

LA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA DE LA MODERNIDAD EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA. UNA APROXIMACIÓN A LAS FRONTERAS DE NUESTRA CIVILIZACIÓN

The philosophical understanding of Modernity in Bolívar Echeverría. An approximation to the borders of our civilization

A compreensão filosófica da Modernidade em Bolívar Echeverría. Uma aproximação às fronteiras da nossa civilização

Oscar Llerena Borja

Universidad Central del Ecuador, Facultad de
Comunicación Social
oalllerena@uce.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7417-2732>

Romel Armando Hernández Silva

Universidad Cooperativa de Colombia, campus
Pasto
romel.hernandez@campusucc.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-3999>

Recibido: 01 - 06 - 2023
Aprobado: 08 - 06 - 2023
Publicado: 30 - 06 - 2023

Cómo citar:

Llerena, O. y Hernández, R. (2023). La comprensión filosófica de la modernidad en Bolívar Echeverría. Una aproximación a las fronteras de nuestra civilización. *Pucara* 34(1), 30-40.

Resumen: Este trabajo es una indagación en el mundo moderno, a partir del aparato conceptual que nos ofrece la obra de Bolívar Echeverría. Nuestra intención, en las páginas que siguen, es comprender la forma y la sustancia de la vida civilizada en la cual desplegamos nuestra existencia y el problema de la concreción histórica futura que esa vida enfrenta. Hemos dividido esta indagación en tres partes: la primera que atiende al problema de la noción modernidad, sus contornos y su movimiento, la segunda se concentra en el fundamento material de la modernidad como sustrato y potencia viva que permite aspirar a otros modos de concreción de ese fundamento y la tercera, que a modo de

conclusión ofrece al lector una perspectiva de los horizontes de la vida civilizada moderna, es decir, de sus posibilidades de futuro.

Palabras clave: civilización, crisis, modernidades alternativas.

Abstract: This paper inquires into the modern world, based on the conceptual framework of Bolívar Echeverría's work. Our objective is to understand the form and the substance of the civilized life in which our existence unfolds, as well as the problems faced by that life for its future historical materialization. We have divided this paper into three parts: the first one deals with the notion of modernity, its contours and its movement; the second one focuses on the material foundation of modernity as a substratum and living power in order to aspire other ways of concretion of that foundation; and the third one, as a way of conclusion, offers the reader a perspective of the horizons of modern civilized life, that is, of its possibilities for the future.

Keywords: civilization, crisis, alternative modernities.

Resumo: Este trabalho é uma indagação sobre o mundo moderno, a partir do aparato conceitual que nos oferece a obra de Bolívar Echeverría. A nossa intenção, nas páginas que se seguem, é compreender a forma e a substância da vida civilizada em que desenvolvemos a nossa existência e o problema da futura concretização histórica que essa vida enfrenta.

¹ La base de este artículo es el Trabajo de Fin de Máster (TFM), en especial el capítulo I del mismo que, bajo la dirección de Nuria Sánchez Madrid, defendí, en la Universidad Complutense de Madrid, el 12 de septiembre de 2012. Las ideas de ese capítulo se desarrollan aquí, merced al diálogo filosófico con Romel Hernández, en una línea distinta, pero parten de un piso común. Los autores hemos realizado también varios cambios formales con el fin de adaptar el documento a la forma de artículo y a las exigencias de la revista *Pucara*.

² Sobre la recepción latinoamericana del pensamiento de Bolívar Echeverría, recomendamos dos recientes publicaciones: a) el dossier que sobre Bolívar Echeverría publicó la revista *Ciencias Sociales* de la facultad de Ciencias Humanas de la

Dividimos esta indagação em três partes: a primeira que aborda o problema da noção de modernidade, seus contornos e seu movimento, a segunda enfoca o fundamento material da modernidade como substrato e potência viva que nos permite aspirar a outros modos de concretização desse fundamento e o terceiro que, a título de conclusão, oferece ao leitor uma perspectiva dos horizontes da vida civilizada moderna, isto é, das suas possibilidades de futuro.

Palavras chave: civilização, crise, modernidades alternativas.

