

Modernidad barroca y capitalismo

Debates sobre la obra de
Bolívar Echeverría

Compiladores

Carlos Oliva Mendoza y Omar Anguiano

V
O
L
U
M
E
N
1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS • UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MODERNIDAD BARROCA Y CAPITALISMO

CARLOS OLIVA MENDOZA
OMAR ANGUIANO LAGOS
COMPILADORES

MODERNIDAD BARROCA
Y CAPITALISMO
Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría

VOLUMEN 1

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría, vol. 1, fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT 402320: “Modernidad barroca y pensamiento mexicano”.

Imagen de portada:
Judith Romero
Tamazulápam del Espíritu Santo, Mixe
Oaxaca, 2016.

Primera edición:
abril de 2023.

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-7582-4 (obra completa)
ISBN 978-607-30-7583-1 (volumen 1)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

La humanidad del trabajo: a propósito de la comprensión del ser humano en la obra de Bolívar Echeverría

Óscar Llerena Borja

A modo de introducción

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.

Walter Benjamin

Me gustaría iniciar este trabajo exponiendo su carácter. Este texto quiere ofrecer al lector una aproximación al llamado *problema del hombre*¹ en la obra de Bolívar Echeverría, me refiero a la presencia de un tratamiento ontológico de lo humano en el *corpus* echeverriano. Parto de la premisa de que en la obra de Echeverría se puede rastrear una comprensión de la naturaleza humana que define y constituye ontológicamente al animal expulsado del paraíso. Esta unicidad de lo humano, de existir en la obra de Echeverría, debería ser transhistórica y

¹ Cuando me refiero al *problema del hombre* estoy pensando fundamentalmente en la discusión filosófica a propósito de la naturaleza humana, es decir: ¿en qué medida podemos afirmar que el ser humano es?, ¿hay alguna propiedad que sea única y exclusivamente humana? Tomo en este sentido, ontológico, la famosa afirmación de Aristóteles que define al hombre como *animal cívico*. Esta referencia al estagirita no es banal, pues como veremos, en este ensayo se establece una línea de continuidad que va de Aristóteles a Echeverría pasando por Marx.

supraétnica,² por lo que quedan fuera de este tratamiento las aproximaciones a manifestaciones históricas de lo humano como el humanismo, tantas veces abordado por Bolívar Echeverría. Es necesario aclarar por tanto si tal concepción es evidente en su obra, si, por ejemplo, nuestro autor dedicó un trabajo monográfico a tal tema. Lo cierto es que la respuesta a esta pregunta puede ser tanto afirmativa como negativa: no hay, que yo sepa, en la obra de Echeverría un trabajo dedicado a la naturaleza del hombre,³ aunque, a mi entender, su obra se mueve en torno a este problema. Haciendo válida esta intuición, mi intento es rastrear la presencia de una idea específica de hombre en algunos pasajes de la obra del gran pensador que fue Bolívar Echeverría. Se trata aquí de una lectura de la herencia echeverriana que aspira a problematizar con sentido crítico este aspecto del pensamiento de un autor que, estoy seguro, tiene el gran mérito de ofrecer a nuestra mirada el mundo. Escribo este texto con la intención declarada de explorar la herencia del pensamiento echeverriano, buscando en él nuevas respuestas para un mundo que creo urgido de ellas.

Un elemento decisivo que considero debemos tener en cuenta a la hora de trabajar con la obra de Bolívar Echeverría es su negación de todo dogmatismo y de las fronteras disciplinares que coartan el desarrollo libre de las ideas y de la reflexión crítica.⁴ Pues sin otra vocación

² En relación con el problema de la unicidad de lo humano en el pensamiento de Bolívar Echeverría y Karl Marx, me permito recomendar la lectura de los capítulos II y III de la tesis doctoral que bajo la dirección de Nuria Sánchez Madrid defendí en la Universidad Complutense de Madrid el 22 de noviembre de 2019. Esa tesis se titula: *Barroco y crisis de la modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría*.

³ Como he dicho, no existe en la obra de Bolívar Echeverría un trabajo dedicado a la comprensión de la naturaleza humana, salvo que podamos tomar como tal el capítulo: *Homo legens* (Echeverría, 2010b: 25) que a mi entender y pese a lo significativo de su título no está relacionado con una comprensión general u ontológica de la naturaleza humana.

⁴ Recordemos el siguiente pasaje de la obra de Marx que puede ilustrar el sentido de nuestra lectura: “Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas

que la búsqueda de nuevos caminos para el pensamiento, Echeverría construye innumerables puentes entre las tradiciones más diversas; desfilan así por sus páginas los autores más disímiles sin que esto signifique un eclecticismo insulso. En un texto de Echeverría se pueden dar cita: Marx y Aristóteles, Heidegger y Bataille, Mauss y Braudel; es decir, tradiciones de pensamiento tan dispares como el materialismo y la fenomenología. Pero estos disímiles elementos confluyen en una rica interpelación crítica y radical del mundo. A mi entender, este carácter mestizo del pensamiento echeverriano sólo puede existir debido a la naturaleza ontológica de su indagación en el mundo y más específicamente en la modernidad. Echeverría nos ofrece una mirada crítica del ser del mundo moderno, de su conformación fundamental, mirada que se nutre de diversas y distantes fuentes que, sin embargo, la enriquecen justamente por su diferencia. Partiendo de esta aproximación general a la tarea crítica de Bolívar Echeverría podemos preguntarnos: ¿puede existir algo más decisivo para una comprensión crítica del mundo que la naturaleza del ser que lo habita y lo ha creado?

