, pues el bárbaro —la presunta bestia que está fuera de la comunidad política— ya no existe en sentido estricto. Solo en la Modernidad la politicidad del *otro* deja de ser impolítica —el *otro* deja de ser aquel minotauro que busca la destrucción de la *polis*— y adquiere un estatuto propiamente cívico o político, porque en la Modernidad la historia de los pueblos se transforma en historia de la humanidad, y en ese giro, todos somos griegos. El punto cero de esta alegórica helenización es 1492, año en el que la historia de la humanidad se unifica y encuentra un relato único para legitimarse a sí misma. La historia de lo humano solo es tal cuando los barcos españoles por fin tienden el

punto que conecta y que separa definitivamente a todos los hombres que habitan en la Tierra. El choque entre el continente ignoto y la Europa española reinventó tanto a unos como a otros (Echeverría, 2002, p. 10), hecho que, por cierto, es la naturaleza misma de los encuentros. Pensemos que, después de Maratón, ni los persas ni los griegos serán ya los mismos: las guerras médicas son particularmente aleccionadoras porque ejemplifican la premisa de que la destrucción de las formas civilizatorias no depende de la victoria o la derrota en batalla, pues, con la enorme tensión a la que sometieron a sus estructuras económicas, militares y políticas —tensión exigida por la lucha contra los persas—, los griegos, sin saberlo, habrían empezado a destruir las formas políticas que defendían en la guerra, sepultando así la autodeterminación de las *polis* y saludando la unidad soberano-despótica del imperio de Alejandro.

En el enfrentamiento —llamado también descubrimiento— entre la América que aún desconocía su malhadado nombre y la Europa española está en juego un tipo de unificación de la historia universal caracterizado por dos maneras primigenias de comprender la historicidad humana, dos formas de pensar el despliegue y el destino de lo humano. Bolívar Echeverría señala:

«De los múltiples aspectos que presenta la coincidencia desmesurada entre los hechos de los conquistadores y la historia universal, interesa destacar aquí uno que tiene que ver con algo que se ha dado en llamar “el encuentro de los dos mundos” y que, a mi parecer, consiste más bien en el reencontro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios “orientes” o historicidad circular y la de los varios “occidentes” o historicidad abierta». (Echeverría, 2011c, pp. 237-238).

La historicidad abierta, de los varios occidentes, está íntimamente ligada a la fe que el ser humano tiene en sus propias fuerzas y, por tanto, en última instancia, el ejercicio de la libertad humana. La comprensión materialista de la historia elaborada por Marx, que Echeverría utiliza en este punto, radica en la pretensión de que la humanidad se constituye como tal en la relación semiótico-productiva que ella establece con la naturaleza y que llamamos *trabajo* —ver capítulo II—. El trabajo es entonces el ámbito de realización de lo humano, de su libertad y su liberación. La humanidad produce el sentido de su existencia en el ejercicio y el desarrollo de sus fuerzas productivas, de forma que la historia de la humanidad puede rastrearse en esas formas productivas. Esta historicidad abierta, que nosotros rastreamos desde el pensamiento de Marx, aquella que puede resumirse en la frase: «el ser determina la conciencia», es

prometeica porque en su diagnóstico de la vida humana se queda con las promesas que la cultura trae y, en tal virtud, se hace cargo del problema antropológico de la libertad.

El problema antropológico de la libertad nos enfrenta a la propia naturaleza humana. Lo humano es libre en su accionar semiótico-productivo porque expresa en ese accionar su naturaleza propia, su unicidad. La especificidad de la animalidad humana radica, así puede leerse en Marx (2013, p. 216), en su capacidad para proyectarse en la realidad a través del trabajo; el hombre, antes que nada, es un animal laborante que reproduce en un mismo movimiento su vida material y su vida espiritual. La historicidad de Occidente es abierta porque se atiene a las posibilidades que tiene el despliegue de la libertad humana; no hay, por tanto, para esa historicidad un retorno ni un *telos*, solo camino abierto al devenir, y nada más.

La identidad para la historicidad abierta de Occidente es siempre identidad en tela de juicio, realidad en constante cambio, en transformación permanente. *Identidad evanescente*, dice Bolívar Echeverría (2001, p. 57-77), y define con este título el programa de la construcción identitaria en la naciente Modernidad, su fundamento esencial, cuya especificidad consiste en una confrontación dialéctica con las otras humanidades, en un mezclarse permanente con ellas, pues su perpetuo caminar esta guiado por la premisa de la universalidad de lo humano. El concepto codigofagia que tratamos en el capítulo II, página ¿69?, nos sirve como instrumento teórico para abordar el problema de la identidad humana. lo que somos histórica y socialmente, la cultura que habitamos, no es otra cosa que el resultado de una multiplicidad de confrontaciones entre lo que esas culturas son en última instancia, códigos que nos constituyen. Se trata de una dialéctica en la que como afirma Echeverría (2001, p. 63): vencedores y vencidos se exponen al mismo riesgo de contagio, de seducción que proviene del otro. La identidad consistiría entonces en un permanente ponerse en riesgo, en un estar siempre en vilo:

«Concebir la universalidad de lo humano de manera concreta, aceptando el reto de la Modernidad, es decir, no como una esencia que subsiste a *través y a pesar de* la multiplicidad de los “particularismos”, sino como una condición que se afirma *en* la pluralidad de propuestas para lo humano y *en virtud* de ella: este programa del discurso autocrítico europeo, esbozado por el romanticismo de Humboldt en su filosofía del lenguaje, se ha radicalizado y ampliado a lo largo de más de siglo y medio». (Echeverría, 2001. p. 60)

Ese pensar su existencia como un caminar inalterable ha hecho que la humanidad occidental colonice el mundo y ha creado la humanidad en sentido estricto. En su despliegue, Occidente ha entrado en trato con las distintas humanidades y se ha visto obligado a crear estrategias para relacionarse con ellas. La Modernidad abre la posibilidad de comprender al otro, de atender a su condición específica. El hombre moderno ha sido el primero que, en su prolongado paso por el mundo, pudo, y quizá aún puede, dejar de ser su propio depredador. No han sido, sin embargo, los resquicios de sus instintos animales los que lo condujeron nuevamente a la confrontación fratricida, sino justamente los desvíos de la razón (Echeverría, 2001, p. 59), pues aunque:

«La noción de la otredad del otro no parece haber tenido un lugar en el código de ninguna de las culturas premodernas, orientales u occidentales. Universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los *kosmoi* de las comunidades arcaicas, no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar al otro o dejarse devorar por él. Apenas con la revolución de la Modernidad pudo abrirse la oportunidad de percibir al otro en su propia «mismidad», y no como la imagen narcisista del que lo percibe; aunque, perversamente, solo se haya abierto para cerrarse de inmediato con la contrarrevolución capitalista que la volvió efectiva». (Echeverría, 2001, p. 59)

La Modernidad capitalista anula la posibilidad del reconocimiento del otro en sus propios términos, en su mismidad, pues, en el sistema capitalista, el otro debe someterse a las exigencias de la valorización del valor, debe ser dócil ante ellas, su ajenidad se convierte así en un escollo para la lógica productivista del capital. En este ejercicio de cierre sobre sí misma, la Modernidad mata la promesa con la que nace, la subordina a las exigencias de la reproducción del capital, la negación del otro se convierte de esta forma en un elemento más del sistema de producción. A la aceptación de la otredad que trae consigo la Modernidad se opone el monopolio nacionalista de la identidad, fundamento de la forma política de la Modernidad. La democracia representativa nacional, el epifenómeno de la forma política de la Modernidad, es el ámbito efectivo que la negación del otro asume en la Modernidad capitalista.

Aunque el espíritu autocrítico de la Europa que se enfrentó al nacimiento de la Modernidad intentaba generar formas de incorporar la *otredad*, por ejemplo, el cosmopolitismo de Kant (2010, pp. 13-27) —tómese en cuenta la manera en que ese espíritu se expresó en movimientos tales como la Ilustración o el Romanticismo—, este afán se disolvió muy pronto en aras de un ideal de la nación que ha terminado radicalizándose y tomando cuerpo en la xenofobia

y el racismo. Durante la Modernidad, Europa ha terminado volviendo su rostro a los orígenes míticos de su fundación como parte del proceso de construcción —quizá sería más apropiado decir *invención*— de sus identidades nacionales. Esas identidades nacionales excluyentes se recrean en raíces que niegan el devenir de la cultura. La Europa actual está plagada de imágenes cotidianas de exclusión del otro.

La idea de la nación es el invento, el artefacto cultural, que hace posible la mistificación de la identidad colectiva en la Modernidad. Nos asumimos como ecuatorianos, españoles, alemanes..., cerrando un *nosotros* y excluyendo el *ustedes*, sin poder entender que la identidad existe solo como proceso en permanente riesgo y cambio⁴⁷. Para el ciudadano moderno, la identidad responde sin atenuantes a una sustancialización que nace de la nación y vuelve a ella bajo la forma de identidad nacional inalienable. Según este esquema, somos lo que hace de nosotros nuestro lugar de nacimiento, es decir, nuestros actos, nuestros comportamientos, nuestras particularidades, responden a una sustancia que nos acompaña desde la cuna y, por tanto, es irrenunciable. A la interpelación que provoca el problema del diálogo con otras identidades, el nacionalismo responde:

⁴⁷ La dinámica de la construcción del mundo global hace patente el riesgo constante al que está sometido el artefacto cultural que conocemos como *identidad nacional*. El mundo en el que vivimos se muestra muchas veces como una escenificación ritualizada de la identidad, que la cuestiona al tiempo que la deifica. Ulrich Beck muestra esta problemática a través del concepto de espacio social transnacional, concepto que le sirve de base para levantar la siguiente comprensión del despliegue de la imagen de África en el mundo: «Como muestra Patricia Alley-Detmers en su estudio *Trivial Arts*, África no es una magnitud geográfica fija ni un lugar perfectamente delimitado en el globo terráqueo, sino una *idea transnacional junto con su escenificación*, que se da y organiza de manera puntual en diversos lugares del mundo: en el Caribe, en los guetos de Manhattan, en los estados sureños de EE.UU., en las favelas brasileñas, pero también en la mayor mascarada callejera de Europa, el carnaval de Londres. La elección de las máscaras, la música, los trajes y las danzas se planifica y se proyecta según un guion temático que obedece a un doble criterio: se inspiran en el acervo cultural “africano” de todo el mundo, al tiempo que se adaptan a las particularidades de las subculturas negras de los barrios londinenses. El África escenificada en las calles de Londres no se corresponde con el continente africano propiamente. Cosa perfectamente explicable, pues ¿dónde se encuentra —en los dos sentidos del verbo— África en una sociedad mundial cuyas fronteras están perforadas? ¿En las ruinas que dejaron al marcharse los señores coloniales? ¿En el aspecto de las grandes urbes de un África modernizada solo a medias? ¿En los hoteles africanos de cuatro estrellas? ¿En los safaris organizados? ¿En las esperanzas e ilusiones de una “vuelta a las raíces” de los negros americanos? ¿En los libros sobre África que se publican en las universidades occidentales?, ¿o en el Caribe y su abigarramiento cultural? ¿O, finalmente, en los círculos que existen en torno a una identidad nacional en las subculturas negras británicas?». (Beck, 2004, p. 51). Muchas son las preguntas que esta escenificación mundial de África nos deja. Una, sin embargo, es particularmente apropiada para pensar la cuestión de lo que somos: después de que nuestras sociedades se han enfrentado a la experiencia África y a otras innumerables experiencias de confrontación cotidiana con la otredad, ¿podemos seguir militando en la fe de un nosotros cerrado y exclusivo?, ¿no será más bien que nuestro nosotros es una multiplicidad dinámica siempre en riesgo, siempre en transformación?

«¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de culturas que han elegido dar a “lo humano en general” dos configuraciones profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar? La ideología nacionalista oficial expone su respuesta automáticamente afirmativa a esta cuestión con una metáfora naturalista que es a su vez el vehículo de una visión sustancialista de la cultura y de la historia de la cultura». (Echeverría, 2001, p. 76)

Dado que para el esquema nacionalista la cultura se presenta como una sustancia indeleble que se expresa en los fenómenos culturales y que solo en ellos es apreciable, el rico proceso de constitución de las identidades colectivas le está vetado, pues ve de él una versión pobre que le resulta operativa para su programa de constitución formal. De esta forma, la única manera de abordar la relación con otras sustancias igualmente naturalizadas es exterior al hecho cultural, lo convierte en un proceso que afecta al objeto descrito pero en el que este no interviene (Echeverría, 2001. p. 76). Así:

«La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que: a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero; o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas». (Echeverría, 2001, p. 76)

Cuando las identidades nacionales sustancializadas se enfrentan a la dinámica real de la vida cultural, se muestran torpes, no pueden responder a lo real, porque no poseen las claves para

entenderlo, para desvelar el mundo rico y diverso que se les presenta⁴⁸. ¿Cómo podrían responder a las preguntas que ese mundo les plantea? Preguntas como: ¿es alemán un ciudadano de Berlín cuyos padres nacieron en Ankara?, ¿es menos o más alemán?, ¿qué tipo de alemán es?, entonces ¿qué significa ser alemán? Así, pues, es evidente que, en el mundo en el que vivimos, las identidades existen en una confrontación con el otro, en una dialéctica abierta sin solución de continuidad, en un juego de mestizaje, ser y no ser en un ponerse en riesgo permanente que define la naturaleza misma de la identidad como un proceso que acaece sin solución de continuidad, de forma que no puede existir la Identidad, ni siquiera de manera efi-

⁴⁸ A propósito del conflicto entre Estado-nación y comunidad resulta sumamente interesante el relato crítico que nos ofrece Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt muestra, en las dos primeras partes de esta obra, el complejo entramado de alianzas y distanciamientos que caracteriza la relación entre el Estado-nación y la comunidad judía y, por tanto, su incapacidad para descifrar la complejidad de las comunidades humanas que están en su base. Ofrecemos a continuación una cita que muestra nuestro argumento: «A la primera contradicción, que determinó el destino de la judería europea durante los últimos siglos, es decir, a la contradicción entre igualdad y privilegio (más bien de la igualdad otorgada en la forma y con la finalidad de un privilegio), es necesario añadir una segunda contradicción: los judíos, el único pueblo europeo no nacional, estaban amenazados más que ningún otro por el repentino colapso del sistema de las naciones-Estados. Esta situación es menos paradójica de lo que puede parecer a primera vista. Los representantes de la nación, tanto si eran jacobinos, desde Robespierre a Clemenceau, como representantes de los Gobiernos reaccionarios de Europa central, desde Metternich a Bismarck, tenían algo en común: todos se hallaban sinceramente preocupados por el “equilibrio del poder” en Europa. Trataban, desde luego, de modificar este equilibrio en beneficio de sus respectivos países, pero nunca soñaron en lograr un monopolio sobre todo el continente o en aniquilar completamente a sus vecinos. Los judíos no solo podían ser empleados de interés de este precario equilibrio, sino que incluso llegaron a convertirse en una especie de símbolo del interés común de las naciones europeas. Por eso es algo más que accidental que las catastróficas derrotas de los pueblos de Europa comenzaran con la catástrofe del pueblo judío. Fue particularmente fácil iniciar la disolución del precario equilibrio europeo de poder con la eliminación de los judíos y particularmente difícil de comprender que en esta eliminación intervenía algo más que un nacionalismo extremadamente cruel o una anacrónica resurrección de los “viejos prejuicios”. Cuando llegó la catástrofe, el destino del pueblo judío fue considerado un “caso especial” cuya historia sigue leyes excepcionales y cuya suerte, por eso mismo, no poseía una importancia general. Esta ruptura de la solidaridad europea se vio reflejada inmediatamente en la ruptura de la solidaridad judía en toda Europa. Cuando comenzó la persecución de los judíos alemanes, los judíos de otros países europeos descubrieron que los judíos alemanes constituían una excepción cuyo destino no podía tener ninguna semejanza con el propio. Similarmente, el colapso de la judería germana fue precedido por su escisión en innumerables facciones, cada una de las cuales creía y esperaba que sus derechos humanos básicos serían protegidos mediante privilegios especiales —el privilegio de haber sido un veterano de la primera guerra mundial, hijo de un veterano, orgulloso hijo de un padre muerto en combate—. Parecía como si el aniquilamiento de todos los individuos de origen judío estuviera siendo precedido por la incruenta destrucción y autodisolución del pueblo judío, como si el pueblo judío hubiera debido exclusivamente su existencia a los otros pueblos y a su odio. Sigue siendo uno de los aspectos más destacados de la historia judía el hecho de que la activa entrada de los judíos en la historia europea quedó determinada precisamente por ser ellos un elemento intereuropeo, no nacional, en un mundo de naciones que surgían o existían. El que este papel demostrara ser más duradero y más esencial que su función como banqueros de los Estados es una de las razones materiales del nuevo y moderno tipo de productividad judía en las artes y en las ciencias. No deja de ser una justicia de la Historia que su caída coincidiera con la ruina de un sistema y de un cuerpo político que, cualesquiera que fueran sus otros defectos, había necesitado y podía tolerar un elemento puramente europeo». (Arendt, 2015, pp. 87-88)

mera, solo existe el mezclarse permanentemente, el diálogo de las múltiples lenguas de lo humano.

Tampoco las identidades sustancializadas escapan a este jugarse permanente. Ellas, aunque se creen a salvo del otro, solamente son ciegas o, peor aún, solo cierran los ojos para no ver el mundo. Nuestro tiempo hace indispensable abandonar la premisa de que la identidad es una sustancia y obliga a partir de otra manera de comprender el proceso vivo de la constitución de la identidad:

«Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” —como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código—, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o «hablan», está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos». (Echeverría, 2001, p. 77)

De esta forma, a la hora de abordar el problema de la identidad en la Modernidad, puede tomarse uno de estos dos caminos o a) se la entiende como sustancia naturalizada que explica la mismidad de una identidad social específica —ecuatoriano, alemán, turco, etc. — o b), por otro lado, se asume que ella es simplemente un código que se encuentra en constante diálogo con sus otredades y, por tanto, en transformación permanente merced a esa dialéctica. En tanto que código, la identidad es una realidad siempre efímera que se transforma y que solo puede ser captada en esa transformación, pues ella es su condición de existencia. Bolívar Echeverría define como *codigofagia*⁴⁹ la manera en la que acaece la identidad: solo en ese contacto que es apertura y negación a la vez puede entenderse la identidad. Se trataría de un estar siempre en peligro, de un jugarse los rasgos presuntamente propios permanentemente:

«La identidad solo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a

⁴⁹ Bolívar Echeverría escribe a propósito de la *codigofagia*: «Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas “humanidades” reales ha sido la historia de un *mestizaje* cultural permanente que ha acompañado —no siempre en el mismo sentido— a la guerra económica, política y militar de las naciones y a la conquista y la sumisión de unos pueblos por otros. El *mestizaje* cultural ha consistido en una “*codigofagia*” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido transformarse muchas veces radicalmente para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos». (Echeverría, 2001, p. 63)

otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse». (Echeverría, 2001, p. 63)

El acontecimiento América hace palpable la condición moderna de la otredad, y también el carácter específico de su politicidad. El otro en la Modernidad aparece como memoria permanente de su diferencia y, por tanto, como peligro, como riesgo, ese riesgo que constituye la forma misma de la identidad en la Modernidad. Pocas figuras representan mejor el problema de la identidad en la Modernidad que la Malintzin. Ella, la Malintzin, es el símbolo de la identidad contemporánea. Cocinada a fuego lento en el largo período colonial, esa identidad es algo nuevo que implica la desaparición de todo lo anterior. La llegada oficial de Europa a lo que hoy llamamos América destruyó para siempre ambas partes. La Malintzin es en ese contexto el último vestigio del pasado y el primer rasgo de lo nuevo. En tanto que símbolo, expresa la fusión brutal de lo viejo con lo nuevo en términos de posibilidad, historia y biografía. La Malintzin es la figura de esa otredad que nunca, pese a la convivencia, ha perdido su ajenidad. Al respecto, Echeverría afirma:

«La insistencia en la ajenidad —en la dificultad y el conflicto— que habla desde el encanto que tienen para nosotros los restos intactos, las “obras de arte”, de la antigüedad prehispánica permite enfatizar con sentido crítico un aspecto del fenómeno histórico del mestizaje cultural que no suele destacarse o que incluso se oculta en el modo corriente de concebirlo, fomentado por la ideología del nacionalismo oficial latinoamericano. Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora de mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *mestizaje cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina». (Echeverría, 2001, p. 77)

La identidad en la Modernidad posee un rasgo ocultado pero siempre presente: ella, la identidad —que existe en dialéctica con la otredad—, implica un desgarramiento en la existencia. El mundo mestizo es un mundo desgarrado que puede —y de hecho así sucede en América Latina— entregarse al intento imposible de suturar esa ruptura.

La condición mestiza es particularmente problemática en América Latina, puesto que los latinoamericanos somos hijos e hijas de un diálogo imposible que exigió el milagro de la

comprensión entre dos realidades que existieron de espaldas una a la otra y la creación de un relato común, de una historia común con Europa y con el mundo.

