

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina
en el siglo XXI / Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder
Piñeiro, coordinadores — 1.ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2014
264 p.; 15 x 21 cm
ISBN: 978-9942-950-42-0

1. ECONOMÍA 2. CAPITAL 3. CAPITALISMO 4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
5. SIGLO XXI 6. AMÉRICA LATINA I. Título

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

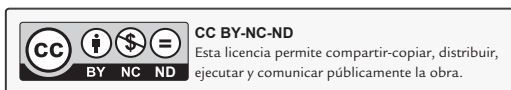
Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

Prólogo	5
<i>Luis Arizmendi</i>	
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
<i>Eleder Piñeiro</i>	
Presentación	17
<i>Raquel Serur Smeke</i>	

Capítulo I

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina	27
<i>Luis Arizmendi</i>	
Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría	77
<i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	
Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo	99
<i>Jorge Gasca Salas</i>	

Capítulo II

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores de uso republicanos	125
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista	145
<i>Wladimir Sierra</i>	
Lo político en tiempo de <i>experiencias límite</i>	169
<i>Diana Fuentes</i>	
¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político	181

Gustavo García Conde

Capítulo III

***Ethos* barroco y mestizaje**

Subversión grotesca de un <i>ethos</i> barroco	203
<i>Armando Bartra</i>	
Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács	223
<i>Stefan Gandler</i>	
De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría	243
<i>Isaac García Venegas</i>	
Autores	257

Lo político en tiempo de *experiencias límite*

Diana Fuentes

[...] en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Bolívar Echeverría, 1997

1.

En la distinción entre lo que Bolívar Echeverría llamó lo político y la política, y en la reflexión sobre las tensiones, la distancia y el adelgazamiento que representa la una de lo otro, se juega buena parte de su apuesta crítica y se expresan también el talante revolucionario de su pensamiento y la profundidad de su diagnóstico sobre los alcances de la *crisis civilizatoria* en la que estamos parados. Es posible hacer esta valoración cuando se atiende al sentido político de su pensamiento o, dicho de otro modo, cuando se advierte, en la distinción entre el nivel ontológico de la vida social y las diversas prácticas de la política institucionalizada, la proyección de la crítica marxista a la supuesta correspondencia entre la vida colectiva y su organicidad, con la arrogada capacidad de representación de la voluntad y el interés general a través de los Estados nacionales y sus instituciones. Vista de este modo, la diferencia conceptual entre *lo político* y *la política* permite recrear los fundamentos desde los cuales cobra vigencia la crítica marxista al Estado y al ordenamiento de la vida social burgueses. Y, de otra manera, desde este énfasis, se establece una suerte de complicidad entre el intérprete y el autor que va más allá de alguna impostura o un desliz hacia la izquierda: brota la profunda convicción sobre la posibilidad histórica de superación del capitalismo.

Pero ¿es acaso una distinción problemática? Es posible. La separación entre *lo político* y *la política* es un abierto desafío que invoca viejas querellas y atrae nuevos problemas. Basta pensar, por ejemplo, en algunos de los escenarios de las discusiones contemporáneas sobre los efectos y los alcances de la crisis actual para notar que a río revuelto nos faltan asideros. No hay duda sobre la dificultad que entraña hacer una valoración del presente que no caiga en alguna forma de conformismo o pesimismo abierto, pero, en medio del *revival* del marxismo —al que desde muchos lugares en un sentido coherente con la teoría crítica con Echeverría se caracteriza como discurso crítico—, se abre la oportunidad de profundizar y sustentar, con suficiencia teórica, la vigencia y la relevancia de la crítica de la economía política. Será necesario aceptar, sin embargo, que el horizonte aún se juega entre la necesidad de hacer una recuperación del enorme legado teórico-práctico al que nos enfrentamos, y entre un imprescindible posicionamiento político capaz de reconocer que el mayor debate teórico habrá de librarse con el ovejuno liberalismo de clases dominantes y con el enorme escepticismo e incluso cinismo político que contrajo la marejada de la aceptación del esquema neoliberal y de la renuncia a la construcción de una sociedad no capitalista. La moneda está en el aire y al correr del tiempo se vuelve imperioso el compromiso de una reflexión dispuesta a exponer, sin ambages y sin malentendidos regionalismos intelectuales, los efectos de la devastación del capitalismo contemporáneo. Ahí donde, además, algunas de las tendencias filosóficas, tan en boga hace unas décadas, comienzan a mostrar signos de agotamiento discursivo.

