

La (in)actualidad de la revolución: Bolívar Echeverría y la cultura política moderna

Jaime Ortega Reyna¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

El texto abarca tres dimensiones de la obra de Bolívar Echeverría a propósito de la cultura política: la democracia, el estado y la revolución. Echeverría asedia estos tres mitos contribuyendo a formar una crítica radical de la modernidad. En este artículo se examina el lugar de estos tres mitos, así como las consecuencias de su ordenamiento, los efectos de su crítica y la utilidad de ellos para pensar nuestro tiempo.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, cultura, política

Abstract:

This text analyzes three dimensions of the work of Bolivar Echeverría on political culture: democracy, state and revolution. Echeverria besets these three myths forming a radical critique of modernity. This article examines the place of these three myths, as well as the consequences of their system, the effects of their criticism and their usefulness in order to think our time.

Keywords: Bolívar Echeverría, culture, politics

¹ El presente texto ha sido redactado en calidad de becario Posdoctoral por la Coordinación de Humanidades-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

*La esperanza es la esperanza
convertida en ley
de los pueblos,
el pueblo convertido en ley
y la esperanza en Gobierno.*

*La esperanza es un Estado
de muchachas escribiendo
un plan quinquenal de niños
y una constitución del soneto.*

—Pedro Mir

1. La cultura política moderna

Bolívar Echeverría destinó gran parte de su actividad intelectual en los años noventa a redondear una formulación sobre la consistencia de lo que comenzó a nombrar como la “cultura política moderna”. Aunque es perceptible un cambio de línea de investigación en su obra, también es perfectamente coherente sugerir un hilo de continuidad entre su formulación del “discurso crítico de Marx” con lo que expondremos a propósito de una crítica de la cultura política. Se trata de un triple movimiento donde el valor de uso es el eje central de una discusión que encontrará un segundo despliegue en la problematización de la modernidad como sustancia que deviene en una configuración específica y dicha “figura” de la modernidad se expresa en la *forma de su cultura política*. La soberanía sobre la forma, la manera concreta y específica en que se desenvuelve la cultura política es el elemento central para calificar la forma en que ella se desarrolla en la modernidad capitalista. Es en la *forma* del valor de uso (de lo *vívido* como diría Lefebvre) en donde se juega la posibilidad de un horizonte no capitalista. La política sería entonces el cómo disputamos el dotarnos de una determinada socialidad.

Justamente en las discusiones en torno a la presentación de Echeverría en el *Seminario sobre la Modernidad*, se le increpa no hacer mención al tema del Estado de manera consistente. Esta crítica hecha al planteamiento sobre la modernidad es fundamental para problematizar la temática de la cultura política

en su forma moderna-capitalista. En el conjunto de la obra de Echeverría, los problemas que se articularán en torno a la “cultura política moderna” son probablemente los que generen una posibilidad de producción más amplia. Todo esto genera una posibilidad de riqueza de conceptos y de una concepción que pocos marxistas desarrollaron a lo largo del siglo XX.

Ante este panorama Echeverría se pregunta sin mediaciones a propósito del tema:

¿Qué podemos entender por “cultura política”? Dicho rápidamente, “cultura política” sería la manera peculiar que tiene una sociedad concreta de institucionalizar lo político en calidad de política. Sería el modo que ella tiene de mantener activa, en medio de la vida cotidiana, una función que sólo asume o actualiza propiamente en los momentos extraordinarios –sean ellos revolucionarios o catastróficos– en los que re-constituye o vuelve a fundar la forma de su propia socialidad, en los que re-define su identidad. La política es la prolongación o permanencia de lo extraordinario o creativo junto a lo rutinario o repetitivo dentro de la vida ordinaria.¹

Esta pregunta se vuelve central justamente cuando el orden mundial de la posguerra fría ha puesto en crisis la forma tradicional de entender dicha forma de la cultura. La “vuelta de siglo” ha demostrado que la cultura política moderna, cuyo comportamiento siempre tuvo cuyo eje el carácter “humanista”, en el sentido de que trató de “dar forma” a toda figura de la socialidad desde el presupuesto de que se cumplía un *telos*, ha entrado definitivamente en crisis. La crisis ha estallado definitivamente: “El “realismo de la cultura política moderna”, su capacidad de “traducir” la positividad de la “vida” del capital al plano de actividad cotidiana y racional de los individuos sociales, se cumple mediante la construcción de un complejo mítico que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el

¹ Echeverría, Bolívar. “La clave barroca de la modernidad”. Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

de la democracia”². El motivo de esta crisis es claro: todas sus articulaciones, sus formas y concreciones institucionales (instituyentes o constituyentes) responden de alguna u otra forma al marco histórico en el que están inmersas y de las que no pueden desligarse. Dicho marco es el de la modernidad en su configuración³ capitalista. Los mitos de la revolución, la democracia y “la nación de Estado”, como todo mito de la era moderna y la época capitalista: “trabaja en su caso sobre la experiencia básica de la vida social moderna, es decir, sobre la existencia del mercado como locus privilegiado de la socialización”⁴. Respecto a la noción de “nación de Estado” habría que apuntar que es una de las figuras que Echeverría utiliza para referirse al proceso que involucra la constitución cultural única, homogénea, abstracta, mediada siempre por la lógica totalizante del valor. A la “nación de Estado” Echeverría siempre contrapondrá la *nación natural*. La primera es un artificio de la socialidad regida por el valor, mientras que la segunda apuntaría a captar los diversos momentos que tiene la reproducción concreta de la vida o del valor de uso. En la cultura política moderna la primera invisibiliza a la(s) segunda(s), que son, por definición, plurales y múltiples. Esta distinción es fundamental dentro del corpus de su obra, particularmente la que refiere a su manera de teorizar la política.

Convendrá entonces detenerse, para entender el planteamiento de Bolívar Echeverría, en estos tres elementos que son los fundamentales. Aunque Echeverría los enuncia en un orden (revolución, nación, democracia) nosotros expondremos en primer lugar el que tiene que ver con la democracia, continuaremos con el de la nación y finalmente con el de la revolución como el punto más problemático de todos ellos.

² Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México: El equilibrista, 2001, p. 43.

³ Sobre la figura o configuración: “configuración” es una forma en la que Echeverría destaca los distintos momentos del análisis de la modernidad. Esto le permite distinguir las formas históricas concretas de las históricamente potenciales. Recordemos que en Echeverría la modernidad es una “sustancia” que siempre deviene en formas concretas. A ese devenir le podemos nombrar “figura”. Es sobre las figuras sobre lo que historizamos, sin que la modernidad deje de ser sustancia.

⁴ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 43.