«La Malintzin tenía ante sí el caso más difícil que cabe en la imaginación para la tarea de un intérprete: debía mediar o alcanzar el entendimiento entre dos universos discursivos construidos en dos historias cuyo parentesco parece ser nulo». (Echeverría, 2011c, p. 239)

Para la moralina nacionalista, la *Malintzin* ha sido vista como la traidora, la sibilina astucia que miente sin reparos, sin apremios morales, pero su titánica tarea debería convertirla en un símbolo, en el símbolo de una búsqueda inalcanzable. Para Bolívar Echeverría sería sobre todo el personaje que sirve a un objetivo imposible. Ella, la interprete que fue capaz de inventar la mentira del entendimiento (Echeverría, 2011c, p. 241), hizo de la invención un recurso extraordinario, por difícil y raro, para responder a la necesidad histórica de la creación de un algo nuevo, de una nueva historia que es mestiza y multiforme, que nace de la ficción, del mito y de la mentira, tanto como de la razón y de la ciencia:

«Reconoció que el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas; que, para alcanzarlo, unos y otros, los vencedores e integradores no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran. Y se atrevió a introducir esa alteración comunicante; mintió a unos y a otros, “a diestra y siniestra”, y propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento: justamente esa mentira bifacética que les permitió convivir sin hacerse la guerra durante todo un año». (Echeverría, 2011c, p. 241)

Pero los siglos de historia común no han sido suficientes para *hacer verdad la mentira del entendimiento*, el proyecto imposible —del diálogo entre dos mundos que desconocían absolutamente todo el uno del otro— que encaró la Malintzin aún es tarea pendiente. El reto que la Malintzin lanzó el mundo sigue buscando concreción. Los siglos de conquista y mestizaje colonial no bastaron para salvar el abismo de la otredad. Ella, y su imposible tarea, sigue recorriendo el escenario latinoamericano como una representación que quiere, que reclama para sí el territorio de lo real. El mestizo latinoamericano sigue jugando ese juego de mentiras que pretende elevar a la condición de verdad. El mestizo aparece así como el invento que resultó de la confrontación entre América y Europa, es un algo nuevo, una concreción nueva, que representa una realidad fronteriza de la Modernidad. La literatura latinoamericana es pródiga

en ejemplos de esta condición mestiza; uno particularmente interesante, *El chulla Romero y Flores*, de Jorge Icaza, muestra al mestizo en los siguientes términos:

«Por ese tiempo —inspiración de Majestad y Pobreza— modeló su disfraz de caballero usando botainas —prenda extraída de los inviernos londinenses por algún chagra turista— para cubrir remiendos y suciedad de medias y zapatos, sombrero de doctor virado y teñido varias veces, y un terno de casimir oscuro a la última moda europea para alejarse de la cotona del indio y del poncho del cholo —milagro de remiendos, plancha y cepillo—». ⁵⁰ (Icaza, 1985, p. 67)

Así como este personaje, en su esfuerzo de blanqueamiento (Echeverría, 2011a, pp. 57-86), se confecciona con retazos una imagen a semejanza de los cánones de la sociedad colonial, así también la identidad latinoamericana es fundamentalmente mestiza: hecha de rastros de códigos antiguos y nuevos, mixtura imprecisa y multiforme. Se trata de una identidad evanescente que no puede ser aprehendida ni dominada, sino que, por el contrario, es escurridiza, fronteriza.

Esa identidad latinoamericana: fronteriza, inasible, indómita, distante de los rasgos de la heroicidad occidental, se fraguó en el largo siglo XVII, siglo del barroco y de una transición al capitalismo que se hizo esperar, transición en suspenso que definirá el carácter de toda esa época (Echeverría, 1998, pp. 121-125) y que tendrá implicaciones muy profundas en el código identitario latinoamericano.

El mestizaje latinoamericano es el resultado de la respuesta a la imposición más terrible que trajo consigo el colonialismo europeo, ese que se negaba a transformar en capitalismo las mohosas estructuras coloniales aunque estaba obligado a ello. Se trata de una disyuntiva falaz que exigió el máximo de la capacidad inventiva de las culturas inmersas en el proceso colonial, disyuntiva que implicaba en cualquier caso la destrucción y la muerte, dilema imposible y cruel que consistía en decidir entre:

«Someterse, colaborar con el mundo y el poder establecidos, equivalía a asegurar la marcha de la nueva economía y a participar en sus beneficios; la “muerte moral” que ello traía consigo, la “renuncia a uno mismo”, a la forma social peculiar y su vía de acceso civilizatorio a lo otro, podía ser visto con toda razón como el precio que era necesario pagar por mantener la existencia física, que

⁵⁰ Extracto tomado de la tesis de Maestría de Susana Dávila *El chulla Romero y Flores en la perspectiva de Bajtín*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 1996.

es el fundamento real de toda moral y de toda identidad. Por otra parte, resistir al mundo y al poder establecidos, rebelarse contra ellos, era lo mismo que proteger y rescatar la autonomía y la dignidad moral: la “muerte física” que esto implicaba, el replegarse en sí mismo, alejarse del proyecto civilizatorio y refugiarse en lo inhóspito, podía verse perfectamente como la única manera de rescatar lo principal de la vida». (Echeverría, 2013, p. 180)

A esta decisión tramposa, posible solo en la lógica dicotómica occidental, la sociedad latinoamericana respondió con una estratagema ilógica, delirante, capaz de vulnerar esa lógica occidental e invitar al tercero excluido a la realidad; ni sumisión ni muerte, simplemente ficción para hacer posible una vida en suspenso, una existencia que pende de un delgado hilo, del hilo de la imaginación. Se trata de una violación de los términos propuestos por el colonialismo, una violación que es posible gracias a la especificidad de ese período y de esos actores:

«La vigencia simultánea y, por tanto, contradictoria de estas dos versiones de la oposición necesario/contingente imponía en la vida social una ambivalencia radical e ineludible, ante la cual la población americana supo generar una actitud especial, la misma que en el siglo anterior había sido inventada por la “lengua” de Hernán Cortés, la famosa Malinche. En la práctica de todos los días, saliendo de los estratos más miserables, llegó a expandirse y a prevalecer en el conjunto de la sociedad una peculiar estrategia de comportamiento: consistía en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia destinada a salir de la alternativa obligada entre la denigración o el suicidio; y consistía justamente en una “elección del tercero excluido”, en un salto a un terreno histórico diferente, en el que esa alternativa perdía su razón de ser; en un recurso a la prefiguración de un futuro posible. Por un lado, la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponían a las mismas en una crisis de vigencia y legitimidad de la que sólo hubieran podido salir efectivamente si hubieran logrado replantear su sentido y su alcance, redefinirse y refundamentarse. Por otro lado, la resistencia, la reivindicación de la “identidad” americana, era cumplida de manera tan radical, que obligaba a ésta a poner a prueba en la práctica el núcleo de su propuesta civilizatoria, a refundarse y reconfigurarse para responder a las nuevas condiciones históricas». (Echeverría, 2013, p. 181)

Esta es, por muchas razones, una huida hacia adelante, un fugarse del insoportable mundo de la Colonia, un reinventar lo existente de forma que desaparezca todo lo que le antecedió. Sucede aquí lo que explica Bolívar Echeverría (2001, p. 63) en los procesos de confrontación con el otro, un juego de antropofagia del cual ninguno de los contendientes saldrá indemne. El resultado de este siglo (XVII) y de esta estrategia (de resistencia y reinvención del mundo)

será una población al margen de todos los mundos, negada por su cuna precolombina y también por su conquistadora, una población que, en ese vivir al margen, reinventa el mundo, un mundo a su medida:

«Era una estrategia que no perseguía adoptar y prolongar en América la figura histórica peninsular de la civilización europea a fines del siglo XVI, ni tampoco rehacer la civilización precolombina, «corrigiéndola con lo mejor de la europea», sino en rehacer, en hacer de nuevo la civilización europea, pero como civilización americana: igual y diferente de sí misma a la vez. Era la estrategia que Lezama Lima llamaría de contraconquista. Por esta razón, como expone Octavio Paz, fueron los mestizos —tanto “cholos” como “criollos”— quienes “realmente encarnaban” la sociedad generadora de esta estrategia: “sus verdaderos hijos”, los que construían en América no sólo una España “nueva”, sino “otra”». (Echeverría, 2013. pp. 181-182)

Si en el norte de América la Europa anglosajona implementó el genocidio de todas las culturas con las que se encontró como recurso para injertar exitosamente a su población, venida en los muchos *Mayflower*; hecho este que impidió toda posibilidad de resistencia o de ingeniosa huida; en la América del sur que se confrontó a España y Portugal, esa fórmula: destruirlo todo como parte del proceso de colonización, no era una opción, entre otras razones porque las sociedades con las que se encontraron Cortez, Pizarro y Benalcázar eran mucho más consistentes y poderosas que sus hermanas norteñas. En cualquier caso, el proceso colonial europeo en América del Sur ofreció una excepcional oportunidad para la invención de un nuevo mundo a partir de los rastros de aquellos que se confrontaron, una invención que supuso tanto la destrucción de los contendientes como la concreción de un algo nuevo a partir de esos despojos:

«Esta parte de la población indígena renuncia a un intento que se había vuelto cada vez más imposible, el de revivir su antiguo mundo y reponerlo en el lugar usurpado por el europeo. Se compromete, en cambio, en otro diferente, el de convertir la destrucción sistemática de sus formas civilizatorias en un proceso de reconstrucción de las formas europeas, un proceso en el que la quintesencia de las suyas propias pasa a formar parte de lo construido. Despoja a su identidad ancestral de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda sólo con ésta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida». (Echeverría, 2011c, p. 172)

Esta estrategia de invención tuvo manifestaciones muy variadas en la vida social latinoamericana, manifestaciones que se proyectaron al mundo. El uso colonial de la lengua heredada de

los conquistadores, por ejemplo, muestra un apego a las formas canónicas de esa lengua, correspondientes al Siglo de Oro en el caso del castellano, que las ha conservado como fosilizadas en la cotidianidad y al mismo tiempo reinventadas. De esta forma, uno puede toparse con una *reina del sur*, reina del narcotráfico y de la lucha por la sobrevivencia, como cuenta Pérez Reverte en boca de su personaje Dris Larbi, que, aunque no tuviera estudios, el acento la hacía parecer educada, con ese vocabulario abundante que tienen los hispanoamericanos, tan lleno de ustedes y de por favores, que los hace parecer a todos académicos de la lengua (Reverte, *La reina del sur*, p. 24). Bolívar Echeverría menciona la aparición de la economía-mundo como ejemplo de la estrategia de reinversión del mundo emprendida por los marginales latinoamericanos:

«La estrategia barroca del ir más allá de la alternativa sumisión/rebeldía está en la base de las realidades históricas más importantes del siglo XVII americano. La más básica y determinante de ellas, la aparición y la conformación primera de una nueva “economía-mundo”, obedece claramente a una estrategia de rebasamiento de la necesidad de optar entre someterse a la política económica asfixiante de la Corona o rebelarse contra ella mediante una actividad económica puramente ilegal y contraventora. La “economía-mundo” en gestación no sacaba su fuerza del desacato de la legalidad y la institucionalidad económicas establecidas, sino, por el contrario, del uso y el abuso que hacía de las mismas. Su práctica implicaba el rebasamiento de ellas y la puesta en vigencia de una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela. Era una economía «informal», sobrepuesta a la oficial, que en esos tiempos esbozaba la posibilidad de una organización social y política diferente para el mundo americano». (Echeverría, 2013, p. 181-182)

Esta estrategia innovadora consiste en una búsqueda que indaga en el mundo, lo critica hasta sus raíces y lo reinventa. Es una puesta en escena que no pretende representar el mundo, sino mofarse de él, mostrarlo desnudo, frágil, accesible. La epopeya de la *Malintzin* continúa acaeciendo en la vida cotidiana de América Latina, el nuevo continente sigue haciendo posible la existencia en un mundo surgido de su necesidad, de su carencia, de ese intento por hacer de la necesidad virtud:

«Cada vez que traducía de ida y de vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que solo podía ser tal para un tercero que estaba aún por venir». (Echeverría, 2011a, p. 241)

La existencia de esa identidad que podemos denominar Latinoamérica está todavía inmersa en la estrategia de la *Malintzin*, inventando un nuevo mundo cada día a partir de las partes inconexas de la historia universal. Esa invención es la búsqueda de un interlocutor para el cuál esa mentira, ese invento, sea una verdad plausible. A comienzos del siglo XXI permanecemos en espera de ese *tercero* que sea la concreción del proyecto que inició la *Malintzin*, esperando a aquel para el cual esa mentira sea una verdad, para el que la historia universal sea una posibilidad.

El siglo XXI y los procesos de transnacionalización han generado una nueva dinámica de contacto con el otro⁵¹. Hoy es imposible pensar una cosa como la política de trabajadores invitados (*Gastarbeiter*) que Alemania implementó en la posguerra, pues ella se sustentaba en el supuesto falso de que todos somos de un lugar y de que nunca dejamos de serlo, de que la identidad es un objeto como lo es un documento de viaje, de que la pertenencia a un país es absoluta e indeleble y que, por tanto, los trabajadores invitados volverían a sus raíces, a *su tierra*, tarde o temprano. Hoy, después del fracaso de esa política, y trágicamente también de la integración de los hijos y nietos de esos trabajadores que nunca retornaron del todo a su suelo, sabemos que no existe, a pesar de las mistificaciones de autores como Carl Schmitt, esa relación absoluta ni mítica entre la Tierra y el individuo. El ser humano se ha movido y se mueve sobre la faz de la Tierra y no va a dejar de hacerlo, pues es el secreto de nuestra posición privilegiada en el orbe. El desarrollo del ser humano va de la mano con su despliegue sobre la Tierra.

Para la civilización moderna que asiste al siglo XXI, la construcción del destino común —es decir construcción política en el sentido griego— es un problema extremadamente complejo

⁵¹ Jürgen Habermas en *La inclusión del otro* se enfrenta al problema de la otredad en la sociedad moderna, su indagación en un ejercicio de la política que recupere los referentes antiguos de su práctica es de mucho interés para nuestro planteamiento, pues resulta de esto una apelación al papel de la política en la complejidad de las sociedades en las que vivimos. Así lo pone de manifiesto la siguiente cita: «De acuerdo con la concepción “republicana”, la política no se agotaría en dicha función de mediación, sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su recíproca dependencia y con el que en su calidad de ciudadanos prosiguen y configuran con voluntad y conciencia las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales. Con ello la arquitectónica liberal del Estado y de la sociedad experimenta una importante transformación: junto a la instancia de regulación jerárquica de la soberanía estatal y la instancia de regulación descentralizada del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses privados, surge la *solidaridad* como una *tercera fuente* de integración social». (Habermas, 1999, pp. 231-232)

porque el mundo y sus actores son nuevos, y nuevas son también las politicidades que arrastran. Este no solo es un problema cuantitativo, es fundamentalmente un hecho cualitativo que nos obliga a concebirnos como totalidad, parafraseando a Kant (2010, pp. 18-19), como comunidad global capaz de administrar universalmente el derecho.

Así, como existen incipientes rasgos de un estado mundial, existen también anuncios de una sociedad civil mundial y de una ciudadanía cosmopolita. Las organizaciones no gubernamentales que tienen capacidad de influencia global, como Greenpeace, las redes sociales transnacionales, como los clubs Zacatecanos de California y la Florida, o las movilizaciones sociales de los migrantes en EE.UU., Francia, etc., son muestras de esta nueva ciudadanía y de su fuerte componente político. El concepto de acción colectiva transnacional es quizá el que de mejor manera permite acercarse a esta problemática. A nuestro entender, los actores primordiales de esa acción son los migrantes, porque ellos son uno de los pocos grupos humanos actuales capaces de producir una perspectiva multifocal de la realidad internacional. La autoexperiencia de la sociedad civil global de la que habla Beck (2004, p. 78) tiene mucho que ver a mi entender con la acción política de los migrantes. Pero el problema del otro y de su presencia en *lo nuestro* es quizá más complejo. Bauman atisba esta complejidad cuando dice:

«[C]reo que la naturaleza diaspórica del planeta es el futuro de este. Y es el futuro hagamos lo que hagamos y por mucho que tratemos de frenarlo, por mucho que los gobiernos —actuando localmente en sus propios dominios soberanos reducidos— traten de contrarrestar este proceso. (...). Entiendo que, como Clifford Geertz explicó recientemente, la era venidera será la era del navegar por las diferencias. Porque el problema de la diáspora es que sus miembros ya no viajan ni cambian de lugar, sino que están siendo asimilados, engullidos por otro organismo, del que pasan a formar parte, pero también se quedan allí reteniendo su diferencia y su identidad. Este es un fenómeno nuevo, porque, hasta hace poco, las dos únicas estrategias que se aplicaban a los extraños, a las personas diferentes, etc., eran la antropofagia y la antropoémica. Antropofagia significa ingerir la diferencia, la diferenciación, lo distinto, convertirlo en un aparte más del organismo propio y en un mismo tejido de los tejidos del cuerpo; antropoemia significa justamente lo contrario: vomitarlos, es decir, destruirlo físicamente por completo o expulsarlo fuera de los límites del país. Sin embargo, el futuro diaspórico que nos aguarda significa que ninguna de esas dos estrategias será ya viable y que, muy probablemente, tendrán que ser sustituidas por otra cosa, lo repito, es una posibilidad que supone todo un reto, por que obligará a que aprendamos nuevas artes nunca antes practicadas: las artes de la convivencia permanente con la diferencia». (Bauman, 2008, p. 132)

La ingeniosa estrategia de resistencia que inventó la población latinoamericana del siglo XVII sigue dando forma al mundo en nuestros días. Esa estrategia tiene el sello de lo nuevo y, como afirma Adorno, lo nuevo es hermano de la muerte (2004, p. 36). Hay un hondo misterio en lo nuevo que proyecta una profunda angustia sobre nuestra civilización. Según Adorno, el escalofrío reacciona ante el cierre críptico, que es función de ese momento de lo indeterminado (Adorno, 2004, p. 35). Los márgenes de la Modernidad son ese territorio de lo indeterminado en el que todo está por venir. Pensar la Modernidad y sus posibilidades es pensar sus márgenes, los límites de su capacidad civilizatoria. América Latina es en sí misma un límite de la Modernidad, un mundo extraño, una frontera que obligó a lo moderno a desplegar toda su capacidad civilizatoria y que, sin embargo, persiste en su diferencia y sigue representando esa condición de territorio por conquistar. En esta medida es también posibilidad, abertura al devenir. América Latina es la abertura desde la cual nos asomamos a un espacio que es pura promesa.

Aún hoy persistimos en la estrategia barroca del siglo XVII, buscando, avistando tierras extrañas, hollando oníricos territorios, inventando nuevos e increíbles lugares, haciendo verdad la mentira, y viceversa. ¿Quizá la población, marginal y al margen, es lo nuevo?, ¿quizá su rostro mestizo es el anuncio de lo por venir, de aquello que será la concreción del riquísimo proceso de lucha, resistencia y reinención que provocó el colonialismo europeo en América Latina? Efectivamente, el siglo naciente nos muestra un nuevo panorama. Para la sociedad internacional, el otro está aquí y nos increpa permanentemente con su ajenidad, pero esa novedad tan solo pone de manifiesto la constitución de la identidad moderna que denuncia Echeverría, es decir: como un proceso dialéctico en construcción y no como una cosa cerrada, terminada. ¿Esa espera que se inició con la Malintzin ha llegado ya a su fin?, ¿ha aparecido quizá ese tercero para el cual la historia universal será tal? Muchos son los indicios y mucha la incertidumbre, de forma que una sospecha se ha instaurado en nuestra civilización. Parafraseando a Juan Ramón Jiménez (1919, p. 86), presentimos haber topado con algo grande allá en el fondo pero nada sucede, nada..., silencio, olas. ¿Nada sucede? O quizá ha sucedido todo y estamos ya tranquilos e ignorantes instalados en lo nuevo.

V. 2 Lo barroco como margen y posibilidad

También el concepto de lo ornamental, contra el que se rebela la objetividad, tiene su dialéctica. Que el barroco sea decorativo no lo dice todo. *Es decorazione assoluta*, como si esta se hubiera emancipado de todo fin, incluso del teatral, y desarrollado su propia ley formal. La decoración absoluta ya no adorna a nada, sino que no es nada más que adorno; de este modo engaña a la crítica de lo ornamental. Frente a las obras barrocas de gran dignidad, las objeciones contra lo enyesado son torpes: el material flexible concuerda exactamente con el a priori formal de la decoración absoluta. Mediante la sublimación creciente, en esas obras el gran teatro del mundo, el *theatrum mundi*, se ha convertido en el *theatrum dei*, el mundo sensible se ha convertido en un espectáculo para los dioses.

Theodor Adorno, *Teoría estética*

La idea que Bataille tenía del erotismo, cuando decía que es la «aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (cosmos)», puede ser trasladada, sin exceso de violencia (o tal vez, incluso, con toda propiedad), a la definición del *ethos* barroco. Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo.

Bolívar Echeverría: *La Modernidad de lo barroco*

Partiendo de la afirmación de que, en última instancia, la vida humana puede ser vista como un puro proceso de donación de forma (Echeverría, 1993, p. 67), podremos indagar el alcance existencial que esconde la construcción estética de un tiempo determinado. En una construcción estética social e históricamente determinada se oculta el espíritu de ese tiempo y de esa sociedad. Durante el siglo XVII, América Latina se entregó al intento de dar respuesta a la insoportable presencia del modelo de explotación colonial impuesto por una Europa que, en su proceso de dominación del mundo, se puso en riesgo de tal manera que fue transformada definitivamente por la experiencia del otro que ese despliegue planetario exigía. A la disyuntiva muerte o sometimiento, que propuso el modelo colonial, Latinoamérica respondió con una desesperada voluntad de forma, con un esfuerzo estético de reinención del insoportable mundo existente, con la pretensión de que, a través del ornamento, entre en escena un nuevo y pletórico mundo. Se trata de una estrategia barroca, pues consiste en un ejercicio según el cual, a diferencia de lo *cursi* que fundamentalmente significa abandonarse a las cosas tal como son, se impone una defensa irrestricta de la sustancia estética (Echeverría, 1993, p. 10), es decir, una afirmación total de la capacidad de forma de esa sustancia. Pensar lo barroco en

estos términos es pensar como posible, afirma Echeverría (1993, p. 31): la «afinidad electiva» entre la estética barroca creación de la alta cultura europea y cierto barroquismo espontáneo del mundo de la vida latinoamericano, sería este un mestizaje estético social por el que la voluntad de forma y resistencia del mundo latinoamericano se plasma en una huida hacia adelante expresada en la estética barroca de la vida. Con ayuda de este movimiento estético-social se enfrentó Latinoamérica al modelo colonial de explotación. El espíritu del siglo XVII latinoamericano se expresa en la imaginería barroca, pues ella contiene el paradójico sentimiento de huida y resistencia, la estratagema que hizo posible la constitución particular del mestizaje latinoamericano.

