

MODERNIDAD Y *ETHOS* BARROCO EN LA FILOSOFÍA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Enrique Dussel
(UAM-Iz., UNAM, 2012)

En primer lugar, Bolívar Echeverría (1941-2010) se ocupó (y fue el primer momento de su vida intelectual) de una muy creativa de la interpretación no dogmática de categorías esenciales de la crítica de la Economía Política realizada por K. Marx, cuestión que no abordaremos, sino en cuanto sea necesario, en este trabajo. En segundo lugar (siendo el tema abordado en un segundo momento de su vida, desde fines de la década del 80 del siglo XX), expuso una filosofía de la cultura, situada principalmente en América Latina, cuestión que trataremos en este corto ensayo. Dentro de la filosofía de la cultura la visión que tiene de la modernidad y del *ethos* barroco son quizá los dos temas centrales abordados por el gran filósofo latinoamericano. La exposición de este ensayo lo dividiré en dos partes. En la primera, expondré resumidamente la posición de Echeverría; en la segunda, intentaré plantear algunas preguntas para abrir un debate dentro de la problemática actual latinoamericana que ha sido recientemente enriquecida por la problemática esbozada por el llamado “giro descolonizador” –cuyos prolegómenos deben situarse sin embargo desde finales de la década del 60 del siglo XX-.

§ 1. *Modernidad y “ethos barroco” en Bolívar Echeverría*

Entender esta problemática reciente para Echeverría es sin embargo captar de alguna manera la vida entera del gran pensador. No es indiferente haber nacido en Riobamba (tierra también del gran Leónidas Proaño, y donde he estado tantas veces en seminarios con miembros de los pueblos originarios del Chimborazo¹), y haberse mudado a Quito, en lugar de haber nacido en España (como le acontece, por ejemplo, al importante marxista Sánchez Vázquez). Opino que Quito es la capital del barroco latinoamericano, y la iglesia de los jesuitas² en esa ciudad es la obra cumbre del barroco en todo el mundo (comparándola con las

¹ Permítaseme algunas referencias a mi propia vida, a fin de situar un cierto paralelismo que me permita en la segunda parte plantear algunas preguntas para continuar un diálogo creativo, que es diferente del que pueda elaborar un autor de origen europeo (como S. Gandler en su magnífica biografía *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2000).

² Ese templo, fastuoso, todo policromado en oro, con motivos indígenas y criollos, que en mi opinión crea un ambiente simbólico único de la interioridad barroca en su estilo más exigente, clásico e imaginativo. Bolívar no pudo dejar de admirar ese templo, y otras expresiones del mejor barroco del mundo.

existentes no sólo en toda América hispana y Bahía en Brasil, sino igualmente en Goa, España, Portugal, el *Jesù* en Roma, o los *Vierzehnheiligen* de Alemania). Hijo de padre con posiciones de izquierda y una madre católica (como en mi caso), estudiante primero en una escuela confesional y después en unos de esos clásicos colegios secundarios latinoamericanos de gran nivel académico (como el Mejía), el niño creyente se transforma en un estudiante militante de izquierda (pero siempre crítico de los partidos comunistas dogmáticos bajo la hegemonía soviética), estudioso en un primer tiempo del existencialismo de Unamuno, de Sartre y por último de Heidegger, en tiempos del gobierno populista de Velazco Ibarra³.

Como en el caso de muchos estudiantes de filosofía latinoamericanos, y también en mi caso, a Bolívar le era necesaria la “aventura” europea (por nuestro inevitable “eurocentrismo” en aquella época), especialmente en Alemania de mucha mayor exigencia, buscando a Heidegger en Freiburg en 1961, el que sin embargo sólo realizaba seminarios *privatissimus* (para alumnos selectos)⁴, lo que le obligó a cambiar de ruta y residir en Berlín para estudiar bien su alemán⁵. Después de Berlín residirá en México, enseñando muy pronto un marxismo estricto y anti-dogmático en la Facultad de Economía de la UNAM, hasta que es nombrado profesor en la Facultad de Filosofía desde 1987. Este como retorno a la filosofía, en pleno proceso de la Perestroika desde 1985 en la Europa Oriental, y posteriormente con la “caída del muro de Berlín” en 1989, permiten a Bolívar centrarse con mayor atención en la problemática que intentamos tocar en este trabajo. No es de olvidar que igualmente venía descubriendo la importancia de Walter Benjamin, que tendrá la mayor relevancia en la descripción que iniciamos. Se trata de una segunda época en el desarrollo de su pensamiento (en coherencia con la primera ciertamente, pero con un cambio de temática). El conocido marxista aparecerá desde ahora como un especialista en el debate de la modernidad latinoamericana, en la cuestión precisa del “*ethos* barroco”.

Su filosofía de la cultura intentaba responder a cuestiones abiertas en su visión crítica del marxismo, aunque también gracias a la confluencia de otras vertientes de su amplia cultura filosófica y de intelectual militante de izquierda. En primer lugar, desde el *valor de uso* (inspirándose en Marx) trata de ampliar el horizonte de esa mera cuestión económica tradicional a un análisis que se hiciera cargo de otros niveles de la “forma natural de la reproducción social” como totalidad de la vida de un momento histórico. De esta manera se pasa de una economía abstracta a una filosofía de la cultura histórica y concreta.

En segundo lugar, la importancia que dedica W. Benjamin a ciertas etapas olvidadas de la historia de los vencidos, como en la estética y la literatura al “*drama alemán*” (el

³ Me tocó vivir también bajo un régimen populista, pero en mi caso de J. D. Perón, y posteriormente la época del desarrollismo, con militancia política democrática (pero todavía no de izquierda).

⁴ En 1958 pasaba por Freiburg para encontrarme con un amigo, Norberto Espinosa, que me informaba sobre esa imposibilidad de estudiar con Heidegger. Poco después me encaminaba hacia Israel, para comenzar mi experiencia *semita*, aunque residiré después en Alemania dos años del 1963 al 1965.

⁵ Por mi parte, justamente en 1961 llegué a Francia, y después a Alemania, de retorno de Israel. Nunca sin embargo me crucé con Bolívar. Véase el resto de la biografía de Echeverría en S. Gandler, 2000, pp. 93-125.