2. El mito democrático

Bolívar Echeverría asume, sin discusión, que existe un mito democrático, este es aquel se ubica en el centro de la interpretación liberal. Si ha definido que hay tres dimensiones de la cultura política que operan de forma mítica, en tanto que se formulan desde la socialidad puesta por el circuito de la valorización mercantil-capitalista, no puede existir lugar para “otras democracias”, ni para volver más democrática la forma procedimental de tipo liberal. La mítica democracia opera sobre el mercado más allá de sus especificidades locales, ya sea en formas presidenciales o parlamentarias de gobernar. Bolívar Echeverría no trata de salvar a la democracia liberal como “potencialmente” subversiva o cómo un sustrato que habría que despojar de sus ataduras mercantiles para poder expresarse con radicalidad. Poniendo atención en los tres mitos que para Echeverría operan en la cultura política moderna, es de destacarse que estos son considerados universales por el pensamiento occidental desde la revolución francesa. No hay, y esto es importante señalarlo, un énfasis en Echeverría por comparar el mito democrático con “la verdadera democracia” que pudo expresarse en la Atenas antigua, en las ciudades Estado italianas, en las reuniones de propietarios en la revolución norteamericana⁵, ni ningún otro ejemplo de *buen* liberalismo. Este, sin duda, es un punto de mucha radicalidad que habría que conservar en perspectiva para diferenciar su pensamiento y sus consecuencias, de otras concepciones que circulan en el medio y acuden en rescate de formas liberales que aspirarían a no ser instrumentalizadas por el capital, como si se tratase de dos entidades escindibles.

El mito democrático descansa sobre el presupuesto de la soberanía total por parte de la comunidad política que ha devenido Estado, ya puesta en cuestión desde diversas perspectivas⁶. Y es precisamente esta dimensión la que será criticada por

⁵ Held, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 1993.

⁶ Bauman, Zigmunt. *La globalización: consecuencias humanas*. México: FCE, 2003, pp. 82-84.

Echeverría. Atrás del mito de la democracia en la cultura política moderna lo que se esconde en realidad es el funcionamiento de la “vieja teoría de la enajenación” de Marx. El presupuesto de Echeverría es que:

Existiría un conglomerado específicamente moderno de poder extra político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad; y de intervenir en él con sus ordenamiento básicos; se trataría del poder que resulta del valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”⁷.

La crítica de Echeverría es devastadora: no habría posibilidad de conformar ningún tipo de voluntad política ni de afirmarla, sea ésta por la vía de la democracia liberal en la versión de una comunidad expresada como ciudadanía, pero tampoco de una clase social organizada y con un proyecto propio que asumiera una pretensión de universalidad. La razón es que la modernidad al asumir su forma capitalista: “vacía lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo”⁸. Borrada la capacidad política de la comunidad arcaica, esta ha devenido en sociedad, compuesta por individuos privatizados y atomizados cuya relación no es orgánica sino exterior, estando así imposibilitada su capacidad de ejercer cualquier tipo de politicidad que trascienda la forma valor, o sea, de expresarse como voluntad política más allá del mecanismo mercantil.

La voluntad política que surge de la ciudadanía y sus proyectos o de las clases sociales sería una voluntad que siempre estará al margen del proyecto de valorización del valor. Cobrará relevancia o tendrá espacio dentro del juego democrático mientras favorezca al pseudo-sujeto valor. La voluntad política, para

⁷ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 52.

⁸ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 179.

Echeverría, debería de jugarse en la “autarquía” del sujeto, esto es, en su posibilidad de ejercer la libertad en condiciones de escasez relativa. La voluntad política no se ha jugado en el plano de la relación producción/consumo, sino más bien en el de la “sociedad política y el estado”, limitando la posibilidad crítica: “... el valor de la mercancía capitalista ha usurpado a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde dónde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción...”⁹. Aquí se juega el elemento fundamental del paso de la forma social-natural a la forma valor, del predominio del valor de uso al valor: no hay más facultad política de decidir sobre la realización de su forma identitaria (la producción/consumo del valor de uso) pues ha sido “cosificada o enajenada en el valor que se valoriza”¹⁰. Lo que acontecerá es que toda voluntad política, esto es, todo querer “dar forma” a la socialidad o mejor dicho al conjunto de las relaciones sociales de los seres humanos se verá atrapada por el mecanismo de la circulación mercantil que vendrá a presentar como cargado de poder bajo las figuras cósicas de valor y capital. El sujeto es enajenado, su voluntad no desaparece, por supuesto, sino que tiene una “paralización”, entregando las decisiones políticas “al puro juego del azar”¹¹, esto es, del valor en el mercado. No hay posibilidad de socialidad ahí donde todos los mecanismos que afectan al conjunto de la vida social están siempre mediados por la forma mercantil-capitalista.

Es justamente en éste momento cuando comienza a operar una doble reducción al seno del mito democrático de la cultura política moderna. Al verse constreñida, enajenada, al impedir o paralizar las actitudes afirmativas del sujeto y de la comunidad política, opera en la cultura política de la modernidad implantada la reduccionista idea de que la política está ligada únicamente al plano estatal. Del plano de la enajenación del sujeto,

⁹ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 185.

¹⁰ Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Era, 2001, p. 265.

¹¹ Echeverría, Bolívar. *Vuelta de Siglo*. México: Era, 2006, p. 145.

tenemos que pasar al del Estado. La enajenación de la politicidad natural del sujeto es arropada por el valor que se valoriza. El mercado se erige como el sujeto que toma las decisiones sobre las relaciones sociales (la socialidad en su conjunto), pero no lo hace nunca directamente, ni inmediateamente. Tiene que existir una mediación. Esa mediación existe para colocar a una entidad que resguardaría la soberanía del sujeto y de la comunidad: el Estado.

3. La empresa estatal

Comencemos con la afirmación más categórica de Echeverría:

El prejuicio que afirma “no hay más política que la estatal conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por “cultura política””. La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetividad comunitaria con la sujetividad del capital, pierde su sentido esencial, al apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismos de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración¹².

Quien materializa la enajenación del sujeto no es directamente el mercado, sino una entidad a la que se nombra como el Estado. Dicha entidad, en el argumento que tenemos enfrente, se presenta como la figura que concentra la representación del capital. El no es una realidad aparte ni exterior al del circuito mercantil-capitalista, sino que es una “forma aparente”, que goza de cierta independencia formal, cuya tarea es ante todo volver el representante de “la comunidad”. La “formación aparente” manifiesta los intereses de una comunidad disgregada y atomizada siempre como idénticos a los de la acumulación de capital, pues esa comunidad en su existencia ha sido refuncionalizada por la lógica de la reproducción de la vida que el capital ha recrea-

¹² Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, p.83.

do¹³. En realidad lo que tenemos frente a nosotros es al Estado como “parte de la abstracción real que la forma valor implica”¹⁴.

Dentro de la argumentación de Echeverría a propósito de la “cultura política moderna” tenemos como pilar indiscutido el proceso que ha de producir la subjetividad enajenada: de la pérdida casi completa de la capacidad de darle forma a la socialidad, esto es de hacerlo en libertad. Es entonces significativo como Echeverría convoca al “joven Marx” y su gramática feuerbachiana para afrontar el problema de lo político. Efectivamente, lo político como un elemento definitorio de lo humano, en tanto dimensión que pretende, mediante el acuerdo y la discusión, dar forma a la sociedad, queda atrapado en el reducido marco de “la política”. La “política” es aquí entendida entonces como la dimensión de la subjetividad y la socialidad en el marco estatal, de la mediación y de la concreción de las formas enajenadas y aparentes. Pero lo estatal es transfiguración de la comunidad, es: *nación-de-Estado* aparente. Es en realidad derivación (política e institucional) de las formas del valor. Por eso elegimos iniciar por lo que nuestro autor considera un mito, el de la democracia, para de ahí engarzar hacia el otro gran mito, el del Estado-nación.