Introducción¹

Este trabajo coincide con un potente proceso de recepción global del pensamiento de Bolívar Echeverría. A este respecto, resultan particularmente reseñables las acciones editoriales en torno a la obra echeverriana, que se están llevando acabo en América² y Europa³. Se trata -al parecer- de un descubrimiento, y muchas veces de un redescubrimiento, de Bolívar Echeverría –fallecido el 5 de junio de 2010-, en el que crece la dimensión universal de nuestro filósofo mayor.

Con cierta miopía, se vio a Echeverría exclusivamente como un autor marxista y se lo olvidó cuando, después de la caída del muro de Berlín, todo lo que sonara a marxismo cayó en la marginación intelectual. El tiempo ha demostrado dos cosas a este respecto: a) que el marxismo como

universidad Central del Ecuador (<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES/issue/view/232/256>) y b) el tomo doble: *Modernidad Barroca y capitalismo*, dedicado íntegramente al autor, que acaba de publicar la UNAM (<http://www.filos.unam.mx/.../modernidad%20barroca%20y>)

³ Un verdadero hito de la recepción europea del pensamiento de Bolívar Echeverría es el volumen: *Crítica y resistencia. Legados de Bolívar Echeverría frente a la crisis civilizatoria*, que bajo la edición de Borja García Ferrer, está muy próximo ha de aparecer en la editorial Guillermo Escolar, Madrid España.

análisis crítico de la sociedad capitalista tiene hoy tanta o más vigencia que antes, y b) que el pensamiento de Echeverría va mucho más allá de cualquier *ismo*, porque su trabajo lejos de ser dogmático es sustancialmente crítico.

Los autores aspiramos sinceramente a que este trabajo contribuya a la difusión del potente pensamiento de Echeverría y que a la crítica a la modernidad capitalista -que él tan brillantemente llevó a cabo y que hoy es tan necesaria- encuentre más preguntas que formular, más caminos que andar.

I

La diseminación de objetos de Tlön en diversos países completaría ese plan... Casi inmediatamente, la realidad cedió en más de un punto. Lo cierto es que quería ceder. Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden —el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo— para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado?

Jorge Luis Borges: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*.

Una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría, que no atienda al marco más amplio de su *universo de comprensión*, es simplemente medrosa. El vínculo entre las diversas problemáticas que Echeverría aborda en su obra se parece mucho a un tejido ajustado y firme. Preguntémonos, por ejemplo: ¿es posible entender separadamente los conceptos de *ethos barroco* y de *mestizaje*? Creemos que no, pues en Echeverría ambos se entrelazan sin solución de continuidad y es justamente este trenzado el que da vigor al pensamiento de nuestro filósofo. Esta premisa es válida tanto para los conceptos como para las dimensiones que Echeverría abarca en su reflexión. Quizá la noción más

general con la que Echeverría piensa el mundo humano sea *civilización*. Para Echeverría, ella es una forma histórica de *totalización civilizatoria* de la vida humana (Echeverría, 2001, p.138). Vista así la modernidad, es decir la civilización en la que vivimos, es una arquitectura total que abarca a la vida humana en su conjunto. De ahí que esta dimensión de la vida humana, su generalidad y su alcance, nos obligue a tenerla siempre presente como trasfondo, bajo pena de empobrecer gravemente nuestra comprensión sobre ella. Nuestro propósito inicial en este artículo es ofrecer a los lectores una mirada, lo más integral posible, de la idea de civilización en Bolívar Echeverría. Pues creemos que esa idea es una herramienta conceptual indispensable para comprender y profundizar en el legado echeverriano.

Pero, ¿cómo abarcar en una mirada la idea de civilización?, ¿cómo dar cuenta de una forma de totalidad de la vida humana?, ¿es acaso posible tal ejercicio? El camino que hemos decidido tomar aquí, nos lleva por el territorio de la literatura y si bien las ficciones no pueden aspirar al estatuto epistemológico de la demostración, pueden en su evocación transmitir, con fuerza inusitada, las ideas que la filosofía o la ciencia sólo pueden aspirar a comprobar. Muy a menudo, la literatura desvela, muestra, expone con mayor capacidad y belleza que el pensamiento racional y, por eso, hacemos bien en ampararnos en ella. En *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, cuento incluido en su libro *Ficciones*, Jorge Luis Borges, relata un hallazgo funesto e inconmensurable, una empresa humana de tal magnitud que nunca antes habría sido intentada deliberadamente. Se trata del proyecto de creación de todo un mundo, *ex nihilo*, a partir tan sólo de la imaginación del hombre. Tlön empieza siendo una mera y vaga referencia, un juego de mal gusto, un error —e incluso forzando el término— una metáfora fantástica y nada más. Dice Borges: “Al principio se creyó que Tlön era un mero caos, una irresponsable licencia de la imaginación...” (1974, p.435). Pero haríamos bien en recordar la advertencia de Milan Kundera: “...Las metáforas son peligrosas. Con las