*Treuenspiel*⁶), le permite al filósofo alemán revalorizar ese momento y, al mismo tiempo, la tradición romántica alemana⁷. De la misma manera Echeverría podrá volverse sobre el barroco (cuestión completamente ignorada por el marxismo latinoamericano) para aplicar el método de recordar a la manera benjaminiana una etapa histórica olvidada de los vencidos⁸ (paradójicamente tres veces olvidadas: por ser latinoamericana, por pertenecer al momento colonial del siglo XVII –que fue el siglo igualmente del *Treuenspiel*, un como barroco alemán- y por tener una impronta católica, propia de la Europa meridional derrotada por la Europa del Norte, esta última ilustrada, calvinista y capitalista industrial, que gracias a las experiencias de juventud quiteña le permitía a Bolívar descubrir sin prejuicios el aspecto jesuita del barroco⁹).

En tercer lugar, un cierto agotamiento (es verdad que pasajero) del marxismo tradicional, invitaba a atacar nuevos debates, y el barroco era uno de ellos y que mostraba gran fecundidad. El que Echeverría se introdujera en esta temática llamó la atención. Lo cierto es que ha aportado distinciones necesarias que han elevado el tono de esa discusión, permitiéndole además enfrentar la ambigüedad del postmodernismo de moda, defendiendo la *universalidad concreta* de la razón (que en mi caso llamaré pluriversidad analógica mundial dentro del “giro descolonizador”).

En resumen, Echeverría defenderá la permanencia de la modernidad, que se inicia para él en la Edad Media europea, que atraviesa los últimos cinco siglos capitalistas, y que tendrá posibilidad (esa es la alternativa utópica e incierta) de ser una “modernidad no-capitalista”, que en el caso del barroco estuvo siempre *en resistencia* ante el mismo capitalismo del cual sin embargo no puede escapar. Pareciera que en los rasgos no-capitalistas (o como resistentes ante el capitalismo) del barroco se encontrarán elementos utópicos que pudieran ser parte de la alternativa de una “modernidad no-capitalista” (pero sin embargo “con mercado”, como anota S. Gandler al final de su estudio¹⁰).

⁶ Se trataba de un movimiento literario y cultural preponderantemente católico completamente desapercibido en la historia de la literatura alemana, que por ser consideradas obras *trágicas* se las consideraba de muy bajo nivel literario. Benjamin, teniendo conciencia de lo que eran las tragedias, según la interpretación de Franz Rosenzweig, mostraba que se trataba de otro estilo, y por ello las revalorizó. Rememoró su importancia: recordando una etapa olvidada. De alguna manera el barroco era un caso análogo en América Latina o España.

⁷ Véanse los trabajos de Michael Löwy, *El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Ediciones el cielo por asalto, Buenos Aires, 1997; *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Editions de l'éclat, Paris, 2010. Como información general Ruediger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, México, 2009.

⁸ Nos dice: “La peculiaridad y la importancia de este siglo [el siglo XVII colonial barroco] sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola *a contrapelo*” (*La modernidad de lo barroco*, Biblioteca Era, México, 1998, p. 48).

⁹ Tanto los marxistas Echeverría como A. Gramsci pueden referirse a los jesuitas, tan importantes para la historia latinoamericana como para la italiana. No lo era para la Alemania de Benjamin, para la España franquista del siglo XX vivida por Sánchez Vázquez, o para S. Gandler, filósofo alemán (biógrafo de Echeverría).

¹⁰ Gandler, 2000, pp. 461-464.

Nada mejor que el escrito de 1989 sobre “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”¹¹ para entender las posiciones teóricas de Echeverría. En la introducción se nos dice que “el predominio de lo moderno es un hecho consumado” (67)¹². Sin embargo, el propósito de Bolívar no es meramente de resignación o quietismo:

“Las *tesis* que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista [...]. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería *un proyecto inacabado*¹³; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un solo sentido, y dispuesto a lo que aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente” (70).

En la *tesis 1* se analiza el hecho de que la modernidad es “una forma histórica de totalización civilizatoria” determinada por el capitalismo, como “modo de reproducción de la vida económica del ser humano” (70). Aquí se hace una síntesis de su visión del asunto.

En la *tesis 2* se describen las determinaciones fundamentales de la modernidad. Puede ser una “forma ideal de totalización de la vida humana” en abstracto, o una “configuración histórica efectiva” (73). En este segundo sentido, se consolida históricamente “en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, en la Revolución Industrial” (73). La modernidad pone en cuestión a las “sociedades históricas tradicionales” atacando “su código de vida originario”. “La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea”, por ello “las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede *inventar*” (74). La modernidad es entonces de un fenómeno europeo. “La muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose como intentos de formación de una materia [...] que aún ahora no acaba de perder su rebeldía” (74).

En la *tesis 3* se expone la crítica de Marx al fenómeno de la modernidad. Se la interpreta como “un hecho dual y contradictorio [...] mediante el cual] un proceso *formal* de producción de plusvalor [...] subsume un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social” (76). Aquí Echeverría hace un apretado resumen de su profunda interpretación de Marx –que no es el tema de este trabajo-, que es de importancia para entender el pensamiento de nuestro filósofo.

¹¹ En B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, Oxfam-Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2011, pp.65-115. Véanse los trabajos posteriores de este capítulo I, pp. 117-200). Considérese especialmente *La modernidad de lo barroco*, ya nombrado.

¹² Este número es de la página del trabajo citado en nota anterior en primer lugar, y así sucesivamente.

¹³ Es la posición de J. Habermas.

En la tesis 4 indica los rasgos característicos de la vida moderna. Ellos son: a) El *humanismo*, como “triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica” (79). El ser humano dispone de la Naturaleza ante la “muerte de Dios”. b) El *racionalismo* como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El *progresismo*, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de riqueza (80). d) El *urbanicismo*, donde en un territorio la civilización, la Gran Ciudad se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El *individualismo* como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la Nación (82). f) El *economicismo* donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto del “enriquecimiento común” (83), bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

En la *tesis 5* se expone “el capitalismo y la ambivalencia de lo moderno” (84), ya que “el modo de producción capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infra-satisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso” (84).