La confluencia entre la estética barroca y el barroquismo espontáneo que tuvo lugar en América Latina durante el siglo XVII se explica como efecto de un intento de recomposición del mundo que se concretó en el carácter específico del mestizaje latinoamericano. Ese intento es básicamente una *reinención de la realidad*, de esa realidad cruel e inaceptable, como parte del enfrentamiento y la resistencia ante lo intolerable del sistema de explotación colonial. Se trata, en este sentido, de un esfuerzo estético deliberado que rebasa los límites de la estética propiamente dicha, una *voluntad de forma* que lo ocupa todo y merced a la cual el sentido que constituye el *ethos* de una época se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana en la que esta pueda ser vista como la actividad de conformación de una base sustancial (Echeverría, 1993, p. 67), la estrategia que llevaron a cabo las sociedades latinoamericanas en el siglo XVII tiene una ambigüedad que se explica bien si definimos la palabra *ethos*. Echeverría dice de ella:

«El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera—. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida». (Echeverría, 1993, p. 67).

Con el término *ethos* nombramos una doble y simultánea dimensión: dentro y fuera del individuo, y una, también doble y simultánea, naturaleza: arma y refugio. El término *ethos* nos permite entonces comprender el carácter específico del mundo de la vida en un período y un lugar determinados y la forma en que ese carácter se hace presente en la existencia de los individuos particulares. Un *ethos* es, como afirma Bolívar Echeverría (2002, p. 6), la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad social. La existencia del *ethos* de una época opera en una doble vía: va del sujeto al colectivo y del colectivo al sujeto, en un *continuum* indiferenciado y sin jerarquía alguna. No existe en esta continuidad primacía ni determinación: sujeto y colectividad, colectividad y sujeto son dos instancias simultáneas de un mismo movimiento.

La dualidad individuo-colectividad es destruida por el significado del término *ethos*, pues, una vez que lo hemos nombrado, solo queda la existencia del mundo de la vida en toda su multiplicidad, es decir: individual-colectiva, acción ofensiva y acción de refugio, todo en uno. Esto obliga a repensar el papel del agente, de aquel que vive y que es vivido por esa construcción suya. El agente no es un simple reproductor, un muñeco movido por la fuerza de la estructura. Si nos atenemos al significado complejo del término *ethos* para pensar el mundo de la vida, diremos que el sujeto es en ese mundo de la vida un creador, un hacedor que es transformado por el mundo pero que también transforma ese mundo con su vida. De esta manera, el rasgo que caracteriza el espíritu de una época, la peculiar resistencia al modelo de explotación colonial del siglo XVII, por ejemplo, toma cuerpo en el agente de igual forma que los particularismos de ese agente se expresan en esa espiritualidad. ¿De qué otra forma podemos hacernos cargo de la noción de *ethos* y de su aterrizaje en la vida cotidiana?

En ninguna otra manifestación histórica de *ethos* es más evidente el papel del agente como sujeto activo que en el *ethos* barroco. Es fundamental comprender la importancia del concepto libertad la hora de abordar el comportamiento barroco de las sociedades latinoamericanas del siglo XVII. Esas sociedades hicieron un ejercicio radical de su libertad, y en ese despliegue rehicieron el mundo. Esta apuesta por el tercero excluido no es, por tanto, un hecho fortuito o azaroso. Se trata, por el contrario, de una elección que, como tal, implica por un lado las posibilidades y por otro la capacidad de elegir. De ahí que el agente se convierta en ese hacedor capaz de introducir un sentido en el mundo a través de su elección:

«El comportamiento humano, entendido como un actuar de manera libre en una situación dada, tiene su núcleo en el instante de la elección como decisión o toma de partido. En el instante de la elección se pone en práctica la capacidad de introducir la determinación en medio de una serie indeterminada de cosas, es decir, de tomar partido por unas para tal o cual efecto, y de descartar las otras». (Echeverría, 2011c, p. 273)

El Barroco, como rasgo principal del mundo de la vida del siglo del colonialismo español en América Latina, siglo XVII, caracterizó esa suerte de huida ingeniosa a la que hemos aludido con anterioridad, protagonizada por la población que debió haber soportado sobre sus hombros el peso del proceso colonial. Ese escape, ese ejercicio de libertad en alas de la imaginación, se hizo apelando al carácter mimético y mediador que subyace en todo descubrimiento o des-velamiento del ser (Echeverría, 2011c, p. 278). El papel mediador de esa mimesis es el papel de aquel que puede ejercer el libre arbitrio (Echeverría, 2011c, p. 278), es decir, es un papel activo. El agente es el sujeto de la libertad que se esconde en la representación. Esa representación es, por otro lado, algo distinto que una copia. Esa mimesis no pretende fotocopiar el mundo, sino representarlo como una escenificación que finalmente termina colonizando lo real:

«Para apreciar la radicalización transgresora del “representar” moderno que introduce el arte barroco es conveniente hacerse esta pregunta: ¿qué es lo representable desde la perspectiva del arte barroco? ¿En qué consiste el “objeto” que él pretende reproducir en imagen? En el caso del arte barroco, de manera parecida a lo que sucede en el arte romántico, se hace evidente un hecho que, en cambio, se esconde en el arte realista: que lo que el arte propiamente reproduce al perseguir la forma perfecta de los objetos que produce no es la realidad pragmática de los mismos, sino la presencia que ellos tienen en el momento lúdico o, más aún, en el momento festivo de la vida cotidiana: cuando la contingencia de lo real se revela de pronto y, rompiendo las certezas de la rutina cotidiana, muestra la consistencia profundamente teatral, evanescente, de lo que la humanidad moderna tiene por auténtico y sólido». (Echeverría, 2011c, p. 273)

El *ethos* barroco, por tanto, no se agota en la fórmula *decorazione assoluta*, que presenta Adorno en la cita que abre este apartado (p.19), pues, en el caso del Barroco, esa *decorazione assoluta* que para Adorno deviene *theatrum dei*, a nuestro entender siguiendo a Echeverría (2011c), es simplemente teatro, representación emancipada. Echeverría nos propone pensar el carácter específico del *ethos* barroco como escenificación o dramatización de un mundo cargado de un algo inadmisiblemente e insoportable. Se trataría de una puesta en escena cuya finalidad sería desmontar ese algo inadmisiblemente e insoportable del mundo oponiéndole una invención

solo posible como ejercicio de la libertad del agente. Bajo este principio podemos signar como barroca la estrategia de huida hacia adelante que inventaron las poblaciones latinoamericanas durante el siglo XVII:

«Puede decirse así que lo característico de la representación del mundo en el arte barroco está en que ella busca repetir la teatralización elemental que practica el *étos* barroco en la vida cotidiana cuando pone “entre paréntesis” o “en escena” lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarlo (y soportarlo). La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del trasmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo». (Echeverría, 2011c, p. 278)

De manera que lo central de la reconstrucción barroca del mundo, del *ethos* barroco, radicaría en la condición teatral de la mimesis que él efectúa como parte de su estrategia de digestión del mundo. Ante lo inaceptable del mundo, el *ethos* barroco construye una representación liberada que no es ya solamente decoración absoluta —esa que esconde en el manierismo excesivo lo que el mundo tiene de atroz y así lo supera—, sino que le devuelve una imagen que él ha troquelado, una dramatización de lo que ese mundo es, y a partir de ella lleva a cabo su escape, su huida. El mundo que levanta el *ethos* barroco es solo comprensible si se tiene en cuenta que él es una representación, una teatralización, que pretende despejar un lugar en lo real para existir:

«Al acercarse a la cosa para reproducirla en imagen, el arte barroco se topa con un objeto cuya objetividad demuestra tener la consistencia evanescente de un acontecimiento teatral. La cosa es el resultado de una dramatización que trasciende en lo ficticio su condena a no existir; es, ella misma, un suceso “proto-teatral”. Por esta razón, reproducirla implica necesariamente una mimesis de esa consistencia dramática». (Echeverría, 2011c, p. 278)

La especificidad del *ethos* barroco centrada en la representación absoluta o liberada radica en el intento de que esa representación se convierta en el mundo, que entre en él, lo colonice, lo subordine a la nueva y retadora verdad que él contiene. Lo que vivió América Latina durante el siglo XVII es, justamente, eso: el intento de transgredir el insoportable mundo de la Colonia con una puesta en escena capaz de subvertir la realidad, ponerla de cabeza y obligarla a adoptar un rostro nuevo y fantástico que haga posible que la ficción se convierta en realidad y que al mismo tiempo invite a escena al tercero excluido de la lógica occidental:

«La obra que produce se distingue de otras representaciones de la vida por el hecho de que no se pone *frente* a ella como una copia o un retrato de ella, sino porque se pone *en lugar* de la vida, como una transfiguración de la vida. No trae consigo una *imagen* del mundo, sino una *sustitución* imaginaria del mundo, un simulacro del mismo. Por ello es que toda obra de arte barroca es siempre profundamente teatral; nunca deja de girar en torno de alguna escenificación». (Echeverría, 2011c, p. 274)

Si queremos pensar el siglo barroco por excelencia y cómo en él irrumpe una construcción barroca del mundo, es decir, un *ethos* barroco, debemos reparar en el papel que cumple en ese esfuerzo de reinención del mundo el sujeto. La tarea de rehacer un mundo que resulta insostenible solo puede llevarse a cabo merced a una extraordinaria capacidad de evasión, de invención. La población latinoamericana del siglo XVII pudo convertir una disyuntiva falaz en una oportunidad para ejercitar los dones de la fantasía y la creación, esa población fue el puente que hizo comparecer a lo nuevo, a lo inventado y, a la vez, ella misma se consagró como esa invención en proceso que aspiraba a ocupar el mundo real:

«Inherente al *ethos* barroco es así una toma de decisión por el tercero excluido, por un salto capaz de rebasar el empate de la contradicción, así como la ambivalencia que resulta de él; una elección que implica sin duda, juzgada desde la actitud “realista”, un “escapismo”, una “huida fuera de la realidad”. Elegir la “tercera posibilidad”, la que no tiene cabida en el mundo establecido, trae consigo un “vivir otro mundo dentro de ese mundo”, es decir, visto a la inversa, un “poner el mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis”. Se trata, sin embargo, de un “paréntesis” que es toda una puesta en escena; una “desrealización” teatral de la contradicción y la ambivalencia que, sin pretender resolverlas, intenta de todas maneras neutralizarlas, adjudicándoles para ello el status de lo alegórico». (Echeverría, 2011c, p. 214)

El complejo movimiento —aunque quizá sea más apropiado usar la palabra *estrategia*— por el cual la estética barroca se eleva a la posición de *ethos* barroco significa la primacía del agente, de ese sujeto capaz de vivir en una doble dimensión: en lo real como bruma pasajera y en lo imaginado como construcción real, pero exige además la militancia en la certeza de

que esa construcción imaginada puede y se convertirá en el mundo⁵². Con el *ethos* barroco adviene a escena este nuevo sujeto que es impugnación radical del mundo existente y a la vez *demiurgo* de un mundo nuevo, del cual es él su principal manifestación:

«El enigma de la representación parece concentrarse en la consistencia del actor o representador. Porque son dos los planos en los que el re-presentador tiene que ver con la representación: primero, en el plano en que es un hacedor de representaciones, un puente, un “traductor” de lo invisible o ausente; y segundo, en el plano en que él mismo es una “re-presentación”, en que él encarna el apetito de que haya la representación». (Echeverría, 2011c, p. 275)

⁵² La noción de representación, tal como la estamos usando aquí, nos coloca en un serio compromiso. En el concepto representación está contenido el problema del ser, de su aparecer y de su presencia en el mundo, problema de un calado profundo que nosotros no podemos atacar en este momento. Sin embargo consideramos necesario dejar constancia de esta cuestión en la que nos gustaría sumergirnos en el futuro. Reconozcamos que, pese al entusiasmo con el que usamos la noción representación, a partir de la lectura de Bolívar Echeverría, no podemos obviar las rotundas críticas que Heidegger ha hecho al vínculo entre representación y existencia. Heidegger se pregunta: ¿acaso cada época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo solo responde a un modo moderno de representación de las cosas? (Heidegger, 2015, p. 73). La cita a continuación pone de manifiesto este cuestionamiento heideggeriano a la forma moderna de comprender la existencia: «A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, *representar* quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar así como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. Pero la novedad de este proceso no reside en absoluto en el hecho de que ahora la posición del hombre en medio de lo ente sea sencillamente otra diferente respecto a la del hombre medieval o antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. Solo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se determina a partir de este acontecimiento no solo es nueva respecto a la precedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen». (Heidegger, 2015, p. 75). Según Heidegger, la noción *representación* se muestra manifiestamente impotente para dar cuenta de la existencia, el ente se le escapa dejando tan solo indicios de sí: «Las cosas y los seres humanos son, los dones y los sacrificios son, los animales y las plantas son, el utensilio y la obra son. Lo ente está en el ser. Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario a lo divino recorre el ser. Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; solo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que, si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda. Y, sin embargo, por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así, pues, este centro abierto no está rodeado de ente sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos». (Heidegger, 2015, p. 38)

Las poblaciones latinoamericanas que construyeron el siglo XVII fueron capaces de elegir una vía sui géneris de existencia, una nueva forma de ser: que era resumen y negación de sus orígenes. Esas poblaciones que procedían del mestizaje, tan mal visto y sin embargo indispensable para comprender la realidad latinoamericana, tuvieron que levantar un mundo, un orden a partir de las cenizas que dejaron sus comunidades casi extintas y la desidia del imperio en retirada. Como afirma Bolívar Echeverría, las poblaciones mestizas de América Latina debieron responder a la derrota, al fracaso del intento civilizatorio que la España europea implementó durante el siglo XVI:

«La posibilidad explorada por el siglo XVI, la de que la España americana se construyera a modo de una prolongación de la España europea, se había clausurado. Los españoles americanos debían aceptar que habían sido abandonados por la madre patria; que ésta había perdido todo interés esencial (económico) en su extensión trasatlántica y había dejado que el cordón que la unía con ella se debilitara hasta la insignificancia. El esquema civilizatorio europeo no podía completar su ciclo de reproducción en América, que incluía una fase esencial de retroalimentación mediante el contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Vencedor sobre la civilización americana, de la que no había dejado otra cosa que restos inconexos y agonizantes, el enclave americano de la civilización europea amenazaba con extinguirse, agobiado por una tarea que él no podía cumplir por sí solo». (Echeverría, 2011c, p. 208)

La derrota del proyecto civilizatorio de España en América supuso un verdadero drama, pues significó la destrucción del mundo que encontró Colón, incluso en términos demográficos. Las comunidades precolombinas fueron diezmadas de múltiples formas y los esclavos traídos por el oprobioso mercado humano sufrieron una suerte parecida. Cuando ese modelo de organización de la vida se puso en retirada, los hijos de esos naufragios debieron responder a su orfandad, y lo hicieron con una estrategia que significaba una crítica total del mundo y a la vez una aceptación sin reticencias de ese mismo mundo. Esas poblaciones se entregaron a la tarea de hacer posible la resolución del proyecto inconcluso de la Malintzin, a traer a escena al tercero excluido de la historia, a inventar un mundo a medias; se entregaron a la construcción de una civilización mestiza:

«Para entonces, un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afiebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus dos

componentes, los cristianos y los paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella. Los personajes (secundarios) que quedaban abandonados en medio del desvanecimiento de este drama épico sin precedentes no llegaron a caer en la perplejidad. Antes de que él los desocupara ya otro los tenía involucrados y les otorgaba protagonismo. Era el drama del siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural». (Echeverría, 2011c, p. 207)

Durante los siglos XVI y XVII asistimos a dos momentos consecutivos que se explican el uno al otro: por un lado, al drama de la destrucción del mundo, de todos los mundos podría decirse, pues ninguno de los implicados pudo salir de esa coyuntura sin haberse perdido en sentido estricto, y, por otro, al aparecimiento de una nueva y retadora realidad que se apoderó del vacío que dejó el fracaso civilizatorio de la Europa española. Este es el tiempo de la aniquilación de la población indígena y de los esclavos traídos de África pero también es momento del nacimiento de la población mestiza y de su particular manera de enfrentar el mundo. En resumen, este período histórico es de gran importancia, pues en él se fraguó la condición mestiza del mundo americano y el predominio de su forma barroca de concebir la vida:

«La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida». (Echeverría, 2011c, p. 207)

La población que emergió como resultado del período colonial vivió y vive de forma barroca, incluso la manera en la que esa población entra en la escena americana, y, por tanto, planetaria, es una suerte de anticipación de los rasgos fantásticos que rodearán a esos mestizos nacidos de la constitución definitiva de la historia universal. A nuestro entender, muy pocos relatos se adecúan más a la estética barroca que las crónicas de Indias. Una especialmente interesante es la que cuenta la lucha de los negros escapados de la esclavitud en el norte de las costas de lo que hoy llamamos República del Ecuador. La llegada de esos nuevos habitantes

es un cuento terrible, casi un mito, a medio camino de la leyenda, la ficción y el relato histórico⁵³:

«El año del Señor de mil e quinientos y cincuenta y tres, por el mes de Octubre, partió del puerto de Panamá un barco, una parte del cual alguna mercadería y negros que en, el venían, era y pertenecía a un Alonso de Illescas, vecino de la ciudad de Sevilla, el cual barco, como hallase por aproa los sures, vientos ordinarios en aquella costa del Piru⁵⁴, cuyo camino llevaba de bajada, abajo de la isla de Gorgona, que, como queda dicho, esta puesta frontera del río de San Jhoan y porfiando el descaminado barco contra mares y vientos, se entretuvo muchos días sin poder seguir su viaje, y pasados treinta de su navegación pudo hallarse doblado el cabo de San Francisco, en una ensenada que se hace en aquella parte que llamamos el Portete; tomaron tierra en aquel lugar los marineros y saltando a ella para descansar, de una tan prolija navegación, sacaron consigo a tierra diez y siete negros y seis negras, que en el barco traían, para que les ayudasen a buscar algo que comer, porque ya no tenían con que se poder sustentar, dejando el barco sobre un cable. Mientras ellos en tierra, se levantó un viento y mareta que le hizo venir a dar en los arrecifes de aquella costa, los que, en el ya quebrado barco habían venido, pusieron su cuidado en escapar si pudiesen, algo de lo mucho que traían, y sólo pudieron salvar una rica y costosa custodia de plata que traían de España para el monasterio de Santo Domingo de la Ciudad de los Reyes, y visto no poder reedimir la ropa, procuraron dar cobro a sus vidas, y dejando enterrada la custodia, trataron de hacer su camino por tierra, y queriéndolo poner en efeto procuraron juntar los negros, los cuales y las negras se habían metido el monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre; visto por los marineros y pasajeros que el tiempo no daba lugar a más, se pusieron en camino, en el cual de hambre y sed y cansancio murieron casi todos, y los que escaparon llegaron tan estragados y enfermos que sólo sirvieron de mensajeros. y testigos de sus calamidades y miserias, porque a pocos días, murieron»⁵⁵. (Cabello, 1945, p. 18)

⁵³ Hemos decidido usar como documento central de esta aproximación a la constitución de la que será llamada *república de los zambos* la primera edición de las *Obras* del cronista Miguel Cabello Balboa. Esta edición posee el valor de apararse en el enorme prestigio del que goza en las letras de Ecuador el polígrafo Jacinto Jijón y Caamaño. Esta publicación, un inusual esfuerzo en un país como Ecuador, de cuya importancia dan fe las siguientes palabras del mismo Jijón y Caamaño: «La verdadera descripción y relación de la Provincia y Tierra de las Esmeralda tiene capital importancia no solo para el conocimiento de la peregrina aventura, por la cual se fundó allí un señorío negro y se transformó la composición racial de esa porción de la costa pacífica de Sud América, sino también para la cabal comprensión de otros cronistas, por permitir identificar a qué ríos y lugares corresponden determinados nombres, amén de las valiosísimas noticias que en ella se consignan acerca de las naciones indígenas» (Cabello, 1945, p. XI).

⁵⁴ Rogamos al lector que se haga cargo del hecho de que la edición de Jacinto Jijón y Caamaño conserva la forma lingüística del castellano del Siglo de Oro en el que Cabello Balboa escribió su crónica. Buena muestra de esto es la siguiente observación que Jijón y Caamaño hace sobre Cabello: «Cabello Balboa es un escritor del Siglo de Oro, que maneja con soltura la prosa castellana, que verbosa y redundante se eleva, en algunas páginas, a altísimos niveles de elocuencia y poesía y cuya lectura, aún en los trozos más áridos y menos interesantes, nunca fatiga» (Cabello, 1945, p.XI).

