

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

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

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

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

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

Capítulo I

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

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

Capítulo II

Lo político y la modernidad

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

Gustavo García Conde

Capítulo III

***Ethos* barroco y mestizaje**

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

¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político

Gustavo García Conde

La modernidad no puede hablar de lo que todavía no ha sucedido, y sin embargo tiene que quererlo por estar en contra de la vergonzosa infamia de lo siempre igual.

Theodor W. Adorno, *Teoría estética*

Bolívar Echeverría es un pensador importantísimo e imprescindible para las generaciones actuales que buscan desdecir y contradecir la dinámica actual de la modernidad capitalista y, también, para aquellos que buscan las posibilidades para negar y trascender este orden, para aquellos que quieren observar dónde están sus quiebres, observar cómo se van conformando nuevos rasgos constructivos de la vida social moderna y como éstos pueden destruir los rasgos destructivos del capitalismo. Por ello, Bolívar Echeverría es un pensador de la libertad. A encontrar la manera de liberar las formas de lo humano es a lo que apunta el conjunto de su corpus teórico. De ahí la importancia que otorga a sus estudios sobre la modernidad. Bolívar Echeverría parte de la convicción de que aún es posible una modernidad poscapitalista donde la vida sea ella misma moderna pero sin su sistema represor capitalista.

A continuación quisiera tratar algunos aspectos de la obra de Bolívar Echeverría para responder a la pregunta: ¿qué es ser auténticamente moderno en la actualidad? Para ello expondré de forma breve el concepto de modernidad pensado por Echeverría para, después, dar algunas cuantas caracterizaciones del fenómeno del capitalismo; todo ello a fin de observar cómo es que modernidad y capitalismo son proyectos complementemente contradictorios. Creo que enfatizar este punto es importante, sobre todo hoy que surgen proyectos “modernizadores” que lo único que consiguen es capitalizar el mundo.

A lo largo del texto argumentaré que un fenómeno moderno es la realización de la capacidad política autárquica en el ser humano. El ser humano es esencialmente político, sí; pero lo distintivo del ejercicio de lo político *en* la modernidad es la búsqueda y realización de la libertad. Lo moderno en el terreno de lo político radica en la libertad que trae consigo el ejercicio de la autarquía. Finalmente, el planteamiento de esta argumentación me permitirá responder a la pregunta: ¿dónde está el ejercicio de lo político actualmente? Lo moderno radica en la búsqueda de la libertad y, por ello, ejecuta un contraataque al capitalismo. De este modo, por extensión, lo político, como afirmación de la autarquía, también debe ser un acto anticapitalista. De aquí que lo auténticamente político se juegue hoy en los movimientos de resistencia que luchan por reivindicar su libertad.

1. Lo moderno de la modernidad

Las relaciones entre modernidad y capitalismo son dos problemáticas que recorren el conjunto de la obra de Echeverría. El problema con el “saber moderno” y con sus discursos radica en que han realizado una vinculación inseparable entre modernidad y capitalismo. Y aún más: han postulado que todo proceso de modernización implica hacerlo capitalistamente y que toda expansión del capitalismo es igual a modernidad. Sin embargo, a pesar de que son términos que se confunden entre sí, para Bolívar Echeverría se trata de dos fenómenos distintos, pero que a lo largo de la historia reciente han sido asociados y unidos inseparablemente debido a una simbiosis que debieron experimentar a lo largo de los últimos siglos; simbiosis que únicamente resultó positiva y expansiva para el capitalismo, pero que, en cambio, solo reprimió las potencialidades que ofrecía la modernidad y que eran las que permitirían la afirmación de la libertad del sujeto individual y colectivo. Esta era la “promesa” de emancipación de la modernidad: la posibilidad de que los individuos decidieran libremente qué figura social y política querían darse a sí mismos.

Para Bolívar Echeverría, la modernidad se compone de un entretreído de relaciones sociales y de fenómenos materiales cuya interacción dialéctica posibilitaría la eliminación de todos aquellos rasgos opresores, represores y destructivos que habitan toda forma humana. En cuanto periodo histórico, la modernidad es aquella variación, aquella modificación humana, que inaugura la posibilidad de estos hechos. Por ello, en Bolívar Echeverría la modernidad no es un concepto ni un fenómeno predominantemente temporal, sino ante todo una posibilidad que radica en el modo como los seres humanos deciden trabajar la tierra, habitar el mundo y construir sus relaciones sociales.