metáforas no se juega. El amor puede surgir de una sola metáfora” (1984, p.8). El amor, o cualquier otra creación, podría decirse. De forma fortuita, Tlön entró en nuestro mundo y, poco a poco, fue colonizándolo hasta someterlo del todo. Al final del relato de Borges quedan pocos rastros del mundo conocido, todo él, de una u otra manera, ha sido ya referido a Tlön. El hombre como demiurgo ha llegado a un punto tal de esplendor que su creación lo toma y lo constituye. El hombre como demiurgo termina atrapado en su metáfora, enredado en los hilos de sentido que él mismo ha urdido. Continúa Borges:

El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles... Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo. Su tarea prosigue. Si nuestras previsiones no yerran, de aquí a cien años alguien descubrirá los cien tomos de la Segunda Enciclopedia de Tlön. Entonces desaparecerán del planeta el inglés y el francés y el mero español. El mundo será Tlön... (1974, p.443).

Tlön, es pues, el relato de una conquista total, de la victoria paciente y descarnada de un oscuro grupo, que se propuso cambiar el mundo, conquistarlo, destruyendo y enterrando lo anterior. El mundo en que vivimos, el suelo en que pisamos, que creemos firme, inexpugnable, es más bien una hoja al viento y nosotros, como el marinero schopenhauriano, unos pobres y crédulos navegantes, confiados ciegamente a la solidez de nuestra barcaza en medio de las olas, altas como montañas, de un mar embravecido (Schopenhuer, 2016). Tlön, atestigua así, la fragilidad endémica de la vida civilizada. Este cuento, una ficción pero no una mentira, bien podría ponernos en guardia frente

a la tormenta que nos desborda por todos lados. Tlön, es un mundo nuevo que ha entrado en la realidad a través de dos objetos igualmente simples y poderosos: un espejo y un tomo espurio. Por esa rendija, por esa abertura imperceptible, de la que solo tenemos noticia gracias a la erudición, se nos cuele esta invención de ajedrecistas.

Tlön es una existencia artificial, con la capacidad de colonizar nuestra vida y dominarla. Merced a Tlön, la faz del mundo ha cambiado y nada volverá a ser igual. Borges nos deja en este cuento la lección de las lecciones: la vida como la conocemos es frágil, temporal e histórica. La dinámica de la vida civilizada se nos desvela en el cuento de Borges. Igual que Tlön, la modernidad irrumpió en el mundo del Antiguo Régimen como una extravagancia sin peso, sin mayor pretensión de permanencia. Como Tlön, la modernidad parecía incapaz de atentar contra la forma establecida del *mundo de la vida*⁴, pero estas pretensiones solo ponen de manifiesto una verdad incuestionable:

Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de modernización. Modernización que, por lo demás -es necesario subrayar-, no es un programa de vida adaptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos. (Echeverría, 2001: p. 142).

Hay entonces una dualidad en la vida civilizada, por un lado, ella, se nos presenta como el suelo firme e incólume sobre el que se levanta la posibilidad de la existencia humana, es por tanto su piso, su principio y su fin, y por otro ese suelo, en ciertos momentos, parece etéreo, frágil, en peligro, momentos en los que se presenta como permeable a *ficciones*

⁴ Se usa aquí la expresión *mundo de la vida*, no en el sentido husserliano de *Lebenswelt*, esto es, en tanto que problema constitutivo de la fenomenología y límite infranqueable de la vida humana, sino simplemente en su literalidad, es decir como campo, como totalidad, en la que se desarrolla la vida y, específicamente, la vida

humana. Aunque no conozco un texto en el que Echeverría defina esta expresión, creo que él también la usa en su literalidad, como acepción muy cercana a la de vida, vida social, socialidad, etc. (Echeverría, 2011: págs. 117-118).