Desde su primer acercamiento a la obra de Marx, Bolívar Echeverría incursionó en el problema de la nación y del Estado. Encontró que existía una imposibilidad de derivar inmediatamente de *El Capital* el problema de la nación y del Estado; sin embargo, era posible hacer una reflexión más amplia sobre el estado de suspensión de la soberanía del sujeto social (entiéndase por ello una comunidad disgregada) que implicaba, como hemos visto, leer desde el Marx de 1844 el problema de la politicidad del “dar forma” a las relaciones sociales. Toda socialidad implica una politicidad y esta ha sido enajenada al sujeto social (comunitario) por parte del valor (mercantil). Para Echeverría

¹³ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, p.92.

¹⁴ Tischler, Sergio. “Subjetividad y forma valor. Una aproximación al tema de la subjetividad moderna como relación social y ruptura”. En Tischler, Sergio y Gerardo Carnero Roqué (eds.). *Conflicto, violencia y teoría social*, México: BUAP, 2001, p.88.

en el discurso marxista no existiría otra dimensión que no fuera la de la crítica a este estado de suspensión, a esa condición de parálisis, a esta predominancia de lo “económico” sobre lo político, esto es, del valor sobre el valor de uso identificados el primero con la enajenación del sujeto y el segundo con la plenitud de la soberanía del sujeto. El mito democrático que ha criticado —y hemos expuesto arriba— tiene como deriva el cómo la *nación-de-Estado* se han conformado en esta comunidad de propietarios disgregados y atomizados.

Resulta muy interesante —sobre todo por el contraste— resaltar las diferencias sustanciales que Echeverría tendría con el marxismo crítico de su época, puesto en boga a través de distintos mecanismos discursivos de las disciplinas sociales. Nos referimos a aquellas sociologías o teorías políticas del Estado y del poder que aparecieron con fuerza en los años sesenta y setenta del siglo XX, al calor de la tan debatida “autonomía relativa del Estado” encabezada por Nicos Poulantzas¹⁵, seguida de una cierta re-lectura (o descubrimiento de Gramsci) o protagonizada también por Ralph Miliband¹⁶, con quien el marxista griego sostendría un acalorado e interesante debate. Los conceptos de instrumentalización del Estado, de autonomía relativa o el tema de la burocratización aparecían y ganaban mucho espacio en el discurso crítico marxista. Otros optaron por buscar directamente en Marx no ya el pensamiento “crítico de la economía”, sino crítico de la política. En este tenor pueden leerse claramente importantes trabajos como el de John Maguire, Etienne Balibar, Sohohom Avinieri, Harl Draper, David Fernbach, Giacomo Marramao¹⁷, por mencionar sólo los más conocidos dentro de la

¹⁵ Teórico marxista griego, recibió fuerte influencia de Louis Althusser. Hacia el final de su vida reconoció la necesidad de pensar el Estado en tanto que condensación de relaciones de fuerza.

¹⁶ Teórico inglés de origen belga, debatió con Poulantzas a propósito del lugar de las clases dirigentes al seno del Estado. Militante del Partido Laborista.

¹⁷ Todos los teóricos aquí mencionados produjeron obras a propósito del lugar de la política y lo político en Marx. A mediados de los años sesenta y hasta mediados de los setenta el intento de ofrecer lecturas de Marx que tendieran a considerar lo político proliferaron en Inglaterra, Italia y Francia. Un punto de inflexión de este debate es

tradición del “marxismo occidental”. No cabe duda que la mayoría de estos trabajos buscaba traer a Marx a la lucha política de manera inmediata y pronunciarse por el ámbito de lo político-estatal, espacio que se aducía, era faltante o insuficiente en el discurso clásico marxista. No se trataba de un ejercicio estéril o sin sentido, al contrario, se encontró en un horizonte de sentido de lo que Lukács entendía como “la actualidad de la revolución”. Estos trabajos buscaban poner a Marx de acuerdo con los cambios operados en la segunda posguerra europea, había que dar una respuesta y los autores señalados y muchos otros también, buscaron re-actualizar el discurso de Marx a las condiciones de un potente acuerdo entre sectores del proletariado europeo y un aparentemente poderoso Estado de bienestar.

Bolívar Echeverría, quien conoce estos trabajos, sin embargo se distancia radicalmente de ellos. Encuentra que la discusión sobre la nación y el Estado no ha partido de considerar el proceso de enajenación del sujeto y que la práctica política de los revolucionarios tampoco ha considerado este punto, que él considera como el verdadero articulador de las formas fetichistas. Por eso, si se quiere hablar de la *nación-de-Estado* con Marx, afirmando el carácter crítico de su discurso, parte de que dicha discursividad “es crítica de la presencia reprimida, práctica y teórica, que la politicidad propia del proceso de reproducción social tiene bajo la forma sustitutiva de “politicidad”¹⁸ de la mercancía-capital”¹⁹. De esta manera, lo que explicará Echeverría es que en la modernidad lo que tendremos como esencia o fundamento de cualquier posible consideración de nación es precisamente el proceso concreto de producción y disfrute de los valores de uso como expresión del mundo cualitativo y de la singularidad concreta. Si este proceso de producción/consu-

la intervención de Louis Althusser donde celebra la crisis del marxismo, señalando de paso la falta de teorización a propósito del Estado y su lugar en la transición.

¹⁸ Echeverría suele colocar entrecomillado cuando refiere a la politicidad. Me parece que lo usa para diferenciarlo de las con-figuraciones concretas de la politicidad que son, sin entrecomillado, las que corresponden a una forma fetichista de esta.

¹⁹ Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 184.

mo de valores de uso ha sido señalado en los *Grundrisse* por Marx como un proceso que atraviesa toda la historia humana, su concreción en términos geográficos, étnicos e históricos resguardaría el elemento sustancial para cualquier consideración de la *nación natural*. Por nación entendemos la coordinación del trabajo social en pleno, una fuerza productiva como escribe René Zavaleta²⁰ retomando al Marx de 1857, pues posibilita que los sujetos, individuos y comunidades cooperen en el proceso de reproducción de su propia sociabilidad. Sin embargo esto, que es algo que se mira con mayor claridad a partir de la modernidad, sucede de una manera transfigurada: “La sustancia de la nación, como peculiaridad de la historia de un comportamiento productivo y consuntivo particular, se convierte en una sustancia nacional configurada, a pesar suyo, como Nación establecida por el capital”²¹. El problema es que la nación, entendida como fuerza productiva, plena en la modernidad, sólo se puede dar con la unificación de la forma mercantil-capitalista. Por eso Zavaleta Mercado nos recordaba en sus aportaciones teóricas el *continuum* que seguía del mercado a la nación, de este al Estado como mediador ante el mercado mundial.