La modernidad representa la posibilidad de transformar radical y profundamente el proceso de trabajo que ha venido realizando el ser humano y que inauguraría toda una inflexión histórica de “imprecisa duración”. La modernidad no es una época histórica ni un hecho consumado; es una posibilidad cuya actualización está siempre en espera de ser ejecutada.

Hay que comprender que la modernidad no es un hecho que apareció en algún momento del pasado y que a partir de entonces todos seríamos “modernos”. Nada más falso ni tan corto de miras. Esta visión solo puede provenir de una comprensión lineal y progresiva de la historia. Para Bolívar Echeverría, en cambio, la modernidad es un proceso de “larga duración”, pero aún más: es un proceso en curso, cuya activación no ha cesado. Este hecho hace que la modernidad sea no solo un fenómeno de larga duración, sino también un fenómeno de “imprecisa duración”, debido a que no se sabe cuándo ni cómo terminará esta pugna que se juega entre lo que hay de represor en la premodernidad y lo que hay de liberador en la modernidad no-capitalista.

Respecto de la modernidad, puede decirse que aparece como una tendencia civilizatoria de larga duración con un principio “unitario” de estructuración de la vida social —“unitario” por cuanto busca la “universalidad concreta”— y que se presenta como una serie de comportamientos novedosos y discontinuos frente a lo antiguo. Se trata de comportamientos presentes no solo desde el siglo XVI —fecha en la que generalmente se sitúa el comienzo histórico de la modernidad—, sino incluso desde hace más de dos mil años. Habría tres fenómenos modernos preponderantes: 1) el individualismo, concebido como la afirmación del sujeto autónomo; 2) la secularización de lo político, entendida como la autarquía en la construcción de las relaciones sociales libres; y 3) el descubrimiento de una técnica moderna y su correlato: la confianza profana del ser humano en sus propias capacidades técnicas, es decir, el desencantamiento de la técnica mágica en favor del surgimiento de nuevas capacidades técnicas, inventivas, innovadoras y terrenales del ser humano. De estos tres fenómenos, Bolívar Echeverría elige este último como eje articulador para pensar la factibilidad de la modernidad y, con ello, recurre a una interpretación material de la historia, cuyo factor explicativo se encontraría marcado por el empleo de distintas técnicas de producción y consumo de bienes.¹

1 Esto no significa que Echeverría recurra a una unilateral lectura materialista a lo largo de su obra, sino que a partir de este elemento material se pueden articular los demás postulados modernos. Precisamente para no caer en la exclusión tradicional entre la preeminencia de la “vida económica” (física u operativa) o de la “vida cultural” (“meta-física”, metafuncional o semiótica), Echeverría postula su concepto de *ethos* histórico. El *ethos* histórico es el modo como los seres humanos asimilan ambos hechos, el operativo y el semiótico.

Nótese que en Echeverría el concepto modernidad no es un concepto temporal, sino que es un concepto que hace referencia a los comportamientos humanos. Lo que tenemos no es una “historia moderna”, sino un conjunto de fenómenos y de comportamientos humanos que pueden ser denominados modernos, los cuales se identificarían por su capacidad de ruptura con la tradición y, más precisamente, se caracterizarían por manifestar su rechazo a la tradición de la opresión. Son comportamientos que nada pueden decir sobre el futuro, sobre lo que sucederá o sobre cómo será esa utopía tantas veces imaginada; son comportamientos que no tienen nada concreto entre las manos, pero que saben lo suficiente: prefieren lo incierto, solo por estar en contra del *continuum* de la vergonzosa infamia de la historia de la escasez.