como Tlön. La lógica aristotélica enseña que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo, pero desde la perspectiva de este trabajo, es justamente esta ambigüedad fundadora, la que otorga, a la vida civilizada, su carácter y su significado. La vida civilizada es pues ambigua, pues, por un lado permanece, esa es su forma objetiva, lo que todos vemos, la verdad que atestiguamos. Y al mismo tiempo, está sujeta a cambios, cambios mayoritariamente imperceptibles, decisivos e irrevocables. La vida civilizada es un devenir del que no tenemos conciencia pero en el que habitamos, consiste en una dialéctica entre lo que es, en tanto que concreción histórica, y su fundamento en tanto que *potencialidad*. En el pensamiento de Bolívar Echeverría, el concepto de civilización es una comprensión general de la vida humana, de la socialidad, que permite al filósofo entrar en el debate de modernidad versus posmodernidad a partir de una categoría, amplia y capaz de abarcar ese *topos* de forma íntegra. Echeverría entra en ese debate con la convicción declarada de que ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Esta, a su vez, se juega, en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad “realmente existente” y a descubrir su esencia (Echeverría, 2001).

II

El predominio de lo moderno es un hecho consumado y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal, y constante que es el proceso de modernización.

Bolívar Echeverría: *Las ilusiones de la modernidad*.

La humanidad del Antiguo Régimen atestiguó un cambio similar al que nosotros experimentamos hoy. E, igual que nosotros, creyó que esa novedad que empezaba a mostrarse sería una moda pasajera, una excentricidad de jóvenes y desviados. Pero no, ese mundo, esos valores,

esa organización de la vida terminó imponiéndose. Igual que Tlön la modernidad se coló por una ventana y sus efectos sobre el mundo son también irrevocables, contundentes, incluso terribles. Como afirma Bolívar Echeverría:

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla—tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones —o rechazarla— volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos... (2001, p.141).

Es evidente que estos hombres de hace un siglo —vanidosos e ingenuos demiurgos incapaces de dar dimensión a sus travesuras— no podían comprender aún que la Modernidad era un camino sin retorno en el que el mundo había recorrido ya una distancia implacable. Todo lo conocido estaba ya, en ese momento, referido a la Modernidad, de una u otra forma, por aceptación o negación, en algún nivel. En tanto que esquema civilizatorio, todo el *mundo de la vida* había sido ya domesticado por la presencia del hecho moderno. Nosotros, los humanos del siglo XXIno podemos exceder las dimensiones de la Modernidad, aunque estemos asistiendo a su crisis. La Modernidad no es en nosotros *un programa de vida*, sino una parte nuestra, algo que nos constituye desde dentro, algo nuestro de lo cual podemos renegar, pero no escapar. El hombre solo llega al habitar a través del ejercicio de construir (Heidegger, 2001, p.107), el ser humano habita construyendo y es simultáneamente habitado por su hacer. De tal forma, y llevando esta premisa heideggeriana al campo materialista marxiano, podríamos afirmar que la humanidad es lo que hace. El despliegue de su libertad a través de su hacer, la determina.

Vista así la Modernidad, en tanto que esquema civilizatorio, abarca todo el universo de la vida, por lo tanto, nada de lo humano se le escapa. Si el hombre es ese tipo de animal peculiar que, para la reproducción física de

su vida, exige de todo un *entramado de sentido*, el esquema civilizatorio sería el marco en el que tiene lugar esa reproducción de la vida, tanto física como simbólica. Al hablar de Modernidad, por tanto, debemos tener en cuenta, en primer lugar, la magnitud de lo que nombramos con esta palabra (Echeverría, 2001).