La nación, en Zavaleta como en Echeverría, recaería siempre sobre la unificación del mercado “interno”, entendiéndose por este la cooperación involuntaria y azarosa de los propietarios privados. Sin embargo, a diferencia de Zavaleta, Echeverría optará por considerar que el paso siguiente de la lógica del argumento, esto es la forma estado, es y será siempre en realidad una determinada configuración de los lazos entre concentraciones diferenciadas de capital, entonces una “empresa estatal”:

Visto así, como cooperación de todo un conglomerado de propietarios privados de “personificaciones” de intereses mercantiles, el desarrollo de la “vida” del fetiche

²⁰ René Zavaleta fue el intelectual boliviano más importante del siglo XX. Exiliado, pasó por varios países hasta establecerse en México. Dirigió junto a Bolívar Echeverría los primeros números de la revista *Ensayos* que publicaba la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía.

²¹ Echeverría, Bolívar. *El discurso*, p. 188.

capitalista –la marcha de la acumulación del capital sustentada en el progreso cuantitativo y en un cierto tipo de variación cualitativa de un cuerpo concreto de mercancías– adquiere la presencia real de una empresa histórica²².

Lo que tenemos, entonces, por resultado es la re-socialización de todos los propietarios privados, sean estos capitalistas o sean no capitalistas (o sea, los dueños de nada más que su fuerza de trabajo). Lo que se traduce para Echeverría en la construcción de una “empresa nacional”. Pocas reflexiones tienen al Estado como una “empresa”, particularmente en aquella época donde el desarrollo teórico tomó variadas derivas. Para Zavaleta el Estado es “síntesis de la sociedad”, siguiendo a Lenin; para Poulantzas era un momento de condensación de relaciones; para otros el Estado era el efecto de un conjunto de aparatos de dominación, como en Althusser. Así la reflexión como “empresa” nos pone en una situación muy distinta. ¿Qué alcances y significado guarda el que Echeverría defina al Estado como una empresa histórica propia de la modernidad en su configuración capitalista?

Extendiendo la definición, dice Echeverría:

En sentido riguroso, desde la perspectiva de la crítica de la economía política, sólo a esta peculiar empresa histórica le corresponde el nombre de Estado moderno. Más que una institución consolidada o un aparato estable de dominio, éste es el proceso incesante mediante el cual la institucionalización y la dominación generada por la sociedad mercantil, civil o burguesa adoptan y rechazan las diferentes versiones posibles que se adecuan a su función. La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que sobre el territorio común de sus propiedades, organizan todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consuntivos de acuerdo a un proyecto y una finalidad peculiares; actividad que

²² Echeverría, Bolívar. *El discurso*, p. 191.

defiende violentamente tal organización contra sectores no integrables de la misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales concurrentes que se le oponen desde el exterior²³.

Este segmento de la reflexión de Echeverría me parece fundamental citarlo en extenso. Se trata de uno de sus planteamientos más radicales sobre el problema de la conformación del Estado. De cómo se pueden hacer coincidir intereses propiamente de los conglomerados capitalistas y de los pobladores gregarios no-capitalistas, sobre la premisa de que esta es una sociedad ordenada mediante la propiedad privada. Al ser todos propietarios diferenciados, dispersos, cuya cooperación no es orgánica sino exterior, el recurso del Estado como un artificio se vuelve imprescindible. En la descripción de la modernidad capitalista Echeverría coloca en un lugar no tan central al Estado como fenómeno político. Por ello la división de poderes, la forma constitucional del Estado y otros matices del modo de aparecer de la empresa estatal son relativizadas e incluso carecen de sentido para un discurso crítico. El discurso crítico no se detendría en la descripción de las formas del dominio ni tampoco en la de los mecanismos de obtención del consenso (como sería a partir de Gramsci), ni tampoco de cómo el Estado moderno adopta una forma acabada como regulador ante las formas cambiantes del modelo de acumulación (Hirsch). Echeverría piensa el Estado capitalista y su nación a partir de la forma de socialización que representa y en cuanto “empresa” histórica aparecerá como la salvaguarda de ese *locus* concreto de socialización mercantil: el territorio con sus fronteras delimitadas. Lo que se opera entonces es que: “La empresa estatal es, a su tiempo, autoafirmación de la mercancía-capital y conversión sistemática de la sustancia nacional en *nación-de-Estado*”²⁴, por tanto, aquella fuerza productiva que es la nación, también es subordinada de manera capitalista. El artificio

²³ Echeverría, Bolívar. *El discurso*, pp. 191-192.

²⁴ Echeverría, Bolívar. *El discurso*, p. 193.

técnico que representará el Estado en tanto argamasa de posibilidades de obtención de control y subordinación ideológica de los ciudadanos, con sus constituciones, sus leyes, en fin, su “historia-nacional” no será sino una forma de la técnica también subordinada al proceso de valorización del valor.

Hasta este momento hemos hecho referencia solamente a los trabajos donde Echeverría aborda el problema de la nación y del Estado en el discurso de la crítica de la economía política. De su modo tan peculiar de enlazar el discurso de Marx con el problema de la nación entendida como *natural* y de la *nación-de-Estado*. Sin embargo, cuando profundice su investigación en torno al problema de la modernidad en su configuración capitalista no dejará de considerar que el Estado y la nación que de este se desprende son formas históricas similares a la “empresa”. En un segundo momento, la nación ya no será el resultado de una cooperación de los productores privados de manera “social-natural”, sino será considerada ya plenamente como absorbida y subordinada al capital.

Entidad de consistencia artificial, la nación moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial²⁵.

Si el mercado mundial es la expansión de las relaciones mercantil-capitalistas ya no sólo en el ámbito del mundo de la vida, sino en la totalidad del planeta y de los artificios técnicos, los “sujetos” que actúan en él no podrían ser sino expresiones de las formas de valor. Dichos sujetos serían no empresas particulares, sino aquellas que logran el monopolio (y aquí parecería asomarse la conocida tesis de Max Weber) no de disposición de

²⁵ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 45.

la fuerza, sino del control de los mecanismos de distribución y socialización, esto es, de los mecanismos resorte de lo mercantil. El monopolio que aparece en Weber como uso de la violencia, en Echeverría aparecerá como el monopolio legítimo del establecimiento de determinadas formas de lo mercantil-capitalista, esto es, del mercado nacional específico. Cada mercado nacional sería distinto y variable, dependiendo de la fortaleza o debilidad de ese monopolio, vuelto empresa estatal. Si en Echeverría no existe como tal una entrada específicamente teórica sobre los problemas del “centro” o la “periferia”, al menos no con esa terminología, es claro que no todas las empresas estatales que concurren en el mercado mundial son simétricas, así sea por el hecho de cómo se da la articulación de la “empresa estatal” moderna en un sentido de historia de larga duración y que arrastra el sentido de su sistematización: “La nación moderna se constituye a partir tanto de las “naciones naturales” del pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil...”²⁶.