2. El bloqueo de lo moderno: el capitalismo

Consistente en la creación implacable de plusvalor, el capitalismo es una manera de reproducir la vida económica del ser humano y tiene qué ver con la forma en que, de una manera cosificada, se organiza y decide la producción, circulación y consumo de mercancías. La autorepresión productivista es lo constitutivo de un comportamiento capitalista: trabajar y trabajar; generar riqueza abstracta y hacerlo ascéticamente, sin perder tiempo y sin darse tiempo para el disfrute de la vida. Autorepresión significa el sacrificio ante el trabajo generador de una riqueza que solo es abstracta. El capitalismo también sería una forma de comportamiento humano, pero que no es ni moderno ni premoderno —aunque en última instancia estaría más cercano a este—, sino una combinación que confunde a ambos, tanto a lo moderno como a lo premoderno. El comportamiento capitalista solo busca llevar a cabo la fórmula D-M-D', es decir, “comprar barato para vender caro”. Sin embargo, debido a que es un comportamiento productivo basado en esquemas arcaicos de escasez, el comportamiento capitalista es premoderno porque lleva al ser humano a volverse represivo y autorepresivo al trabajar afanosa y ascéticamente, pasando por encima de cualquier cosa, a fin de generar el excedente de una riqueza que es solo abstracta y, para lograrlo, este comportamiento ocupa los medios y las técnicas productivas modernas que le permiten alcanzar su objetivo en el menor tiempo posible y con un mínimo de gasto de energía. “Ser capitalista” sería una forma de producir riqueza abstracta, con la ayuda de medios modernos, pero basado en una perspectiva premoderna por completo. El capitalismo es una forma premoderna de asumir el mundo y de tratarlo, pero haciéndolo con medios modernos. El resultado

de esta combinación genera una doble paradoja: la premodernización de lo moderno y la “modernización” de lo que ya es y siempre será premoderno.

Así, pese a lo que generalmente se piensa, modernidad y capitalismo no son términos idénticos ni hechos consolidados. En todo caso se trata de dos proyectos de mundo distintos, dos formas diferentes de concebir a la naturaleza, dos maneras incompatibles de tratar lo humano, etc. Son dos procesos diferentes que cuando se encuentran solo la modernidad resulta deponenciada, convirtiéndose en una modernidad destructiva y, por eso mismo, convertida en una modernidad que se traiciona a sí misma: una modernidad premoderna.

Bolívar Echeverría realiza un análisis del proceso histórico en el que se encuentran la modernidad y el capitalismo. Observa que en sus orígenes la modernidad pudo haber acabado con el esquema arcaico de reproducción de la vida social, basado en la represión y que es el esquema que ha dominado en las sociedades premodernas. En este punto, Bolívar Echeverría sigue fielmente el planteamiento de J. P. Sartre acerca de lo que el filósofo francés llamó la “historia de la escasez” y que se encuentra expuesta en su fabuloso libro *La crítica de la razón dialéctica*. Según Sartre, las sociedades arcaicas, sometidas a la “escasez natural”, vivían bajo esquemas de relaciones sociales fundadas en la hostilidad y en la violencia. Todos los antagonismos, represiones y contradicción sociales están calificados y estructurados a partir de que no existen los medios de subsistencia para todos. Bajo esquemas sociales de escasez, los demás individuos, los “otros”, se convierten en portadores de amenaza de muerte. Por ello, en las sociedades de la escasez surge la “necesidad objetiva” de aniquilar al otro, generando así un *hostis* y un *inimicus*, es decir, un enemigo externo e interno a la comunidad. Por ello, en las sociedades de la “escasez absoluta”, la hostilidad hacia el otro y la expulsión del “bárbaro” del espacio físico que la comunidad propia ocupa, es una cuestión “objetiva” que garantiza la sobrevivencia. Hay que aniquilar la amenaza del “otro” porque no hay suficiente para todos: la mejor defensa siempre será el ataque. Y este es el esquema de guerra sobre el que se ha alzado la civilización entera a lo largo del orbe y en un proceso milenario.

Sin embargo, esta escasez natural pudo ser superada con la modernidad. Esta era la posibilidad que surgía con el apareamiento de la técnica moderna. Debido a la transformación radical de las capacidades tecnológicas de producción, cuyo origen data del siglo XI en Europa (pero que se gestaban simultáneamente en distintos espacios del orbe), la modernidad pudo —y puede— generar un escenario de *abundancia relativa* para satisfacer tanto *cualitativa* como *cuantitativamente* el sistema de capacidades reproductivas del

ser humano, es decir, la modernidad ofrece la disposición de mejor calidad y mayor cantidad de bienes. Vislumbrada hace ya casi mil años, el desarrollo de la neotécnica lúdica traía consigo la posibilidad de armonizar lo limitado del sistema de capacidades de producción con lo vasto del sistema de necesidades de consumo de los seres humanos. Tal hecho hacía posible la reproducción del conjunto de los múltiples y heterogéneos cuerpos sociales sin sacrificar a sus partes desfavorecidas.²