Este inabarcable proyecto humano, inabarcable al menos a simple vista, hunde sus raíces en todas las edades del hombre, pero especialmente en la Grecia Antigua. Existen claros fenómenos proto o temprano modernos en el Occidente Antiguo. Bolívar Echeverría (2011) menciona como ejemplos de estos indicios tempranos de la Modernidad las figuras de Dédalo, Teseo y Prometeo (pp.122-124). Pero también, nos advierte que estos asomos no son suficientes para dar cuenta de la especificidad de la Modernidad como esquema civilizatorio. Lo propio, lo específico de la Modernidad no consistiría sólo en sus instituciones o en las múltiples expresiones de su cultura sino, más bien y sobre todo, en una transformación radical de las fuerzas productivas y en las diversas respuestas ejercitadas por la humanidad ante esa revolución tecnológica acaecida en el siglo X⁵ de nuestra era. El detonante de la Modernidad como esquema civilizatorio sería entonces el apareamiento de la llamada

neotécnica o “*técnica segunda*” o “*lúdica*” –como la denomina Walter Benjamín– que, Bolívar Echeverría define así:

Se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental. Con este giro, el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción. (2011, pp.123-124).

Esta transformación de la vida humana y de sus posibilidades debe ser leída con una mirada que no escamotee el significado de la materialidad para la vida social. Es exigible aquí una perspectiva que comprenda la afirmación de Marx de que el primer hecho histórico es la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades humanas (Marx, 2014, p.22). Echeverría describe así lo que para él es lo central del advenimiento de la técnica lúdica:

⁵ Como hemos insinuado en el prólogo de este trabajo, Echeverría fue un lector crítico, capaz de nutrir su reflexión en varias y diversas fuentes. Él mismo denunció su deuda con autores como Braudel, Bataille o Benjamin. En lo que respecta a su comprensión de la técnica segunda o lúdica, consideramos que sigue la obra de Lewis Mumford. Para muestra, el siguiente pasaje: la mayor parte de los descubrimientos e invenciones que sirvieron de núcleo de un ulterior desarrollo mecánico, no surgieron, como pretendía Spengler, de algún místico impulso interno del alma faustiana: eran semillas traídas por el viento desde otras culturas. Después del siglo X en Europa occidental, como he mostrado, el suelo estaba bien rastrillado y arado y removido, dispuesto para recibir aquellas semillas, y mientras las mismas plantas iban creciendo los cultivadores del arte y de la ciencia se ocupaban en mantener el suelo en condiciones. Tomando raíces en la cultura medieval, en un clima y en suelo diferentes, estas semillas

de la máquina experimentaron una mutación y adoptaron formas nuevas: quizá, precisamente porque *no* habían sido originadas en Europa occidental y no tenían allí enemigos naturales, crecieron tan rápida y gigantescamente como el cardo del Canadá cuando se abrió camino hacia las pampas sudamericanas. Pero en ningún momento —y esto es lo importante que hay que recordar— representó la máquina una completa ruptura. Lejos de no estar preparada en la historia, la edad de la máquina moderna no puede ser comprendida sino en términos de una preparación muy larga y diversa. La noción de que un puñado de inventores británicos hicieron de repente zumbir las ruedas en el siglo XVIII es demasiado burda incluso para servirla como cuento de hadas a los niños. (Mumford, 1992: p. 47). La pista que sigue Echeverría en la obra de Mumford, es a nuestro entender muy fructífera, consideramos que en los próximos años permitirá nuevos y potentes desarrollos, por eso llamamos la atención del lector sobre ella.

Lo principal de este recentramiento tecnológico está, desde mi punto de vista, en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la riqueza natural o de la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad (Echeverría, 2011, p.124).

Esta transformación de las fuerzas productivas no representa únicamente un cambio en la forma de producir, sino que en esa medida y dada su profundidad, constituye un reto a lo humano. Se trata de una interpelación a la vida civilizada que provocó un necesario reajuste, mutación, recreación, del mundo de la vida. A los efectos de esa recreación es a lo que, en términos generales, llamamos hoy Modernidad. Por tanto, podría decirse inicialmente que la Modernidad es:

...la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la neotécnica gestada en los tiempos medievales. Sería el intento que la vida civilizada hace de integrar y así promover esa neotécnica (la “técnica segunda” o “lúdica” propuesta por W. Benjamin) lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello (Echeverría, 2011, p. 125).