Las reflexiones de Echeverría se radicalizarán en este sentido. La *nación-de-Estado* deja de tener por referente la *nación natural*, como le llama Echeverría. Pasa de ser fuerza productiva de la comunidad orgánica a ser fuerza productiva del capital. Esto parece haberlo orillado a ser más puntual en su reflexión sobre el Estado. La reflexión del Estado, insisto, no está ausente del planteamiento de la modernidad en Echeverría, sin embargo no ocupa, ni cercanamente el lugar “estatalocéntrico” que se le confiere en otras reflexiones, críticas o propias de la sociología tradicional. Esto lo obliga en principio a considerar que el Estado es una necesidad del dominio del valor sobre el valor de uso: “Las condiciones históricas reales en las que ha debido cumplirse esta “subsunción” o subordinación de la vida natural de la sociedad a la “vida” del capital han llevado a que en

²⁶ Ibid.

su cumplimiento se generen fenómenos sociales y políticos muy particulares, entre ellos, sobre todo, el Estado nacional moderno”²⁷. No hay una falta de reflexión sobre el Estado, sin embargo, no tiene el lugar que para otras vertientes del marxismo ha tenido. Tampoco para aquellas que se enmarcan en el proceso de la transformación del “estado de naturaleza” al “estado civil” propia de la Europa que va de lo mercantil a lo capitalista. Esta reflexión toma otro rumbo y de hecho acorrjala al Estado a ser, como diría el *Manifiesto Comunista*, un comité de gestión de los intereses de la burguesía:

Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados y de que están dispuestos a aprovechar y compartir las ventajas comparativas que les tienen asegurado su dominio monopólico sobre una base “social natural” especialmente productiva²⁸.

Lo que en otras teorizaciones aparece como la posibilidad de configuración de mediaciones de tipo hegemónicas o contra-hegemónicas, no aparece de esta manera con Echeverría. No habría posibilidad de mediación, ni de una hegemonía que no sea la del capital, esto es, de lucha por la contra-hegemonía. No hay espacio para resistir en el Estado. Este sería siempre, aún con sus canales de diversidad y sus “aparatos ideológicos”, Estado y comunidad aparente, en realidad comunidad desprendida del valor.

Sólo metamorfoseada en nación, sólo en tanto que sujeto ilusorio de la actividad del capital, la comunidad puede “entenderse” con éste, y éste puede ejercer realmente su acción de subsumirla. Convencida de que el Estado es una creación suya, la comunidad en figura de nación no hace sin embargo otra cosa

²⁷ Echeverría, Bolívar. *Vuelta*, pp. 146-147.

²⁸ Echeverría, Bolívar. *Vuelta*, p. 147.

que servir al impulso anónimo e irracional del Estado capitalista, necesitando un rostro y un sentido en apariencia humanos para funcionar adecuadamente.²⁹

La *nación-de-Estado* no sería otra cosa que un conjunto de artificios propios de una técnica monopolizada por “los señores de la renta” para poder comparecer en la arena de la competencia internacional, cual empresa moderna. El Estado no sería lugar, como tampoco lo es la empresa en sí misma, para la confrontación política de sujetos concretos con sus proyectos. No es casual que en su conceptualización lo político como actividad plena del sujeto humano en su proceso de recomposición soberana de su socialidad se juegue “en torno a objetos aparentemente ajenos al de la política propiamente dicha”³⁰. La política, entendida en su dimensión más inmediata, pertenecería o se mantendría en el reino de las apariencias. La política de los partidos, pero también la de los movimientos, la de los “maquiavelismos”, serían parte de esa dimensión intra-estatal, propia del juego de las apariencias. Toda esa forma de la política, dice Echeverría, por moverse en el nivel de la socialidad propia del Estado capitalista (la de la ciudadanía) terminará por identificar, invariablemente, las preocupaciones de la “comunidad” con las de la acumulación de capitales “de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás”³¹.

4. ¿El fin de la revolución? Los dilemas de una interpretación

A partir de este momento podemos entonces relacionar el último de los temas, el del “mito de la revolución” que es, sin duda, el más problemático. Toda vez que hemos hecho un breve repaso de los planteamientos sobre la cultura política moderna en lo general y dos de sus sostenes, el de la democracia y el del Estado, podemos pasar al núcleo central de la problemática que

²⁹ Echeverría, Bolívar. *Vuelta*, p. 148.

³⁰ Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2010, p. 135.

³¹ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso*, p. 92.

expresa esta parte de la teorización de Echeverría. El “mito” de la revolución sería el último de estos pilares significativos de la cultura política moderna. Entra directamente del problema del Estado precisamente porque la revolución vendría a ser o debería de ser, la ruptura con la política al seno de la cultura política. Echeverría declara que toda la política burguesa o estatal puede resumirse bajo el nombre de “política económica”. Todo el “mito” de la revolución giraría en torno a la destrucción radical de la “política económica”. A esta la define como la “política de la sociedad mercantil”³².

¿En qué consistiría el “mito” de la revolución”? Echeverría lo planteará en dos sentidos. Uno atado a la revolución burguesa y otro ligado a la revolución comunista o proyecto emancipador comunista como alternativa a la modernidad capitalista. Me parece que en este punto Echeverría en una consideración de conjunto de su obra transformó algunas ideas en su forma de presentación, aunque no en su núcleo esencial. Comparte, como gran parte del marxismo crítico de aquella época, una gran desconfianza hacia Lenin y lo que este personaje significaría para la tradición política socialista. Esto es entendible en el contexto de su formación alemana en donde para los marxistas Lenin es considerado como el fundador de una dictadura, mientras que Rosa Luxemburg –que Echeverría traducirá, editará y prologará ante el medio intelectual mexicano- será asumida como la marxista libertaria y crítica del espíritu totalitario ya presente en los bolcheviques, y que antecedería al stalinismo como versión más radical de una degeneración autoritaria al seno de la revolución. De alguna manera el “mito de la revolución” estará planteado como una continuación entre la revolución burguesa acaecida en 1789 y la lectura leninista de la revolución comunista, para después ser conceptualizado como una modalidad del “*ethos* romántico”.

Echeverría tiene una visión muy particular de lo “romántico”. Mientras que para uno de los principales historiadores del

³² Echeverría, Bolívar. *Valor de uso*, p. 15.

fenómeno se trata de una larga “odisea del espíritu alemán” que atraviesa varios siglos de historia y adquiere modalidades más diversas, que en el siglo XX se anclarían en las obras de Heidegger y se trasladarían hasta los planteamientos de los movimientos estudiantiles de 1968, como es el caso de la interpretación de Safranski, para otros el “romanticismo” es una de las críticas más radicales de la industrialización capitalista, una especie de proto-ecologismo radical al que no se le debe despachar pues encierra una veta rebelde, tal sería el caso de las consideraciones de Michael Löwy. La concepción del “romanticismo” no está atada a estos cánones, razón por la cual las disquisiciones a propósito del tema por parte de Roger Bartra no llegaron muy lejos en su vínculo con Echeverría³³. Bartra muestra diversas variantes clásicas de cómo se ha entendido el romanticismo, pero no enlaza con el problema político que Echeverría desarrolla. El otro marxista que hay que mencionar a este respecto es Henri Lefebvre quien critica las versiones convencionales del romanticismo como una huida hacia el pasado, pero formula la necesidad de un “actitud romántica revolucionaria”³⁴. La relación con el ethos romántico es más que las variantes que hemos mencionado, no se trata de una crítica a la Ilustración, ni un retorno a lo “natural” sin más. Más aún, como veremos, Echeverría enlaza por momentos el ethos romántico con la revolución comunista, como hará con el propio Marx: “somos uno con el mundo, la única manera de entenderlo es transformándolo. Al mismo tiempo que ésta es la frase del marxismo, éste es tal vez el mejor manifiesto del romanticismo, porque lo que éste propone sobre todo es “fundámonos con el mundo...”³⁵.