A mi entender, en pocos lugares se pone tan de manifiesto el carácter filosófico del pensamiento de Bolívar Echeverría como en su concepción del hombre. Creo que la idea de hombre en Echeverría es *prometeica* porque milita en la promesa que contienen el trabajo y la técnica. Pero Echeverría está lejos de ser un ilustrado ingenuo, la aguda crítica echeverriana al mundo moderno, y más específicamente al capitalismo, se manifiesta en la certeza que atraviesa verticalmente su producción intelectual de que vivimos en un mundo en crisis, en un proceso radical de transición cuyo sentido profundo es la tensión entre lo viejo y lo nuevo:

La modernidad que ha prevalecido ya por tantos siglos pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma

necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en san Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción” (Marx, 2014: 22).

alternativa de modernidad —una forma poscapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla. (Echeverría, 2001: 11-12)

Esta tensión entre lo viejo y lo nuevo asume para Echeverría la forma de la transición (Echeverría, 2001: 9), es decir, nuestra civilización se encuentra ante un cruce de caminos. No se trata, pues, del advenimiento necesario e inevitable de lo nuevo, no hay aquí cabida para la ingenuidad de una ley de la historia; la transición es una decisión colectiva, no plenamente consciente, pero sí voluntaria, que establece los fundamentos del mundo humano por venir. La civilización poscapitalista de la que habla Echeverría en la cita anterior no es pues una afirmación positiva de la utopía, sino una posibilidad abierta que espera ser realizada.

Es evidente que habitamos un mundo terrible, en el que la lógica de la reproducción capitalista $M-D-M+$, emancipada y libre de todo sustrato humano, nos encamina peligrosamente a la destrucción de toda vida, incluyendo la propia existencia humana. Sin embargo, la gran virtud del pensamiento echeverriano es, a mi entender, el dejar abierta la puerta del porvenir: el camino al apocalipsis es una posibilidad entre otras, una vía que la humanidad puede recorrer con terquedad o abandonar con prudencia.

Hay entonces, al menos así lo creo, una dualidad ambigua, en la idea de lo humano en Bolívar Echeverría: a sus ojos el ser humano es un digno hijo de la estirpe de los titanes, un ser signado por la *hybris*, que se eleva por encima de su escasa dotación natural para disputar el lugar de los dioses, armado sólo con el regalo de Prometeo. Esas alas, regalo maldito —lo constituyen—, son su ser pero también son su condena, esas alas como a Ícaro le están dirigiendo a la destrucción; esas alas han hecho, como afirma Benjamin en la cita que abre este apartado y que Echeverría leyó y citó (2011a: 13) con tanta agudeza: del lecho nupcial en el que el ser humano se podría haber entregado a la armonía cósmica con su otro, con la naturaleza y consigo mismo, un mar de sangre (Benjamin, 2010: 88).

La idea de lo humano en Echeverría se hace cargo de esta dualidad: critica fuertemente a la modernidad, en especial a su versión capitalista, pero no renuncia a su promesa fundadora. Es éste, a mi entender, el aspecto central de la mirada echeverriana sobre el mundo humano: ser

capaz de ver la crisis y también de intuir sus posibles horizontes. En este punto, muestra de lo excepcional de nuestro autor, Echeverría se distancia de los críticos contemporáneos del capitalismo, de Anselm Jappe, Robert Kurz y Günther Anders, por citar algunos ejemplos que me parecen relevantes. La comprensión echeverriana del ser humano es crítica, pero no olvida que para Marx, y que Echeverría recoge como uno de sus propios anclajes, lo que constituye ontológicamente a ese ser es el trabajo y, por tanto, la humanidad no puede renunciar a él ni a sus manifestaciones, la técnica, por ejemplo. Esta especificidad de lo humano es eso, su característica más esencial, la que, a su vez ha conducido a este terrible momento de la historia del hombre.

Este texto atenderá a estas cuestiones abrazando la promesa con la que nace la modernidad, la técnica lúdica, como posibilidad de futuro en un mundo urgido de caminos nuevos.

El rastro de Prometeo: Bolívar Echeverría y la humanidad que cabalga sobre la técnica

Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres, que rompe el dominio monopólico ancestral de la casta sacerdotal sobre este medio de producción y la administración de su uso, “despertando así en el corazón de los mortales la esperanza” de que “las cosas cambien”, la miseria se mitigue; de que el tiempo deje de ser el tiempo siempre repetidor, cíclico, del “eterno retorno”.

Bolívar Echeverría

Edmund Husserl afirmaba en 1935: “Las naciones europeas están enfermas. Europa misma se halla en una crisis” (1991: 324). Este juicio, emitido por un judío alemán que vivió los primeros tiempos del nazismo en la ciudad de Viena y en la que, justamente sólo tres años después, comenzó la escalada expansionista del régimen nazi, la Segunda Guerra Mundial y en consecuencia el holocausto judío tiene, merced a este contexto histórico, un enorme significado para el devenir

humano. Las rotundas palabras de Husserl hacen evidente el hecho de que los sabios alemanes de comienzos del siglo xx, y con ellos, la humanidad entera, ya no podían enorgullecerse ingenuamente ante las potencias que el ser humano en su devenir histórico ha desatado, de forma especialmente intensa a partir de la Ilustración, ya no podían como hace Goethe en su *Fausto* simplemente loar las fuerzas de la especie llamada a ir más allá de lo divino, a retar constantemente a los dioses, no podían congraciarse a secas con Fausto y sus blasfemias: “¿Qué me quieres dar, pobre diablo? El espíritu de un hombre en sus altas aspiraciones, ¿lo comprendió jamás ninguno de tus semejantes?” (Goethe, 2015: 584-585). Esos sabios alemanes del siglo xx, hijos de una patria y de un tiempo que mirará nacer el arquetipo del odio y lo salvaje, no podían frente a la experiencia histórica de lo terrible que habita en el ser humano sostener la falaz religión del hombre, la fe ciega en el progreso, debieron, al contrario, repensar lo que hay de humano en lo ominoso que el holocausto evidenció, debieron afanarse en procurar una nueva comprensión del ser humano y de su naturaleza en la que encajarán a un tiempo: Beethoven y Eichman, la *Novena sinfonía* y Auschwitz, en otras palabras, la obra humana en su conjunto. Hoy como en los años de la enfermedad europea este reto nos interpela, pues todavía no ha sido resuelto. Hoy quizá más que nunca debemos indagar en la naturaleza humana buscando en ella explicaciones del pasado y, sobre todo, caminos de futuro para una especie como la nuestra, que en su enseñorearse del mundo se acerca peligrosamente a la autodestrucción. He aquí en términos generales el motivo por el que considero de vital importancia para nuestro tiempo la indagación del significado de lo humano y también en particular la razón por la que el pensamiento de Bolívar Echeverría me parece fuente de tanta luz y de tanta fe.