Desde este contexto y en uno de sus ángulos, la caracterización diferencial entre lo político y la política, encierra y sintetiza, entonces, parte de la lectura de Echeverría sobre las posibilidades y los efectos de las prácticas y las consideraciones teóricas del “ser de izquierda” en la época actual. Y lo es porque no se agota ante triunfos parciales, logros a futuro o resultados desiguales. Claro, con esto no afirmo que del pensamiento de Echeverría se derive una postura políticamente abstracta e irreductible. En todo caso, fuera de la común dicotomía entre el plácido purismo o el dúctil reformismo, y ante la obligada evaluación del pragmatismo, el oportunismo, la cerrazón ortodoxa, los fracasos, las derrotas y tantas historias trágicas de las muchas experiencias de izquierda del siglo pasado, el trabajo de Echeverría nos interpela a no desviar la mirada del panorama ambiguo y quizá desastroso que augura, para la humanidad en su conjunto, la continuidad del principio irracional de acumulación de riqueza propia del sistema capitalista, que, hoy por hoy, con distintas densidades, amplitudes y ubicaciones relativas, gravita como “principio

totalitario de la vida social”. Por eso al dar cuenta de la depravación del capitalismo contemporáneo y de los límites del ejercicio actual de *la política*, su diagnóstico incita un regreso a Marx desde una postura de “resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación”.¹

Y en ello, en la concentración sobre el fenómeno de la enajenación como “el problema específico de nuestra época” —como lo denominó György Lukács en *Historia y conciencia de clase*—, la aportación teórica de Echeverría amplía y profundiza la comprensión de la enajenación social al analizarla como un rasgo fundamental del proceso de valorización de valor en perenne reproducción, que como tendencia estructural a la circulación y al juego de fuerzas donde anuda la red de la socialización abstracta, impone la huella material de lógica mercantil-capitalista en la configuración de la vida social.² Es, por tanto, un fenómeno que al observarse desde el discurso crítico de Marx se revela como una tendencia estructurante de la vida social que se despliega en una tensión dinámica entre esa socialización abstracta y las formas de socialidad concreta en las que opera y a las que confronta reconfigurándolas o atacándolas. En consecuencia, la caracterización de su dinámica se convierte en el nodo donde la reflexión crítica se abre hacia las mediaciones o modos en los que ella interviene tanto en las formas que le son favorables como en las que le son hostiles. Esto explica parcialmente el porqué de la centralidad de la crítica a la enajenación en la reflexión echeverriana, y es también lo que incita la comprensión de la distinción entre *lo político* y *la política* como un desafío teórico-práctico que actualiza la crítica a la política, al derecho y al Estado burgueses, al tiempo que impulsa a pensar en *lo político* como algo mucho más complejo, versátil y rico en creatividad, que la versión institucionalizada de *la política* propia de la modernidad-capitalista.

De ahí que al aterrizar la discusión sobre el ejercicio de *la política* y el fundamento *político* de la vida social, en el complejo espectro que presentan fenómenos de cualidades nunca antes vistas, tales como “el calentamiento global, el fracaso del neoliberalismo, el ahogamiento de la democracia representativa por las *mass media*, la nueva función transnacional del Estado-nación, la migración”, etc.³ Echeverría solventa la convicción del ser de izquierda desde algo más que el sentido práctico e inmediato de la acción

1 “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, pp. 263.

2 [...] la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, [es]... interferida por (limitada y desviada) por un dispositivo... que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un dominio asegurado de una clase social sobre otra...”. Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1997, pp. 155-156.