Para afirmar estos planteamientos y las tensiones inherentes, hay que sustentarlo con la precisión de los textos. Para Echeverría la cultura política moderna ha tenido como mito

³³ Bartra, Roger. “Romanticismo y modernidad: variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”. En Oliva Carlos, Fuentes Diana y Venegas Isaac. *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Era, 2012, pp. 101-106.

³⁴ Lefebvre, Henri. *Hacia un romanticismo Revolucionario*. Buenos Aires: Nueva visión, 2012.

³⁵ Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx*. México: Era, 2011, p.99.

casi fundacional la posibilidad de una pretensión política de re-comenzar lo andado, de des-estructurar o des-construir la totalidad para volver a articularla. Para re-comenzar siempre desde cero, desde la nada: “El mito que concibe los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro anterior...”³⁶. Esta “Creación” estaría siempre expresada en la pretensión de la cultura política humanista, que ha entrado en crisis para nuestro autor. Como parte de esta cultura hay la pretensión de re-comenzar la forma existente y reemplazarla por otra. Existiría en la cultura política humanista una *hybris*, una desmesura en la forma: “Estos actos revolucionarios o de re-fundación apocalíptica, que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, serían capaces de borrar la figura tradicional de una socialidad humana, de partir del “grado cero” de la concreción de las formas de convivencia y de construir de nuevo todo el edificio cualitativo de su identidad”³⁷. Este exceso queda marcado por la cultura política moderna cuya pretensión es siempre la de dar forma, como si existiera un “grado cero” de socialidad: re-comenzar todas las relaciones sociales (toda la socialidad), la que existe entre el sujeto y la naturaleza, la que existe entre el capital y el trabajo, la que se da entre sexos y géneros, toda relación humana puede ser modificada a partir del reconocimiento del ejercicio de la libertad como atributo principal del “humanismo” moderno.

Estas ideas que han sido expresadas al calor de su definición de la cultura política moderna, quedarán más claras y con un planteamiento aún más radical en su intento por entablar el vínculo entre modernidad y uno de los cuatro *ethos* que ha mencionado ya antes, como formas de vivir dentro de la modernidad capitalista. Se trata del *ethos* romántico, que compartiría con el *ethos* realista la confusión entre la lógica del valor de uso (reproducción concreta) y la lógica del valor (forma abstracta

³⁶ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 28.

³⁷ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 43.

de reproducir la vida): ambos apostarían al “progresismo”, a la industrialización sin más, a la idea de la acumulación de objetos como signo de avance. En el texto *Modernidad y Revolución*, escrito a mediados de la década de los 90, Echeverría desarrollará el tema a propósito del “mito” de la revolución claramente como una concepción propia de la sociedad burguesa, como una modalidad propia de vivir o hacer vivible la modernidad capitalista:

Concebirse a sí mismo, mediante una “revolución” antropocéntrica y antropolátrica, como dotado de la sujeción excluyente y la omnipotencia que solía atribuir a un ser supremo ficticio. En efecto, el mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex nihilo *no sólo las formas de sociabilidad sino la socialidad misma*, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente; de acuerdo a él, la “segunda naturaleza”, el conjunto de las normas de la convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo, puesto a disposición de la actividad del Hombre como sujeto de la “política”³⁸.

Este párrafo resultará fundamental para entender esta última forma mítica de la cultura política moderna. ¿Por qué es un mito el de la revolución? Precisamente porque parte de la idea del “grado cero”, de la inexistencia de formas de sociabilidad que perduran en el tiempo y en el espacio. Crear desde la nada significa borrar absolutamente toda la historia. Parecería sonar de fondo aquella afirmación hecha por el crítico de arte John Berger³⁹ cuando declaraba que el objetivo histórico del capitalismo es destruir la historia⁴⁰, cuestión que no es casual en el discurso del afamado crítico de arte, pues lo que trata es desentrañar el

³⁸ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso*, p. 68. Las cursivas son mías.

³⁹ Además de un crítico de arte de gran reconocimiento, Berger es uno de los críticos más agudos de la ideología del progreso contemporánea. La novela a la que hacemos referencia aquí es parte de una trilogía titulada *De sus fatigas*, donde Berger explora la vida campesina.

⁴⁰ Berger, John. *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara, 2011.

sentido que tiene la persistencia del mundo campesino, como oposición al mundo industrializado y del dominio del progreso. No habría nada más afirmador de la socialidad burguesa que pretender eliminar la historia y la tradición. No habría costumbres en común, no habría dimensión histórico-moral, conformación del sujeto en su historia, sino simple y sencillamente la creación desde la nada, desde la potencia “humana” que lo re-crea todo cuando el lo decide, como si se estuviera produciendo una mercancía.

El mito de la revolución es un mito burgués, porque es un mito humanista y antropocéntrico. Y no porque lo humano no sea la pretensión de articulación de los planteamientos de la socialidad, es mítico porque cree que lo humano está en el centro del todo: “El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista, sólo para esta modernidad, el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de sujetividad humana, lo es todo”⁴¹. Como dicen los clásicos ultra-izquierdismos: olvidémonos de las condiciones “objetivas”, bastan las subjetivas. Basta la afirmación de la capacidad humana de transformación en su totalidad, para que ésta se transforme. La “forma social-natural”, la historia en común, el pasado acumulado, el saber aprehendido pueden ser puestos de lado. Precisamente ahí ve Echeverría la formulación “mítica” de la revolución, en esta supuesta capacidad humana no enajenada que se afirma en cada paso sobre la base de la experiencia productivista abstracta que le indica que puede transformar su entorno cuando él lo decida, sin mediaciones: “El mundo moderno, burgués-capitalista es el mundo de la revolución permanente”⁴². El mito de la revolución puede esta ligado a la propia idea de la revolución burguesa, a la configuración capitalista, y propia del valor, de concebir las transformaciones, al menos como pretensión y Echeverría efectivamente nos brinda esa hipótesis, al

⁴¹ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso*, p. 69.

⁴² Echeverría, Bolívar. *Valor de uso*, p. 72.

poner a la revolución francesa como un hecho que será ahora típico de esta forma de reinventar la socialidad:

La revolución francesa fue uno de estos momentos, ella fue la comprobación de que efectivamente esta capacidad humana era real. La revolución francesa creyó efectivamente poder reconstruir todo el mundo de lo social; se inventó un nuevo calendario, nuevas fórmulas lingüísticas, una nueva arquitectura, una nueva idea del amor y de la ciudad. Todo podía ser reinventado y refundado de nuevo⁴³.