Esos espectros venidos de tierras tan lejanas desembarcaron y empezaron a huir, a buscar la forma de subsistir sin perder la libertad que el rigor del viaje les había obsequiado. Huyeron internándose en una tierra que desconocían en un sentido muy amplio, pues ellos ignoraban incluso qué plantas podían comer. Su desconocimiento significaba un obstáculo casi insuperable. Solos, ignorantes de todo, o casi todo, sin más riqueza que sus propias fuerzas y su voluntad, así se encontraron los primeros africanos que arribaron a las costas de Esmeraldas. Los otros, los esclavistas agonizantes, se convirtieron en mensajeros de esa huida. Así, de boca de los escasos sobrevivientes, tuvo la gobernación española los primeros indicios de la portentosa épica que la población africana empezó a desplegar en el territorio de Esmeraldas. Cabello Balboa relata así las primeras luchas de la población africana en Esmeraldas:

«Los negros, juntos y armados lo mejor que pudieren, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro, olvidando el peligro con la mucha hambre, y fueron a dar en una población, en aquella parte que llaman Pidi. Los bárbaros de ella espantados de ver una escuadra de tan nueva gente, huyeron con la más nueva priesa que les fue posible y desampararon sus ranchos y aun sus hijos y mujeres, y los negros se apoderaron de toda, en especial, de las comidas, que era lo que por entonces hacía más a su propósito. Visto por los indios que se detenían en sus casas, mas de lo que ellos pensaban, ni quisieron apellidar en sus convecinos, y juntos los más que pudieron acaudillar dieron de improviso sobre los negros y ellos, peleando por la comida y la vida, hicieronlo tan bien, que se defendieron y ofendieron a los indios, y viendo estos, que con los negros no podían ganar nada, que les tenía allá sus mujeres e hijos, y que estaban muy de asiento, trataron pases con ellos, siendo caudillo un valiente negro llamado Anton». (Cabello, 1945, p. 19)

Los sobrevivientes africanos del naufragio de 1553, no sin muchos trabajos y fatigas, lograron hacerse fuertes en las tierras de la costa norte de lo que hoy llamamos Ecuador. La región de Esmeraldas se constituyó así en un territorio muy particular conformado por un mestizaje que literalmente inventó una estructura social, política y cultural totalmente al margen del resto de la Real Audiencia de Quito. Una arquitectura del mundo de la vida que debió atenerse a la lógica del encuentro con el otro. La creación de este territorio supuso, así creemos, un

verdadero reto para la capacidad de negociación y/o de gestión de la otredad⁵⁶. En su lucha por sobrevivir y en su inherente necesidad de gestionar la otredad, esa exigua población africana echó mano de todas las estrategias que tuvo cerca, incluso de las más dramáticas y terribles:

«Al cabo de algunos años, par muerte de el caudillo, nació entre ellos discordia, pretendiendo cada uno el mando, así para finalmente venir el negocio a las armas y en tal demanda murieran tres, de suerte que solos siete y tres negras que había y hay, y no es poco de maravillar haberse aumentado en aquella tierra esta generación, siendo tan semejante en toda Guinea y andando como ellos andaban solos sujetos a su voluntad. Tenidos a quedar en tan pequeño número, acordaron un decreto que solo ellos y el demonio lo pudiera imaginar y fue dar fin y remate de aquellos sus pocos amigos, que siempre fueron pocos los naturales de aquella parte de tierra y no dejar vivos a más de aquella cantidad que ellos pudiesen sujetar buenamente; el cual decreto se puso en ejecución, con tanta crueldad, como se puede creer de gente desalmada y bárbara». (Cabello, 1945, pp. 19-20)

Pero, por brutal que fuera la opción que esos náufragos hambrientos tomaron para sobrevivir, ella por sí sola no podía garantizarles la subsistencia. Esos novísimos pobladores venidos de África debían encontrar la manera de consolidar su presencia en esas tierras. Se impuso así un balance entre el uso de la fuerza y la capacidad de negociación representado por un personaje casi mítico que, merced a su talento y su violencia, pudo resolver esta exigencia:

«En la duración de estas temporadas, a la fama de sus hechos, no por amor sino por temor, los atrajeron a su devoción los indios Niguas, allí vecinos y comenzaron a tomar amistad con un negro de aquellos llamado Alonso, a quien los demás comenzaban a respetar, aunque mozo, tanto por ser valiente como por ser ladino e industrioso en la guerra e que había ya aprendido la lengua de aquella tierra, era este Alonso, nacido en Cabo Verde, y siendo de edad de ocho o diez años lo llevaron a Sevilla, donde se crió en casa del ya nombrado Alonso de Illescas, vecino de aquella ciudad, llámase siendo muchacho Enrique, y después, confirmándose en Sevilla se llamó Alonso, a este, pues comenzaron los indios a tener amor, sin doblez ninguno y le dieron por mujer una india hermosa, hija de un principal y muy emparentada, con cuyo favor de parientes, por las cautelas dignas de tal gente, vino a tener mando y señorío entre los negros e indios». (Cabello, 1945, p. 20)

⁵⁶ La temática del legado colonial impone a las sociedades latinoamericanas la necesidad de gestionar una historia terrible que en muchos aspectos sigue viva. Este problema excede en muchos sentidos las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, queremos ofrecer al lector algunas referencias bibliográficas que pueden resultarle de interés: el tratamiento que hace Anthony Pagden sobre el concepto reconocimiento en su libro *La caída del hombre natural* es ciertamente sugerente; también llamamos la atención del lector sobre el libro colectivo *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, finalmente consideramos que el libro también colectivo *Forjadores de la tolerancia* es un potente aporte a este debate.

En su lucha por sobrevivir y conservar la libertad, enfrentada a la población indígena local y acosada por numerosas expediciones de pacificación venidas desde la Real Audiencia de Quito⁵⁷, la población africana, que a duras penas lograba mantenerse con vida, tuvo que vérselas permanentemente con sus opositores, golpear con dureza cuando era necesario y llegar a acuerdos cuando era posible. La conquista de Alonso de Illescas, el personaje que tomará la posta del líder Antón, representa, a nuestro entender, un ejemplo de esa estrategia barroca que era negación y afirmación en un mismo gesto. Alonso de Illescas, personaje cruel hasta el extremo, fue sin embargo lo suficientemente ladino, inteligente, astuto, para perseguir permanentemente las alianzas que en última instancia hicieron posible el sueño de un mundo nuevo, creado por los dominados, hecho a su medida. Illescas diseñó vías que hicieran posible el acercamiento a esos otros con los que su arquitectura social se enfrentaba: compadrazgo, matrimonios, seducción, engaño..., esas fueron algunas de sus armas. Particularmente interesante es la siguiente táctica que relata Cabello Balboa:

«Para soldar las pasadas quiebras y arraigarse en buena opinión con las gentes, Alonso de Illescas, y para que cesase la fama que tenía de tirano cruel, tomó y eligió un remedio, no menos artificioso que los demás, de que había usado, y este fue, estar siempre a la mira, para ver si algún barco daba al través por aquella playa, y que llevase gente a quien poder socorrer o si pasaban españoles perdidos, cosas la una y la otra que muy de ordinario subceden en aquella costa, para que en viendo que hay necesidad de su ayuda, ofrecerla y darla con muy buena voluntad, mostrándose como se ha mostrado en este particular, muy caritativo y amigable, porque realmente muchas personas se hubieran perecido si su favor y ayuda no los hubiera puesto en salvamento». (Cabello, 1945, p. 28)

⁵⁷ La crónica de Cabello Balboa refiere en varios apartados las múltiples expediciones de pacificación que se dirigieron a Esmeraldas. La siguiente cita ilustra escuetamente una de ellas: «La fama de las ricas esmeraldas y oro que en esta Provincia hay fue ocasión que muchos pretendiesen la empresa de su conquista y población. El Capitán Jhoan de Rojas con suficiente copia de compañeros, salió de la ciudad de San Francisco de el Quito y hizo su camino para esta Gobernación por las espaldas de Otavalo, repartimiento de aquella ciudad, y pasó las Litas y Quilcas, y halló tanta aspereza en la tierra y tanta ferocidad en sus naturales que tomó por saludable remedio el volverse sin hacer efecto». (Cabello, 1945, p. 23)

Al final, la astucia de Illescas le valió el perdón de la sociedad española, blanca o blanqueada⁵⁸ podríamos decir, perdón este que no significaba la posibilidad de una vida sin apremios legales en la capital, sino que, por el contrario, sacralizaba ese territorio: sus instituciones, sus autoridades..., en fin, su peculiar construcción social mestiza. La población africana que desembarcó en tierras esmeraldeñas había logrado con ese perdón rubricar su intento de huida y creación de un mundo propio, ese mundo reclamó para sí el nombre de *República de Zambos*⁵⁹:

«puse mi cuidado en tal viaje y escribí luego al Excelentísimo don Francisco de Toledo, Visorey de estos Reinos, con Francisco de Grado, vecino del Cuzco, que en aquella coyuntura se partía de Quito para los Reyes, donde daba sumaria cuenta a su Excelencia de lo acordado por aquella Real Audiencia, y de mi partida y el presupuesto que llevaba. Fueron libradas mis cartas y provisiones por Gaspar Suárez de Figueroa, Secretario de aquella Audiencia, en veinte e ocho días del mes de Julio de mil e quinientos y setenta y siete años; dióseme provisión y cédula de perdón general para Alonso de Illescas, Gonzalo de Avila, Jhoan y Francisco, mulatos, y sus demás secuaces, y carta y provisión de muchas mercedes, franquezas y libertades que aquella Real Audiencia, en nombre de su Majestad, a todos prometía, especialmente al mismo negro, al cual nombraba y criaba Gobernador de aquellas Provincias y de los que en ellas residen». (Cabello, 1945, p. 28)

En una imagen cúspide de la excesiva dramatización barroca del siglo XVII la sociedad colonial se postra a los pies de Alonso de Illescas, se somete simbólicamente a la épica que la población africana desarrolló en Esmeraldas, se doblega ante la necesidad de pactar con un opositor que durante décadas ha logrado dar la vuelta a la situación y mantenerse al margen del poder de la Real Audiencia de Quito. La sociedad blanca abdica así con el fin de recuperar algo del poder que ha perdido en ese territorio que los africanos han creado, el Imperio espa-

⁵⁸ El concepto de blanqueamiento, blanquitud, etc., es definido por Bolívar Echeverría de la siguiente manera: «El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por “*blanquitud*” se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria, sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una *blancura* racial-cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o “realista”. En otras palabras, debido a su frecuencia abrumadora, el hecho de que los “santos visibles” fueran también, además de todo, “de raza y de usos y costumbres blancos”, abandonó su factualidad y pasó a convertirse en una condición imprescindible». (Echeverría. 2011a, pp. 60-61)

⁵⁹ *República de Zambos* es la autodefinición que dieron a su proyecto libertador los esclavos africanos que se asentaron en el territorio de la actual provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Se trata de un nombre que es a la vez descripción y proyecto, pues las reivindicaciones de esta población ante la administración de la Real Audiencia de Quito se centraban en el reconocimiento de esta entidad política. Hay que llamar la atención sobre el componente étnico que define al proyecto República de Zambos, pues zambo es el nombre que recibe el mestizo producto de la unión de negros e indios. (Rueda, 2001, pp. 81-88)

ñol se rinde a la nación inventada por los esclavos africanos huidos, a la República de Zambos. ¿Qué puede haber más barroco que el siguiente encuentro que narra Cabello Balboa?:

«Con varios accidentes estuvimos aguardando los deseados y no conocidos huéspedes; talvez nos entristecía la enfermedad de la carne, y tal nos alegraba la prontitud de el espíritu, como suele acaecer en negocios virtuosos y dudosos; en fin, fluctuando entre temor y alegría, teníamos las vistas clavadas en el acercar a la punta, detrás de la cual se ocultaba el dado de nuestra suerte, y poco a poco comenzó a descubrirse la proa de una canoa, y después se mostró toda tal, y tan cumplida, que medida después, la hallamos más de seis brazas en largo, y de un anchor capaz de poder estar una espada atravesada. Al amor del agua, que ya bajaba, se dejó venir hasta ponerse un tiro de piedra de nuestra orilla, y allí comenzaron a hacer aboga, entreteniéndose sin pasar adelante, y el negro Alonso que venia en la punta de popa, dijo con voz que todos oímos: “Que gente, Juan de Reyna?» que ya el Santa Cruz se habla juntado con nosotros. Respondió: “de paz, señor D. Alonsó Illescas, llegue vuestra merced acá que está aquí el Señor Vicario que viene buscando”. Y tomando yo la plática, proseguí diciendo: “llegue señor don Alonso Illescas, goce del bien y merced que Dios Nuestro Señor y su Majestad le hacen en este día”. “Alonso me llamo yo, dijo el negro, y no tengo don”. “El rey que puede, repliquelo, da y pone el don, como más largamente entenderá, venido que sea a tierra”». (Cabello. 1945. p. 35)

Ciertamente, la *República de Zambos* nunca se constituyó como tal. Al final, el proyecto de las élites criollas doblegó la estructura de acuerdos y negociaciones en las que se sostenía endeblemente esa quimérica república (Rueda, 2001, pp. 69-80 y 97-124). Pero la imagen del rey de España otorgando el «don» a un esclavo irredento es cuando menos interesante a la hora de pensar el problema del mundo latinoamericano y su constitución barroca. Alfonso de Illescas alcanzó un logro extraordinario cuando adquirió el reconocimiento de legalidad para él y para el proyecto que encarnaba. La imagen que relata Cabello Balboa muestra cómo el mayor imperio de su tiempo, el Imperio español en pleno apogeo, fue incapaz de doblegar la resistencia de esos esclavos huidos, su tejido ético de alianzas, acuerdos y violencia, y al final tuvo que descender a esa tierra para tranzar con ellos, para negociar, y en ese mismo momento reconocer el poder que detentaba Illescas. Sintomáticamente, el mestizaje latinoamericano aparece en el marco de un proceso de reconstitución de la sociedad latinoamericana. América Latina, hacia el final de la debacle producida por el modelo de explotación colonial, tuvo que recomponerse, y esa dinámica de recomposición puede rastrearse en las cifras que arroja la historia:

«En efecto, si se considera el contenido cualitativo de tres recomposiciones de hecho que los investigadores observan en la demografía, en la actividad comercial y en la explotación del trabajo durante los cuarenta años que van de 1595 a 1635, resulta la impresión ineludible de que, entre el principio y el fin de los comportamientos considerados, el sujeto de los mismos ha pasado por una metamorfosis esencial. La curva indicativa del aspecto cuantitativo global de la demografía alcanza su punto más bajo a la vuelta del siglo, se mantiene allí, inestable, por unos dos decenios y sólo muestra un ascenso sustancial y sostenido a partir de 1630. Pero mientras la línea que descendía representaba una población compuesta predominantemente de indígenas puros y de africanos y peninsulares recién llegados, la línea que asciende está allí por una composición demográfica diferente, en la que predomina abrumadoramente la población originada en el mestizaje: criolla, chola y mulata —con todas aquellas variantes que la “pintura de castas” volverá “pintorescas” un siglo más tarde, cuando deba ofrecerlas, junto a los frutos de la tierra, a la consideración del despotismo ilustrado—». (Echeverría, 2011c, pp. 206-207)

Pero este proceso, que ciertamente se nos hace visible en las cifras, no puede reducirse a ellas, pues se trata, como bien indica Echeverría en la cita anterior, de una metamorfosis integral de ese sujeto que, enfrentado a los rigores del modelo colonial, tuvo que inventar una nueva manera de existir. Al descenso catastrófico de las poblaciones «puras» que chocaron en América —indios, negros, ibéricos, etc. — se superpone la emergencia de una nueva y vertiginosa realidad demográfica. El mestizo invade así el mundo con su presencia y con sus prácticas. ¿No es acaso esa una manera de leer el relato de Cabello Balboa? De esta manera, la historia de las estructuras políticas que surgen del período colonial está marcada por una ambigüedad: por un lado niega, repudia, esa nueva construcción civilizatoria que son el mestizo y el mestizaje, y por otro debe sustentarse irremediabilmente sobre esa misma realidad que le es insoportable. En estas circunstancias se impuso en las sociedades latinoamericanas una suerte de *apartheid* que creó un cerco respecto de esa población mestiza: los mestizos se convirtieron en la imagen de la derrota, en la expresión del fracaso y, por esto en primer lugar, las estructuras políticas buscaron insistentemente blanquearse, traducirse al código de los vencedores. Pero este *apartheid*, por la constitución misma de América Latina, tuvo unas características bastante peculiares:

«El *apartheid* —la arcaica estrategia de convivencia intercomunitaria que se refuncionaliza en la situación colonial moderna— habría tenido en la España americana el mismo fundamento que en Asia o en África, de no haber sido por las condiciones muy especiales en las que se encontraba la población de los dominadores españoles, las mismas que le abrieron la posibilidad de aceptar una relación de interioridad o reciprocidad con los pueblos “naturales” (indígenas y africanos) en Amé-

rica. La posibilidad explorada por el siglo XVI, la de que la España americana se construyera a modo de una prolongación de la España europea, se había clausurado. Los españoles americanos debían aceptar que habían sido abandonados por la madre patria; que ésta había perdido todo interés esencial (económico) en su extensión trasatlántica y había dejado que el cordón que la unía con ella se debilitara hasta la insignificancia». (Echeverría, 2011c, p. 208)

Los vencedores de la terrible confrontación que significó el encuentro con América estaban vencidos por el rigor de su propia empresa, por la incapacidad o la imposibilidad de expandir su proyecto civilizatorio en las tierras ricas pero lejanas del continente hallado, y en tales circunstancias simplemente abandonaron a su suerte a ese nuevo mundo. Pero aquellos que no podían huir de ese nuevo mundo tuvieron que bregar con esa terrible situación y lo hicieron reinventándola a partir de los mimbres dejados por la Colonia y el fracaso civilizatorio de la Europa ibérica:

«El mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo XVII primero como una “estrategia de supervivencia”, de vida después de la muerte, en el comportamiento de los “naturales” sometidos, es decir, de los indígenas y los africanos integrados en la existencia citadina, que desde el principio fue el modo de existencia predominante. Su resistencia, la persistencia en su modo peculiar de simbolización de lo real, para ser efectiva, se vio obligada a trascender el nivel inicial en el que había tenido lugar la derrota y a jugarse en un segundo plano: debía pasar no solo por la aceptación, sino además por la defensa de la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con la colaboración de estos y aun en su contra». (Echeverría, 2011c, p. 209)

Las estructuras políticas y sociales que proceden de la Colonia son, pues, la expresión de la derrota del proyecto civilizatorio europeo en América e informan sobre la imposibilidad a la que se enfrenta todo proceso de dominación, la de destruir completamente al otro. La fortaleza muda de ese otro que espera callado pero vivo es así testimonio de una lucha por la supervivencia que es tan irreductible como irreprochable es la victoria de los conquistadores. Como testimonio de esta confrontación, en América se ha practicado un *apartheid* sistemático de la población mestiza, una segregación que llevó a las sociedades latinoamericanas a buscar formas de blanquearse⁶⁰. Pero ese intento de blanquear las estructuras sociales se topó de frente con la imposibilidad de erradicar la otredad representada por la población mestiza.

⁶⁰ Conviene aquí volver nuestra atención a la nota al pie número 5, en la que Bolívar Echeverría nos ofrece la definición de lo que él entiende por *blanquitud* que nosotros hemos usado. Es también de mucho interés la correspondiente referencia bibliográfica (Echeverría, 2011a).

Al final, todo se reduce a una suerte de empate, de equilibrio perverso por el cual los contendientes no se hacen la guerra:

«Veamos un ejemplo que nos permitirá a la vez establecer por fin la conexión entre el mestizaje cultural en la España americana y el *ethos* barroco. Puede decirse que las circunstancias del *apartheid* llevan necesariamente a que el uso cotidiano del código comunicativo convierta en tabú el uso directo de la significación elemental que opone lo afirmativo a lo negativo, una significación cuya determinación se encuentra en el núcleo mismo de todo código, es decir, sin la cual ninguna semiosis es posible. Ello sucede porque, en tales circunstancias de ajenidad y acoso, el margen de discrepancia entre la presencia o ausencia de un atributo característico de la persona y la vigencia de su identidad —margen sin el cual ninguna relación intersubjetiva entre personas es posible— se encuentra reducido a su mínima expresión. A tal grado la presencia del otro trae consigo una amenaza para la identidad y con ello para la existencia misma de la persona, que una y otra parecen entrar en peligro cada vez que alguno de los atributos de la primera puede ser puestos en juego, sometido a la aceptación o al rechazo en cualquier relación con él. La mejor relación que puede tener un miembro de la comunidad que es dueña de un territorio en el que otra comunidad es la “natural” con un miembro de esta última resulta ser la ausencia de relación, el simple pacto de no agresión». (Echeverría, 2011c, pp. 209-210)

Este pacto de no agresión, este convivir sin aceptarse, es la piedra angular sobre la que se levanta la cultura política del barroco latinoamericano. Una primera comprensión de las formas políticas herederas: de la Conquista, el mestizaje y el *apartheid*, nos entrega un resultado paradójico: esas formas políticas están caracterizadas por un intento de blanqueamiento que las sacralice como parte del proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo exponen elementos disidentes frente a ese proyecto civilizatorio que muestran la naturaleza de su crisis y sus horizontes.