Creo que, mirada en su conjunto, la obra de Bolívar Echeverría puede entenderse como una exploración en la vida social. Tal exploración exige una definición del ser humano, es decir, obliga a responder a la pregunta: ¿qué es el hombre? Creo también que esta respuesta está en la base de la obra echeverriana. No obstante, si buscamos en el *corpus* echeverriano encontraremos que esa respuesta es más implícita que explícita. En *homo legens* (2010b: 25-37), por ejemplo, Echeverría se hace cargo de un elemento característico de la condición humana mo-

derna, enfrenta el problema de una forma de existencia singular humana que gira en torno a la lectura (2010b: 26). De ninguna manera, por tanto, Echeverría ejecuta en ese trabajo una aproximación ontológica al ser humano, en él sólo nos muestra la particularidad de una de sus manifestaciones históricas. Sin embargo, no podemos obviar el hecho de que late en ese texto una idea sustancial de lo humano; no puede haber *homo legens* si antes no se ha constituido una comprensión de la especificidad del hombre. Es esta latencia la que me ocupa en estas páginas. Conviene también a la argumentación que desarrollo en este ensayo diferenciar el llamado *problema del hombre*, del humanismo, pues esta postura filosófica, parafraseando una de las acepciones que ofrece Echeverría, no es otra cosa que “un rasgo característico de la vida moderna” (2001: 158-165), mientras que el *problema del hombre* se enfrenta a la mismísima unicidad humana. Lo dicho a propósito del *homo legens* o del *humanismo* en Echeverría es, a mi entender, válido para el conjunto de la obra de Echeverría. El tratamiento que él realiza del mundo humano implica una manera de entender al hombre de la cual sólo tenemos anuncios, que operan, sin embargo, de forma sistemática y estructural en su obra.

La existencia humana fue explicada durante mucho tiempo como la revelación del rostro de la providencia, el designio de la insondable voluntad de Dios, sin embargo, en un mundo que ya no posee el amparo de lo divino, un mundo que el espíritu de lo divino ha abandonado, solamente nos quedan dos explicaciones plausibles: o somos el resultado amorfo del azar o somos nuestra propia obra. La antigua sabiduría, que no rendía tributo a ningún texto revelado, escogió esta última opción como vía para explicar el milagro de la existencia humana. En el mito de Prometeo la civilización griega captó la especificidad del animal humano; el hombre es el animal que, a través del uso de la técnica, se crea a sí mismo. En su aproximación al metabolismo humano, que encontramos en *Definición de la cultura* (2010a) y en *Valor de uso y utopía* (2014), Bolívar Echeverría retoma esta excepcional percepción del mundo griego y la moldea en una comprensión moderna y ontológica del ser humano. En este ejercicio, Echeverría, como en tantos otros, va de la mano de Marx. Se trata, a mi entender, de una muestra del antidogmatismo echeverriano que rescata una lectura peculiar de Marx. En *El capital*, Marx presenta la forma originaria del trabajo como

el proceso a través del cual la humanidad, en su lucha por sobrevivir, no solo moldea a la naturaleza sino también a sí misma. La clave de este proceso es el despertar de las potencias, humanas y naturales, pues para Marx el trabajo desarrolla las potencias que dormitan en la naturaleza y las sujeta a la voluntad humana (2013: 215-216). Esta forma originaria del trabajo, según la cual el ser humano despliega su libertad en el mundo a través de la labor está lejos de su forma capitalista, alienada. Evidentemente a la luz de estos planteamientos es un prejuicio definir toda labor como esclavitud. El trabajo antes que nada es producción, en el sentido griego de *poíesis*:

La situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva. 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. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. (Marx, 2013: 216)

Creo que la comprensión echeverriana de la naturaleza humana bebe de este sentido originario que da Marx al trabajo. La mirada ontológica que Bolívar Echeverría lanza sobre el mundo humano es de tal profundidad, de tal hondura que muestra los intersticios de ese mundo, de las criaturas que lo habitan, y especialmente de aquella que lo ha urdido. A la urgente pregunta que lanza la ontología moderna: ¿qué es el hombre?, pensemos en Castoriadis y Heidegger para citar dos ilustres ejemplos, Echeverría responde: “El hombre es específicamente un “animal político”, enseñaba Aristóteles. Y una lectura de

Marx aleccionada por la ontología existencial puede continuar esa enseñanza en la dirección de su reflexión crítica, aclarar en qué consiste esta politicidad del sujeto social” (Echeverría, 2010: 56).