3 *Vuelta de siglo*, op. cit., p. 11.

contestataria, de la resistencia o la reforma, y se instala “en la toma de partido por el ‘valor de uso’ del mundo de la vida y por la ‘forma natural’ de la vida humana”,⁴ actitud que expuesta en toda su radicalidad muestra como efectivo y posible el fin y el sentido de la crítica a la oscura realidad capitalista: la posibilidad abierta de su superación. Y si insiste en señalar la hipocresía y el cinismo de buena parte del discurso político moderno, a través de la brecha abierta entre esos horizontes, es porque desde ella vislumbra y muestra el fundamento racional de una potencial reactualización no reificada o enajenada de la vida social, que apuntala hacia las manifestaciones aún latentes y en no pocas ocasiones explosivas y lumínicas de lo que denominó una “modernidad no capitalista”.

Modernidad, sin duda, difícil de imaginar, ya que en lo general y en lo cotidiano sus manifestaciones parecen estar negadas por la apabullante facticidad del hecho o la presencia capitalista, pero sobre la que Echeverría otorga un mirador excepcional. Hay que reconocer, por otra parte, que en las condiciones actuales una crítica radical al capitalismo presenta un grado de compromiso teórico y práctico que muchas veces habrá de situarse “a expensas de una posible eficacia política”,⁵ pero cuyo perturbador alcance obliga a pensar en la actualidad de la revolución desde una perspectiva que recuerda el sagaz y doloroso juicio de Walter Benjamin que en 1940 afirmó: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”.⁶

2.

Me gustaría abundar en la cuestión de la “modernidad no capitalista” porque en esto Echeverría se distingue y toma distancia de otros importantes teóricos críticos contemporáneos. Para él la modernidad es un hecho polimorfo de vigencias y tensiones históricas específicas. Es una realidad que nos atañe a todos, cuya historia narra un proceso que desde hace siglos ha cobrado una escala global. Su cercanía es tal que al pensarla nos sentimos íntimamente interpelados, mientras que su crítica nos habla desde el mundo en que estamos parados y que habitamos.

4 “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, p. 263.

5 *Ibíd.*

6 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005, p. 37.

Alejado de los criterios historicistas más tradicionales, Echeverría insiste en que la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que se presentan a sí mismos como dotados de un nuevo principio unitario frente a la constitución tradicional de la vida social, a la que perciben como obsoleta e ineficaz.⁷ Racionalismo, secularización de lo político e individualismo son esos comportamientos que en su facticidad se viven de forma ambivalente y que se fortalecen entre sí de manera problemática.⁸ E insiste en que su presencia es ambigua porque se experimentan como formas de una presupuesta superioridad cualitativa y cuantitativa respecto de lo tradicional: “permite a los individuos singulares la disposición de mayor y mejor cantidad de satisfactores y el disfrute de una mayor libertad de acción”.⁹ No obstante esta experiencia de “superioridad” y de dominio sobre los principios estructuradores tradicionales, es imposible concluir que la modernidad haya logrado suplantarlos o cancelarlos; hay en ello contradicción y tensión, tanto como ruptura y discontinuidad.

El argumento de Echeverría sigue un complejo y apasionante análisis que distingue esos rasgos de la experiencia moderna —aquellos de su existencia empírica y por tanto de sus manifestaciones históricas—, de la *esencia* de la modernidad. La tesis central, como una suerte de malabar, pareciera contener un riesgo teórico proclive a la confusión, que, sin embargo, esquivo al definir la *esencia* como el sustrato o, en mejores términos, como la *sustancia* de la modernidad que *en* y solo *desde* su abstracción expone su potencialidad. Entre acto y potencia de la modernidad, establece, entonces, la distinción analítica de un hecho que acontece como la unión de ambos elementos, como la unidad dialéctica que se juega entre la forma y el contenido o sustancia. Así, ella, la modernidad, como pura potencia, es una exigencia indecisa —adjetiva con cuidado Echeverría—; es un reto cuyo *fundamento* se halla en el cambio cualitativo que contrajo el revolucionamiento técnico, observable desde el siglo *x* de nuestra era, al establecer relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza, así como entre la colectividad y el individuo singular. El “recentramiento tecnológico” es móvil y génesis de la modernidad, afirma.