Se impone en este punto un breve esbozo para llamar la atención sobre la comprensión particularmente rica del concepto *cultura política* que nos ofrece Bolívar Echeverría. La cultura política, vista desde Echeverría, sería el resultado del cruce entre la política y lo político, es decir, de la confluencia entre la dimensión institucional cotidiana y aquella extraordinaria, religiosa, festiva. La cultura política sería por tanto la encarnación social e histórica que asu-

me el hecho político⁶¹. En última instancia, la finalidad de las dos dimensiones del hecho político, la ordinaria y la extraordinaria, sería convertirlas en una realidad institucional que muestra su vigencia día a día, esto es, la versión institucional del vínculo que una comunidad determinada crea como forma de vida en común:

«[C]ultura política” sería la manera peculiar que tiene una sociedad concreta de institucionalizar lo político en calidad de política. Sería el modo que ella tiene de mantener activa, en medio de la vida cotidiana, una función que solo asume o actualiza propiamente en los momentos extraordinarios —sean ellos revolucionarios o catastróficos— en los que re-constituye o vuelve a fundar la forma de su propia socialidad, en los que re-define su identidad. La política es la prolongación o la permanencia de lo extraordinario o creativo junto a lo rutinario o repetitivo dentro de la vida ordinaria. Una continuación que puede adoptar figuras muy distintas de acuerdo a la historia concreta de las sociedades. En esta, el cuidado de la constitución comunitaria, es decir, lo político de baja intensidad —la política—, puede combinar de manera muy variada la religiosidad con el republicanismo, la representación con la identificación, el despotismo con la democracia». (Echeverría, 2002, p. 2)

El concepto *cultura política*, como el de cultura sin más, no puede existir aislado de las particularidades históricas que hacen de una sociedad lo que es. No puede, por tanto, ser pensado como una realidad originaria, indeleble, pura, perfecta o terminada, a la que tomamos como referente o a la que buscamos volver, pues su naturaleza es la contingencia, al captar la coyuntura histórica en la que una sociedad determinada vive. Echeverría denuncia un prejuicio

⁶¹ A este respecto resulta de interés la distinción entre política y policía que ofrece Rancière en *El desacuerdo*. La cita a continuación muestra esta separación y nos permite tender un puente con el enfoque echeverriano: «En el conflicto primordial que pone en litigio la deducción entre la capacidad de un ser parlante cualquiera y la comunidad de lo justo y lo injusto, hay que reconocer entonces dos lógicas del ser-juntos humano que en general se confunden bajo el nombre de política, cuando la actividad política no es otra cosa que la actividad que las comparte. Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*. No hay duda de que esta designación plantea algunos problemas. La palabra *policía* evoca corrientemente lo que se llama la baja policía, los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas, pero esta identificación restrictiva puede ser tenida por contingente. Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores de los siglos XVII y XVIII se extendía a todo lo que concierne al "hombre" y su "felicidad". La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en comunidad. Es la debilidad y no la fuerza de este orden la que en ciertos Estados hace crecer a la baja policía, hasta ponerla a cargo de la totalidad de las funciones de policía. Es lo que atestigua a *contrario* la evolución de las sociedades occidentales que hace de lo policial un elemento de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural. En él, lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público y no hay duda de que algún día su nombre mismo se modificará, atrapado en ese proceso de eufemización mediante el cual nuestras sociedades revalorizan, al menos en imagen, todas las funciones tradicionalmente despreciadas». (Rancière, 2010, pp. 43-44)

en la ciencia política moderna según el cual ella estaría más preocupada en transfigurar lo establecido como aproximación a un deber ser que por examinarlo críticamente (Echeverría, *En línea*, p. 2), de forma que esa ciencia política se niega a sí misma la posibilidad de comprender las formas políticas concretas:

«La teoría política moderna sólo ha caído en cuenta del simplismo que afecta a este prejuicio suyo acerca de la cultura política cuando el ejercicio moderno de la política ha experimentado contradicciones irresolubles que se generan, no tanto en el plano del funcionamiento de sus mecanismos internos cuanto en el de su propia definición práctica en el conjunto de la vida social. Contradicciones que aparecen no sólo en las sociedades extrañas al lugar de origen de la Modernidad (en el Tercer Mundo), sino incluso dentro de las sociedades en las que apareció ese ejercicio moderno de la política y a las que él ha conformado a lo largo de cinco siglos (en el Primer Mundo). Fenómenos de carácter monstruoso como el de Fujimori en Perú o el de Berlusconi en Italia —para no mencionar sino dos en un nutrido panorama de esperpentos políticos— hablan de que aquello que está en crisis actualmente no es solamente el uso de la política, sino su constitución misma». (Echeverría, *En línea*, p. 2)

Partiendo del concepto *cultura política*, en el sentido que le da Bolívar Echeverría, podemos hacernos cargo del peso que el *ethos barroco* tiene en la constitución de las formas políticas modernas, particularmente en América Latina. Si el *ethos barroco* constituye la invención con la cual las poblaciones latinoamericanas se enfrentaron a lo insostenible del hecho colonial amparadas en una afirmación ciega de la vida y tradujeron esa militancia a una dramatización cuya vocación es colonizar el mundo, las formas políticas que resultarán de esa estrategia de supervivencia serán cuando menos miméticas a ella. Hay pues en la manera en la que acaece la política en América Latina, en la peculiaridad de sus formas institucionales, una ambigüedad que radica en lo paradójico que resulta su búsqueda de blanqueamiento en un mundo que solo existe en tanto que mixtura.

La institucionalidad política latinoamericana se ha blindado incluso simbólicamente a la entrada en ella de población mestiza, ha pretendido ser más blanca, más europea que las cortes del Viejo Mundo y, sin embargo, su naturaleza es mestiza, su origen y su destino también. La institucionalidad política latinoamericana se ha afirmado como una versión radical de la institucionalidad política europea. Buena muestra de esto son los extremos absurdos a los que lle-

ga la burocracia latinoamericana: no ha podido ni podrá escapar a su condición barroca expresada, por ejemplo, en esa misma ridícula afirmación radical de lo blanco⁶².

Los *ethe*, incluido el barroco, son estrategias de refundación del mundo de la vida en la Modernidad capitalista y, por tanto, como afirma Bolívar Echeverría (2002, p. 13): si son interesantes, es por el modo diferente en que cada uno de ellos circunscribe la posibilidad de abandonar su conformismo. Pero, y aunque no sabemos la opinión que Echeverría tendría de esta afirmación, para nosotros, el *ethos barroco* supone, más allá de la actitud inconformista incluso de resistencia al hecho capitalista, una oportunidad para explorar los límites del mundo de la vida fundado en la valorización del valor.

Es evidente que las posibilidades de la Modernidad, sus líneas de fuga, sus horizontes, no se manifiestan en la institucionalidad política, pues esta constituye un recentramiento, una re-

⁶² El problema de la absurda dogmática que impera en la actuación de las instituciones latinoamericanas, que hace, por ejemplo, que una beca se convierta en una condena, podría indagarse prometedoramente con las herramientas de la crítica a la burocracia que hacen Max Weber y Hannah Arendt. La crítica que hace Weber (2008) a la burocracia y a su actuar guiado por la obediencia (p. 184) da pistas de la deriva de unos sistemas políticos que han abandonado la política para entregarse a la dominación burocrática. Posiblemente el ejemplo más terrible de este vicio de la institucionalidad lo ponga de manifiesto la siguiente cita de Arendt: « los jueces hicieron lo correcto y adecuado: descartaron sin más esa idea —lo mismo hice yo, por cierto— pese a todos los elementos, tanto censurables como elogiables, que contenía. Porque, tal como los jueces se esforzaron arduamente por dejar claro, en un tribunal no se juzga ningún sistema, ni la Historia ni corriente histórica alguna, ningún ismo, el antisemitismo, por ejemplo, sino a una persona, y si resulta que el acusado es un funcionario, se encuentra en el banquillo precisamente porque incluso un funcionario es un ser humano y como tal se halla sometido a juicio. Obviamente, en la mayoría de las organizaciones criminales las pequeñas piezas del engranaje cometen, de hecho, los grandes crímenes, y cabría argüir incluso que una de las características de la criminalidad organizada del Tercer Reich era que exigía pruebas tangibles de la implicación criminal de todos sus servidores, y no sólo de los niveles inferiores. Por eso la pregunta formulada por el tribunal al acusado es: “Usted, fulano de tal, individuo con nombre, fecha y lugar de nacimiento, identificable y, por tanto, no ignorable, ¿cometió el delito del que se le acusa? Y ¿por qué lo hizo?”. Si el acusado responde: “No fui yo como persona quien lo hizo, yo no tenía ni la voluntad ni el poder de hacer nada por mi propia iniciativa; yo era una simple pieza del engranaje, completamente prescindible, cualquiera en mi lugar lo habría hecho; que yo me halle ante este tribunal es un accidente”, semejante respuesta será rechazada como inconsistente. Si al acusado se le permitiera declararse culpable o no culpable como representante de un sistema, se convertiría, de hecho, en un chivo expiatorio. (Eichmann mismo quiso convertirse en un chivo expiatorio: propuso colgarse él mismo públicamente y cargar con todos los “pecados”. El tribunal le denegó esa última ocasión de magnificar sus sentimientos). En todo sistema burocrático, el desvío de responsabilidades es algo rutinario y, si uno desea definir la burocracia en términos de ciencia política, es decir, como una forma de gobierno —el gobierno de los cargos, en contraposición al gobierno de los hombres, sea uno, unos pocos o muchos—, resulta que, desgraciadamente, la burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, quizá la forma menos humana y más cruel de gobierno. “Pero en el tribunal esas definiciones no cuentan para nada. Pues, ante la respuesta: “No lo hice yo, sino el sistema del que yo era una simple pieza”, el tribunal lanza inmediatamente la siguiente pregunta: “Y ¿por qué, si es usted tan amable, se convirtió en una pieza de engranaje o siguió siéndolo en esas circunstancias?”. Si el acusado pretende desviar responsabilidades, debe, a su vez, implicar a otras personas, debe dar nombres, y esas personas aparecerán entonces como posibles compañeros de acusación, no como la encarnación de la necesidad burocrática o de cualquier otro tipo.» (Arendt, 2007b, pp. 59-60)

fundación de nuestra arquitectura civilizatoria. Para indagar en esas líneas de fuga hay que ir a las afueras, a los márgenes de la Modernidad. Observar donde la capacidad de donación de sentido de la civilización moderna no llega, o llega menguada, pues en esos territorios que comparte y disputa con otros proyectos civilizatorios derrotados pero latentes. En esos territorios de frontera se muestran como por una abertura, por una pequeñísima ventana, otras opciones de mundo, otros mundos posibles. Hoy, la población latinoamericana, mestiza en un sentido profundo, se hunde en su *ethos barroco* como recurso para sobrellevar lo insoportable de la vida en la Modernidad capitalista. Esa población marginal y al margen de la construcción civilizatoria moderna, que escapa a la capacidad de dar forma de la Modernidad, que explora los límites, los horizontes de nuestra civilización, puede bien indicarnos posibles caminos para nuestro mundo. En pocos lugares se manifiesta de forma evidente esta capacidad de impugnación de y desde los márgenes que en el uso abyecto de los espacios públicos que hacen los migrantes o las también llamadas comunidades transnacionales, pienso por ejemplo en la marea de vida y color que recorre el barrio turco berlinés, Kreuzberg, cargada de un colorido que contrasta con la sobriedad del resto de la capital alemana; en la fiesta que organiza la comunidad colombiana en el parque 12 de Octubre de Madrid, donde no faltan: el alcohol, la música del caribe, las hogueras y los chorizos paisa tendidos sobre unas brasas prohibidas por la norma municipal. En el uso del espacio público la comunidad migrante recrea su identidad y al mismo tiempo impugna la sociedad en la que vive. De esta forma obliga al cuerpo social a repensar sus límites y a buscar el acuerdo que permita la coexistencia. Así, estas marginalidades cargadas de su otredad se convierten en las aperturas a través de las cuales se introduce lo nuevo en el mundo. La Modernidad ha enseñado a pensar la transformación social bajo el concepto *revolución*, ha fundado esta enseñanza en el relato de la Revolución francesa y en la idea de sujeto revolucionario. Pero, hoy, el aparato histórico sobre el que se levanta ese concepto ha perdido suelo: ya no podemos pensar como tal ni la idea de revolución ni la de sujeto histórico. Nuestro mundo nos obliga a ir más allá de ellos:

«Hace ya un buen tiempo que la violencia revolucionaria resulta impensable, como aquella que emplea el sujeto social, constituido como ejército del pueblo, enfrentado al ejército represor de la oligarquía con la finalidad de arrebatarse el aparato de poder del estado. Hace un buen tiempo que se ha hecho indispensable una re-definición de lo que puede ser la violencia revolucionaria; una re-definición que traslade el punto de arranque de la idea de revolución, moviéndolo del *ethos* romántico del que ella ha partido por más de 100 años a algún otro de los *ethos* de la Modernidad capitalista. Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica, sino, por ejemplo,

en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo re-fundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana». (Echeverría, 2002, p. 2)

Un dato evidente, quizá una de las características centrales de nuestro tiempo, es que la forma política de la Modernidad, más exactamente su ideal de vínculo dialécticamente autoconstituido, vive una profunda crisis. No importa dónde pongamos los ojos ni en qué aspectos hagamos hincapié: los principios republicanos no son ya capaces por sí solos de dar luz sobre las realidades políticas actuales. Los modernos ejercicios de acción colectiva: primaveras, indignados, forajidos⁶³, en fin, las insurrecciones de violencia no militar, como las pensaba Bolívar Echeverría, son el epifenómeno de una enfermedad sagrada que troquela la vida política de hoy. La política de nuestros días no es ya —quizá nunca lo ha sido plenamente— la construcción deliberativa del vínculo y del destino común de lo humano. Hace ya tiempo que la política-razón de corte clásico cedió ante la rizomática política-rito-orgía —¿no hay algo de esta manía en el populismo?⁶⁴. A nuestro entender, esta deriva de lo político se explica en la latencia de un *Ello* que está oculto, pero vigoroso, en el trasfondo de la institucionalidad social. Esta masa lacustre, insondable, subyace al suelo firme del republicanismo. En términos de Foucault, es su microfísica. Consideramos que en la dialéctica «sociedad versus co-

⁶³ Nos referimos aquí a las diversas primaveras árabes, especialmente la que tuvo lugar en Egipto enero de 2011, al movimiento continental iniciado en Francia llamado «indignados» y a la coyuntura insurreccional que vivió Ecuador en abril de 2005, conocida como «revuelta de los forajidos».

⁶⁴ A propósito de esta manía, que intuimos que algo tiene que ver con el fenómeno del populismo, ubicada en el seno de la vida política de hoy, cuya forma fenoménica es esa acción colectiva, que tiene más que ver con la fiesta y lo sagrado que con la discusión pública y que, dada su naturaleza episódica e irruptiva, ha renunciado a la disputa del Estado y las instituciones, escribe Rodrigo Castro: «En todos estos movimientos no hay ningún deseo de articulación universal ni ningún proyecto de construcción de una mayoría para obtener la reforma de las instituciones. Son manifestaciones anárquicas que el discurso de la hegemonía descalifica en términos similares a como la ortodoxia marxista despreció en su oportunidad la realidad del *lumpenproletariat*. Creo que esto es un error porque el anarquismo nos enseña algo: que la producción de cambios significativos en la sociedad no descansa exclusivamente en la lucha hegemónica, sino que debe incorporar también otros ámbitos en que se llevan a cabo revoluciones cotidianas en el orden de los valores y los modos de vida. Esto es lo que implica el concepto de *poshegemonía* que hemos propuesto en otros contextos: no una descalificación de la idea misma de una política de la hegemonía, sino la necesidad de complejizar el espacio de los antagonismos» (Castro, 2019, p. 134). En el debate contemporáneo sobre el populismo es ya clásica la obra de Ernesto Laclau (1996, 2005, 2008, 2015), Chantal Mouffe (1999, 2014), así como su principal obra conjunta *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2001). Son también parte central de esta discusión trabajos de filósofos tan autorizados como Villacañas (2015, 2017) y Castro (2005, 2019). Esta brevísima mirada al escenario bibliográfico del debate sobre el populismo nos hace palpable su importancia para el abordaje de los fenómenos políticos de nuestros días.

munidad» se hace visible la condición específica de la política moderna, y que esta dialéctica está especialmente viva en América Latina.

La primera mitad del siglo XX en Latinoamérica es un *tópos* privilegiado para observar la fractura entre la institucionalidad democrático-republicana y las comunidades tradicionales. Esta fractura está determinada históricamente por la práctica de un *apartheid* que ha segregado a la población mestiza, ha impedido la construcción de una idea cohesionada y creíble de nación y, sin embargo, no ha logrado destruir del todo a esos que ha intentado alejar del escenario político. Ahí, el sentido de comunidad, religioso-orgiástico, entra en contradicción con las pretensiones de racionalización exportadas desde Europa. En ese contexto queremos indagar en el afuera del Estado, en su más allá, con el único fin de asir aquello que en el más acá, es decir, en el republicanismo democrático, tiene aún vigencia y potencialidad.

V. 3 Política y concreción barroca de la Modernidad

Vivimos tiempos de confusión. El fenómeno que la delata es la pérdida generalizada de confianza. En el mundo histórico, la confianza no suele ser un sentimiento originario, sino el cristalizado imperioso de aliados que producen elementos comunes de un riesgo inocultable.

José Luis Villacañas, *Populismo*

El movimiento social y político que está llegando a protagonizar la historia de este nuevo siglo en la América latina no es un movimiento vandálico o anti-institucional, como lo presentan los medios de comunicación controlados por el capital, sino, por el contrario, un movimiento que se levanta contra ese destino de destrucción y barbarización. Es un movimiento de reconstrucción de la vida civilizada y de la vida política republicana, con todas sus instituciones; pero un movimiento no solo de reconstrucción, sino también de innovación radical sobre lineamientos tendencialmente socialistas. Persigue con audacia una reconstitución de la vida republicana y, con ello, nada menos que una reinención de la democracia.

Bolívar Echeverría. *Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico*

Cualquier vistazo a la crisis contemporánea de las instituciones y de los sistemas de representación política es inquietante. Las formas de acción colectiva insurreccional, que dominan el repertorio de actuación de las luchas sociales y/o populares contemporáneas, demuestran la corrosión del principio regulador de la política moderna. La fe en el sistema, nexo fiduciario al fin, se desmorona ante la incapacidad de dar respuesta que él hace patente a cada paso. En consonancia con ese desmoronamiento, por doquier se muestran luchas rizomáticas, insurreccionales. Ellas son los síntomas de un profundo sismo que atañe a la forma misma del vínculo comunitario, cuyo calado nos es aún incalculable pero de cuya naturaleza podemos intuir algunos elementos. José Luis Villacañas describe de esta forma, en su libro *Populismo*, la sinergia entre crisis orgánica y populismo:

«El poder ejecutivo populista tiende así a disolver los demás poderes. En lugar de usar el poder para superar la crisis y recomponer la atención a demandas parciales, usa el poder para perpetuar la crisis institucional, generando en la formación del pueblo el muro de contención del desorden que él mismo ayuda a mantener». (Villacañas, 2015, p. 90)

La crisis que aqueja a la forma política de la Modernidad —con este concepto hacemos referencia a la dimensión institucional de la política moderna organizada en torno a la dualidad democracia representativa-Estado nacional— es una crisis de confianza, pues este andamiaje no puede sobrevivir sin una relación mando-obediencia. El poder político moderno se funda en el sometimiento que implica a la legitimidad del sistema, es decir, en última instancia, en la fe en él. Los ricos matices del idioma alemán permiten captar con mayor profundidad y precisión el quid de este asunto. Con agudeza, Joaquín Abellán, en su estudio preliminar a *Sociología del poder* de Max Weber, resalta la clásica diferencia entre *Macht* (poder) y *Herrschaft* (dominación):

«La traducción española del concepto central en este libro de Weber —*Herrschaft*— presenta serias dificultades para captar adecuadamente el concepto weberiano. Max Weber entiende por *Herrschaft* una especificación del concepto más amplio e indeterminado de *Macht*. Si *Macht* denomina el poder genérico e indeterminado de alguien para imponerse a otra persona, incluso en contra de la oposición de esta, *Herrschaft* denomina, sin embargo, un tipo específico de poder: una relación de mando-obediencia en la que quien manda puede contar con la obediencia de los otros por existir, por parte de quienes la prestan, un motivo para hacerlo». (Weber, 2012, p. 13)

Parafraseando a Max Weber (2007, pp. 56-57), el Estado se funda en el monopolio de la violencia, pero no de la violencia a secas, de la desnuda violencia directa, sino de aquella que deviene monopolio legítimo por efecto de su aceptación. A diferencia de la *pólis* griega, la política moderna carece del fundamento que otorga la construcción directa del destino común y debe conformarse con la ficción contractual de la renuncia al ejercicio de la *potencia* individual en virtud de la *potestas* colectiva, pues, sin la ilusión que produce la representación democrática el sistema, se desmorona. Por tanto, es este conformarse, esta renuncia, el principio mismo de la política moderna sin el que todo ejercicio político es mero y arbitrario ensañamiento. Así, la *auctoritas* en la sociedad política es distinta de la del amo o la del padre, es fruto del consenso, es decir, *ex contractu* (Bobbio, 1997, pp. 87-88), está en la base de eso que Benedict Anderson llama *artefacto cultural nación*, es su sustrato espiritual, y, al menos en el caso de las sociedades europeas, la coronación tanto política como cultural de un movimiento integral de la sociedad (Benítez, 1994, pp. 105-106) en el que toda ella puede reconocerse. Podemos entender la construcción de la dominación del Estado y, por tanto, la génesis de su *auctoritas* como un proceso de lucha por la hegemonía que tuvo dos efectos de suma importancia: a) estableció el relato de la legitimidad del sometimiento de la sociedad al esta-

do y b) consolidó la forma Estado como monopolio de la gestión del poder político en la Modernidad. Se trata de una lucha que culmina con la expropiación de las capacidades individuales, en el sentido de pertenecientes a un grupo, y de su reclusión en una forma de poder estable, burocrática, aséptica y centralizada.