Esta revolución tecnológica trajo consigo, fundamentalmente, la promesa de la superación de la escasez que signaba las relaciones del hombre con la naturaleza y volvía hostiles esas relaciones. La Modernidad como potencialidad –en sentido general– y los diversos proyectos específicos que históricamente se disputan su concreción –de forma particular– han intentado dar respuesta a esta deuda inscrita en el propio nacimiento de

la civilización moderna. Como potencialidad, como esencia, la Modernidad sería un proyecto inacabado buscando insistentemente realizarse, cumplir sus promesas. Liberar al hombre, potenciarlo y construir un relacionamiento distinto entre lo humano y el otro, la naturaleza. La Modernidad realmente existente, es decir, las múltiples maneras en que las diversas formas de lo humano buscaron acomodo ante esa transformación técnica que cambió el mundo irreversiblemente, es morosa de esas promesas. Existe, por tanto, una ambivalencia fundante en la Modernidad: su potencialidad, su condición de *forma histórica de totalización de la vida humana* (Echeverría, 2001, p.146). Está permanentemente en suspenso, sujeta a la búsqueda inexorable e inacabable de cada nueva oportunidad de concreción.

Oriente y Occidente tuvieron que hacer algo frente al reto que la técnica lúdica introdujo en las fuerzas productivas. Pero de todos esos ejercicios, de todos esos intentos, de todas las innumerables respuestas que el hombre dio a esta transformación, la réplica que realizó el Occidente europeo capitalista, frente a esa exigencia, sería la que ha terminado por imponerse a las otras posibles formas de incorporar la neotécnica al mundo humano. Es en esta medida, en la lógica de su triunfo civilizatorio, que la respuesta europea capitalista es la que termina por donar contenido a la Modernidad asfixiándola o, mejor dicho, atrapándola en un “férreo estuche” como dirá Weber:

Según la opinión de Baxter, la preocupación por los bienes externos solo tendría que ser como «un abrigo liviano que se puede quitar de encima en todo momento», sobre los hombros de sus santos. Pero el destino ha convertido este abrigo en un caparazón duro como el acero. Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final, un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia. Hoy el espíritu de ese ascetismo se ha salido de ese caparazón, y quien sabe si

definitivamente. El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo. También parece extinguirse el fresco talante de su sonriente heredera, la Ilustración, y la idea del «deber profesional» ronda en nuestra vida como el fantasma de una fe religiosa del pasado (2010,: pp. 233-234).

Esta imagen que se ha popularizado como la *jaula de hierro* —la tremenda descripción que hará Weber del mundo moderno capitalista— no es aquí solo un recurso estilístico, es especialmente válida para este argumento, pues sitúa magistralmente el núcleo de la cuestión, la clave capitalista de la Modernidad fáctica, de esa Modernidad concreta y deudora en la que vivimos. La Modernidad capitalista encierra en su hacer productivo la característica determinante del mundo de la vida:

se concentra en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano y que será por esta razón la que promueva esa neotécnica de manera más abstracta y universalista, más distinguible y “exportable”, más evidente en el plano económico y más exitosa en términos histórico pragmáticos (Echeverría, 2011, p.128).

Lo que oculta en el fondo esta relación entre la Modernidad como potencia y Modernidad como concreción occidental europea y capitalista es la utilización instrumental, limitada y medrosa de la potencialidad que se abre con la neotécnica. Ocurre que:

Nada se produce, nada se consume, ningún valor de uso puede realizarse en la vida práctica de la sociedad capitalista, si no se encuentra en función de soporte o vehículo de la valorización del valor, de la acumulación del capital (Echeverría, 2011, p. 131).

En el capitalismo, todas las potencias humanas se direccionan al fin último de la reproducción incesante del capital. Todo el infinito caudal de lo humano queda subsumido a esta única razón de ser. El ímpetu

majestuoso del hombre convirtiéndose en demiurgo, el desate de sus fuerzas cósmicas, la danza de la humanidad con la naturaleza, la posibilidad del enamoramiento y del matrimonio feliz entre lo humano y lo extra humano, todo eso se descompone al interior del capitalismo. Ese leve manto que debería poder quitarse de encima de los hombros en cualquier momento trocado ya en férreo estuche hace referencia no solo a la actitud del avaro sino, sobre todo, al componente técnico que da éxito al capitalismo. La reproducción incesante del capital, la búsqueda insaciable de nuevas vías para esa reproducción, a costa incluso de la recreación innecesaria de la escasez, ha transformado el provisorio mundo que se inaugura con la neotécnica, en una agonía inenarrable. Bolívar Echeverría comienza su ensayo *Un concepto de modernidad* con una contundente cita de Walter Benjamin. Esa cita resulta extraordinariamente bella en su profunda oscuridad. El capitalismo ha trocado la mayor promesa de la humanidad en un terrible holocausto:

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).