Como una promesa, estas nuevas relaciones propiamente modernas abrieron la posibilidad histórica de concretar una forma de vida humana que hiciera de la abundancia relativa el escenario de su historia, “aproximando” el tan

7 Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1. México: UNAM, 2009, p. 8.

8 *Ibíd.*, pp. 9-13.

9 *Ibíd.*

anhelado futuro de bienestar de muchas de las narraciones míticas del pasado. Sin embargo, y de forma trágica, como es visible a todos, la modernidad cobró forma y se concretó a lo largo del orbe en parte y gracias a la forma parasitaria y desviada de ella misma que el capitalismo representa. Echeverría sigue ahora a Marx e insiste en que es el capitalismo quien dio a la modernidad el dinamismo y el dominio contemporáneos, tras haber negado y subordinado los otros caminos abiertos por esa protomodernidad.

Y es este uno de los rasgos característicos de la aportación echeverriana para la discusión sobre la modernidad: el situar cómo el capitalismo y su principio de acumulación se dieron a sí mismos la empresa de congregar el monopolio hegemónico e incluso absoluto de la modernidad para después segar o mermar esas incipientes formas de ser modernos. Acorde a ello, buena parte de su esfuerzo reflexivo se concentra en mostrar cómo el “hecho capitalista”, como lo llama, en un complejo y entreverado camino opacó y subsumió el potencial libertario que la modernidad contenía en sus orígenes; cómo es que tiñendo su historia con la explotación y la subsunción de la vida social a mera fuerza de trabajo, al mismo tiempo, revolucionó su presencia a una escala acelerada y global; y cómo redujo y sometió a la naturaleza a simple reserva de recursos naturales dispuestos ahí para la explotación humana. Por supuesto, es la voz de Marx la que resuena con evidencia en estas tesis.

Para Echeverría, entonces, modernidad y capitalismo no se implican necesariamente. Entre modernidad y capitalismo “existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella”.¹⁰ Aunque destaca como innegable que el capitalismo, desde una perspectiva dialéctica y por tanto siempre en tensión, es la realidad histórica más típicamente moderna, así como ningún contenido es tan característico de la modernidad como el capitalista. Por esto, a mí modo de ver, en el sustento teórico de este entrecruzamiento se juega buena parte de la singularidad de su pensamiento y de su lectura del discurso crítico de Marx, en tanto que despliega el espacio de convergencia desde el cual establece las condiciones de posibilidad de la crítica del tiempo actual. Es, en verdad, el particularísimo lugar desde el cual reactualiza y da vigencia la crítica marxista a la identificación entre valor y valor de uso, entre trabajo y capital, entre sociedad burguesa y comunidad, entre institucionalidad social y Estado liberal, entre progreso e historia, entre razón y racionalismo.

Sin duda subsidiario de la teoría crítica de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt y de las tesis de Max Weber y György Lukács sobre el

10 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, *op. cit.*, p. 138.

desencantamiento del mundo, Echeverría apuesta por una lectura que no condena el proyecto moderno, ni en el sentido de la crítica al iluminismo de Adorno y Horkheimer, ni del afamado posestructuralismo al otorgarle un sustento material que precede a la lógica de la reproducción mercantil-capitalista, bordando, de este modo, los lazos desde los cuales sustenta la posibilidad de otras formas de ser modernos. Es por ello que, para ser juzgada a plenitud, la apuesta echeverriana por la distinción entre modernidad y capitalismo, debe ser contextualizada, además, en el marco de las discusiones que desde la segunda mitad del siglo xx han insistido en el agotamiento del proyecto moderno y en la irremediable derrota de sus promesas. Habría de considerarse que es en el imperio del irracionalismo conservador, del nihilismo egoísta y acrítico y de la parálisis política que contrajo buena parte de la crítica del sujeto, desde donde la reflexión de Echeverría sobre las “ilusiones de la modernidad” implica un posicionamiento en torno al problema de la vigencia de la racionalidad de su proyecto, que al tener como punto de partida la crítica al capitalismo, al mismo tiempo, se aleja de los discursos políticos del racionalismo neokantiano y del liberalismo reformado. La suya es toma de partido que, como una lente expuesta a la luz de la crítica de la economía política de Marx, permite observar tanto la ambigüedad efectiva de la modernidad, como la innegable crisis actual de sus principios articuladores, pero y solo porque los comprende como efectos o consecuencias de la profundización del proceso de valorización de valor: como un efecto de la desmesura e irracionalidad, de la *hybris*, del capitalismo.