La descripción que hace Norbert Elias (2012, pp. 414-426) del ascenso de la casa Capeto en Francia, desde comienzos de la Baja Edad Media (siglo XI), es arquetípica del proceso de construcción del monopolio estatal. Es menester llamar la atención sobre el hecho de que la idea de monopolio es entendida por Elias en un sentido más amplio que en Weber. Resultado de un proceso histórico centenario, el monopolio estatal y su fundamentó espiritual, la legitimidad de su dominación, son formas propias de unas sociedades y se corresponden directamente a ellas. Por eso, la *sociogénesis* del poder estatal nacional que presenta Elias solo es aplicable para el proceso histórico europeo y, más específicamente, en Europa occidental. Joven y chapucero es este proceso en América Latina, en el que ese movimiento integral se redujo a la instrumentación violenta del poder de clase:

«En el caso de Latinoamérica, esto no sucedió. Por efecto de la Conquista y la Colonia, que alcanzan y cubren con su sombra hasta el presente, la forma nación no fue más que la plasmación de un poder —casi siempre exterior a la sociedad—, que se impuso por la violencia». (Benítez, 1994, p. 105)

Una imposición *desde arriba* que legitimó el poder de unas clases o grupos y desterró del proyectó nacional la mayor parte de la población, esa población mestiza que continuó militando en su *ethos* barroco. No olvidemos que, como hemos puesto de manifiesto en páginas anteriores de este mismo capítulo, la cultura política latinoamericana está definida por una segregación sistemática de la población mayoritaria, es decir, por una suerte de *apartheid* institucional que ha blindado a la vez que ha blanqueado a la institucionalidad política. América Latina se convierte así en un ámbito privilegiado para observar el funcionamiento de las crisis provocadas por el quiebre del principio de legitimidad de la dominación política moderna porque, ahí, tal principio jamás ha terminado de realizarse plenamente. Como indica Benítez (1994, pp. 105-113), es en esta imposición que deben rastrearse tanto los límites del sistema político latinoamericano cuanto las causas de sus crisis. La *sociogénesis* de las entidades estatales nacionales latinoamericanas ocurre paralelamente al desarrollo de los procesos de mo-

dernización liberal. Esta coincidencia hace que, en Latinoamérica, el discurso de la nación vaya acompañado del soniquete de la modernización y el progreso. Como apunta el historiador Loris Zanatta, el inicio del siglo XX significó para los Estados nacionales latinoamericanos un proceso de transformación integral:

«En líneas generales, la transformación consistió en el inicio de un largo período durante el cual se consolidaron las estructuras de los Estados-nación y se atenúo el caudillismo; se produjo el *boom* de la economía de exportación de materias primas hacia los mercados europeos; los ferrocarriles comenzaron a surcar los inmensos espacios latinoamericanos, favoreciendo la movilidad territorial y social, y millones de inmigrantes europeos llegaron a las costas latinoamericanas revolucionando la composición demográfica de algunos países». (Zanatta, 2012, p. 73)

Este proceso, sin embargo, fue heterogéneo y dejó enormes distancias entre los países de la región. Argentina, por ejemplo, despuntó claramente y se convirtió en el referente a seguir, mientras que las naciones de la subregión andina se ubicaron en el vagón de cola. Los procesos económicos y políticos de estas sociedades se han visto marcados por esta coyuntura histórica. Los Estados-nación latinoamericanos eran a inicios del siglo XX realidades recientes que disputaban la legitimidad de su dominación a otras formas de gestión de lo público: al Estado-nación modular impuesto por las metrópolis se oponían las soberanías locales más directas y cargadas de una legitimidad resultante de la tradición y de la proximidad. No es extraño que Zanatta defina así ese momento:

«¿Qué ocurrió, entonces? En términos generales, por primera vez, los Gobiernos se vieron en situación de imponer la ley sobre el territorio nacional entero o sobre buena parte de este, al menos en los países más ricos y poderosos, los cuales pudieron garantizar la unidad política, es decir, unificar la soberanía y obligar a la obediencia tanto a caudillos como a territorios rebeldes. En este sentido, por primera vez en América Latina cobraron forma Estados modernos, con las funciones que les son típicas, empezando por el ejercicio del monopolio legal de la violencia». (Zanatta, 2012, p. 74)

Esta cita de Zanatta ilumina con fuerza el problema, quizá involuntariamente, pues describe la exterioridad del problema del Estado en Latinoamérica: lo que sucedió a comienzos del siglo XX en América Latina fue que la institucionalidad política moderna consumó la monopolización del ejercicio de la acción pública. Pero este éxito no fue la quintaesencia de un proceso histórico de construcción del poder político, sino el triunfo de unas clases intelectuales.

tualmente miopes e incapaces de imaginar la nación y su sentido de pertenencia. Los sistemas políticos latinoamericanos carecen de legitimidad; simplemente su poder recuerda menos al término *Herrschaft* que al *Macht*. Así podemos asignar un sentido preciso a la primera mitad del siglo XX en América Latina: se trata del momento de la fe en el progreso, de la militancia en las potencialidades de la institucionalidad y del apego a la norma. Parafraseando a Benítez (1994, pp. 93-94): en ese tiempo creíamos que el paraíso del progreso estaba cerca, que conseguirlo era solo cuestión de esfuerzo y disciplina. Pero esta es una fe muerta, ese paraíso era una utopía —en sentido literal— que no tenía *topos*, al carecer de suelo antropológico suficiente, y que no llegará simplemente con la extensión de la democracia deliberativa. El efecto que dejó el fracaso de esa fe es la crisis de legitimidad de los sistemas políticos latinoamericanos. La crisis global de la forma política de la Modernidad, crisis que, como hemos planteado ya, afecta a su fundamento espiritual, es decir, a la relación mando-obediencia en la que se sostiene, es tan solo la manifestación fenoménica de una realidad más compleja. Bien podría ser que la aparente fortaleza de la forma política de la Modernidad encubra una inconsistencia de partida, un suelo que se sostiene precariamente sobre el abismo. Bolívar Echeverría invita de la siguiente manera a pensar esa dimensión sagrada de la política:

«es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, solo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* —que se añada a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*— permite al discurso reflexivo de la Modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad “pública” y, segundo, una actividad “racional”. Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes». (Echeverría, 2011d, pp. 171-172)

La profunda crisis que aqueja a la política moderna está íntimamente relacionada con el hecho de que la ficción que ha servido de base a la reflexión científica sobre la política empieza a desdibujarse. La forma política de la Modernidad, arquitectura levantada sobre la ficción contractual pierde el suelo que la sostiene cuando comprendemos —siguiendo a Bolívar Echeverría (2011d, pp. 169-179) — que ella solo expresa y fosiliza en la cotidianidad la natu-

raleza fundante del ejercicio de lo político, es decir, de esa acción extraordinaria, religiosa, festiva u orgiástica, con la que la comunidad rehace su vínculo comunitario. La dimensión institucional de la vida comunitaria no puede desprenderse de su espacio antropológico y social de procedencia y debe volver sus pretenciosos ojos a ese territorio velado que la funda y la modela.

El retorno de la política a lo político hace patente el hecho que da significado a la crisis de la forma política de la Modernidad: la política depende de un poder fundante que no es solo, ni exclusiva ni necesariamente racional, deliberante: el poder político no surge de ningún contrato, ni únicamente de la deliberación pública. Al contrario, emerge de las particularidades que definen a una sociedad determinada, de los componentes inconexos que se activan en los momentos extraordinarios —en la fiesta, en la orgía— para destruirlo todo y volver a fundarlo en una típica acción *gatopardiana*. Así, lo político rehace, reinventa, actualiza, la política partiendo de una negociación social que asume la forma de la fiesta, del juego, de la orgía, y que solo tiene sentido en términos de espacio de ruptura; que, sin embargo, está cargado por una extrema capacidad de donar sentido, de construir significación, de reconstituir, como poder fundante que es, la forma del vínculo social de la que procede y a la que regresa.

«Así, pues, lo político no solo se encuentra presente en términos reales, no únicamente bajo la forma de la política, sino también en términos imaginarios, en las rupturas que acompañan al funcionamiento rutinario de la vida cotidiana. La vida cotidiana del hombre es, como veíamos, una vida sumamente rica y compleja, no se parece en nada a la que podríamos llamar “rutina” de los animales. La rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, de antiautomatismo, de libertad; momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad». (Echeverría, 2010a, p. 163)

El abordaje moderno de la política ha sacrificado en el altar de la practicidad esa dimensión integral que era la política para el griego antiguo y la ha reducido a una versión pobre de sí misma. Para nosotros, que habitamos el tercer milenio, *política* es exclusivamente, como afirma Max Weber (2007, p. 57): la aspiración a participar en el poder. Así, toda la vida del espíritu ha sido reducida a una simple búsqueda de poder. Quizá a eso responde la siguiente afirmación de Bolívar Echeverría:

«Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de “la política”». (Echeverría, 2014, p. 77)

Nuestra práctica política dista tanto de su semántica original que deviene espuria versión, enfermedad. El deseo de poder como razón de la política, más allá de los matices que caben en la argumentación de Max Weber, impide el uso deliberativo de la palabra y transforma el supremo bien aristotélico en mezquina acción egoísta. En nuestra política casi no queda espacio para la comunidad ligada por lazos filiales. El otro termina siendo *amigo útil* o *enemigo prescindible*. La pragmática del poder es una enfermedad que atañe a la naturaleza misma de eso que llamamos *política*. La renuncia de la civilización moderna a la vida espiritual de la comunidad, es decir, a la dimensión integral de la política, es su rasgo definitivo. En las crisis actuales de los sistemas políticos es posible rastrear una apelación a esa dimensión integral. La comunidad humana reclama como políticos espacios distantes de la política. En las calles y las plazas, la fiesta, la dimensión dionisiaca, lo sagrado, irrumpe en la esfera política como impugnación radical y refundación. Lo humano reconstruye así en el ejercicio insurreccional festivo, de forma episódica, su integralidad comunitaria.

En nuestros días, la acción colectiva que impugna la legitimidad del mando del Estado aparece bajo la forma de acción insurreccional, juego religioso-festivo-orgiástico que halla su significación en la conciencia morbosa de la transgresión. Esta impugnación del *statu quo* de la política institucional no aspira simplemente a dirigir o a influir en la gestión del poder: ataca los cimientos mismos del orden, lo cuestiona radicalmente. Las prácticas insurreccionales desbordan el estrecho espacio que la institucionalidad prevé para la disidencia y abren para la política nuevos horizontes. Tal reclamo de nuevas territorialidades para lo político es un fenómeno global que, sin embargo, ha tenido en América Latina —dada la particular composición de la cultura política latinoamericana— un terreno apropiado para su manifestación.

En la década de los ochenta del siglo XX, América Latina asistió al período de consolidación de sus sistemas democráticos (Zanatta, 2012, p. 209). Lamentablemente, esos sistemas, como hemos manifestado anteriormente, fueron incapaces de responder a las demandas de sus sociedades, pero aun los rasgos brutales que asumieron los Gobiernos de la llamada déca-

da perdida hacen comprender la profundidad de la crisis institucional que vive nuestro continente:

«El panorama de la vida social y de las instituciones que se despliega ante nuestros ojos después de los 25 años de neoliberalismo —con los que quisiéramos ver cerrado el ciclo histórico de las repúblicas oligárquicas de la América latina— es un panorama de neo-barbarie y de devastación institucional. La voracidad desesperada con que las clases oligárquicas de nuestro continente intentaron compensar su ineptitud como clases capitalistas las llevó a exigir de las instituciones republicanas, que estaban ya de todos modos a su servicio, otros servicios más denigrantes aún, decididamente ilegítimos y corruptos. Al usarlas como simples instrumentos de una sobre-explotación desaforada de las clases explotadas y de la naturaleza, esas clases oligárquicas abusaron de ellas y las vaciaron de su contenido, sometiéndolas a un desmantelamiento sistemático que las ha dejado en ruinas». (Echeverría, *Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico*)

No debemos olvidar que la consolidación de los regímenes democráticos latinoamericanos caminó de la mano, y en cierta medida se explica, por la necesidad de detener el avance continental del comunismo que había empezado a caminar en Latinoamérica en el 59 con la Revolución cubana. Por breve tiempo, la confrontación continental comunismo vs. capitalismo tuvo tintes civilizatorios, pues lo que estaba en juego en ella no era la posesión del poder, sino el poder mismo. La confrontación central se definía en el terreno de los valores: de uno y otro lado se oponían concepciones distintas del mundo, y aunque el carácter civilizatorio de esa confrontación se haya extinguido dando paso a una mera disputa de poder la importancia de este período se hace evidente. El carácter civilizatorio de esa disputa puede rastrearse en la épica revolucionaria y en su manera radicalmente distinta de comprender la vida. Los testimonios de esa manera emergente de entender lo que es la vida, lo que en ella hay de bello y sublime, lo que en ella es digno de ser salvado, fueron las vidas mismas de esos temerarios que pretendían con su sola humanidad cambiar el mundo. Tales vidas fueron captadas por un movimiento literario continental: inconexo, desestructurado, pero que, en última instancia, tuvo la grandeza de expresar la particularidad de su tiempo. Para ese movimiento literario continental es aplicable la afirmación de Milton Benítez (1994, p.34): la literatura es la voz del mundo que deja constancia de una fisura: la fantasía y la realidad, el anhelo y la necesidad son sus componentes. Julio Cortázar relata de la siguiente manera, en una prosa a medio camino del mito y el relato histórico, la llegada de los barbudos al oriente cubano:

«Sé que dormí un rato mientras Roberto velaba, pero antes estuve pensando que todo lo que habíamos hecho en esos días era demasiado insensato para admitir así de golpe la posibilidad de que hubieran matado a Luis. De alguna manera la insensatez tendría que continuar hasta el final, que quizá fuera la victoria, y en ese juego absurdo donde se había llegado hasta el escándalo de prevenir al enemigo que desembarcaríamos, no entraba la posibilidad de perder a Luis. Creo que también pensé que, si triunfábamos, que si conseguíamos reunirnos otra vez con Luis, solo entonces empezaría el juego en serio, el rescate de tanto romanticismo necesario y desenfrenado y peligroso. Antes de dormirme tuve como una visión: Luis junto a un árbol, rodeado por todos nosotros, se llevaba lentamente la mano a la cara y se la quitaba como si fuese una máscara. Con la cara en la mano se acercaba a su hermano Pablo, a mí, al Teniente, a Roque, pidiéndonos con un gesto que la aceptáramos, que nos la pusiéramos. Pero todos se iban negando uno a uno, y yo también me negué, sonriendo hasta las lágrimas, y entonces Luis volvió a ponerse la cara y le vi un cansancio infinito mientras se encogía de hombros y sacaba un cigarro del bolsillo de la guayabera. Profesionalmente hablando, una alucinación de la duermevela y la fiebre, fácilmente interpretable. Pero si realmente habían matado a Luis durante el desembarco, ¿quién subiría ahora a la Sierra con su cara? Todos trataríamos de subir, pero nadie con la cara de Luis, nadie que pudiera o quisiera asumir la cara de Luis. “Los diádocos”, pensé ya entredormido, “pero todo se fue al diablo con los diádocos, es sabido”». (Cortázar, 2014, p. 77)

Es evidente, como manifiesta Benítez (1994, p. 32), que los valores que la Revolución cubana desató fueron valores esencialmente épicos. Valores de una épica derrotada que en la década de los ochenta dio paso al conformismo y a los acomodos propios de la consolidación de los regímenes democráticos. Trágicamente durante esa misma década, las prometedoras democracias recién inauguradas mostraron casi inmediatamente su incapacidad para responder a las demandas de unas sociedades que exigían unos sistemas políticos esencialmente excluyentes —modelados en el viejo *apartheid* colonial— participación, equidad..., en fin, posibilidades. Esta escueta mirada al proceso histórico de conformación de la forma política moderna en América Latina concluye, como resulta inevitable, en una comprensión de esa política en tanto que sistema carente de legitimidad, ahogado por las luchas sociales internas que son el fruto de su dinámica de exclusión, sistema político hundido en una crisis institucional que se retroalimenta a sí misma y que, por tanto, es sistémica. Si bien el carácter civilizatorio que la disputa comunismo vs. capitalismo adquirió en Latinoamérica fue superado tempranamente, el origen de ese carácter se mantiene vigente, la profundidad de la brecha que escinde a las sociedades latinoamericanas actuales no ha logrado suturarse y se manifiesta en nuevas formas de acción colectiva que innovan las prácticas de lucha y resistencia social.

Disuelta la confianza en la forma política de la Modernidad, es decir, en su dimensión institucional, y cuestionada la legitimidad de su dominación, las sociedades modernas ven aparecer por doquier formas insurreccionales de acción colectiva que impugnan el sistema social en su conjunto. Estas formas de resistencia y lucha social conservan un carácter civilizatorio, pues lo que está en juego en su confrontación con el sistema es el sistema mismo. En torno a estas luchas insurrectas, las comunidades modernas buscan reorganizar el sentido de la construcción comunitaria de su vínculo social. Se trata, pues, de un esfuerzo de reconstrucción de lo político, en un sentido auténtico, es decir, en tanto que búsqueda comunitaria. Hay en este intento una apelación peculiar al sentido aristotélico de la política según el cual la condición humana es política. Bolívar Echeverría introduce de la siguiente manera una interesante comprensión de este ideal aristotélico:

«Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando esta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma». (Echeverría, 2014, pp. 77-78)

Deviene así una política que se rehace en sus márgenes, que busca el sentido allí donde este parece disolverse. Política del margen y al margen, podría decirse⁶⁵. Se trata de una política que bebe sedienta casi muerta en las fuentes de lo político, ignorante de que ese gesto desesperado guarda insospechados efectos. La política que se ha asomado al caos a través de lo político ha cambiado definitivamente y no podrá volver a sostenerse en la ingenua promesa de un mundo simplemente mejor. En su exigencia al sistema democrático, las poblaciones latinoamericanas durante el final del siglo pasado y comienzos de este implementaron formas de acción colectiva insurreccional, de violencia no militar, como las pensaba Bolívar Echeverría, que mostraron a lo largo de los años una capacidad de cuestionamiento del sistema mucho mayor y más efectiva que cualquier militancia partidista. América Latina se convirtió durante el cambio de siglo en el territorio en el que cobra cuerpo una política de los márgenes que se hacía y rehacía en la permanente apelación al campo festivo-orgiástico como recurso fundacional. Pensemos esto a partir de un hecho histórico. En abril de 2005, una insurrección popular derroca al presidente ecuatoriano Lucio Gutiérrez, hecho este nada extraño en una sociedad caracterizada por la incidencia de unos actores sociales bien organizados y con capacidad de movilización, pero la forma de esta protesta superó las previsiones institucionales y descolocó a los actores políticos ecuatorianos. El sociólogo Franklin Ramírez refiere así el inicio de los hechos:

⁶⁵ Posiblemente quien mejor ha indagado en esta política del margen y al margen es el posestructuralismo. Queremos llamar la atención del lector sobre el excelente libro de Julián Santos *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, en cuyas páginas discuten los grandes representantes de esta escuela en un ejercicio crítico y erudito del filósofo español. Sobre el fundamento del ser en común nancyniano, que bien podría estar en la base de nuestro problema de la política del margen, nos dice Santos: «Suspendemos aquí esta consideración. Seguiremos más adelante. Por ahora baste con señalar que el gesto nancyniano está en esa disyunción “hay/no hay”. No hay comunión y la inmanencia no tiene lugar, no puede tener lugar porque su tener lugar acarrearía la supresión de la comunidad. Lo que *hay* es el ser *en* común, y lo común del ser es su partición. Lo que se comparte es una imposibilidad de esencia que hace sin embargo semejantes a todos los existentes, singulares más allá de la identidad y más allá de la humanidad incluso. Existir es ser en común. Es inevitable pensar que en aquella fórmula teológico-política de la inmanencia comunitaria la figura del *otro* resulte la identificación de la execración o la falta de pertenencia: el *otro* es la designación a partir de la cual se autodefine la comunidad de “lo propio”, y para cuyo mantenimiento se abren dos posibilidades, a saber: la exclusión (una exclusión que según Nancy acaba también con la propia comunidad que se suicida en aras de la pureza comunitaria: nunca se es suficientemente puro, íntegro, *uno*) o la fagotización en la que el otro termina devorado o integrado en una totalidad que lo uniformiza en la identidad comunional. Ambas son las dos caras de una misma moneda con resultados idénticos. En el borde o en el canto de esa moneda se juega para Nancy la cuestión crucial de lo político: *ni rechazo ni integración unitaria*. No hay figura sin limitación, sin el recorte de un borde que la separa del fondo del cual se destaca y, asimismo, tampoco hay figura sin la designación de un espacio de figuración o de enunciación singular (no necesariamente como una individualidad o una entidad identitaria) en el que aquella tiene lugar. La figura es inherente a lo político». (Santos. 2014. p. 219)

«Un inesperado y estruendoso ruido anunciaba la súbita presencia de un grupo completamente dispar de personas frente a la residencia de la esposa del presidente del Ecuador. Era la noche del miércoles 13 de abril. Expresando una curiosa y algo atávica mezcla de ira y alegría, un tumulto inclasificable de jóvenes, no tan jóvenes, amigos, completos desconocidos, curiosos, furiosos, entusiastas y vaya a saberse quiénes más embargados de qué emociones, se manifestaba mediante animados coros improvisados, discordantes bocinazos, o simples y destemplados gritos, su completo rechazo a la podredumbre de la política institucionalizada en el país, encarnada en el Gobierno de turno. Eran cerca de las doce de la noche. Los rostros y los cuerpos de los manifestantes se perdían en la oscuridad nunca completamente alumbrada por la luz de los postes eléctricos». (Ramírez, 2005, p. 10)

El aspecto más relevante, al menos para nosotros, de este proceso de protesta es el apareamiento de una identidad, por efímera que sea, a partir de un elemento tan pueril como el pretendido insulto que el expresidente Gutiérrez lanzó a los manifestantes agolpados en su casa: les llamo «forajidos», y aportó de esta manera un elemento aglutinador de la sensibilidad de esos manifestantes cuyo objetivo parecería haber estado muy lejos del derrocamiento del presidente, pero que, ante la evidente torpeza de la Casa de Gobierno ecuatoriana, llegaron mucho más lejos de lo que en un primer momento podrían haberse imaginado para una protesta sin cabeza visible:

«La mañana siguiente, el jueves 14, el presidente apenas pudo tachar de “forajidos” a los, sobre todo, jóvenes que protestaron ante su casa. Esa etiqueta fue incorporada y resignificada, de inmediato, por la ciudadanía alzada: “Todos somos forajidos”. La protesta tenía ya nombre propio: se aseguraban así los sentidos de solidaridad e identificación colectivos que caracterizarían el espíritu de las jornadas siguientes. Era el último recurso que le hacía falta a la movilización para consagrar su carácter autónomo». (F. Ramírez, 2005, p. 48)

En torno al pacato insulto «forajidos», la conciencia popular irrumpió desarmando el escenario político local e instaurando una escalada festiva con implicaciones a mediano y largo alcance. Los elementos característicos de este proceso, que quedan patentes en la cita de Ramírez, son: su irrupción abrupta en el escenario político ecuatoriano, su carácter impugnador festivo, su desconexión de los actores políticos tradicionales de Ecuador y, fundamentalmente, su independencia respecto de formas institucionalizadas de acción colectiva. De manera que la insurrección ecuatoriana de abril de 2005 fue una movilización: eruptiva, no planificada ni organizada por los actores políticos tradicionales, sino lúdica y libre, como una fiesta de primavera. Nació espontáneamente en torno a un proceso de resignificación del insulto que el

presidente Gutiérrez lanzó a los primeros manifestantes que se concentraron en las puertas de su casa: «Forajidos», dijo, y no era consciente de que había aportado el catalizador que necesitaba esa movilización para existir, para tomar cuerpo. Jugando con el título que Ramírez da a su libro, diremos que la insurrección de abril fue fundamentalmente una fiesta que impugnaba la política tradicional y le disputaba su significado. Se trata del reclamo por una dimensión política integral que acoja la dimensión espiritual de lo humano-comunitario y que le permita su realización momentánea pero plena.