Anticiparemos ahora la *tesis 8*, porque pienso que todavía analiza la modernidad como totalidad, sin entrar a sus modalidades específicas. Expone, en primer lugar, que la modernidad (que es un “*ethos* histórico” europeo por su origen) tiene igualmente una ubicación espacial, *geográfica*, cuando escribe que “referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo –el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centro-europeo [...]– configuran diferentes estratos *arqueológicos* [...]” (92)¹⁴. En segundo lugar, expone una cierta visión *diacrónica*, es decir, histórica, de la mayor importancia como veremos posteriormente. Y en este sentido Echeverría observa, repitiendo ahora la tesis sostenida por Max Weber:

“Europa no es moderna *por naturaleza*; la modernidad, en cambio, es europea *por naturaleza*. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad [...], y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente” (92)¹⁵.

Muestra Echeverría ésta mejor “preparación” de Europa (ante la implantación en “regiones tórridas” de otras culturas, y aun ante las “zonas templadas” semejantes pero sin la “coherencia tecnológica” del “pequeño continente” europeo), ya que el europeo era el “único que se encontraba en plena revolución civilizatoria” (93) para lanzar el proceso de la

¹⁴ Volveremos en la segunda parte de este trabajo sobre este aspecto geopolítico.

¹⁵ Como puede observarse, y ya lo consideraremos, estos juicios suenan a “orientalismo” en el sentido que le da Edward Said, explicable quizá por la época de su enunciado.

modernidad¹⁶. La modernidad comienza en la Edad Media gracias a “la constitución del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana”¹⁷. Se habla de una “economía-mundo” en el siglo XII europeo¹⁸, antecedida por “la transformación cristiana de la cultura judía”, a través de la refuncionalización de la cultura greco-romana y la incorporación del mundo germánico. Todo esto daría a Europa un cierto estado de “preparación” para lanzar la modernidad, en su estado de proto-modernidad (94), para poder “extenderse y planetarizarse” posteriormente (95).

Se desvaloriza un tanto la apertura a América por el llamado “descubrimiento” y sus riquezas, ya que el colonialismo es como un “juego efímero” en comparación con “la explotación de la fuerza de trabajo [europeo]; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia [europea] (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*)” (95). Veremos qué significación posterior tiene esta interpretación histórico-geopolítica.

En la *tesis 6* entra al tema del “*ethos* histórico”, donde enlaza las “distintas modernidades” con los “distintos modos de presencia del capitalismo” (88). Aquí es donde se intenta articular fecundamente el *primer* Echeverría (el marxista) con el *segundo* (filósofo de la cultura latinoamericano). Se advierte que es “sobre el plano *sincrónico*” (88) que se deben distinguir “tres fuentes de diversificación”: a) Por “su amplitud” con respecto a un conjunto de la vida de una sociedad que se encuentra “sometido a la reproducción del capital” de manera exclusiva, dominante o simplemente participativo. b) Por “su densidad” en cuanto dicha sociedad es subsumida por un capitalismo “real” o meramente “formal” (de más a menos). c) Por “su tipo diferencial”, es decir, por “la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro (89). Todo esto caracterizaría lo que Echeverría llama el “*ethos* histórico”¹⁹ de una época, como la modernidad.

En la *tesis 7* ataca el tema del “cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista” (89). El capitalismo es la “última instancia” de la diferenciación del “*ethos* histórico” del capitalismo, pero no la única. 1) El “*ethos* realista” se daría en el centro y norte de Europa, caracterizado por M. Weber con influencia calvinista, propiamente agente creador del capitalismo industrial maduro, donde hay coherencia entre cultura y sistema capitalista, en el que el valor de uso es producido como mero portador del valor propiamente dicho, que

¹⁶ Estas tesis se asemejan mucho a las del “viejo” Kant (véase E. Mendieta (ed.), *Reading Kant's Geography*, SUNY Press, New York, 2011) muy criticadas por E. Eze y otros. En China hubo un claro anticipo a la modernidad, a la Revolución industrial y al capitalismo europeo (véase Kenneth Pomeranz, *The great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2000; John Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, Crítica, Barcelona, 2006; y mi *Politics of Liberation*, SCM Press, Edinburgh, 2011, pp. 127-190).

¹⁷ Veremos que esos fenómenos pueden quizá describirse de otra manera.

¹⁸ El centro y mayor peso de ese sistema del antiguo continente era la China y el Indostán, unidad lograda por los Imperios mongoles y no por la Europa periférica, subdesarrollada, atrasada. Véase el que inicia el debate André Gunder Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998.

¹⁹ Véase Gandler, 2000, pp. 374-409. Echeverría incorpora los estudios de su etapa heideggeriana, en categorías tales como la “imagen” de las “épocas del mundo”.

como plusvalor valoriza el capital. 2) El “*ethos* romántico” (preponderantemente alemán, y sobre el que volveremos cuando hablemos de W. Benjamin) que se describe como crítico del capitalismo en tanto afirma el valor de uso, contra la división del trabajo y la afirmación del criterio último de la acumulación del capital como sentido de la vida. Echeverría, gracias a W. Benjamin, descubre su importancia pero no se detiene en él, sino que pareciera que le sirve como de excusa para mejor caracterizar a lo barroco, como veremos. 3) El “*ethos* clásico”, que es el menos trabajado por Bolívar, que consistiría en criticar el capitalismo, pero reconocer su ineludible existencia, emprendiendo una política reformista que no toca su esencia. Sería la cultura de la social-democracia, una izquierda no revolucionaria que al final hace el juego al capitalismo, con pretensión de autonomía.

Como en las *tesis* restantes Echeverría se interna en otras caracterizaciones de la modernidad que nos alejan del tema escogido, nos detendremos más largamente en el cuarto *ethos*, que es el que nos interesa particularmente. Bolívar se ocupa de lo barroco de manera especial, como

“una cuarta manera de *interiorizar* al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana [...] El *arte barroco* puede prestarle su nombre [...] ya que] es una estrategia de afirmación de la *forma natural* [del valor de uso..., que permite] insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los *valores de uso* ofrecen al dominio del proceso de valorización” (91).