Parece mentira que aún estemos dando vueltas a esta respuesta que está con nosotros desde hace más de 24 siglos, terca cuestión que, pese a ser atacada mil veces, retorna a nosotros con una luz nueva, con una capacidad de interpelación renovada. Tal como Echeverría nos plantea el problema, el hombre es un animal político, el núcleo del asunto parece desplazarse engañosamente de la filosofía a la política: en consecuencia podríamos preguntarnos ¿qué es esa condición que define al ser humano y que continuamos llamando política? Evidentemente, en esta búsqueda debemos descartar los empobrecimientos conceptuales que ha introducido el pensamiento político moderno; no debemos pensar aquí la política como la mera aspiración a la participación en el poder o como la primacía de los intereses del Estado por sobre los de la sociedad, ni siquiera debemos ceder a las intuiciones de la utopía, no se trata aquí de la disyuntiva buena *versus* mala política. La política, tal como nos obliga a pensarla Bolívar Echeverría con su referencia a la autoridad de Aristóteles, hace discurrir nuestra aproximación por senderos muy distintos, nos hace intentar recuperar la dimensión significativa que tenía la categoría *polis* en el mundo griego. Recordemos, pues, las palabras de Julián Marías en su introducción a la *Política*:

La *polis* no es, sin más, la sociedad griega, no es toda sociedad, sino la culminación de la sociedad, su perfección. No es, por mucho que se diga, el “Estado”, sino la interpretación estatal de la sociedad, el escorzo o perspectiva desde el cual el griego propende a entender una realidad social que tiene otras muchas facetas y dimensiones. (Aristóteles, 1959: ix)

Política sería entonces una manera específica del ser en común humano, una de las posibles formas que asume su *socialidad*, quizá la más elevada de todas ellas. Entonces afirmar que el ser humano es un animal político está lejos de ser una cuestión politológica, se trataría más bien de asumir una nueva antropología, de hacernos cargo de la máxima aspiración que puede tener la vida humana:

Lo mismo puede decirse de la expresión *zoon politikón* con que Aristóteles define al hombre, y que sólo con automatismo verbal o con violencia conceptual se traduce por “animal político”. Aristóteles dice (*Política*, l. 2. 1253a 2-3) que el hombre es por naturaleza (*physei*) un animal social, o si se quiere civil, en el sentido de que está naturalmente destinado a vivir en ciudad, que esto es su *telos* o finalidad, y si no lo hace así es porque está en camino y no ha llegado aún a ese estado que le pertenece naturalmente (aunque sea histórico); o bien porque es menos que un hombre (una bestia) o más (un dios): *é theríon é theós*. (Aristóteles, 1959: ix)

Visto así el animal político, Aristóteles da la fundamental noticia acerca de la naturaleza misma del ser humano. Sin embargo, Bolívar Echeverría cargará el *zoon politikón* aristotélico con un sentido nuevo y también de carácter ontológico. Como el agudo lector de Marx que fue Echeverría, llevará su reflexión de lo humano a las condiciones materiales que hacen posible la existencia de este ser.⁵ El ser humano es un animal político porque lo político se funde con su manera específica de reproducir su vida, o dicho de otra forma, porque la reproducción de su existencia es política:

[...] el ser humano no es sólo 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 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: 164-165)

⁵ El filósofo Iván Carvajal escribe el soberbio capítulo: “Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría” en la obra colectiva editada por Mabel Moraña (2014). En ese capítulo, Carvajal da noticia del sentido crítico y mestizo del pensamiento de Bolívar Echeverría. Recomiendo con entusiasmo su esclarecedora lectura.

El animal humano, ese ser que la naturaleza dotó tan pobremente, se ve obligado, para hacer posible su existencia a un empeño doble: satisfacer las necesidades de su biología y al mismo tiempo, fruto justamente de esa escasa dotación natural, reproducir su ser en común, la forma específica que asume su socialidad. Vista así la humanidad, no olvidemos la idea de gregariedad que tiene entre manos Echeverría (2014: 161-163), sólo puede sobrevivir gracias a su sujetidad colectiva, a la refundación permanente e inexcusable de su vida comunitaria. Este ejercicio de re-creación del vínculo común no es otra cosa que la elaboración de una arquitectura que se lleva a cabo con el fin de habitar en ella; el ser humano inevitablemente construye su estar-en-común que le permite sobrevivir y, al mismo tiempo, explica el éxito de esta especie indigente que sin embargo reclama para sí el mundo. Los contornos de esta construcción, sus peldaños, sus salones abiertos a la luz y sus calabozos pestilentes, todo es el resultado de la división social:

La sujetidad 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 a 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: 171)

En su lucha biológica por existir el animal humano construye y reconstruye su identidad colectiva, es en esa capacidad de lección, en ese ejercicio de creación que el ser humano se constituye, se da a luz. Ésta es una idea que, a partir de Echeverría, podemos rastrear en Marx, en su concepto de producción general,⁶ por ejemplo. Hay, pues,

⁶ El concepto producción general es a mi entender de gran importancia en la obra de Marx, pero lamentablemente es poco conocido y usado. Por otro lado, es importante resaltar que Echeverría refiere insistentemente este concepto. Como muestra de su importancia dejo esta cita: “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

en la naturaleza humana un principio milagroso: somos el efecto de una rara anomalía, somos el resultado de la autocreación (Castoriadis, 2002: 13-33). Bolívar Echeverría acentúa la dimensión colectiva de esta autocreación, invita a ver en ella la constitución del mundo social, su secreto y fundamento. Para Echeverría la política sería la forma que asume la socialidad humana:

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 sólo 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: 167-168)

Esta autocreación, fundamento mismo de la existencia humana, asume entre nosotros la forma política porque la herencia griega es la base de nuestro código civilizatorio. La búsqueda deliberativa del destino común se convierte así en la mayor expresión de libertad del espíritu humano. El ideal político abarca al individuo y a la comunidad en una misma búsqueda, la del bien común. La vida comunitaria del

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 sólo 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 sólo 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: 5).

ser humano es política porque, en el descubrimiento de la pluralidad de voces, la humanidad ha hallado la mejor manera de construir y reconstruir su ser. De tal forma que la *zôe* humana funda y da paso al *bíos* humano, al escándalo del ser abierto a las posibilidades. La existencia humana, entendida como *bíos*, es decir, como elección de las propias formas de la existencia (Agamben, 2006: 9-11), sólo es comprensible si entendemos que la libertad lejos de ser un logro, es la condición en la que se funda la naturaleza de lo humano.