Vista desde una perspectiva, la imagen que mejor cuadra a este proceso insurreccional es la de una válvula de escape, pues, efectivamente, estas jornadas sirvieron simplemente para cuestionar la situación política de ese momento y, solo gracias a una serie poco común de cuestiones a favor, dieron como resultado el derrocamiento del presidente ecuatoriano. Vista desde una perspectiva objetivista, efectivamente, nada queda de ese momento religioso de levantamiento popular espontáneo. Pero no olvidemos que, vista desde una posición como esta, tampoco los procesos de protesta social del 68 francés fueron verdaderas revoluciones (Pardo, 2000, p. 23). ¿Quizá sea necesario ver estos momentos desde otra perspectiva? Realidades políticas como estas, que apelan a una crítica radical del orden establecido, no pueden ser valoradas exclusivamente por los resultados pragmáticos, inmediatos, a los que arriban, pues la naturaleza de estas olas de insurrección, de estas fiestas, es su efímera vida. Como todo campo religioso, que marca con un sello de lo extraordinario ese breve espacio temporal en el que existe, estos movimientos se deslizan al fundamento mismo de la realidad en la que ocurren; no pretenden, por ejemplo, disputar la dirección del Estado, sino que cuestionan su existencia misma. Movimientos como la insurrección de los forajidos pueden ser pensados como territorialidades de lo político en los márgenes de la política.

Los márgenes políticos obligan a repensar la naturaleza misma de la política. La politicidad de los márgenes permite afirmar que es política, por ejemplo, la sola existencia de una marginalidad que impugna, por sí misma, por la fuerza de su presencia el sistema en su conjunto (Pardo, 2000, p. 23). Entendida en este sentido amplio, la política radica tanto en las formas institucionales como en las formas de vida que asume lo humano. Una de las características de la obra de Bolívar Echeverría es dar acceso a las prácticas humanas en tanto que prácticas políticas. Teniendo presente esta manera, amplia, de comprender la política en la hora de evaluar las realidades políticas latinoamericanas, podremos hacernos cargo del peso que tienen

para el sistema político las formas que asume la vida humana en un momento y un lugar determinados. La cultura política está definida por la agencia y, en esta medida, en las características del agente radica el poder fundacional. Unas sociedades mestizas, como las latinoamericanas, que se han construido con arreglo a la herencia colonial, implementando estrategias ingeniosas para sortear lo inaceptable que tiene el sistema no pueden comprenderse cabalmente si se ubica exclusivamente la mirada en su dimensión institucional. Es imperioso llevar los ojos a la vida a las formas que la vida asume para lograr una comprensión más adecuada, integral e ilustrativa del campo político.

El término *ethos* en su acepción originaria (referencia) hace referencia a las formas prácticas de la vida, de manera que no es una excentricidad filológica de Bolívar Echeverría usar el término *ethos* para definir las maneras de: hacer vivible lo insoportable del sistema capitalista (Echeverría, 2001, pp. 173-177). Con su teoría del cuádruple *ethos* del capitalismo, Bolívar Echeverría construyó una comprensión de las formas que asume la vida en la Modernidad capitalista. En última instancia asistimos en la obra de Bolívar Echeverría a la necesidad hacer histórico al ser social.

La política de los márgenes no debe ser vista como una reformulación de la utopía socialista. No hay al final en la obra de Echeverría paraíso alguno, solo la apelación a la búsqueda de una comprensión radical del mundo humano. Es en el borde, en su existencia y en la negociación, que establecemos permanentemente con el dónde nos asomamos al devenir, dónde entrevemos aquello que será nuestro mundo. El republicanismo solo podrá salvarse de la quema a la que le lleva inexorablemente la crisis de la forma política de la Modernidad regresando sobre sí mismo, reencontrándose con lo que fue, ampliando su vocación normativa a lo espiritual humano comunitario, estableciendo, conscientemente, una acción de lectura y digestión de esa latencia, de ese mundo del margen, estableciendo negociaciones, que no pueden ser siempre ni exclusivamente deliberativas, con esas realidades irreductibles que nos asustan pero que, al mismo tiempo, nos constituyen. Esto es, recuperando el ideal griego de la *pólis* como *telos* de lo humano comunitario, abriendo espacio a las manifestaciones del espíritu humano, reapropiándose de la posibilidad de escribir en primera persona el drama de la vida civilizada:

«Por lo que respecta a la conclusión que permite sacar el presente trabajo, cabe señalar solamente que, según ellas, el concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que este hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la «tiranía del capital» es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción». (Echeverría, 2014, pp. 196-197)

La promesa fundadora de la Modernidad, siempre presente como un fantasma insoslayable pero incapaz de volverse carne, se ha transformado en una tensión que obliga constantemente a la vida civilizada a retornar sobre esa latencia para buscar en ella, en la potencia pura que se abre con su nacimiento, argumentos para su existir. No es posible ocultar la crisis que afecta a la vida civilizada moderna, no es posible tampoco evadir la profundidad de esa crisis, pero, en medio de estos ya largos estertores, la Modernidad en su transición en suspenso se niega a desaparecer, a dar paso a otra arquitectura civilizatoria. El mundo moderno no acaba de morir se increpándonos con su terca decisión de existir a retomar la promesa que ese cabalgar en la técnica trae para construir a partir de él un nuevo cosmos humano. Esta es, a nuestro entender, la lucha mayor de nuestro tiempo: un saber del futuro tal como nosotros lo entendemos solo puede ser tal si se compromete con este ideal. Mientras tanto, en la espera, la humanidad solo puede aspirar a un ideal menor, un ideal ilustrado, que la cita anterior de Echeverría hace patente, que consiste en la lucha por volver a conducir su vida, en la particular versión del *saper aude* de nuestro tiempo: atrévete a guiarte.

VI Conclusiones: líneas de pensamiento para construir el futuro

Apenas ahora, cuando este nuevo siglo comienza, parece llegado el tiempo de considerar el incómodo atractivo que siempre tuvieron las esporádicas intervenciones de Benjamin —a un tiempo lejanas y apasionadas— en el campo del discurso político; de tomarlas en serio como tales, y no solamente como extravíos políticos de un hombre de letras. Esta preocupación extemporánea por lo político, esta falta de conexión con el ajetreo de la *real politik*, que se da sin embargo dentro de un compromiso profundo con el acontecer de la vida pública; esta especie de nostalgia por el presente, que ilumina al discurso de Benjamin cuando habla de lo político, hacen de él un discurso especialmente fascinante. En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan «fuera de la realidad» como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias y adquiere una capacidad de seducción inigualable.

Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel*

Esta tesis, cuya tarea ha consistido en una indagación ontológica en la vida civilizada, y más específicamente en la vida civilizada moderna, con el fin de establecer el fundamento, las características y las posibilidades de la arquitectura civilizatoria que llamamos *Modernidad*, solo ha sido posible gracias al abordaje filosófico materialista del mundo humano que ofrece la obra de Bolívar Echeverría.

Hemos calificado la obra de Bolívar Echeverría como filosofía materialista, asumiendo con ello un grave riesgo, pues, como el mismo autor afirma (Echeverría, 2011b, p. 89): la filosofía, tal como la hemos conocido hasta el siglo XX, se está desvaneciendo. ¿Cómo es posible entonces que nosotros llamemos a Bolívar Echeverría filósofo?, ¿de qué filosofía estamos hablando? Nuestra exploración en la obra de Echeverría nos permite afirmar que uno de los rasgos centrales de su pensamiento es la voluntad de ruptura: Echeverría aspira a desmontar lo tradicional y a colocar en su lugar la cimiento de un nuevo conocimiento que se corresponde con un nuevo mundo. Para la realización de esta búsqueda, Echeverría parte del pensamiento crítico materialista de Karl Marx: es en el autor de *El capital* en el que Echeverría encontrará las claves filosóficas que le permitirán abordar su tarea. Con el fin de transitar hacia su propósito, indagar en el mundo de forma crítica propugnando la búsqueda de un saber de futuro, Echeverría toma como punto de partida la disputa marxiana con el pensamiento tradi-

cional y su voluntad crítica expresada en un cuestionamiento que va más allá del saber producido, pues alcanza a los propios horizontes de posibilidad de ese saber:

«Pero ¿qué es propiamente lo que entra en la mira de la crítica de Marx cuando se refiere al «materialismo» (tradicional) y al «idealismo»? No es, sin duda, el contenido de los filosofemas definitivos de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento: no se trata de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx habla claramente del «materialismo» (tradicional) y del «idealismo» como horizontes o ámbitos de la aprehensión cognoscitiva, como campos de posibilidad del comportamiento teórico en los que un objeto puede ser «captado» (*gefasst*) o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental. Es esta estructura básica del discurso teórico —generalmente implícita o latente pero siempre determinante en todas las formulaciones científico-filosóficas desarrolladas de hecho— la que es tenida en cuenta por Marx en su juicio crítico sobre el «materialismo» (tradicional) y el «idealismo». Estos son tratados como las dos modalidades particulares complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.» (Echeverría, 2011b, p. 21)

Para nosotros, lo interesante de la confrontación que muestra la cita anterior es la manera que tiene Marx de pensar a partir de ella las posibilidades del mundo. Nuestra lectura de la obra de Bolívar Echeverría asumió esta premisa: pensar el conocimiento es pensar el mundo en él y para él, como parte de su comprensión crítica de la realidad y de su postura de cambio. Al final, Echeverría nos entrega una comprensión del conocimiento racional que aspira a fundar lo nuevo en un sentido muy amplio, lo nuevo como construcción de la utopía:

«La crítica del discurso teórico moderno o capitalista cumple su función cuando confronta entre sí las dos modalidades estructurales de este discurso con el fin de delinear por contraste, a partir de los resultados de esa confrontación y desde la perspectiva de las necesidades teóricas de la revolución comunista, la posibilidad de un nuevo discurso, del discurso teórico propiamente comunista.» (Echeverría, 2011b, p. 25)

Lamentablemente la vocación crítica de la obra de Marx, expresada en estas citas, llevó a los marxistas a proclamar la muerte de la filosofía y la exigencia de su abandono inmediato. Tal postura es a nuestro entender un exceso dogmático que sepultó durante décadas las posibilidades de comprensión crítica que el pensamiento de Marx posee. Esta tesis ha denunciado el dogmatismo marxista y lo ha confrontado con la filosofía crítica echeverriana con el fin de

recuperar la capacidad comprensiva de la obra de Marx. Frente al dogmatismo marxista la lectura echeverriana de Marx cobra un carácter aún más interesante, pues, más allá de la indiscutible vocación transformadora y de ruptura que la obra de Marx tiene respecto del pensamiento del pasado, o quizá justamente por ella, creemos que no es posible abordar la obra de Marx, integralmente, sin apelar a su carácter filosófico: ¿cómo si no podemos definir su intento de comprensión del fundamento del mundo moderno?, ¿qué son sino filosofía ese extraño libro *El capital* y su indagación crítico-destructiva de un mundo como el nuestro sometido a la veneración del fetiche valor? Nosotros hemos llevado a cabo este trabajo partiendo de la premisa de que Marx es ante todo un filósofo que hace filosofía a partir del fundamento material del mundo humano y que, por tanto, toma elementos de la economía para desarrollar su comprensión crítica de ese mundo. Las afirmaciones que hacemos son el resultado de nuestra aproximación a Marx guiada por la obra de Bolívar Echeverría.

En el desarrollo de este trabajo, en su búsqueda por indagar en el fundamento mismo de la vida civilizada que se organiza colectivamente, fue indispensable una comprensión crítica del mundo que no renuncie al carácter filosófico pero que, al mismo tiempo, sea materialista. Para nosotros, esa comprensión crítica es la que hace Marx y, dado que es una evidencia el hecho de que las lecturas filosóficas de Marx son escasas, y esto en gran medida, como hemos dicho ya, porque el autor de *El capital* se encargó de dar argumentos a quienes deseaban el olvido de la filosofía, nuestra primera decisión consistió en elegir una aproximación filosófica a Marx. La comprensión filosófica de Marx que elegimos fue la de Bolívar Echeverría, por tanto, nuestro trabajo puede definirse como un intento de filosofía crítica materialista que toma como referente la comprensión que hace Bolívar Echeverría de la obra de Karl Marx. De esta forma, la lectura filosófica de Marx que hace Bolívar Echeverría se convierte para nosotros en el núcleo filosófico de nuestra indagación en el mundo.

Esta investigación nos ha proporcionado una ontología del ser humano y de la estructura de su vida organizada colectivamente, la civilización. El filósofo Echeverría nos entrega una comprensión materialista del mundo que desmonta críticamente ese mundo mostrándonoslo en sus componentes más profundos y básicos. A la luz del pensamiento de Echeverría hemos podido arribar a una formulación de la naturaleza humana: el ser humano es un animal laborante que encuentra en el trabajo el vehículo para expresar aquello que lo constituye ontológicamente, su libertad (Echeverría, 2014, pp. 160-168), sin embargo, no debemos perder de

vista que el trabajo en tanto que expresión de la naturaleza humana tiene un carácter eminentemente colectivo y, en consecuencia, es en la dimensión colectiva del trabajo en la que debemos indagar a la hora de comprender el fundamento de la organización colectiva de la vida humana.

La comprensión de la naturaleza humana que nos ofrece Echeverría es prometeica: se hunde en la condición laborante del ser humano —por nuestra parte rastreamos esta manera de entender lo humano hasta la Grecia antigua, pues consideramos que en su mitología parece haber quedado plasmada una primera imagen de aquello que define al hombre—, indaga las fuerzas propiamente humanas desatadas por el regalo del titán, sin dejar de ser crítica con las funestas consecuencias que estas fuerzas desbocadas traen, pero sin renunciar a ellas porque tal renuncia significaría renunciar también a lo humano. Para nosotros es innegable que un autor como Echeverría, que ofrece una comprensión tan profunda del mundo, debe ser trabajado y discutido profusamente: estamos seguros de que en las próximas décadas la obra de Echeverría continuará abriendo debates, iluminando problemáticas y ayudando a explorar el mundo humano y sus horizontes.

Por lo expuesto es evidente que el intento de comprender filosóficamente el cosmos humano que nace del ejercicio de la técnica no puede perder de vista el carácter ambiguo de las fuerzas sobre las que la arquitectura civilizatoria se levanta. La técnica no ha sido vista solo como el regalo de un padre amoroso, Prometeo no siempre se ha representado como un dios bondadoso que por amar a la humanidad se enfrenta a innumerables desdichas. Platón, por ejemplo, nos lo muestra en el *Protágoras* como un irresponsable que ha sido incapaz de prever las terribles consecuencias que su regalo traería a la humanidad y ante las cuales es el padre de los dioses, el mismísimo Zeus, el que debe salvaguardar la vida humana otorgándole un regalo capaz de domar las poderosas y terribles fuerzas que desata la técnica. ¿Quién puede albergar dudas de la destructividad que se esconde en la técnica?, ¿quién, después de la Segunda Guerra Mundial, puede aún profesar una fe absoluta en el progreso? Dada esta constatación histórica, nuestra indagación filosófica, materialista y crítica en el mundo moderno nos ofrece la estremecedora visión de la profunda crisis de la Modernidad que atestiguamos cotidianamente.

Esta crisis, a nuestro entender, a diferencia de toda una importante línea de pensamiento, no responde a un cambio civilizatorio, consideramos que no hay una civilización posmoderna que haya impuesto ya un principio nuevo a la vida humana organizada colectivamente, a pesar de la evidente decadencia que caracteriza al espíritu de nuestro tiempo y que Echeverría denuncia a través de una comprensión particularmente incisiva de Settembrini, el personaje de la *Montaña mágica* de Thomas Mann (Echeverría, 2014, pp. 11-13). El paso decisivo hacia una nueva forma de organización de la vida civilizada aún no se ha realizado. Creemos que la crisis que enfrentamos a diario es como afirma Bolívar Echeverría: una transición que aún no se ha decantado definitivamente, una transición en suspenso:

«Cuando la complejidad de la vida social se desborda y pone en peligro las formas que la organizan y la hacen posible, y que han sido justamente el punto de partida de tal complejidad, dichas formas entran en un período de inestabilidad: de descomposición y recomposición incesantes. Se empeñan —intentos muchas veces desesperados— en alcanzar «mutaciones readaptativas» que deben, según ellas, salvarles de su muerte anunciada. Este proceso, que es propiamente el de la crisis de una época, puede estabilizarse en su inestabilidad, adquirir consistencia y perdurar; llega entonces a reclamar para sí toda una época: una época a la que llamamos «de transición». (Echeverría, 2001, p. 7)

Pero ¿cuál es el motivo que ha signado nuestra época con el rigor de la crisis?, ¿de dónde proviene esta inestabilidad que se apropia de todo un periodo histórico? Evidentemente no podemos responder a estas interrogantes de forma directa y taxativa, pero sí podemos decir que este trabajo nos ha permitido comprender que una de las razones centrales de la crisis de nuestra civilización radica en el hecho de que la Modernidad capitalista ha retorcido la promesa que se abre con ella, subordinando las inmensas posibilidades que el ejercicio de la técnica inaugurado en el siglo X avizoraba a las exigencias de la valorización del valor (Echeverría, 2011a, pp. 13-33). Así, pues, este trabajo nos ofrece una comprensión de la raíz de la crisis que afronta la civilización en la que vivimos. Sí, como afirma Echeverría, la posibilidad de una humanidad viviendo en armonía consigo misma y con la naturaleza tuvo por primera vez en la historia de nuestra especie opciones reales de acaecer en los albores de la Modernidad gracias a la invención de una nueva técnica, la técnica lúdica que prometía la superación de la escasez, del hambre y de la muerte.

Esa promesa ha sido olvidada, postergada, con el fin de satisfacer la búsqueda cada vez más absurda de valor, es decir, de reproducción, emancipada de toda producción, del capital. Lo expuesto hace evidente que la crisis que vivimos se origina en esta traición, en esta subordinación de la vida respecto del valor. Por otro lado, es también evidente que el cambio en el uso de la técnica que permitió el apareamiento de nuestra civilización, que es su fundamento, y todas las posibilidades que él contiene está todavía latente, esperando ser explorado por otras formas de organización de la vida humana. De manera que, si podemos afirmar que la crisis de la Modernidad capitalista es una transición en suspenso, es porque la propia Modernidad es un proyecto civilizatorio inacabado, en proceso de realización, en espera de explorar concreciones no capitalistas de su fundamento.

Si asumimos como cierta la afirmación de que la Modernidad es un proyecto inacabado y latente, debemos admitir también que una tarea indispensable de la filosofía que pretende comprender el cosmos humano es indagar en las posibilidades de concreción que esa Modernidad latente posee. Esta investigación nos deja la certeza de que es en los límites de la vida civilizada en donde debemos buscar las posibilidades que nuestra civilización aún tiene. Es en esos límites que se ubican en las afueras de la Modernidad, allí donde su capacidad civilizatoria mengua y donde, por tanto, es posible apreciar otros principios constitutivos de la vida humana, principios que ya no se subordinan a la lógica absoluta de la reproducción del valor, donde aparecen formas de organización de la vida humana que exceden los límites de la Modernidad capitalista. Esta ha sido, posiblemente, la tarea más difícil de esta investigación: asomarnos a los límites de nuestra civilización para captar en ellos los anuncios de lo que vendrá.

Este asomarnos al devenir es en gran medida un esfuerzo intencionado, una acción enmarcada en la antigua religión de lo humano contenida en la figura de Prometeo. Es, pues, una afirmación de las posibilidades que la Modernidad tiene, es un reconocimiento tácito de la profunda crisis que aqueja a nuestra vida civilizada y es al mismo tiempo una afirmación de la fe en nuestras fuerzas, en nuestra capacidad de construir una vida civilizada que no renuncie a las promesas de la técnica, una vida civilizada más allá de la lógica capitalista de la valorización del valor. Nosotros no hablamos, pues, de una posmodernidad, sino de una Modernidad poscapitalista, es decir, de una vida humana organizada colectivamente que, partiendo de los grandes avances que ha traído la técnica lúdica, abdique de la lógica capitalista de la

valorización del valor en torno a la cual se organiza hoy nuestra existencia. Es decir, otras formas de organización de la vida civilizada que apelen a politicidades distintas, que se constituyan en el dialogo con esos antagonistas diversos cuya carga política pueda ser concebida gracias a una comprensión amplia del hecho político.

Después de esta investigación, nuestra idea de la política no puede conformarse ya con su versión democrático-representativa, así como tampoco puede reconocer como ejercicios políticos exclusivamente —pensando en Max Weber (2007, pp. 55-58)— aquellas acciones encaminadas a la lucha por el poder. Este trabajo nos ha obligado a abordar la política dejando en un segundo plano el problema de la gestión y de la lucha por el poder y dando preponderancia a la construcción colectiva del destino común. Hay, por tanto, en este trabajo, en nuestra aproximación a lo político, una deuda con la extraña luminosidad —denunciada en la cita que abre este apartado— del discurso político marginal, excéntrico, que la obra de Walter Benjamin nos deja como pinceladas inconexas. En este sentido, nuestra comprensión de la política ha roto los márgenes que le impuso el desarrollo de la ciencia moderna, márgenes estrechos fruto de la especialización cada vez mayor del conocimiento científico, para apelar a una comprensión que rastree en la filosofía antigua una perspectiva más amplia para el campo político. Giorgio Colli presenta el significado de la política en el mundo griego de la siguiente manera.

«Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido muy amplio cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la *polis*. Político no es solo el hombre que participa en la administración pública, sino cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la *polis*, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de los jóvenes en la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes, más que nadie, influyen profundamente en la formación de la espiritualidad de la *polis*. Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía.» (Colli, 2011, p. 31)

En consecuencia, en esta investigación hemos entendido como política toda acción que repercute en la comunidad y en la construcción colectiva de su destino común. Política es, por tanto, la conformación espiritual de una comunidad humana determinada. Toma suelo así la idea abstracta de que todo lo que hacemos tiene un carácter político, pues, efectivamente, cada decisión que tomamos se ve reflejada en la forma que asume la vida colectiva en la que habi-

tamos. Es evidente, sin embargo, que no todo lo que hacemos impacta en el mismo grado en la constitución espiritual de nuestra comunidad, pues, como bien señala Colli, hay acciones que influyen de forma determinante en la vida de la sociedad, este concepto amplio de política⁶⁶ nos permite reconocer como políticas acciones que de otra manera no podrían encajar en este concepto. ¿Como si no pudiéramos abordar la politicidad que la otredad contiene?.