Para Echeverría “lo barroco se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural *moderna*”²⁰; es decir, es un momento de la modernidad. Contra la hipótesis weberiana de que la modernidad y el capitalismo son exclusivamente calvinistas, Bolívar le opone la posibilidad de una modernidad católica (en su esencia jesuítica), que por el mismo hecho queda signada por una esencial ambigüedad:

“Distanciada [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la *forma natural* del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado” (39).

Echeverría conoce la diferencia del barroco peninsular y del colonial latinoamericano, sin embargo no se propone caracterizar claramente su diferencia y, sobre todo, no indica cuál pudo ser el origen del otro²¹. Su signo, en ambos casos, será de todas maneras la ambigüedad, como hemos indicado:

²⁰ *La modernidad de lo barroco*, 1998, p. 11. Citaremos a continuación directamente las páginas de este libro.

²¹ ¿Y si la experiencia de la conquista y la hibridez colonial fuera el origen mismo del barroco como tal, aún el de la Península hispana? Problematizaremos esta pregunta posteriormente.

“El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en *bueno* el *lado malo* por el que, según Hegel, avanza la historia” (40).

La experiencia barroca *americana*, por su parte, tiene una cierta duración en el tiempo y un final violento:

“El siglo XVII americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo XVIII por la conversión despótica ilustrada de España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las Reducciones Guaraníes y la cancelación de la política jesuítica [...] Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa [...] planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable” (49).

Debemos desde ya hacer una cierta reflexión. Hemos notado que Bolívar nunca nos habla de un *capitalismo* mercantil, dinerario, anterior al capitalismo industrial, organizado en torno al “valor de cambio”²². Por ello el *Siglo de Oro* (o mejor *Siglo de Plata*, ya que en 1546 se descubren las minas de este metal en Potosí en el Alto Perú y en Zacatecas en el norte de México, hasta aproximadamente 1630 que comienza la declinación de su extracción) será el del surgimiento del barroco, que vivirá de su impulso hasta el final de los Habsburgos. Con los Borbones, y bajo la hegemonía creciente del capitalismo industrial y la Ilustración francesa como fenómeno cultural, el barroco entrará en crisis²³ (definitivamente con Carlos III a mediados del siglo XVIII). ¿No será *el barroco expresión del capitalismo mercantil*, de acumulación y uso del dinero (la plata), fruto del trabajo extractivo²⁴ indígena en las minas (por el sistema de la *mita*) y no del trabajo de la

²² Es sabido (véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1988) distingue claramente entre “valor” como tal y “valor de cambio” con posterioridad de la publicación del tomo I de *El capital* (1867).

²³ La expulsión de los jesuitas del Brasil (1759) y de Hispanoamérica (1767) será un signo de este final trágico.

²⁴ “Extraer” metales preciosos o dinero, no es lo mismo que producir valor *normalmente* o crear plusvalor. El “valor” de la plata extraída en una mina *rica* y *nueva* de dicho metal es *mucho menor* que el producido en una mina *antigua* y *pobre*, ya que usa en la objetivación de valor *mucho menos tiempo* que el tiempo social medio necesario del trabajo del minero en la mina antigua y pobre. La plata como *equivalente general* de todos los valores de cambio de las otras mercancías es dinero, y la mercancía de la mina *nueva* aparece en el mercado como teniendo más valor del que realmente contiene. Esto significa usar *mucho menos tiempo* en la obtención del mismo dinero que se le asignará en el mercado mundial inaugurado en el siglo XVI, donde la plata tiene *mucho más valor* (que el de las minas nuevas y ricas) por su escasez en dicho mercado, en especial en la

comunidad criolla o española, lo que permitía gozar el valor de uso por su obtención ociosa del valor de cambio?

El ornamentalismo, lo extravagante y bizarro, el sentido de lo rebuscado o torcido en pliegues, lo ritualista y ceremonial, la *decorazione assoluta* advertida por Adorno, el tradicionalismo conservador y sin embargo inconformista, y siempre al final festivo, ¿no es fruto del uso de una riqueza fácil, abundante, extraída directamente de la naturaleza (la plata americana como el primer dinero mundial) por el *trabajo* de los dominados (los indígenas, y los esclavos de las plantaciones: el oro tropical) correlativo al *tiempo libre* de la *ciudad letrada* de los dominadores (en parte mestizos, criollos y españoles en Indias y en España, que vivía de esas riquezas extraídas sin trabajo propio)? ¿No sería el *valor de uso* felizmente gozado y celebrado comprado con la riqueza inmerecida del *valor de cambio* de los metales preciosos, el azúcar o el tabaco? Dejemos las respuestas para estas preguntas para más adelante.

Lo cierto es que Echeverría muestra claramente que el barroco es moderno (no medieval como pensaban algunos); es además un *ethos* en cierta manera crítico ante el *ethos* realista del capitalismo industrial del centro y el norte de Europa, y tiene posibles reservas en vista de una modernidad no capitalista, según la hipótesis de Bolívar.

Habría un tema que podemos, tratar aunque sea brevemente, porque está relacionado al barroco y lo estamos debatiendo en México. Hemos visto que el *ethos* barroco tiene un componente religioso inevitable (católico y jesuita, como indica Echeverría). Este aspecto, además, será igualmente meditado por Bolívar en referencia a las extrañas, desconcertantes y sugestivas opciones teóricas de Benjamin (que tanto molestaban a Adorno, pero no a Horkheimer), en especial aquel de la famosa *Tesis I* de las *Tesis sobre el concepto de la historia*²⁵, en aquello del “enano encorvado” (*buckliger Zwerg*) que es “la teología que, como hoy sabemos, es pequeña y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie”²⁶. Michael Löwy, en una clara conferencia que nos dictó en 2011 en la Facultad de Ciencias Económicas (UNAM, México) tocó el tema²⁷, y

China. Ese *mayor dinero* (que es ganancia extraordinaria en la competencia) es debido al *mayor tiempo* que se necesita *fuera* de América para extraer la misma cantidad del precioso metal debido al agotamiento de las minas *antiguas*. El barroco “festeja” esa riqueza “extra-ordinaria”: puede adquirir y consumir mayor *valor de uso* por tener *valor de cambio* sobrante (que no lo producen con su agotador trabajo criollos blanco ni mestizos).