El planteamiento de Bolívar Echeverría sobre las posibilidades emancipadoras de la revolución tecnológica parte de los trabajos del propio Marx, de Braudel y de Marc Bloch, y se apoya en la documentación historiográfica realiza por el historiador de la técnica Lewis Mumford³ sobre lo que éste denomina la neotécnica o técnica moderna.⁴ A su lectura sobre el desarrollo de la técnica moderna, Bolívar Echeverría agrega el explosivo ingrediente crítico que le brinda el discurso de Walter Benjamin, cuando este distingue entre técnica segunda (lúdica) y el desarrollo de la técnica condicionada decisivamente por el capitalismo. Bolívar Echeverría observa que la técnica moderna es emancipadora no solo por sus capacidades tecnológicas que permitían producir con un mejor desarrollo cualitativo y cuantitativo, sino que también es emancipadora por su ludismo. La técnica lúdica es tal porque su aparato instrumental ya no es ocupado como un arma de defensa en contra de la naturaleza y en contra de los seres humanos, sino que, al contrario, su ludismo promueve la creación de nuevas formas humanas, desanclándolas de su carácter represor y de la autorrepresión que provocan en los seres humanos. Asimismo, esta técnica es lúdica porque busca establecer una forma de contacto no agresivo entre el ser humano y la naturaleza al buscar una relación metabólica entre ambos, que sea dialéctica y no destructiva; que sea potenciadora y no depotenciadora. Esta técnica es lúdica porque, al igual que el arte, comprende que es posible descubrir y enfatizar, sin destruir, lo que está esbozado en la naturaleza, a fin de que sobre esa creación se pueda construir un mundo que sea libre y trascendente de todos los supuestos ordenamientos absolutos.

2 Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 13-33.

3 Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. México: Alianza, 1979.

4 De Karl Marx pueden revisarse las observaciones que a lo largo de *El Capital* expresa sobre el perfeccionamiento capitalista de la técnica moderna llevado a cabo al menos en los tres últimos siglos. De Braudel puede observarse este mismo proceso histórico en su libro *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. De un modo más general, lo mismo puede hacerse con los trabajos de Marc Bloch y, sobre todo, de los historiadores de la técnica Lynn White Jr. (*Medieval technology and social change*, Oxford, 1980) y Patrick Geddes (*Cities in evolution*).

Esta era una de las direcciones hacia donde encaminaba la propuesta de la modernidad. Se trataba de terminar con la historia de la aparente escasez insuperable en la que vivían sometidas y atemorizadas las sociedades premodernas. Sin esta amenaza de aniquilación y represión, la revolución técnica de las fuerzas productivas brindaba al ser humano la oportunidad de desatar su politicidad autárquica, es decir, la capacidad y necesidad del ser humano de autoconfigurarse y dar una forma determinada y secular al conjunto de relaciones de convivencia que mantiene entre sí; brindaba también la posibilidad de construir relaciones sociales libres y auténticamente democráticas, horizontales, incluyentes, pacíficas, sin hostilidad. Sin la amenaza de la escasez se daba la oportunidad al ser humano de describir lo político como condición libre del ser humano. Esta capacidad política autárquica, por otro lado, tiene su fundamento ontológico en lo que acaso sea la única “esencia” del ser humano: la libertad. Partiendo de una concepción de la filosofía alemana (Kant, Schelling, Schopenhauer, Heidegger), Bolívar Echeverría sostiene que el ser humano es un ser libre: fundador de formas y de mundos. Al advertir la caducidad y carencia de fundamento de las formas sociales que atesora como absolutas y categóricas, el ser humano es capaz de rechazar y transgredir esas legalidades para (re)fundar líneas causales nuevas, las cuales serían tan contingentes y evanescentes como las anteriores —e incluso futuras—, pero que serían seguidas y obedecidas como si fueran naturales y necesarias.

Pese a todo a lo anterior, desde el siglo xv, pero sobre todo desde el siglo xviii, con la Revolución industrial, la dinámica capitalista únicamente ha actualizado y privilegiado en la neotécnica la capacidad de producir *cuantitativamente*, esto es, producir más en el menor tiempo posible y con el mínimo costo, con el objetivo de obtener un incremento del valor del producto en su circulación. Se trata de una modificación multacentenaria que, a fin de privilegiar el aspecto cuantitativo en las tecnologías de producción, debió introducir, en cada innovación técnica que realizaba, un perfeccionamiento cualitativo en la estructura de los instrumentos de producción con el fin de potenciar la producción cuantitativa de ellos. Así, todo perfeccionamiento cualitativo en el “capital constante” generaba un empobrecimiento cualitativo en el “capital variable”. De forma unilateral, y desde entonces, el capitalismo únicamente impulsa y desarrolla la producción dirigida cuantitativamente, a expensas de empobrecer el aspecto cualitativo y emancipador de las nuevas técnicas de producción. Con ello, el capitalismo imprime un sesgo profundo al campo instrumental de la técnica moderna; a expensas de bloquear el ludismo de la neotécnica. Desde entonces, la estructura técnica de los instrumentos está diseñada para privilegiar la producción cuantitativa.