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: 60)

El animal humano, ese frágil ser expulsado del paraíso animal, está obligado al ejercicio de su libertad. La humanidad no puede existir sino en función del auto-establecimiento de los contornos de su vida; la manida frase: “el hombre es arquitecto de su destino” asume así un profundo calado. Somos hijos e hijas de un proceso de reproducción social, en el que tomamos parte de forma casi inconsciente, que nos constituye y que al mismo tiempo constituimos; habitamos, pues, el mundo que nos hemos dado y al mismo tiempo él nos habita, nos da forma, nos moldea. La vida humana, me refiero a la vida propiamente humana, es decir, cultural-política, está determinada por el sentido que el propio ser humano le introduce, de tal manera que a la humanidad no le es posible evadirse de la responsabilidad que esta condición implica.

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno

omniabarcante de la legalidad natural. Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. (Echeverría, 2014: 167-168)

Así pues, cualquier intento de respuesta a la pregunta: ¿qué es el ser humano? se realiza tomando, implícita o explícitamente, postura respecto del modo específico de estar en el mundo que caracteriza a nuestra especie. La respuesta de Bolívar Echeverría es que el ser humano habita el mundo como un *homo laborans*, como un constructor. Hijos e hijas de Prometeo, los seres humanos desplegamos nuestra libertad en el ejercicio *poiético* de la construcción de nuestro mundo. Bolívar Echeverría nombra a esta construcción humana del mundo antropocentrismo. El rasgo distintivo de lo humano, ese elemento que permite a la especie humana construir y reconstruir su mundo, es el trabajo. A través del trabajo, del desarrollo de las fuerzas productivas si se quiere pensar con Marx, la humanidad ha ido poco a poco colonizando el caos, sometiéndolo paulatinamente sin apuntarse nunca una victoria definitiva, pero exorcizando su ominosa presencia. El significado de esta conquista del caos es la introducción en el mundo natural, en el caos, de un sentido que le es ajeno, la razón humana. La historia de la humanidad bien puede ser vista a la luz de estas afirmaciones como historia del trabajo o de las fuerzas productivas, ella, la historia, sería básicamente un proceso de humanización del mundo. Este proceso asumiría su forma más desarrollada en el humanismo moderno. Echeverría expresa así este problema:

El *humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra- humano convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo

aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. (Echeverría, 2001: 149-150)

El humanismo moderno no es, pues, ninguna victoria, todo lo contrario, él, no es otra cosa que la ciega primacía de lo humano; la voluntad de dominio que convierte al otro en mero objeto, realidad material puesta ahí simplemente para atender nuestras necesidades, espacio ignoto presto a ser sometido, violentado, colonizado. El término heideggeriano *maquinación*⁷ capta perfectamente la idea que agudamente apunta Echeverría:

Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. (Echeverría, 2001: 159)

El fundamento de todo lo humano, su condición de animal laborante es, si cabe, más radical en el animal humano moderno. La modernidad es la primera concreción histórica de lo humano capaz de cumplir el voto prometeico del que habla Echeverría en el inicio de este apartado, esta posibilidad aparece como resultado de la revolución técnica que

⁷ La filósofa Paloma Martínez nos provee de una aproximación muy interesante al término *maquinación* en el marco de la obra de Heidegger: “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).

está en la base de nuestra civilización. La modernidad se levanta sobre una transformación radical de las fuerzas productivas que libera las potencias humanas y las equipara a la naturaleza:

La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas, desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra. (Echeverría, 2001: 150)

Lamentablemente, de estas inmensas posibilidades el ser humano moderno sólo ha sabido extraer una consecuencia: la de ejercer un dominio terrible sobre la naturaleza y sobre sí mismo. El cosmos humano, esa construcción de la libertad, deviene así en la modernidad en la cuna de la terrible pretensión de someter todo lo existente a la lógica desquiciada de la reproducción material capitalista, es decir, en última instancia a nuestros caprichos de consumo. Para el humanismo moderno no existen límites, el apetito es la única frontera posible.

Esta salvaje voluntad de dominio no es, ventajosamente, el único sustrato de la libertad humana, por el contrario, la forma moderna del humanismo sólo es tal, debido a la subordinación capitalista de la forma natural a la forma valor contenida en la fórmula D-M-D+. Esta subordinación es en el capitalismo una cadena que lastra toda posibilidad de emancipación de las potencias humanas sometiéndolas a la dictadura de la búsqueda irrefrenable de valor. La pulsión humano moderna por el valor es la fuente de todos los males, la caja maldita de la que se han escapado todos los demonios.⁸ La liberación de la forma

⁸ Sobre esta temática recomiendo el artículo: “Reverberación del valor de uso: vida cotidiana, corporeidad y disfrute en el *ethos* barroco” de Ángeles Smart publicado recientemente en el *dossier* dedicado a la obra de Bolívar Echeverría del número 42 de la revista *Ciencias Humanas* de la Universidad Central de Ecuador.

natural debe entenderse entonces en el sentido de una reapropiación humana de su destino:

[...] 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: 196-197)

Pese a la contundencia de estas afirmaciones, o justamente por la fuerza que ellas tienen, Bolívar Echeverría no cede a la tentación de olvidar que el ser humano se funda justamente en el ejercicio de su libertad, esto es, en el trabajo y como resultado de éste en la técnica y por tanto aboga por una modernidad que retome su fundamento último, su sentido primigenio, su promesa. La comprensión de lo humano en la obra de Bolívar Echeverría nos lleva irremediamente al problema de la libertad humana, problema éste que es inseparable de la huella de Prometeo. La libertad humana nace en el dominio de las fuerzas naturales representadas por el fuego y en la posesión de la técnica que convierte a la humanidad en demiurgo. De tal forma que el mito de Prometeo, por favor permítanme el fácil juego de palabras, es promesa; ofrecimiento de un mundo mejor, de una vida mejor, pues este ser que cabalga sobre la técnica, que ha habitado el mundo de forma tan peculiar tiene en sus manos la posibilidad de forjar un pacto nuevo, consigo mismo y con su otro, un pacto que calme el dolor y mitigue la violencia, un pacto que haga nacer una nueva humanidad que en el ejercicio de su libertad sea capaz de habitar el mundo de forma distinta.