Considero importante ubicar, entonces, en el pensamiento de Echeverría la apuesta por la existencia de un fundamento histórico y material de una modernidad no capitalista, ya que en el centro del argumento se dirimen dos cosas fundamentales. Por un lado, la idea de la vigencia de la racionalidad o el sentido *en y de* la modernidad, y, por otro, implica rescatar, desde una perspectiva histórica, el sentido emancipador que el carácter de esos comportamientos también contiene. Acorde con esto, y más allá de una postura exclusivamente ideológica, la reflexión echeverriana muestra la apertura de posibilidades económicas que la modernidad contrae para la emancipación de la historia de la escasez, desde la ponderación sobre la vigencia y la posibilidad de otra modernidad u otras modernidades. Y fundamenta la posibilidad histórica de la construcción de relaciones no enajenadas del conjunto social y no reificantes con la naturaleza, al confrontar la reflexión sobre la continuidad y la discontinuidad histórica que habría de estar en la base de una virtual superación del capitalismo.

De este modo, la distinción entre “modernidad realmente existente” y una o varias modernidades alternativas que hayan logrado superar al capitalismo,

es el horizonte o estrato que otorga un marco histórico y material a la apuesta política del pensamiento de Echeverría. Es, por tanto, el escenario de discusión donde la distinción entre lo político y la política acontece materialmente. Justo ahí donde se dirime la posibilidad de fundamentar e imaginar la emancipación de esos comportamientos del yugo y la constricción que les imprime la lógica del capital, y, particularmente, de aquel en el que se *sustenta* la neutralidad y la jurisdicción de lo social en la sociedad burguesa: la secularización de lo político.

3.

En uno de los ensayos a mí modo de ver capitales de su obra, “Lo político en la política”, del libro *Valor de uso y utopía*, Echeverría insiste en la dificultad de comprender y describir cómo y por qué la vida política institucional es, en verdad, la figura parcial de una realidad histórico-concreta. Atender a este hecho, nos dice, resulta tan complicado debido a que su presupuesto básico arraiga en el *dispositivo* que interioriza en el sujeto singular y colectivo la violencia propia y particular de la enajenación social capitalista. Dispositivo que, al mismo tiempo, es el fundamento material de la afirmación del discurso moderno *dominante* sobre que la práctica de *lo político* pertenece, en calidad de monopolio, al ejercicio de *la política*. E insiste en que, más allá de la mera apariencia, la crítica de ese dispositivo expone cómo lo que cotidianamente se entiende por *la política* —esto es, el ejercicio y la puesta en práctica de la misma bajo la forma del Estado moderno—, se funda en la escasez artificialmente reproducida; y muestra cómo desde hace siglos su principio fundante retira el derecho a la vida a las capas más bajas de la población mundial, bajo el efecto “necesario” de una lógica que nada tiene que ver con la continuidad de las diversas formas de asociación humanas del pasado —como suele pensarse—, ya que no es la consecuencia del fracaso permanente y continuo del capitalismo, sino el resultado de su triunfo.