En este nivel queda claro que el mito de la revolución es un mito (moderno) burgués, a partir de dicho mito toda revolución podrá ser entendida en los marcos del ethos romántico, aquella forma de vivir la modernidad capitalista sobre la base de creer o pensar que se afirma el valor de uso cuando se afirma justamente a su contrario, al valor, la operación romántica en el punto de vista consiste en confundir ambos polos. El filósofo Carlos Oliva lo pone con claridad y en el contexto de la teorización sobre lo que llama los montajes en la teorización sobre la cultura política de Echeverría, cuando dice que: “De no existir estas mitologías, no es posible generar las fuerzas revolucionarias, que deben fundarse en el artificio de la “empresa estatal” que da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación”⁴⁴. El mito de las revoluciones burguesas siempre descansará en el otro dúo ya señalado: democracia y Estado. La revolución es la aspiración o el montaje de una transformación de las formas de convivencia de los otros dos mitos de la modernidad en su dimensión política. Echeverría ha elegido criticar los pilares de una cultura política en crisis y en este tema coincide con fuerza con interpretaciones de otras latitudes que han llamado al periodo actual de “agonía del pensamiento occidental”, en los mismos elementos: demo-

⁴³ Echeverría, Bolívar. *El materialismo*, p. 66.

⁴⁴ Oliva, Carlos. “El mito de la revolución”. En *Bolívar Echeverría*, p. 136.

cracia, nacionalismo, revolución⁴⁵. Sin duda que este es un tema polémico en la obra de Echeverría, puesto que abre la discusión sobre los discursos críticos de la modernidad capitalista y si estos se encontrarían rondando en la órbita del ethos romántico, particularmente aquel que se desprende de la crítica de la economía política: el socialismo realmente existente. Existen al menos dos indicaciones que harán que Echeverría ligue el problema detectado como “mito” de la revolución con el comunismo como (no) alternativa a la modernidad capitalista.

En primer lugar se encontraría la lectura de Lenin, de la Revolución de Octubre y de todo el periodo de insubordinación proletaria abierto por ella como parte de este mito burgués de la revolución. La “actualidad de la revolución”, que comprendería el decisivo pasaje de 1917 hasta 1933 (aunque en ocasiones lleve ese momento desde la revolución francesa)⁴⁶ en la Europa central, será leído por Echeverría como parte del mito burgués de la revolución que se quiere superar a sí mismo. En un comienzo Lenin, siguiendo a Kautsky, esto es, a la socialdemocracia alemana en decadencia, habría sido presa del mito del Estado al considerar que existía “un aparato estatal demiúrgico, que sería necesario conquistar y refuncionalizar”⁴⁷, cuestión que es discutible si se atiende, por ejemplo, al “leninismo libertario”⁴⁸ expresado con claridad en *El Estado y la revolución*, así como al dicho de Zavaleta quien afirmaba que si Lenin era “instrumentalista” no lo era por elección teórica, sino porque el Estado zarista efectivamente era el instrumento de una clase, sin más mediaciones. En cambio la lectura desde el ethos romántico sería que existía una confianza desmedida por la re-socialización y las transformaciones en el mundo de la vida operadas desde el Estado. El mito de la revolución se aplica sobre otro mito, el del Estado, como lo hemos planteado más arriba. Ambos se move-

⁴⁵ Dunn, John. *La agonía del pensamiento político occidental*. Nueva York: Cambridge, 1993.

⁴⁶ Echeverría, Bolívar. *Modernidad*, p.90.

⁴⁷ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 42.

⁴⁸ Liebman, Marcel. *El leninismo bajo Lenin, tomo II*. México: Grijalbo, 1978.

rían sobre la base de una política propia de la sociedad mercantil. El socialismo así expresado, esto es, como potencialización del productivismo y como celebración de la industrialización, no sería más que una forma de vivir la modernidad, perdiendo el filo crítico o el sentido opuesto a intentar ser un modo de vida ajeno al capitalismo.

Sin embargo, existiría la otra indicación donde ese periodo abierto por la “actualidad de la revolución” pareció ser el momento en el que “la política parece rebasar a la historia”⁴⁹. La “actualidad de la revolución” pareció ser el momento del “asalto al cielo a la orden del día”⁵⁰. Este pasaje histórico, sin embargo, quedó pronto rebasado, puesto que al haberse realizado sobre la base de la divinización estatal (según Echeverría desde Lenin), la “contra-revolución” estalinista habría construido no el socialismo en un solo país en la Unión Soviética, sino la reconstitución del Imperio Ruso⁵¹. Este segmento del “mito” de la revolución, el comunista, tuvo una doble deriva, por un lado se presentó como alternativa a la modernidad capitalista, pero por el otro cayó en el mito de que era posible cambiar, desde el Estado, toda la sociedad y sus relaciones. Una parte de esta razón es porque el “mito” de la revolución, parte integrante de la cultura política de la modernidad capitalista, tuvo siempre una afinidad por la técnica capitalista en cuanto tal, aquí el comunismo como alternativa a la modernidad se vio atrapado al confiar las esperanzas del “asalto al cielo” a un sujeto integrado plenamente a dicha técnica: “El tipo humano del Proletario coincide con el del hombre trabajador hecho por y para la simbiosis técnica con los medios de producción industriales e identificado plenamente con el destino de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista”⁵².

Me parece que Echeverría plantea un doble momento, por

⁴⁹ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 36.

⁵⁰ Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones*, p. 112.

⁵¹ Echeverría, Bolívar. *Vuelta de*, p. 103.

⁵² Echeverría, Bolívar. *Vuelta de*, p. 110.

un lado todo el movimiento comunista parece estar atrapado en la plenitud del ethos romántico, al igual que la revolución burguesa ya analizada arriba: a la espera de que en cuanto movimiento sus fines sean completar, efectivamente, el programa moderno de la igualdad, la libertad y la fraternidad. En este sentido el comunismo no sería una alternativa, sino que haría parte de las propias formas de vivir la modernidad capitalista, consecuencia de un liberalismo “radical”. Pero, por otro lado, el comunismo también fue la alternativa más radical para trascender el orden social vigente. Echeverría tiene una visión muy positiva del comunismo como el interpelador de la modernidad capitalista, sin embargo en su concreción histórica este movimiento no parece haber superado la aspiración propia del ethos romántico. En la versión positiva puede claramente concebirse como: “A mediados del siglo XIX apareció en Europa ese movimiento social y político que se autodenominó “comunismo” y que desde entonces pretende transformar la “sociedad burguesa” o “moderna” mediante una revolución capaz de sustituir el modo capitalista de reproducir la riqueza”⁵³. Esa pretensión, al menos en el periodo de la “actualidad de la revolución” fue no solo alternativa a la modernidad realmente existente, sino que además encontró el espacio adecuado para desarrollarse: “En tanto que revolucionario, ese movimiento se trasladaba fuera de la política cotidiana, se ubicaba en la dimensión extraordinaria de lo político, allí donde la libertad propia de la existencia humana se ejerce en toda su radicalidad al fundar y volver a fundar las formas elementales de la convivencia humana”⁵⁴. El trastoque fue doble, el movimiento comunista se volvió poder, se volvió Estado y se volvió forma de enajenación, mientras que el comunismo occidental se integró de lleno al sistema de partidos, a la política democrática y a la vida dentro del Estado. Por las dos vías, el comunismo se volvió parte de la cultura política moderna hasta finalmente disolverse o ser destruido por la presión

⁵³ Echeverría, Bolívar. *Modernidad*, p. 131.