²⁵ Véase W. Benjamin, *Gesammelte Werke* (Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. I/2, pp. 690ss (*Obras*, Abada Editores, Madrid, 2008, vol. I/2, 303ss). Bolívar tiene varios textos, uno de ellos “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en B. Echeverría (compilador) *La mirada del ángel*, Facultad de Filosofía y Letras-Editorial Era, México, 2005, pp.23-33, de donde citaremos. Considérese el comentario de Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006, p. 49ss.

²⁶ En la citada *Gesammelte Werke*, p. 690 (*Obras*, p. 305).

²⁷ Su posición se deja ver cuando critica tres interpretaciones reductivas: “1. La escuela materialista: Walter Benjamin es un marxista [...] sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas [¿la posición de Bolívar?] [...]. 2. La escuela teológica: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío [...]. 3. La escuela de la contradicción: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía [...] pero] son incompatibles” (M. Löwy, *Aviso de incendio*, FCE, México, 2003, p. 41). Löwy piensa que en efecto “W. Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son *habitualmente* contradictorias. Pero el autor *no es* un pensador habitual: las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento

como se refirió a mi persona (que estaba entre los presentes) quedé personalmente comprometido a clarificar también mi posición²⁸

Bolívar escribe:

La alegoría del autómatas jugador de ajedrez presente al materialismo histórico como una cripto-teología. Implica así, por decir lo menos, una abierta provocación, pues hay que tener en cuenta que lo que pretende ofrecer es la representación simbólica de una doctrina educada en el materialismo y el jacobinismo más implacables, en una tradición discursiva anti-teológica por excelencia. ¿Qué pretende con esta provocación?” (30).

Y poco después continúa:

“Por lo demás, pienso que, cuando habla de *teología* como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación” (*Ibid.*).

Sin embargo, pareciera que la cuestión es más compleja, ya que Benjamin se ha internado desde su primera juventud en movimientos judíos alemanes, ha tenido una profunda interpretación romántica del drama del *Treuespiel*, ha estudiado junto a su amigo G. Scholem muchos elementos de la cábala y del mesianismo judío, y especialmente ha leído la *Estrella de la revelación* de su admirado Franz Rosenzweig. Entre nosotros, en México, Esther Cohen²⁹ ha estudiado la extraña semejanza entre la posición de Isaac Luria, el mesiánico judío del siglo XVI de la escuela de Sfat (cuya tumba pude conocer en Israel personalmente, al norte del Kibutz Ginnosar junto al Kineret donde trabajé durante muchos meses), con las *Tesis* de Benjamin. La teología de la cábala luriana (de larga historia hermética egipcia y mazdeica, neoplatónica y gnóstica, y propia de los místicos iránicos, árabes y cristianos andaluces, que culmina con los judíos del califato de Córdoba con *El*

recíproco que permite *articularlas de manera coherente*” (*Ibid.*, pp. 41-42). Esta última es también mi posición. El temprano texto de la década del 20 del siglo XX así lo confirma, cuando Benjamin no era todavía marxista (el “Fragmento teológico-político”, en *GW*, II/1, pp. 203-204; *Obras*, II/1, pp. 206-207),

²⁸ Y, en especial, porque S. Gandler, el excelente biógrafo de Bolívar, se ocupó críticamente de mi persona (p. 34). Pidiéndole Gandler a M. Löwy el prólogo de su importante obra, explícitamente aclara Michael que el barroco ha sido correctamente interpretado (por Echeverría y Gandler) por haberse usado “una clave que nos permite dar cuenta no sólo de las Reducciones jesuíticas en Paraguay, sino también en el siglo XX, del fenómeno del *cristianismo de liberación* y de las comunidades de base. Entre paréntesis –escribe M. Löwy -: me parece que se *equivoca [sic]* Stefan Gandler al considerar a don Samuel Ruíz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtila” (p. 16). Para comprender la complejidad latinoamericana del momento véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*, Editorial Edicol, México, 1979, 617 p. (se puede consultar dicha obra en: [www.enriquedussel.com] o en [www.enriquedussel.org]; y esta referencia electrónica vale para todas mis obras agotadas o de difícil acceso).

²⁹ Véase *La palabra inconclusa, Ensayos sobre cábala*, UNAM, México, 2005.

Zohar, y que es continuada posteriormente en Galilea), con sus sefirots o ángeles jerarquizados, propone que Dios y su creación recorre tres momentos: en la primera época se contrajo Dios a sí mismo para dar *lugar* a la creación (la *contractio Dei*); en una segunda época (por la destrucción de los “vasos comunicantes”: *shevirat hakeilim*) la obra de Dios se corrompe y el mal se expande por el universo; en la tercera época, gracias a la acción de algunos seres humanos que asume la función mesiánica (el *Tikun*) se restituye la obra de Dios, es decir, cumplen una misión de *redentora*. La *redención* es así una acción profana y colectiva de la humanidad por la que rescata a Dios mismo. Esta acción mesiánica interrumpe, frena la catástrofe en cadena que se había desbordado en la segunda época, y que había sembrado los mayores desastres en el pasado.

Por otra parte, Giorgio Agamben muestra que la diferencia que Walter Benjamin establece entre “tiempo” como duración cotidiana (*khrónos* en griego) y “tiempo-ahora” (el *Jetzt-Zeit*) como el instante de la ruptura mesiánica (*hó nún kairós*) no pudo dejar de inspirarse en Pablo de Tarso³⁰. El “tiempo-ahora”, el tiempo de la revolución (no sólo histórica sino igualmente política) es la irrupción de la acción mesiánica. Agamben se refiere a *Efesios* 1, 10, donde se lee: “Por la *economía* de la plenitud de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el meshíakh”, y comenta:

“Este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental – la doctrina de la *apokatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno de Nietzsche y la de la repetición en Heidegger- no son más que fragmentos resultantes de su explosión”³¹.