III

Cuando la complejidad de la vida social 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 periodo 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".

Bolívar Echeverría: *Las ilusiones de la modernidad*.

La dolorosa afirmación de Benjamín con la que termina el apartado anterior, esa terrible acusación: de haber transformado el tálamo nupcial en un mar de sangre, asume para la humanidad actual la forma de una sentencia definitiva. Ansel Jappe (2019), partiendo igual que Echeverría de la crítica del valor, llega a calificar de autófaga a la sociedad de nuestros días, calificativo evidentemente no menor. Creemos que existe un significado profundo en esta dura definición, pues ella desnuda el mecanismo sobre el que se levanta esta sociedad que es presa de un hambre implacable. Recordemos que Jappe utiliza el mito de Eresictón⁶ para dar forma plástica y literaria a su idea de que el personaje se devora a sí mismo. Los seres humanos que habitamos el siglo XXI, no somos solo destructores del mundo, de nuestro entorno, de la naturaleza, depredadores voraces e incontrolables. Es más grave aún: somos destructores de nosotros mismos, enfermos que, poseídos por su mal, tragan en cada bocado un poco de sí mismos, una parte del propio presente y de las posibilidades de futuro. Se trata pues de una enfermedad que afecta a la psique colectiva, si tal concepto es posible, un desorden, una *filia* que, como la adición quirúrgica, ataca a la materialidad del cuerpo del que la padece. Hecho el diagnóstico es necesario ponerle un nombre al mal: para nosotros esta terrible enfermedad es la subsumisión de la forma natural a la forma valor, el hambre que no podemos calmar, que nos enferma y nos posee, como Dionysos a las ménades haciéndoles

⁶ Aunque al mito de Eresictón se han referido varios autores, el más temprano parece ser el famoso bibliotecario de Alejandría, Calímaco (c. 310 a.n.e – c. 240 a.n.e.). Cronológicamente, después lo refiere Gayo Julio Higino: *Fábula* 250; luego, Pausanias,

cometer actos brutales y desgarradores, es la búsqueda de valorización del valor.

En un nivel superficial llama la atención el carácter innecesario y arbitrario de este padecimiento. El dolor, la miseria, el hambre, la enfermedad, los males que Pandora dejó escapar, todo eso y mucho más, es solo el mezquino y oprobioso requisito de la riqueza; los pobres del mundo, el anverso de las fortunas y el derroche. Ciertamente, el mundo fue siempre así. Pero en nuestros días existe un elemento cualitativo que hace que estas absurdas diferencias sean aún más crueles y vergonzosas: se trata de las capacidades técnicas que la humanidad posee, de esas potencias que en principio podrían hacer del mundo un lugar menos sombrío y de cómo nuestra civilización usa esas posibilidades. Esta realidad que describimos era ya cosa de perogrullo en la segunda mitad del siglo XX. Herbert Marcuse, lo expresa así:

He de empezar por una perogrullada: que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su topos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo (Marcuse, 1986, p. 07).

El fin de la utopía del que habla Marcuse es, por tanto, el fin de la historia en tanto que despliegue de lo humano marcado por la escasez. Digámoslo de forma categórica: lo que ha terminado en nuestros días es la incapacidad técnica del ser humano para dar cuenta de sus necesidades. Pero este fin, esta promesa, en el capitalismo, es un borra y va de nuevo; un terminar que no significa un cambio sustantivo en la vida social. Por eso conserva la forma de una acusación que no cesa, se torna en una

geógrafo y viajante, autor de la *Descripción de Grecia*: X.30.1., luego Antonino Liberal: *Metamorfosis* 11; y finalmente, Mario o Mauro Servio Honorato, sobre la *Eneida* de Virgilio III 167.

interpelación al presente y al futuro que apela a la búsqueda de nuevos caminos para la vida humana:

Este final de la utopía —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como demanda de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia... ..en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. (Marcuse, 1986, p.07).