Nuestro asomarnos a los márgenes de la Modernidad exigió que seamos capaces de captar la politicidad que esos márgenes poseen, que entendamos como políticas las tensiones que la otredad impone a nuestra capacidad civilizatoria y, por tanto, hacernos cargo de cómo esas tensiones influyen en nuestra vida colectiva. Nos obligó a comprender el papel político de aquellos que se encuentran fuera de la capacidad civilizatoria de la Modernidad, de esas realidades que por múltiples razones se pueden conceptualizar como: pre, semi o posmodernas (Echeverría, 2001, pp. 199-201) y que, justamente por esa condición marginal, expresan por sí mismas, por su sola presencia, una forma disidente de organización de la vida humana. Indagar en los límites de nuestra civilización que realiza esta tesis se centró en esas existencias humanas, marginales respecto del principio civilizatorio moderno, para que ellas nos muestren las disidencias en las que se manifiesta el porvenir. Se trata por tanto de una comprensión filosófica de la otredad y de cómo en esa otredad se muestran principios organizativos de la vida humana que retan a la civilización vigente obligándola a negociar con esas existencias límite su destino y en el todos los destinos posibles.

El concepto *ethos barroco*, acuñado por Bolívar Echeverría, es la llave de bóveda que nos permitió ingresar en esas realidades ubicadas más allá de la Modernidad. Fruto de esa indagación se ha hecho visible para nosotros la cuestión central que se debate en nuestra crisis civilizatoria: ¿será o no capaz la Modernidad de realizar su fundamento y, por tanto, de llevarnos a una existencia humana que, sin renunciar a la técnica, se despliegue en armonía consigo misma y con la naturaleza? La respuesta a esta pregunta, a esta latencia que mantiene a nuestra civilización abierta al devenir, es, a nuestro entender, mucho más que un problema

⁶⁶A propósito de esta cuestión, del uso amplio del término política, nos parece necesario mencionar la relevante obra de Cornelius Castoriadis, que se levanta toda sobre una comprensión amplia del hecho político. Dadas las resonancias griegas de este tratamiento, consideramos de especial importancia para esta temática, su libro: “*Sobre el político de Platón*” (2004a), en el que Castoriadis somete a debate su propia idea de la política y la democracia con el célebre diálogo platónico “*El Político*”.

teórico: es la cuestión fundamental de la filosofía de nuestro tiempo, es la interrogante por las posibilidades reales de la existencia humana.

Esta tesis nos ha permitido llegar a una serie de conclusiones que hemos intentado exponer de forma sucinta en las páginas anteriores. Sin embargo, el punto final de este trabajo, para mí, es más bien un punto aparte: por su envergadura, esta tesis nos ha dejado innumerables preguntas que constituirán las tareas de investigación a las que enfrentarme en los próximos años. He decidido mencionar dos de estas innumerables cuestiones que este adeudo deja abiertas, pues, por un lado, considero que ellas constituyen los aspectos que esta investigación, de haber tenido mayor tiempo para su ejecución debería haber tratado y, por otro, porque ellas recogen las problemáticas en las que centraré mi trabajo futuro en la filosofía:

A) La necesidad de una indagación histórico-crítica en el problema del trabajo y la técnica. Uno de los conceptos centrales de esta tesis es el concepto *trabajo*. Hemos basado nuestra reflexión ontológica sobre la naturaleza humana y sobre la arquitectura civilizatoria en el axioma de que el trabajo constituye la condición propiamente humana y que, por tanto, si se ha de buscar lo que la humanidad es y lo que puede llegar a ser, hay que iniciar esa búsqueda en el ámbito de la labor. Nuestra aproximación filosófica al trabajo hace un recorrido que va de la mitología griega a Marx pasando por Bolívar Echeverría, en el intento de recuperar el significado ontológico del trabajo y sus potencialidades en un mundo en crisis como el nuestro. Se podría decir que late en nuestra comprensión de la labor un sentido ilustrado, una fe, quizá excesiva, en las fuerzas del hombre y debemos reconocer que un argumento como este, que nos acusa de un exceso de fe en el ser humano, tiene mucho de verdad, pues, efectivamente, nuestra comprensión de la labor y de las fuerzas que ella desata nace en una aproximación prometeica a lo humano que a nuestro entender esta en la base de la obra de Marx.

Esta fe en el ser humano y en sus fuerzas es esencialmente un pecado ilustrado que puede rastrearse hasta la Grecia antigua y que, sin embargo, posee un carácter eminentemente moderno. Efectivamente, nosotros hemos incurrido en este pecado ilustrado pero no somos inocentes de tal exceso: a nuestro entender, esa fe en las fuerzas del hombre es indispensable tanto para la comprensión del cosmos humano como para los intentos de reformulación de la vida civilizada y, por eso, ante la crisis que presenciamos cotidianamente y que muchas veces es atribuida ingenuamente a la «técnica» sin más, nosotros en esta tesis nos posicionamos en

favor de la técnica, es decir, en favor de lo humano y en contra de la lógica que ha desvirtuado el ejercicio de la libertad humana expresada en el trabajo, o sea, la lógica de la valoración del valor propia del capitalismo. Sin embargo, la rotundidad de nuestra postura no puede cegarnos ante la sospecha, y algo más que sospecha si se tiene presente a Heidegger, de que en la técnica, en la naturaleza de la técnica, existe un algo oscuro, una *hybris* que no puede soslayarse y que determina el despliegue de ella, de la técnica, en el mundo. Por lo expuesto, resulta indispensable profundizar esta investigación en el trabajo y en la técnica en un sentido crítico que ponga en discusión nuestro axioma de partida. Se trataría de una línea de investigación que, sin prescindir de su vocación ontológica, posea a la vez un carácter materialista, histórico y crítico. A modo de atisbo de la matriz teórica de esta línea futura de trabajo debo mencionar autores como Walter Benjamin, Jean Baudrillard, Fernand Braudel, Martín Heidegger, Ernest Bloch y, muy especialmente, Günther Anders.

b) Una indagación filosófica de la relación entre la política de los márgenes y la institucionalidad republicana del Estado. Si bien esta tesis pretende ubicar su reflexión en los márgenes de la vida civilizada moderna como lugar de enunciación que permite la máxima perspectiva crítica y la posibilidad de comprender mejor el porvenir, no es menos cierto que esos márgenes son posibles respecto a una centralidad. La relación entre los márgenes y la centralidad de la vida civilizada es simbiótica, pero, además, se sostiene en función de una compleja trama de tensiones, negociaciones y desbordamientos. José Luis Pardo (2000, pp. 23-84) llama *componendas* a las relaciones entre el Estado y su más allá ofreciéndonos un buen punto de partida para esta indagación. Es imposible, siguiendo a Pardo, pensar el Estado sin su más allá y, de igual forma, el Estado es indispensable para la existencia de sus márgenes, pero, dejando a un lado lo obvio, ¿qué más nos ofrece esta relación, esta tensión? Esta tesis ha indagado en los afueras del Estado para pensar a partir de ellos el futuro de nuestra vida civilizada, pero ese futuro no puede hacerse, al menos eso creemos, prescindiendo de la figura del estado. Para pensar integralmente el problema del campo político en nuestra civilización se hace necesario emprender el camino de retorno desde los afueras del Estado hacia él con el fin de comprender críticamente este problema y las posibilidades de futuro que en él se presentan.

Finalmente debemos aclarar que nuestra indagación en los márgenes de la política no es del mismo tipo de la que plantea el debate actual sobre el populismo⁶⁷ y, aunque nosotros hemos abordado muy brevemente este debate, nuestra búsqueda tiene otras implicaciones: para empezar, nosotros partimos de un concepto más amplio de política, pero creemos que nuestro trabajo futuro debe hundirse en el debate actual sobre el populismo para ampliar el sentido crítico de la indagación que esta tesis realiza.

⁶⁷ Pese a nuestra declarada distancia respecto del debate actual en torno al problema filosófico del populismo estamos en la obligación de dejar constancia de nuestra concordancia con la postura crítica de José Luis Villacañas quien, agudamente, ha establecido una sospecha en torno al hecho populista. Para Villacañas, la apelación populista a la dimensión sentimental de lo político, implica una peligrosa renuncia a la razón y al universo deliberativo, consideramos que ésta es una inquietante cuestión que no debemos pasar por alto. Villacañas presenta así esta renuncia: «El populismo es la teoría política que siempre ha sabido que la razón es un bien escaso e improbable. En la política de la época de las masas, la razón es la última de las potencias masivas capaces de responder a la crisis. En todo caso, es una función bastante limitada en su capacidad de producir vínculos sociales. Unir inteligencias singulares en una razón común es algo milagroso. En realidad, solo puede hacerse mediante instituciones fuertes y comprometidas. Ese es el principal logro de la ciencia y de los sistemas representativos. Sin embargo, la razón y la inteligencia exceden a la ciencia, sobrepasan el arco de las instituciones representativas y se configuran en lo que durante un tiempo se llamó filosofía. Ajena a toda institución fuerte, especializada en la crítica, la razón filosófica tiene como requisito la seguridad. La filosofía hipercrítica en la que se ha especializado la vieja Europa, desde Nietzsche hasta Foucault y Deleuze, tiene como supuesto una sociedad hiperconservadora. Como dijo una vez el politólogo Hermann Lübbe, «Aquel que en teoría lo cuestiona todo, no puede prescindir en la práctica de que todo siga como antes. El radicalismo teórico tiene como condición algo que, en la práctica, es su contrario». Pero cuando el miedo, la inseguridad, la inquietud, lo desconcertante está, entonces la crítica es impotente ante las configuraciones de los sentimientos y pasiones. Entonces el populismo acecha. Como veremos, está muy bien informado de los resultados hipercríticos de la filosofía y asume como punto de partida eso que desde Nietzsche se ha caracterizado como la época del nihilismo. Su aspiración es trabajar con esos sentimientos negativos y transformarlos en positivos. Su convicción es que el lazo social es de índole sentimental. Uno de sus teóricos llega a decir que ese lazo corresponde al deseo, a la libido. El populismo impugna que la base de la sociedad sea racional. Su reto es cómo vivir una vez que las sospechas acerca de la dialéctica de la razón ilustrada se han tornado ya sentencias firmes y ejecutadas.» (Villacañas, 2015, p. 14-16)

Bibliografía

Obras fuente

ARISTÓTELES. (1951). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

_____. (1959). *Ética Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

_____. (2015a). *Política*. Madrid: Gredos.

_____. (2015b). *Ética*. Madrid: Gredos.

_____. (2015c). *Física*. Madrid: Gredos.

ARISTOTELES (Pseudo). (2008). *Económicos*. Madrid: Gredos.

ECHEVERRÍA, Bolívar. (1965a). *Los fusiles*. Pucuna 6: Quito.

_____. (1965b). *De la posibilidad del cambio*. Pucuna 6. Quito.

_____. (1966). *Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo*. Quito: Indoamérica 6.

_____. (1971). *¿Qué significa la palabra revolución?*. Quito: Procontra 1.

_____. (1976). *Discurso de la revolución discurso crítico*. Mexico: Era.

_____. (1977). *El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario*. México: Editorial Grijalvo.

_____. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. Mexico: UNAM.

_____. (2002) *La clave barroca de America Latina*. Consulta en línea: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/clave_barroca.html del 22 de febrero de 2018.

_____. (2003). "Entrevista para la revista *Iconos*". Quito, 23 de mayo del 2003. Disponible en el sitio electrónico de Bolívar Echeverría: www.Bolivare.unam.mx [Consultado el 15 de junio de 2019]

_____. (2001). *Las ilusiones de la Modernidad*. México: Tramasocial.

- _____. (2005). *La mirada del ángel*. México: Era.
- _____. (2010a). *Definición de la cultura*. México D.F: Itaca Editorial.
- _____. (2010b). *Modernidad y Blanquitud*. México D.F: Editorial Era.
- _____. (2011a). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- _____. (2011b). *El materialismo de Marx*. México: Ítaca.
- _____. (2011c). *Discurso crítico y Modernidad*. Bogotá: Los de Abajo.
- _____. (2011d). *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política.
- _____. (2011e). *Bolívar Echeverría, crítica de la Modernidad capitalista. (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2013). *La Modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____. (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- _____. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE-Ítaca.
- MARX, Karl. (1982). *Escritos de juventud*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1971). *Los Grundrisse, vol. I*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (2009). *El Capital. Libro I Capítulo VI (Inédito)*. México D. F: Siglo XXI.
- _____. (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. México D. F: Siglo XXI.
- _____. (2012). *Marx*. Madrid: Gredos
- _____. (2013). *El capital, tomo I, vol. I*. México: Siglo XXI.
- _____. (2014). *La ideología alemana*. México: Akal.
- _____. (2015). *Karl Marx: escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Fondo Edi-

torial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Bibliografía secundaria

ADORNO, Teodoro. HORKHEIMER, Max. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Valladolid: Trotta.

ADORNO, Teodoro. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.

ALEGRE, Luis-FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. (2010). *El orden de El capital*. Madrid: Akal.

ALONZO, Dámaso. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: Gredos.

ANDAHAZI, Federico. (2006). *El anatomista*. Barcelona: Destino.

ANDERSON, Benedict. (2007). *Comunidades imaginadas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

ARENDT, Hanna. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. Madrid: Encuentro.

_____.(2007b). *Juicio y responsabilidad*. Barcelona: Paidós.

_____.(2015). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

AUBENQUE, Pierre. (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo.

BATAILLE, Georges. (2007). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.

BAUMAN, Zygmunt. (2008). *Archipiélago de excepciones*. Madrid: Katz.

BAUDELAIRE, Charles. (1995). *Pintor de la vida moderna*. Valencia: La Olivereta.

BOBBIO, Norberto. (1997). *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

BECK, Ulrich. (2004). *¿Que es la globalización?*. Barcelona: Paidós.

- BENÍTEZ, Milton. (1994). *El susurro de las palabras*. Quito: El Conejo.
- BENJAMIN, Walter. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Mexico: Contrahistorias.
- _____. (2010). *Obras completas. Libro IV Volumen 1*. Madrid: Abada.
- _____. (2012). *Obras completas. Libro I Volumen 2*. Madrid: Abada.
- _____. (2013). *Obras completas. Libro V Volumen 1*. Madrid: Abada.
- BERLIN, Isaiah. (2007). *Karl Marx, su vida y su método*. Madrid: Alianza.
- BORGES, Jorge, Luis. (2009). *Obras completas. Volumen I*. Buenos Aires: Emecé.
- CABELLO, Miguel. (1945). *Obras Vol I*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- CARRIÓN, Benjamín. (2013). *Benjamín Carrión y la cultura nacional*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política.
- CASTRO, Rodrigo. (ed.) (2005). *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en America Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2019). *Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau*. Revista ALPHA No 48, pp. 123-137. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n48/0718-2201-alpha-48-123.pdf>
- CASTORIADIS, Cornelius. (2002). *Figuras de lo pensable*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2004). *Sujeto y verdad*. México. D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2004a). *Sobre el Político de Platón*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *Escritos políticos*. Madrid: Catarata.
- _____. (2006). *Lo que hace Grecia 1. De Homero a Heráclito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012). *Lo que hace Grecia 2. La ciudad y las leyes*. México: Fondo

de Cultura Económica.

COLLI, Georgio. (2008). *La sabiduría griega II*. Madrid: Trotta.

_____. (2010b). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.

_____. (2010a). *La sabiduría griega III*. Madrid: Trotta.

_____. (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.

_____. (2011a). *La sabiduría griega I*. Madrid: Trotta.

DELEUZE, Gilles. Felix, Guattari. (2004) *El anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós Iberia.

ESQUILO. (1993). *Tragedias*. Madrid: Gredos.

ESOPO. (2015). *Fabulas*. Madrid: Gredos.

ELIOT, Thomas, Stearns. (2011). *La aventura sin fin. Ensayos*. Barcelona: Lumen.

ELIAS, Norbert. (2012): *El proceso de civilización*, Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica.

GEOFFREY, Parker. (2010). *Historia de la guerra*. Madrid: Akal.

GOETHE, Johann-Wolfgang. (2015). *Novelas, teatro y poesía*. Madrid: Gredos.

GUY, Debord. (2015). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

FROMM, Erich. (2012). *Marx y su concepto de hombre*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

HERÓDOTO. (1982). *Historia V*. Madrid: Gredos.

HESÍODO. (2014). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

HEIDEGGER, Martin. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____. (2013). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.

- ICAZA, Jorge. (1985). *El chulla Romero y Flores*. Quito: Libresa.
- JAPPE, Anselm. KURZ, Robert. ORTLIEB, Claus. (2014). *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- JAPPE, Anselm. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- JIMENEZ, Juan, Ramon. (1919). *Piedra y cielo*. Madrid: Fortanet.
- JUNG, Carl. KERÉNYI, Karl. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- KANT, Immanuel. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. México D.F: UNAM.
- _____. (2010). *Kant II*. Madrid: Gredos.
- _____. (2010a). *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.
- KERÉNYI, Karl. (1999). *La religión Antigua*. Barcelona: Herder.
- _____. (1997). *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Avila Editores.
- LACLAU, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- _____. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2015). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LAERCIO, Diógenes. (1985). *La vida de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Orbis.
- LUKÁCS, Georg. (1970). *Realistas alemanes del siglo XIX*. Barcelona: Grijalbo.
- _____. (2014). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.

- MARSHALL, Berman. (1989). *Todo lo solido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARTÍNEZ, Felipe. (1983). *La filosofía de El capital de Marx*. Madrid: Taurus.
- _____. (2015). *Historia de la filosofía*. Madrid: Istmo.
- MARTÍNEZ, Paloma. (2014). *Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la Modernidad a partir de Heidegger y Marx*. Logos. Anales Del Seminario De Metafísica, 47, 199-225. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808
- MARÍAS, Julian. (1954). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columbia.
- _____. (1986). *Hispanoamérica*. Madrid: Alianza.
- _____. (2013). *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- MAS, Salvador. (2003). *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo.
- MUMFORD, Lewis. (1992). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Universidad.
- MOUFFE, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MORAÑA, Mabel. (ed.). (2014). *Para una crítica de la Modernidad capitalista*. Quito: UASB.
- MCLELLAN, David. (1977). *Karl Marx, su vida y sus ideas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- NEGT, Oskar. (2004). *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta.
- PAGDEN, Anthony. (1988). *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN. (2011a). *Dialogos I*. Madrid: Gredos.

_____. (2011b). *Dialogos II*. Madrid: Gredos.

PARDO, José. (2000) *Maquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault*. En: *La impaciencia de la libertad*. Pablo, Lopez. Y Jacobo Munoz. (2000) Madrid: Biblioteca Nueva.

_____. (2006). *La metafísica*. Valencia: Pretextos.

_____. (2011). *Cuerpo sin órganos*. Valencia: Pre-textos.

PEREZ, Florentino. (1968). *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Edima.

PESSOA, Fernando. (2011) *Poesía I*. Madrid: Abada.

POLO, Rafael. (2012). *La crítica y sus objetos*. Quito: Flacso-Ecuador

POLITZER, Georges. (1970) *Principios elementales y fundamentales de Filosofía*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

POSTONE, Moishe. (2006) *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons

QUINTERO, Rafael. SILVA, Érika. (1995). *Ecuador: una nación en ciernes*, tomo II. 2da. Edición. Quito: Editorial Universitaria.

VERNANT, Jean. (2012). *Erase una vez... El Universo, los dioses, los hombres*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2015). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós Orígenes.

RAMÍREZ, Franklin. (2005). *La insurrección de abril no fue solo una fiesta*, Quito: Abya-Yala.

RANCIÈRE, Jacques. (2010). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

RANCIÈRE, Jacques. MACHEREY, Pierre. ESTABLET, Roger. (Sin año). *Como Estudiar El Capital*. Mexico D.F: Quinto Sol.

ROSSET, Clément. (2008). *Fantasmagorías*. Madrid: Abada.

RAMAS, Clara. (2015). *Hacia una teoría de la apariencia: fetichismo y mistificación en la*

- crítica de la economía política de Marx*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- RUEDA, Rocío. (2001). *Zambaje y Autonomía*. Quito: Abya-Yala.
- SÁBATO, Ernesto. (2003). *Antes del fin*. Colombia: Planeta.
- SÁNCHEZ, Nuria. (2018). *Democracia, concordia y deliberación pública en la Política de Aristóteles*". Logos. Anales Del Seminario De Metafísica, 51, 35-56. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61642>
- SANTOS, Julian. (2014). *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*. Madrid: Escolar y Mayo.
- SALAZAR, Bondy. (2003). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F: Siglo XXI.
- SAVIANO, Roberto. (2014). *Gomorra*. Barcelona: Penguin Random House .
- STRAEHLE, Edgar. (2015). *Algunas claves para una relectura de la autoridad*. En Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política, 7(15), 271-2207.
- TUCÍDIDES. (1982). *La guerra del Peloponeso IV*. Madrid: Gredos.
- VILLACAÑAS, Jose. (2007) *Freud sobre Fausto: sustituciones de la omnipotencia*. (Revista Arbor, Vol 183, No 723. <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/85>)
- . (1998) *Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización*. Res Publica. Revista De Historia De Las Ideas Políticas. Numero 1. p. 141-177.
- . (2015) *Populismo*. Madrid: La puesta Grande.
- . (2017). *El lento aprendizaje de Podemos*. Madrid: Catarata.
- VILLAVERDE, Maria. LÓPEZ, Gerardo. (2015). *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- VILLAVERDE, Maria. LAURSEN, John. (2011). *Forjadores de la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- WEBER, Max. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Edi-

torial.

_____. (2007). *La política como profesión*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2008). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2012). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial.

WEIL, Eric. (2008). *Problemas kantianos*. Madrid: Escolar y Mayo.

WATERS, William. HAMERLY, Michael. (2007). *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión* Tomo II. Quito: Flacso - Abya Ayala.

ZANATTA, Loris. (2012). *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.