Lo escandaloso del asunto, apunta Echeverría, es que si hay algo que engullece a la “modernidad realmente existente”, es el carácter *civilizado* de su política. De hecho, tiene la certeza de haber dado un salto por encima del nivel salvaje, primitivo o bárbaro de la humanidad —ese donde el ser humano habría sido el “lobo del hombre”—, y de haber inaugurado uno completamente nuevo, gracias a una especie de “pacifismo” inherente su socialidad. Ensoberbecida, *la política* en la modernidad-capitalista cree haber superado, al fin, las limitaciones de todas las formas políticas conocidas, sean estas las del pasado premoderno o sean ellas incluso contemporáneas, y se concibe a sí misma como pura práctica, como pura organización objetiva de la

vida social. Sin embargo, la cínica contradicción reposa en la evidencia casi prístina de que la secularización que acompaña al Estado moderno, y que supuestamente sería garante de su neutralidad, es falsa. Es ilusoria tanto en términos formales como efectivos. En primer lugar, es una simulación porque supone la existencia de estructuras vacías sobre las cuales actuar, porque asume a su favor la existencia de formas sin contenidos. Y es falsa, además, desde la experiencia de la violencia cotidiana que, sin reparos, exhibe cómo la catástrofe de la barbarie capitalista hace invivible la vida humana. La “violencia de las cosas mismas” salta a la vista, entonces, y la premisa básica de este ejercicio de *la política* se contradice en su facticidad.

No obstante, la experiencia de esta contradicción —que explica parcialmente el generalizado escepticismo actual frente al presupuesto progresismo y la pretendida racionalización y emancipación de la esfera de la política—, el discurso moderno, nos dice Echeverría, “desde el ejercicio de un privilegio ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna”.¹¹ Y, en este punto, profundiza aquello que desde ciertas versiones del marxismo solo era leído como una discusión de carácter ideológico —en el sentido de falsa conciencia y en el que lo relaciona con la teoría del reflejo o con los aparatos ideológicos—, al insistir en que la contradicción entre la evidencia de la experiencia de la violencia del capitalismo y la aceptación o la aquiescencia del discurso dominante por grandes sectores sociales, se tensa y al mismo tiempo se oculta desde la *tendencia estructural* que presenta como necesaria y natural la administración de esa violencia gracias a su *mixtificación*,¹² es decir, gracias a que presenta como una facultad de autoconservación del capital lo que es una facultad del trabajo o de la reproducción social en general. Así, Echeverría expone cómo es que la *mixtificación* en el capitalismo hace pasar una cosa por otra, al tiempo que oculta su mecanismo básico desde ese *dispositivo* en el que se sustenta la presunta equidad social y civil que caracteriza a la modernidad-capitalista: el dispositivo del trabajo asalariado. Conforme al proceso de valorización de valor, el proceso de subsunción del trabajo se convierte en un proceso automático que enajena la soberanía y que hace pasar por ineficacia, falta de calificación o deficiencia individual, la amenaza de la carestía, la escasez o el empobrecimiento que contrae la imposibilidad de vender la propia fuerza de trabajo, obligando a aceptar, entonces, como natural la desigualdad económica. De esta manera, la violencia se interioriza y se produce y reproduce el tipo de comportamiento que es necesario para la reproducción del

11 “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, p. 44.

12 Karl Marx, “Resultados del proceso inmediato de producción”, en *El Capital*, Libro 1. Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI, 2011, p. 55.

capital, su tipo de *ethos* específico, y se asumen como “lógicas” las figuras de la violencia de la vida civilizada.¹³

Visto de esta forma, nos indica el inquietante análisis de Echeverría, el problema de la crítica a la enajenación política muestra cómo la práctica de *la política* contemporánea no es la del escenario premoderno, donde la amenaza de la extinción colectiva era el fundamento y el principio que imposibilitaba una paz generalizada, sino el de la consistencia de ese *dispositivo*, en tanto característica constitutiva de la vigencia de la “paz social” en la modernidad capitalista; como una “zona pacificada que provoca la interiorización y la funcionalización de la reproducción de la vida social a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática”.¹⁴

Por esto es que si se miran las *situaciones límite* de la vida política en la modernidad capitalista, nos dice, se observa cómo las funciones del legislador, el estadista y el juez máximos sucumben siempre en la entidad de la mano oculta del mercado. Y es, particularmente, en los momentos de una *situación límite*, es decir, aquellos en los que se viven los momentos extraordinarios de fundación o refundación de lo social,¹⁵ donde se observa cómo es que la triple dimensión del ejercicio del poder político de Estado moderno, facultado además para ejercer el “monopolio legítimo de la violencia”, termina por subordinarse a la lógica del capital. De este modo, Echeverría participa de la idea de Marx de que esa “mano invisible”, proclamada por Adam Smith, es siempre una mano cargada en un solo sentido que condiciona a la “sociedad civil” a las necesidades de la riqueza capitalista: es ella, nos dice, la de la última palabra.