Todo esto nos llevaría muy lejos, pero solamente lo indicamos para remitir a otros trabajos que hemos escrito sobre el tema³² y que muestran que Benjamin había tomado en serio la tradición del mesianismo judío (que M. Löwy compara con la tradición latinoamericana de la teología de la liberación, muy acertadamente).

Se podría continuar comentando largamente el análisis riquísimo, complejo, creativo, autorizado por la excelente bibliografía utilizada, del *ethos* barroco tal como Echeverría lo hace en sus numerosas obras. Sin embargo, dado el carácter preliminar de este corto trabajo, remito al lector a sus obras para mayor información. Y paso a la segunda

³⁰ En su obra *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006: “*Hó nun kairós*” (aparece más de ocho veces en la *Carta a los romanos* de San Pablo). Véase mi artículo “The Liberatory Event in Paul of Tarsus”, en *Que parle. Critical Humanities and Social Sciences* (Berkeley), Winter (2009), vol.18/1, pp. 111-180; y además Douglas Harink (Ed.), *Paul, Philosophy and Theopolitical Vision*, Cascade Books, Eugene, 2010. Para Pablo el *khrónos* es el tiempo cotidiano; el *kairós* es el tiempo del peligro mesiánico. Para Benjamin, o para la *Política de la Liberación*, es el tiempo revolucionario, el “estado de rebelión” (más allá que el “estado de derecho” o el “estado de excepción”).

³¹ *Op. cit.*, p. 79.

³² En mi artículo citado sobre Pablo de Tarse, expongo la posición sobre el tema en Nietzsche, M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, J. Taubes, F. Hinkelammert y otros filósofos.

parte, donde deseo hacer algunas preguntas, además de las ya expresadas inicialmente hasta ahora.

§ 2. *Algunas preguntas en torno a la interpretación de la modernidad y del ethos barroco de B. Echeverría*

Deseamos ahora efectuar algunas preguntas a la obra de Echeverría para comenzar un diálogo con aquellos que continúan su tradición de pensamiento.

a. *Sobre la Teoría de la Dependencia*

Llama la atención que Bolívar no haya dado importancia a la llamada *Teoría de la Dependencia* formulada en la década del 60. Personalmente me llamó la atención, en 1975 en el I Coloquio Filosófico de Morelia (punto de partida de los futuros Congresos nacionales de filosofía), que los filósofos de izquierda en México no hubieran detectado la importancia de la *Teoría de la Dependencia* (que exponía la transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado)³³. En ese mismo año en Quito, Agustín Cuevas efectuó la primera crítica a dicha Teoría desde el punto de vista de un cierto marxismo, y se la enjuició como una teoría burguesa en la interpretación de la historia de la economía latinoamericana. Tanto Sánchez Vázquez como otros marxistas no daban a la teoría mayor importancia filosófica. Esto fue el origen de una fuerte discusión en dicho I Coloquio de Morelia (que me enfrentó en esa ocasión, y contra mi voluntad, a Sánchez Vázquez). Es posible que la ausencia de esta teoría haya permitido no descubrir el significado de la dimensión de la “colonialidad” en la descripción del capitalismo latinoamericano en algunos miembros de la tradición filosófica marxista, y quizá de Bolívar en particular. La *Teoría de la Dependencia*, por el contrario, impactó a la filosofía en América del Sur a tal punto que fue el origen epistemológico de los primeros descubrimientos desde finales de la década del 60 de lo que se llamaría Sociología, Psicología o Filosofía de la Liberación. ¿A qué se debió la ausencia del impacto de dicha *Teoría de la Dependencia* en la filosofía crítica mexicana de la época y de Bolívar en especial? Es una respuesta que hay que estudiar.

b. *¿Y si se efectuara una descripción geopolítica mundial del origen de la modernidad?*

³³ Véase “Teorías de la dependencia”, en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 312-363.

En segundo lugar, el concepto de la modernidad fue interpretada por Bolívar dentro del debate europeo. No se descubrió la significación *filosófica* de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico. Por mi parte, gracias a los contactos con Pierre Chaunu (presente en la defensa de mi tesis doctoral en La Sorbona en París en 1967), vislumbré desde el comienzo de la década del 60 la importancia del “descubrimiento *del Atlántico*” (antes que el “descubrimiento de América”). F. Braudel escribió *Felipe II y el Mediterráneo*. Pierre Chaunu publicó siete tomos sobre *Sevilla y el Atlántico*. Por ello comprendí muy pronto que la llamada “modernidad”, vista en geopolítica *mundial* y no desde el mundillo eurocéntrico, fue la apertura de Europa *al Atlántico*, y la muerte del Mediterráneo. El aislamiento debido al enclaustramiento de Europa sitiada por el Islam, es lo que constituye la mal llamada “Edad Media”, que fue sólo un fenómeno particular de la Europa latino-germánica. No hubo Edad Media ni feudalismo fuera del Oeste europeo; y por ello no lo hubo en los continentes Nord-africano, Asiático o del Este europeo (bizantino, otomano, y también ruso). La modernidad del oeste europeo consiste entonces en todas las transformaciones culturales, económicas, filosóficas, etc. que se producirán allí por su “apertura *al Atlántico*” (centro geopolítico de la dicha modernidad) en 1492, siendo los descubrimientos portugueses un antecedente, ya que gravitaban todavía en torno al continente Afro-asiático, pre-modernos. Sólo España con el “descubrimiento” y dominio *del Atlántico* tropical (del cual América será su costa occidental) evade el cerco islámico, y comienza a instalar (como “Imperio-mundo” para I. Wallerstein) lo que se será el “Sistema-mundo” (desde los Países Bajos, después del siglo XVI hispano). La modernidad no pudo darse en la Europa enclaustrada, subdesarrollada, periférica del sistema más desarrollado: el mundo islámico y chino.