No he descubierto en Echeverría atisbo de renuncia a la condición *prometeica* del hombre, al contrario, en su lectura de los clásicos modernos de la Ilustración introduce la idea de una radicalización del

principio constituyente de lo humano, la libertad. Cualquier reconciliación cósmica debe partir de esta radicalización:

La violencia fundamental del ser humano al trascender al ser en general desata entre ellos un conflicto que no tiene solución, un “enojo” o “enemistad” que no acepta “reconciliación” (*versöhnung*), si “solución” o “reconciliación” deben significar un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad. Como se verá más adelante, para Horkheimer y Adorno, una verdadera “reconciliación” o des-enojo entre lo humano y lo otro sólo puede consistir, paradójicamente, en una insistencia en eso “nuevo” que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente, en el ejercicio renovado de la libertad. Para ellos, la libertad no es, como para Kant, “más mala que buena”, sino que está “más allá del bien y el mal”, de la concordancia o la discordancia con una armonía natural, que, como se desprende de lo anterior, sólo tiene vigencia en tanto que “reconstruida”. (Echeverría, 2011b: 781)

El rasgo definitivo de la comprensión echeverriana de la modernidad es su idea de que en ella estaría aún latente su fundamento. Ninguna de las concreciones históricas de la transformación tecnológica que está en la base del proyecto moderno habría logrado cumplir, es decir agotar, las potencias desatadas por esa revolución, quizá al contrario, la forma capitalista de concreción histórica de lo moderno sólo aprisionaría esas fuerzas en un férreo estuche, como diría Weber, en el que sin embargo se conserva intacta la capacidad transformadora de esas potencias:

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: 151-152)

La figura de Prometeo, encarnada en la humanidad que cabalga sobre la técnica, es el anuncio, la presencia de una voz que susurra, la intranquilidad instalada en el reino humano de lo posible, de que todo puede ser distinto, de que el mundo en el que vivimos es sólo una de las infinitas posibilidades de concreción de lo humano. La humanidad prometeica no puede desprenderse de la idea de que aún podemos establecer otro tipo de relación con nuestra otredad, de que no todo está perdido, de que hay esperanza:

Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la “maldición” *sine qua non* de la realidad humana; que el modelo bélico 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: 151-152)

Unas ideas finales

Ciertamente, es extraño no habitar ya la tierra,
no seguir practicando unas costumbres apenas aprendidas;
no dar, no atribuir significados de realidad humana futura
ni a las rosas ni a esas cosas que son ofrecimientos sin fin.

No ser lo que se era
en la infinita angustia de esas manos;
tener que desprenderse hasta del propio nombre,
como quien lanza, lejos de sí, un juguete roto.

Extraño es no volver a desear.

Rainer Maria Rilke

Ciertamente la búsqueda que he realizado en la obra de Echeverría no deja de ser una interpretación y como tal sólo puede aspirar a plantear una discusión a propósito de nuestro autor. Sin embargo, considero que es muy importante para la filosofía de nuestros días ejercer la tarea

de la relectura crítica para no caer en el mero comentario. He aquí el valor que otorgo a estas páginas.

Si, como he planteado, el ser humano puede ser visto desde la obra de Bolívar Echeverría como un *homo laborans*, si su naturaleza específica radica en su construir el mundo en el que habita, entonces las fuerzas productivas y si se quiere dentro de ellas la técnica, no son un mero accesorio del *bíos* humano. Las fuerzas productivas son más bien el corcel sobre el que cabalga nuestra especie, la expresión de nuestra curiosidad, de nuestras búsquedas y anhelos, nuestro horizonte de posibilidades. No se puede, por tanto, conciliar la aproximación a la obra de Bolívar Echeverría que he desarrollado en estas páginas con la idea, muy en boga hoy, de que la técnica es un artificio meramente instrumental (Dussel, 2010: 55) del que la humanidad puede y debe desprenderse como de una excrescencia.

Tampoco hay aquí cabida para esos intentos actuales por reintroducir la magia en el mundo so pretexto de la lucha contra las barbaridades que el llamado progreso ha traído consigo. No se trata de deificar a la tierra o a las fuerzas del otro que aún no conocemos, controlamos o dominamos. Ni glorificación de la técnica, ni alabanza de lo irracional, sólo búsqueda de lo humano, indagación radical y crítica en lo que somos, éste ha sido el intento y el esfuerzo que he consignado en este trabajo.

Late en estas páginas la presencia ominosa de lo aciago, la inquietud de aquello que ha de ser, la certeza de una condena, pues, siendo consecuente con lo expresado, el ser humano no puede aparcar su relación con el trabajo, con sus posibilidades de producción y por supuesto con la técnica; está atado a ellas, como su padre Prometeo a la roca y al dolor provocado por el águila justiciera de Zeus. La relación entre la humanidad y la técnica es por tanto de difícil acceso; no existen en la dilucidación de esa relación atajos o respuestas fáciles. El ser humano está condenado al ejercicio de su libertad y ese ejercicio tiene tanto de luz —pensemos en el significado que tiene la noción ilustración en autores como Adorno y Horkheimer— como de ominosa oscuridad; quizá como afirma Rüdiger Safranski la maldad sea el precio que la humanidad debe pagar por el ejercicio de su libertad (Safranski, 2000: 9). En cualquier caso, sólo el ser humano puede establecer el sentido definitivo de su habitar el mundo y de su destino, para tal efecto la tarea del pensamiento se vuelve hoy más urgente.