Por esto el terreno de la sociedad civil no es el terreno de la igualdad, sino el de la desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida y esencialmente irreconciliable; sociedad civil y opinión pública son el espacio hostil y violento del mercado donde los propietarios privados tienen un cuerpo lleno de “apetitos rebeldes” al control del alma. Y si la política de la modernidad-capitalista se constituye como Estado, es para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, que es la única manera que posee para proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil. En consecuencia, desde la perspectiva de lo que para Echeverría es la crítica de la modernidad-capitalista, la dimensión claramente política del problema es cómo el capitalismo concretó su cometido en formas institucionales que le permitieron configurar y constreñir el comportamiento social; cómo es que disminuye los presupuestos de la politicidad humana a la dimensión puramente económica de

13 “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*, México: Era, 2006, pp. 59-80.

14 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, *op. cit.*, p. 177.

15 Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI, 2010, pp. 77-93.

la misma; y cómo ha sido, en el transcurrir de la historia del capitalismo, que las formas institucionales de la vida social que le precedieron han sido medidas por su capacidad, incapacidad o disposición de mutilarse y estrecharse a la versión de la vida política que resulta funcional a la lógica de valorización de valor. Así, al establecer la cabal articulación de los elementos con los que Echeverría asienta, desde la crítica a la enajenación, la distinción entre *lo político* y *la política* se puede observar este juego de fuerzas y se funda la crítica general a lo que el discurso de las ciencias económica y política liberales han querido presentar como una unidad natural: la lógica de la producción de la riqueza capitalista y el interés general de la vida colectiva.

4. Epílogo sin conclusión

Y a todo esto, ¿qué es finalmente *lo político* en el decir de Echeverría?, ¿qué es, si no lo que en el día a día, entendemos por la política de los políticos?, ¿todo esto significa que debemos desprestigiar toda acción política por ser proclive a participar de la lógica de la institucionalidad contemporánea?, o ¿acaso debemos pasar de largo sobre el análisis de los juegos de fuerzas que de un modo u otro regulan en lo cotidiano la vida social?

Solo me atrevo a decir que algo de errado hay y habrá en todas estas preguntas y sus posibles respuestas si se pierde de vista que, para Echeverría, lo político es esa dimensión ontológica o transhistórica de la vida social, fundada en la idea de que la libertad humana es la posibilidad de la construcción colectiva de un futuro diferente. Libertad cuyo principio se actualiza y concreta en las instancias de mediación práctico-inertes que conectan a los individuos con sus entidades colectivas y con la historia. Y por ello, acorde a esta convicción, la gran apuesta de Echeverría, el giro peligroso, es tratar de recuperar para “el marxismo” la dimensión de lo vivido como la verdadera sustancia de lo político, como aquella identidad global de la comunidad (*politiké koinía*) que debe darse una entidad “política” que no ha recibido por naturaleza, y en la que los individuos singulares que lo componen son también, necesariamente, partícipes de su destino.¹⁶ Ahí el fundamento de la posibilidad abierta por las *situaciones límite* para fundar o refundar otras forma de concretar la vida colectiva desde la certeza de que conviene “perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo ‘realmente existente’, no solo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único posible, y confiar en otra, menos ‘realista’ y ofensiva, que no esté reñida con la libertad”.¹⁷

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 153 -197.

¹⁷ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1997, pp. 144.

5. Bibliografía

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005.

Echeverría, Bolívar, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, México, 2010.

_____, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2010.

_____, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1. México: UNAM, 2009.

_____, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “¿Ser de izquierda, hoy?”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1997.

Marx, Karl, “Resultados del proceso inmediato de producción”, en *El Capital*, Libro 1. Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI, 2011.