Como puede entenderse habría muchas preguntas que hacer a Bolívar, que tiene todavía una visión de la modernidad centrada exclusivamente en Europa latino-germana, como Max Weber.

c. *¿Y si comenzara el fenómeno de la modernidad sólo a finales del siglo XV?*

Si nos situamos entonces en el Atlántico, océano sobre el que nunca el Islam intentó ejercer su hegemonía, toda la historia de la modernidad cobra *otro sentido*. En primer lugar, fue la Península hispánica (la región europea más desarrollada porque era heredera del Califato de Córdoba, y por su contacto con el mundo otomano y árabe-musulmán, la correa de transmisión para el contacto con la China y el Indostán) la que dio la espalda al Mediterráneo para abrirse al ancho mundo de todo el Planeta. En segundo lugar, la “muerte del Mediterráneo” es el final de la mal llamada “Edad Media” europea, el final del cristianismo feudal latino-germánico en torno a una Roma confrontada ligada al mundo musulmán, y con el Oriente gracias a las potencias navieras de las ciudades-puerto renacentistas (Venecia, Amalfi, Génova, etc., por otra parte bajo la influencia bizantina). El Báltico y la Europa central, que antes necesitaban de Roma para conectarse con el *único*

mundo conocido³⁴, que con la modernidad será el *mundo antiguo*³⁵ (que era el Oriente mítico que se conectaba con Europa a través del Mediterráneo oriental), se situaban ahora en el nuevo centro geopolítico: el Atlántico.

Nace así una *Europa del Sur*, del Atlántico tropical, en torno a España y Portugal, a Salamanca y Coimbra, al concilio de Trento que significará el origen del catolicismo³⁶ (que evolucionará posteriormente produciendo el *ethos* barroco): la Roma-atlántica *moderna*, renacentista, humanista, de capitalismo mercantil, de la Contra-reforma, de los jesuitas. Y la *Europa del Norte* (como la llamará Hegel), que ya no necesita de la Roma-mediterránea, porque los Países Bajos, las islas Británicas y el Báltico dan directamente al Atlántico y pueden separarse de la Roma medieval, efectuándose el fenómeno *moderno* de la Reforma y del protestantismo, posteriormente de la Ilustración, cuando se produzca la Revolución industrial capitalista (que desembocará en los *ethos* realista y clásico de Echeverría).

¿Es posible efectuar este tipo de descripción histórica, situando los *ethe* diacrónicamente?

d. Algo más sobre el barroco y el “valor de cambio”

Si esa descripción fuera probable, habría que agregarle todavía otros hechos. La China era desde el siglo X el sistema cultural, político y económico más desarrollado mundialmente hablando (cosechó los avances en todos los órdenes civilizatorios árabes de Bagdad, Bukhara, Samarcanda, Cairo o Fez). Descubrió América, África y Australia al comienzo del siglo XIV³⁷. Sus inventos técnicos, astronómicos, científicos dieron elementos fundamentales para el origen del llamado Renacimiento italiano, entre otros efectos. El mercado mundial hasta bien comenzado el siglo XIX casi exclusivamente comerciaba mercancías chinas (porcelana, textil de seda, armas y tecnología de acero, especias, etc.).

Por otra parte, España y Portugal fueron los primeros Estados europeos unificados y modernos que se lanzaron al comercio, a la acumulación de capital dinerario por el sistema mercantil (primera etapa del capitalismo moderno). Fue la *primera modernidad temprana*. Fueron entonces los metales preciosos, mercancías con *valor de cambio* universal (el primer “dinero mundial” de la historia global se extrajo en América Latina). Toda una nueva cultura surgirá fundada en el *valor de cambio*, en la plata principalmente, como ya lo hemos dicho. Pero, al mismo tiempo, el choque cultural de la cultura hispano-lusitana (mediterránea con influencia islámica, lo más desarrollado de la Europa del siglo XV,

³⁴ Era la trinidad de Asia al este, África al sur-oeste y Europa al nord-oeste. Véase mi obra *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Continuum, New York, 1995.

³⁵ El *old world* de Adam Smith (véase Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, Verso, London, 2007).

³⁶ Adviértase que estamos distinguiendo la iglesia cristiano-medieval que mira *hacia el Oriente*; del *catolicismo* que es la iglesia tridentina que mira *hacia el Atlántico* y la América Latina. Es tan nueva como el luteranismo o el protestantismo, económica, política y geopolíticamente hablando.

³⁷ Véase mi artículo “China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo”, en *Archipiélago* (México) (2004), Año 11, No. 44 (abril-junio), p. 6-13.

heredera del Califato de Córdoba como hemos indicado) con las cultura amerindias, producirá un *híbrido* moderno, mestizo, por el choque de la cultura latino-andaluza con los mayas, aztecas, quiché, quechuas, aymaras, tupi-guaraní, etc. Este mestizaje cultural originario producirá primero unas obras de arte, por ejemplo templos, donde se dejen ver elementos románicos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas. Podría denominarse en el siglo XVI un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas. El *ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos.

La pregunta que habrá que contestar es: ¿fue la experiencia americana colonial la que lanzó el proceso barroco aún de la Península hispánica y de ahí a la Europa del Sur, Roma o Alemania? ¿No será que el barroco nació por el impulso del mestizaje colonial más que por un *Siglo de Oro* peninsular?

Además y en general, pareciera que Echeverría no considera el momento *colonial* como constitutivo esencial de la modernidad, y ello impediría una clara diferenciación entre el barroco *colonial* latinoamericano y el barroco *europeo*. Hemos dicho repetidamente que la modernidad supone *simultáneamente* 1) el *capitalismo* (ya que la acumulación medieval es insignificante y sin futuro sin la acumulación originaria fruto del mercantilismo atlántico), 2) el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico), y 3) el *colonialismo*. Esto último como causa constante de la acumulación originaria dineraria mercantil en vista de lo que será posteriormente el capitalismo industrial. Diacrónicamente el *ethos* barroco es *anterior* al realista, romántico y clásico; pero, al mismo tiempo, habría que diferenciarlo del anterior *ethos* del siglo XVI, donde el humanismo renacentista hispánico (con un Ginés de Sepúlveda alumno de Pomponazzi, o un Bartolomé de las Casas educado en la Escuela de Salamanca estrictamente moderna y nominalista, por ejemplo) se alimenta de capitalismo mercantil, que no es todavía propiamente el barroco de finales del siglo XVI y de su momento clásico, que es el siglo XVII colonial latinoamericano (por ejemplo, el templo de los jesuitas en Quito, como hemos indicado).

e. ¿El “enano encorvado” de Benjamin tendrá que ver con el catolicismo y los jesuitas de Echeverría?