Así, interpelada y ciega, la civilización moderna continúa su camino al abismo. La humanidad actual vive en un mundo paradójico, de enormes capacidades y de, también, enormes y oscuras afectaciones, donde la riqueza comparece como un espectro, esto es, como algo que existe pero que solo de forma excepcional puede manifestarse en la realidad. Se trata de una riqueza que trasluce su potente fondo, pero que se queda en ello, una fuerza que no puede plasmarse en la vida, en el mundo. La riqueza en la modernidad capitalista es una suerte de síntoma, una muestra de la enfermedad que nos asfixia. Y es también una condena, una versión del castigo a la avaricia de Midas.

El momento de la crisis es un espacio privilegiado para asomarnos a las fronteras. La crisis civilizatoria en que vivimos, atestiguada desde los años 80 por el debate modernidad-posmodernidad, es una ventana para mirar el mundo por venir. La crisis que padecemos consiste, entre otras muchas cosas, en una reiteración del carácter inaceptable de nuestro mundo. Es inaceptable, en primer lugar, porque es absolutamente posible una realización distinta, emancipadora y libertaria de ese mundo. A los

seres humanos de nuestros días nos pesa, como una losa, la conciencia de que podemos construir un mundo mejor. Esa conciencia nos acusa y nos fustiga; pero también ella funciona como una apertura al futuro. Desde esa apertura, desde esa ventana, provocada por la tensión entre lo que somos y lo que podemos ser, se observa un paraje en el que el ser humano lucha por la reapropiación de sí mismo, como indica Marx:

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).

El alcance de esta lucha, de este esfuerzo de reapropiación, es civilizatorio; es decir, nos compromete a todos. En él se juega el futuro, al menos en algunas de sus formas. Late en él, aún, la intención comunista de construir un algo alternativo. Se trata de cómo la izquierda aparece hoy, de cómo se muestra y de si conserva alguna capacidad impugnadora y constructiva. Este conservar la capacidad de impugnar y construir aparece hoy bajo la forma de la resistencia:

...el ser de izquierda, habría que decir mínimamente que él consiste en un actitud de resistencia, sea ésta íntima o pública, a la reproducción del esquema civilizatorio de la modernidad capitalista; en la búsqueda de una salida fuera de ella, hacia una modernidad verdaderamente alternativa, postcapitalista --y no en la búsqueda de un nuevo reacomodo dentro de ella... (Echeverría, 2002, p.10).

Ser de izquierda hoy significa resistir a la modernidad capitalista, estorbarle, enfrentarle en una guerra de guerrillas. Significa, por ejemplo, ir a contra corriente, oponer lo humano a lo mecánico. Pues solo en esa actitud es posible albergar alguna fe en el futuro.

Referencias

- Benjamin, W. (2010). *Obras completas. Libro IV Volumen 1*. Abada.
- Borges, J. (1974). *Obras completas 1923 – 1972*. Emecé Editores.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México, D.F: Ediciones Era.
- _____. (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. México, D.F: Tramasocial Editorial.
- _____. (2002) *La clave barroca de America Latina*. Consulta en línea: [http:// www.bolivare.unam.mx/ensayos/clave_barroca.html](http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/clave_barroca.html) del 22 de febrero de 2018.
- _____. (2010). *Definición de la cultura*. México, D.F: Itaca Editorial.
- _____. (2011). *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la Modernidad Capitalista* [en línea]. Quito: Ecuador, (Última revisión: 16-09-2012). <http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf>, [Consulta: 14 de Jul. 2012]
- Gandler, S. (2010). «Reconocimiento versus ethos». Revista *ICONOS* 43.
- Jarpe, A. (2019). *La sociedad autófaga*. Madrid. Pepitas de Calabaza.
- Heidegger, M. (1992). *Artículos y conferencias*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kundera, M. (1984). *La insoportable levedad del ser*. Traducción Fernando Valenzuela. Barcelona: Tusquests Editores.
- Marx, K. (2012). *Marx*. Gredos.
- _____. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Marcuse, H. (1986). *El fin de la utopía*. Planete-De Agostini.
- Mumford, L. (1992). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Universidad.
- Weber, M. (2010). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción Joaquín Abellán. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*. Fondo de Cultura Económica.