La obra de Bolívar Echeverría, al menos así lo entiendo, nos ofrece una comprensión crítica del mundo en el que vivimos, pero también nos invita a indagar en los futuros posibles, en sus múltiples y complejos significados. El valor de nuestro autor no está solamente en las letras que nos legó sino también y, quizá fundamentalmente, en las puertas que entreabrió, en las dudas, en las preguntas que continúa planteándonos. En este sentido, creo particularmente necesario construir un diálogo entre el pensamiento echeverriano y la filosofía de la técnica. Me parece que esta confluencia lanzaría mucha luz al mundo en el que vivimos. Valga, pues, como un material para este ejercicio, que pretendo acometer en los próximos años, este trabajo en el que dejo planteada una aproximación al espíritu prometético que atisbo tanto en Echeverría como en el Marx que hoy, merced a la superación del marxismo y a las lecturas filosóficas del hijo de Tréveris, empezamos a descubrir.

Los versos de Rilke que abren este apartado me parecen rotundos y bellos como sólo la poesía es capaz de ser. Convocan la perplejidad ante lo imposible: ¿cómo podemos dejar de desear? Esta pregunta está en el centro del problema mismo de lo humano. La crítica al capitalismo y la pavorosa experiencia histórica de lo humano pierden de vista con facilidad el vínculo insoslayable entre fuerzas productivas y humanidad, pero: ¿cómo podemos no habitar más la tierra? Condenados a lo que somos, quizá nuestra única salida, nuestra última esperanza, consista en recuperar la promesa primigenia que aún nos incomoda con su presencia fantasmal, con su sorda recriminación por su incumplimiento. Tercera promesa de la que por suerte la obra de Bolívar Echeverría da noticia.

Referencias

- Aristóteles (1959). *Ética nicómaca*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable*. México: FCE.
- Colli, Giorgio (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Dussel, Enrique (2010). *20 tesis de política*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Trama-social.

- Echeverría, Bolívar (2010a). *Definición de la cultura*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2010b). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- Echeverría, Bolívar (2011a). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Echeverría, Bolívar (2011b). *Bolívar Echeverría, crítica de la modernidad capitalista. (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, Bolívar (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Goethe, Johann-Wolfgang (2015). *Novelas, teatro y poesía*. Madrid: Gredos.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica.
- Marx, Karl (2013). *El capital*, t. 1, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2014). *La ideología alemana*. México: Akal.
- Marx, Karl (1971). *Los Grundrisse*, vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- Martínez, Paloma (2014). “Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, pp. 199-225. <https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808>.
- Moraña, Mabel (ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista*. Quito: UASB.
- Safranski, Rüdiger (2000). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.

Semblanzas de los y las autoras

Andrea Torres Gaxiola. Filósofa y traductora. Estudió filosofía en la UNAM y en la Universidad de Montreal. Maestra y doctora por la UNAM, donde se desempeña como profesora desde 2008. Se ha especializado en la investigación de la obra de Karl Marx, así como en el marxismo y teoría crítica contemporánea, en particular las obras de Kojin Karatani y Bolívar Echeverría. Autora del libro *La técnica del capital. Ensayos sobre Bolívar Echeverría y Karl Marx*, coeditora del libro *El capital, ensayos críticos*, y traductora de los libros *Transcrítica. Sobre Kant y Marx* y *Descolonizar a la dialéctica*.

Gustavo Adrián Alvarado García. Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía Política por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En la actualidad, su campo de investigación se centra en la filosofía política a la luz de las investigaciones de Marx y del marxismo latinoamericano, especialmente a partir de la obra de Bolívar Echeverría.

María Eugenia Borsani. Filósofa, doctora en Filosofía y magister en Filosofía e Historia de las Ciencias. Profesora titular e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) y de la revista *Otros Logos*. Autora de libros de su autoría y textos colectivos en un total de ocho. Acredita más de un centenar de escritos (artículos, capítulos, reseñas, actas) publicados en el país y en el extranjero.

Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura. Es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), Argentina. Becaria doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el CEAPEDI, UNCO. Doctoranda de la Universidad Nacional de Córdoba, con plan doctoral titulado “Alcance crítico de

las ontologías relacionales no-dualistas y su impacto en los debates sobre el Antropoceno”. Adscripta a la Cátedra de Filosofía Social y Política de la UNCO.

Gerson D. Colina Velázquez. Maestro en Ciencias Sociales por la UACM y doctorando en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Desde la licenciatura trabaja temas referentes a la modernidad, la crítica a la modernidad capitalista y posibles alternativas con una perspectiva interdisciplinaria.

Enrique G. Gallegos. Publica poesía, crítica literaria y cultural, aforismos e investigaciones en filosofía. Entre sus últimas publicaciones: *Materia en fuga*, 2019 (poemas); *Sartre y la filosofía de la subjetivación*, 2021 (filosofía). Ha coordinado algunos volúmenes colectivos, entre los que destacan: *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*, 2015; y *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica*, 2019. Es profesor en la UAM-C.

Ruth Alejandra Dávila Figueroa. Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la FCPys de la UNAM. Estancia de investigación posdoctoral con beca del Conacyt en el IIF de la UMSNH y becaria posdoctoral en el CISAN-UNAM. De 2016 a 2018 tuvo la distinción SNI “C” del Conacyt. Líneas de investigación: multiculturalismo, nacionalismo, discurso periodístico y medios de comunicación. Sobre estos temas he publicado capítulos de libros, artículos arbitrados y artículos de divulgación.