Si por último retomamos el tema del “enano” del turco ajedrecista de la *Tesis I*, y nos referimos a la hipótesis de M. Löwy (judío, marxista y ateo, según propia confesión) que nos dice que la intuición de Benjamin sobre un “mesianismo materialista”, o la posible relación del marxismo con el fenómeno de la *redención*, se ha realizado en América Latina contemporánea con la teología de la liberación, valdría la pena preguntarse igualmente sobre la importancia del asunto. Porque a Stefan Gandler esa dimensión del pensamiento de W. Benjamin queda situada de manera tradicional. ¿No será que se han producido tales

cambios políticos, económicos y culturales que el jacobinismo secularizante debe dejar lugar al enriquecimiento de la problemática tomando elementos que el imaginario popular latinoamericano nunca ha perdido y que dentro de él se mueve hoy cotidianamente. Me refiero al horizonte religioso que en América Latina, en el nivel de los pueblos originarios, las grandes masas campesinas y urbanas, aún marginales, sigue prevaleciendo. Por ello, un texto constituyente del intercambio entre la visión del mundo de los pueblos originarios (como los nahuas o aztecas) y los españoles (entre los que se encontraban los franciscanos, y particularmente el propio B. de Sahagún) como el *Nican Mopohua*, redactado en el siglo XVI por estudiantes nahuas del colegio de Tlatelolco en la México-Tenochtitlan recién conquistada, significa ya la prehistoria del barroco y el nacimiento de una cultura que ha cumplido 500 años. Esa Virgen de Guadalupe del *Nican Mopohua*, venerada en el templete de Tonanzintla (“Nuestra madrecita” en nahua): la *Terra Mater* de los aztecas, creada primero dentro del imaginario del pueblo indígena como crítica política, materialista y mesiánica contra de la conquista, y posteriormente asumida por los criollos desde el siglo XVII y hasta como estandarte contra los españoles en las guerras de la independencia, después en la Revolución mexicana (cuando esa Virgen era la bandera de los campesinos al tomar Cuernavaca), y siempre presente en la vida de los oprimidos y vencidos, hasta entre los chicanos en tiempos de Cesar Chávez en California, ¿no será esa tradición ya un texto simbólico intercultural, americano y europeo, un momento inicial del primer momento del *ethos* barroco todavía presente en el pueblo latinoamericano y especialmente mexicano? ¿Y la reformulación materialista (en pleno conocimiento de la crítica marxista asumida contra el capitalismo) que no deja de ser mesiánica (desde un cristianismo que se compromete con los pobres, los oprimidos, los olvidados desde Bartolomé de las Casas hasta Samuel Ruíz) no es acaso un momento barroco, que al mismo tiempo concuerda en otros horizontes culturales como el de la tradición que dentro del judaísmo intentó reformular W. Benjamin?

f. ¿La utopía es una modernidad no capitalista o es una nueva edad del mundo?

Bolívar opinaba que la utopía era una modernidad no capitalista, para el cual momento el barroco como resistencia ante el *ethos* realista del capitalismo industrial y transnacional triunfante era una experiencia a tenerse en cuenta. La modernidad medieval inicial habría cobrado cuatro modalidades durante los últimos cinco siglos para culminar en el futuro en una moralidad no capitalista. La pregunta es: ¿no será la nueva civilización que se está gestando ante la crisis de la modernidad y la postmodernidad capitalistas el final de la modernidad como tal?

Si la modernidad no fue simplemente un fenómeno europeo sino algo más complejo, quizá pueda entenderse que estamos contemplando el final de esa edad del mundo. En efecto, la modernidad no fue un proceso intra-europeo fruto de una invención eurocéntrica, sino un producto del manejo de la “centralidad” del sistema-mundo, que utilizó la información cultural de las civilizaciones “periféricas” (América originaria, el

África, el Indostán, el mundo islámico y al final hasta a la China) como fuentes de extracción de riqueza (como la plata americana, la ganancia de la venta de esclavos o el efecto de la guerra del opio para destruir la antigua cultura china) y de conocimientos (culturales, técnicos, científicos), que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad creadora) y expansión dominadora. La postmodernidad es el último momento de la indicada modernidad, que como autocrítica reconoce el efecto terrorífico de su auto-referencia racionalista.

¿No será la utopía a ser esbozada sea algo más radical e innovador que una modernidad de otro tipo? ¿No surgirá una nueva civilización *trans-moderna* (y por lo tanto no ya moderna ni capitalista, pero tampoco colonialista ni eurocéntrica, ni dilapidadora de la vida del planeta Tierra) fruto no de un desarrollo de la modernidad, sino como efecto de una elaboración que parte de las culturas periféricas dominadas, y desde los momentos despreciados y negados por la modernidad, y que por ello guardaban una cierta *exterioridad* del horizonte de la estructura del sistema-mundo que la modernidad dominaba y explotaba? Esas culturas coloniales de la modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia de su pasado olvidado, y partiendo de ese mismo pasado (en diálogo no fundamentalista con la modernidad), crecen hacia un pluriverso planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, sino más bien por un mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación. No será *una cultura*, ni siquiera una *totalidad concreta*, sino un mundo cultural plural con conexiones transversales de mutuo enriquecimiento. Cada cultura no perderá su riqueza, sino que la sumará en el mutuo compartir su originalidad con las otras culturas. La identidad sustantiva dejará lugar a la pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia³⁸.

Ésta y otras preguntas deberemos desarrollar ante la fecunda obra intelectual de Bolívar Echeverría del cual hay tanto que aprender.

³⁸ Véase mi artículo “Transmodernity and Interculturality”, en *Poligrafi* (Ljubljana, Slovenia) (2006), No. 41/42, vol. II, pp. 5-40 (también en mi obra *Filosofía de la cultura y liberación*, UACM, México, 2006, pp. 21-72; hay traducción alemana). Véase el *Transmodernity Journal* (Berkeley) electrónico de reciente creación gracias a Nelson Maldonado-Torres.