⁵⁴ *Ibid.*

capitalista. Aquí radica gran parte de ese intento, el más radical: “El comunismo, como proyecto histórico dirigido a revertir esta enajenación”⁵⁵.

En términos de la posibilidad de discusión de la obra de Echeverría, sin duda la idea de que el comunismo fue en su totalidad parte del ethos romántico es algo que habría que matizar. El socialismo pasó de movimiento de oposición a la conformación Estados en distintos puntos del orbe (dejo de ser un “contra-poder” a ser “Poder”), producto de las contradicciones de la sociedad burguesa y de la acción de miles de seres humanos y no por un acto de minorías. Al volverse Estado y acabar el periodo de “actualidad de la revolución” se vio seriamente condicionado. Dicho condicionamiento estaba, se quiera o no, fuera de los intelectuales, dirigentes y militantes de dicho movimiento. La guerra fría, como dice Doménico Losurdo comenzó en realidad en 1917⁵⁶ y la amenaza contra la supervivencia de pueblos enteros estaba ligada a condicionamientos políticos y de construcción estatal. Los intentos revolucionarios fracasados fueron ahogados a sangre y fuego, las burguesías de los estados europeos no vieron nada de burgués en las revoluciones que se sucedían en ese periodo. En el caso de la Unión Soviética, asediada por fuerzas militares multinacionales, el proceso fue más complejo, dado el estado de decadencia de la economía, la industria y la producción en general. Aun así hubo intentos heroicos por realizar otra política, otra forma de relacionarse entre hombres y mujeres e incluso del ser humano con la naturaleza. El caso más radical, a mi parecer, fue ese intento “plebeyo” de erradicar el dinero. Siguiendo al teórico Francisco Fernández Buey⁵⁷, pienso que aún queda mucho por escribir sobre la potencia que significó el comunismo como fuerza libertaria, una especie de *libro*

⁵⁵ Echeverría, Bolívar. *Modernidad*, p. 155.

⁵⁶ Losurdo, Doménico. *¿Fuga en la historia?* Argentina: Cártago, 2009.

⁵⁷ Francisco Fernández Buey fue un militante y teórico de la izquierda del Estado español. Además de recuperar a figuras como Bartolomé de Las Casas o Antonio Gramsci, sus planteamientos en el terreno de la ética y la teoría de la democracia, así como en la historia del comunismo, son fundamentales para ejercer la crítica en nuestro tiempo.

blanco en oposición a las tendencias más reaccionarias que lo criminalizan.

El planteamiento de Echeverría sobre la revolución rondará entonces sobre estos dos argumentos. Por un lado, que la revolución está atrapada por el “mito” burgués de ella, expresada como una vivencia dentro de la modernidad capitalista. En éste sentido es ethos romántico. Mientras que, por otro, parece que existe la posibilidad de interpelar a la modernidad realmente existente desde horizontes radicales, más allá de los mitos. El comunismo es y no es esa alternativa. Finalmente, Echeverría apuntó unas ideas de lo que debería ser no “el mito de la revolución”, sino el “concepto de revolución”, expresando a su vez su propia perspectiva política:

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, enclave barroca. No como la toma apoteósica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político –lo refundador de las formas de la socialidad– se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El ethos barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión⁵⁸.

Bolívar Echeverría nos ha entregado la formulación de una

⁵⁸ Echeverría Bolívar, “La clave barroca de América Latina”, en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

teoría de la cultura en clave materialista. La crítica a la cultura política moderna, esto es, a la cultura política dominante tiene un gran valor y por el grado de coherencia se conecta con el resto de sus planteamientos. La expresión que toma la problemática de la cultura política moderna no está alejada de la concepción de la modernidad que tiene Echeverría, ni tampoco de su visión sobre el proceso histórico que le da sentido.

En éste sentido es que hay una posibilidad de lectura al respecto de los tres “ethos” que Echeverría considera acordes de distinta manera con la modernidad capitalista, esto es, el realista, el romántico y el clásico de acuerdo a los mitos de la cultura política moderna. El *ethos* realista, el más militante de la modernidad capitalista, que desprecia el valor de uso por el valor corresponde al mito del mercado total que domina al Estado y lo vuelve autoritario. Más precisamente al mito que pone la “razón de Estado” como la mayor de todas las razones. La militancia por el orden, el ascetismo y la represión encuentra en el mito estatal su máxima expresión, dicho “ethos” puede acabar con la contradicción, la borra. El *ethos* clásico aparece como expresión de la socialdemocracia, estaría ligado siempre al mito de la democracia: pensando que el mundo de la modernidad capitalista es imposible de trascender, que hay que vivirlo en sus límites y en sus potencialidades, tal como lo ha hecho durante el último siglo la socialdemocracia europea: esperanzada en los logros de la democracia en su forma liberal, sin cuestionar su contenido, este “ethos” no borra la contradicción, busca gobernarla. Y lo busca siempre infructuosamente.

Para Echeverría el mito de la revolución burguesa y luego socialista, que comparten la confianza en el productivismo, está anclado al *ethos* romántico, como ya ha quedado claro. El tripié queda sin duda asediado, para Echeverría, sobre la posibilidad de que una forma distinta de encarar la modernidad capitalista aparezca, sobre la base del valor de uso y de las formas cualitativas, sin embargo, para ello aún no parece existir plenamente fuerza política que lo exprese.

Bibliografía

- Bartra, Roger. "Romanticismo y modernidad: variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría". En Oliva Carlos, Fuentes Diana y Venegas Isaac (eds.). *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Era, 2012.
- Bauman, Zigmunt. *La globalización: consecuencias humanas*. México: FCE, 2003.
- Berger, John. *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara, 2011.
- Dunn, John. *La agonía del pensamiento político occidental*. Nueva York: Cambridge, 1993.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*, México: Era, 1986.
- . *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. México: El equilibrista, 2001.
- . *Definición de la cultura*. México: Era, 2001.
- . *Vuelta de Siglo*. México: Era, 2006.
- . *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- . *El materialismo de Marx*. México: Era, 2011.
- . "La clave barroca de la modernidad". Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>
- Held, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 1993.
- Lefebvre, Henri. *Hacia un romanticismo revolucionario*. Buenos Aires: Nueva visión, 2012.
- Liebman, Marcel. *El leninismo bajo Lenin, tomo II*. México: Grijalbo, 1978.
- Losurdo, Doménico. *¿Fuga en la historia?* Argentina: Cártago, 2009.
- Oliva, Carlos. "El mito de la revolución". En Oliva Carlos, Fuentes Diana y Venegas Isaac (eds.). *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. México: Era, 2012.
- Tischler, Sergio. "Subjetividad y forma valor. Una aproximación al tema de la subjetividad moderna como relación social y ruptura". En Tischler, Sergio y Gerardo Carnero (eds.). *Conflicto, violencia y teoría social*. México: BUAP, 2001.