Osman Serrano Martínez. Terminó la maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus intereses teóricos se centran en autores como Hegel, Marx, Benjamin y Derrida, centrándose en sus ideas estéticas, políticas y ontológicas. Actualmente, su tesis de maestría sobre la reapropiación que Walter Benjamin hace de Charles Baudelaire se encuentra en proceso de dictaminación.

Mario Edmundo Chávez Tortolero. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor de tiempo completo del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1 (Conacyt). Ha participado y coordinado varios proyectos de investigación en filosofía. Es autor del libro *Sobre una posible influencia del Quijote en el pensamiento de Hume*, editorial

UNAM/Itaca. Ha publicado varios artículos especializados y capítulos de libros en editoriales académicas. Ha publicado varios libros de texto sobre formación cívica y ética en editorial Santillana y Norma desde hace diez años.

Eleder Piñeiro Aguiar. Ayudante-doctor, Facultad de Sociología, Universidade da Coruña. Doctor (PhD) en Antropología (UDC, España); magister en Migraciones Internacionales (UDC, España); licenciado en Sociología (UDC, España). Subdirector *Revista Latina de Sociología* (ISSN: 2253-6469). Investigador del Equipo de Investigación Sociedades en Movimiento (ESOMI, UDC). Líneas: movilidad humana, fronteras, indigenismo, teoría del Estado, metodología cualitativa.

Alejandro Javier Viveros Espinosa. Investigador asociado al Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Es licenciado y magister en Filosofía por la Universidad de Chile, donde también desarrolló su doctorado en Estudios Latinoamericanos. Actualmente es investigador responsable de proyecto ANID-FONDECYT Regular núm. 1200059 titulado: “Códices, crónicas y palimpsestos. Reflexiones filosófico-políticas en las traducciones culturales de indios letrados en el mundo cultural novohispano (1552-1692)”.

Héctor García Cornejo. Licenciado (2000), maestro (2008) y doctor en Filosofía (2018). Egresado del IIF-UMSNH. Autor de artículos en revistas y capítulos en libros, ambos arbitrados. 32 años de docencia en nivel superior. Editor invitado en revista indexada. Asistente con ponencia a congresos internacionales de filosofía desde 1999. ORCID. ID. <https://orcid.org/0000-0002-4013-0593>

Óscar Llerena Borja. Docente titular de la cátedra de Filosofía en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador, se ha desempeñado además como docente de posgrado en varias instituciones de educación superior ecuatorianas. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) con una tesis laureada sobre Bolívar Echeverría. Es también máster en Estudios Avanzados de Filosofía y licenciado en Sociología. Posee una amplia obra publicada en filosofía política y de la cultura. Ha ocupado diversos cargos técnicos para instituciones gubernamentales y del tercer sector tales como: Municipio de Quito, Secretaría del Migrante,

Ayuntamiento de Madrid, Ayuntamiento de Tres Cantos, Comisión Española de Ayuda al Refugiado, entre otras.

Andrea Martín Muñoz de Cote. Es antropóloga social y maestra en filosofía por la Universidad de Guanajuato, actualmente estudia el doctorado en filosofía en la misma institución educativa. Se interesa por temas relacionados con los feminismos, la teoría crítica, el lenguaje y la historia.

Paloma Sierra Ruiz. Tiene formación en filosofía. Actualmente es estudiante del programa de Doctorado en Filosofía, de la Universidad de Guanajuato. Sus investigaciones están relacionadas con marxismo, teoría crítica, filosofía latinoamericana y feminismos. Es profesora a cargo del Seminario Monográfico de Walter Benjamin y de los cursos sobre filosofía y reflexiones críticas latinoamericanas, impartidos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato.

Índice

Introducción	7
<i>Blanquitud</i> y racismo <i>Andrea Torres Gaxiola</i>	15
La clausura de “lo político”: del fetichismo mercantil al fetichismo mercantil-capitalista <i>Gustavo Adrián Alvarado García</i>	37
Modernidad: invención y defunción <i>María Eugenia Borsani</i>	55
Encuentros y desencuentros en el horizonte de una modernidad poscapitalista <i>Vanessa Ivana Monfrinotti</i>	79
¿Es posible una modernidad no capitalista? Apuntes a partir de la obra de Bolívar Echeverría <i>Gerson D. Colina Velázquez</i>	99
Bolívar Echeverría: Benjamin y vida cotidiana desde una filosofía de la historia <i>Enrique G. Gallegos</i>	113
Periodismo crítico como despliegue del discurso crítico de Marx <i>Ruth A. Dávila Figueroa</i>	131

Bolívar Echeverría y Walter Benjamin: cotidianidad y existencia festiva, momentos de desmantelamiento (provisional) del engranaje capitalista <i>Osman Serrano Martínez</i>	151
Subsunción de la imaginación a la razón. La locura en Descartes y Bolívar Echeverría <i>Mario Edmundo Chávez Tortolero</i>	171
Rupturas antropológicas. Reflexiones en torno al mestizaje, modernidad y blanquitud en Bolívar Echeverría <i>Eleder Piñeiro Aguiar</i>	187
Algunas reflexiones sobre las recepciones de Bolívar Echeverría en América del Sur <i>Alejandro Viveros Espinosa</i>	201
El concepto del <i>ethos</i> cínico <i>Héctor García Cornejo</i>	217
La humanidad del trabajo: a propósito de la comprensión del ser humano en la obra de Bolívar Echeverría <i>Óscar Llerena Borja</i>	239
Un acercamiento crítico a la moralización de la historia colonial <i>Andrea Martín Muñoz de Cote y Paloma Sierra Ruiz</i>	261
Semblanzas de los y las autoras	271

Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría se editó el 5 de abril de 2023. Para su composición se utilizaron tipografías Anthea pro 11:13, 10:13 y 9:11 puntos, y Palatino. El diseño de la cubierta fue realizado por Judith Romero. La composición y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas.