“Al hacerlo, al fomentar de esta manera sesgada, deformante y empobrecedora la actualización y el desarrollo de la nueva técnica, la sociedad moderna se condena a sí misma a no poder jamás explorar radicalmente las posibilidades abiertas por la modernidad.”⁵

Lo que conocemos es una modernidad capitalista, es decir, una modernidad cuantitativa, favorecedora de la generación de riqueza abstracta, es decir, de valor mercantil. Y como consecuencia de este fenómeno, lo que conocemos es un ser humano mutilado en su sensibilidad y asfixiado en las posibilidades de desarrollo de su vida porque puede realizarse cuantitativamente pero no cualitativamente. Pero para Bolívar Echeverría la vida y la riqueza son cualitativas. El ser humano ha venido al mundo para potenciar y enriquecer la vida cualitativa, para el disfrute y el goce del mundo. El capitalismo, en cambio, promueve en los seres humanos una vida ascética. Esta es la moral que impone la vida capitalista. Por ello, la modernidad *real* y *efectiva* (la modernidad desplegada capitalistamente) no solo bloquea la posibilidad que habita en la neotécnica de ofrecer más y mejores bienes, sino también condena a los seres humanos a empobrecer su vida al participar u organizar el centro de su existencia en torno a la fuerza centrípeta del incremento de capital; este sí, actual y auténtico “imperativo categórico” de la vida humana. Al respecto, sabiamente escribía Hölderlin: “nos hemos vuelto pobres para volvernos ricos.” Por ello, en suma, el capitalismo implica empobrecer la riqueza cualitativa, concreta y frutiva de la vida humana en su conjunto a favor de enriquecer el aspecto cuantitativo de una frígida e inerte lógica abstracta.

Así, la expansión del capitalismo recreó el escenario premoderno de la escasez pero ahora generada *artificialmente*. Desde entonces, las sociedades viven bajo la amenaza de la escasez absoluta; bajo el temor de que las bolsas de valores se desplomen o que sus monedas se devalúen. Para Echeverría, al reinstalar artificialmente la escasez y cancelar la posibilidad de abundancia relativa, la modernidad capitalista restituye la autorrepresión productivista y repone el drama primitivo de la violencia: la esclavitud. Consistente en recrear el escenario de ausencia de bienes, la artificialidad de la escasez absoluta “retira el derecho a la vida a las capas más bajas de la población mundial.”⁶ Tal escasez se refleja, por ejemplo, en la posibilidad latente de perder el empleo; hecho que en última instancia significaría perder el derecho a la existencia misma.⁷ En última instancia, Echeverría retoma en este punto la “ley general de acumulación de capital”.

5 Echeverría, *op. cit.*, 2010, pp. 237-238.

6 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006, p. 41.

7 *Ibid.*, p. 72.

Al igual que en la premodernidad, la escasez que genera el capitalismo es económica. La ley general de acumulación de capital, formulada por Marx en el capítulo 23 de *El Capital*, explica el modo cómo ahora es generada esta escasez de un modo cosificado:

El número de obreros decrece en proporción a la masa de los medios de producción con los que trabajan. Una parte cada vez mayor del capital se convierte en medios de producción; una cada vez menor en fuerza de trabajo. Al aumentar el volumen, concentración y eficacia técnica de los medios de producción, se reduce progresivamente el grado en que éstos son medios de ocupación para los obreros. De este modo: “La *acumulación capitalista* produce de manera constante [...] una *población obrera relativamente excedentaria*, esto es, *excesiva* para las *necesidades medias de valorización del capital* y por tanto *superflua*”.⁸

Si en un principio el capitalismo se pone en marcha debido al despojo, ahora el despojo garantiza la existencia del capitalismo como sistema hegemónico, ya que justifica que a las capas más bajas de la población mundial se les asigne una remuneración muy inferior. Este hecho se encuentra justificado debido a dos hechos importantes: primero, la estratificación de los grupos humanos, la cual convierte en una “diferencia natural” lo que de hecho es una “desigualdad social” (clase, raza, género); y segundo, debido a la existencia de un sistema meritocrático que concede más a quien más aporta, es decir, se legitima la realidad jerárquica del capitalismo. De este modo, los seres humanos, que por un conjunto de hechos históricos y sociales, han sido asignados a las capas más bajas de la población mundial (los seres humanos de la no-blanquitud, sin compartimiento productivo-realista, y sin aspecto capitalista) serán la población excedentaria superflua; aquella población que Marx llama el “ejército de reserva”.

Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que *produce su propio producto como capital*.⁹

El ejército industrial de reserva hace referencia a los brazos desocupados o semiocupados, sin derecho a participar en el proceso de reproducción. Por tanto, se trata de individuos condenados al “ocio forzoso” (Marx); condenados a la tortura, al pauperismo, a la persecución, a la miseria, a

8 Karl Marx, *El capital*. México: Siglo XXI, 2005, pp. 781, 784.

9 *Ibíd.*, p. 805.

la extinción y al hambre; condenados a la violencia primitiva de la escasez (primitiva porque, como bien escribe Marx, “recuerda la reproducción masiva de especies animales individualmente débiles y perseguidas para el encarnizamiento”).¹⁰ Lo que tenemos es una versión “modernizada” de la era premoderna, tan represora como toda época anterior. Si bien es cierto que ya no vivimos atemorizado por los señores feudales que se basan en la “renta de la tierra”, sí tenemos, en cambio, a los señores magnates que se basan en la “renta de la tecnología.”

Por ello, para Bolívar Echeverría se hace necesario distinguir entre una modernidad *realmente existente* y una modernidad *potencial*. La modernidad realmente existente es la realización de la modernidad pero en sentido capitalista. Esto quiere decir que los comportamientos modernos existen pero en una forma que traiciona su aspecto emancipador, ya que se realizan de modo capitalista. La modernidad potencial, en cambio, refiere a la posibilidad siempre presente, pero constantemente reprimida, de la realización libre de los proyectos emancipadores de la modernidad.

La distinción entre una modernidad *real* y una modernidad *potencial* podría hacer que la obra de Echeverría tenga una “pretensión utópica”, pues se mantiene la promesa de algo que aún no ha llegado pero que podría llegar. En efecto, en Bolívar Echeverría está presente la *utopía*. Sin embargo, este sería un concepto desmitificado y profano, ya que no se trata del arribo al paraíso, sino solo del desarrollo de capacidades presentes en la modernidad pero que permanecen negadas por el capitalismo. La utopía no llegará al final del capitalismo, sino es algo que está siendo bloqueado constantemente pero que, aquí y ahora, se encuentra presente en la vida terrenal. De este modo, Echeverría escapa de las interpretaciones trascendentalistas y metafísicas de la historia. El discurso político de Bolívar Echeverría, su utopía, tiene una base material y una capacidad de ser “real”, con la que no contaban, por ejemplo, los así llamados socialistas utópicos. Pero también se aleja completamente del metarrelato socialista que sostenía que la Revolución consistiría en expropiar los medios de producción de las manos de la burguesía, creyendo que el proletariado podría poner a trabajar esta tecnología en sentido socialista. Nada más falso. En esto Bolívar Echeverría es completamente radical porque observa que si queremos trabajar la naturaleza de una forma anticapitalista, entonces también debemos diseñar una nueva técnica, completamente distinta, que realice una “negación determinada” de la estructura técnica existente desde hace al menos trescientos años. Esta propuesta implica hacer una contrahistoria de la técnica a fin de descubrir

¹⁰ *Ibid.*, p. 802.

todas aquellas propuestas tecnológicas que fueron “vencidas” y reprimidas por la historia dominante de la expansión del mercado mundial.

* * *

De la obra de Bolívar Echeverría destaca el abordaje del planteamiento de Karl Marx sobre el rescate de la reproducción social-natural de su anclaje capitalista. Esta sería la utopía. Sin embargo, Echeverría insiste en que el proceso de reproducción social en su “forma natural” *no* es una socialidad paradisiaca que hubiera existido en algún momento de la historia y de la cual el ser humano hubiera sido expulsado en la época capitalista por su caída en el pecado de la vida mercantil. La liberación de la “forma natural” de su sujeción capitalista “no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción”.¹¹

La idea de la Revolución (con mayúscula) es producto del subjetivismo metafísico que convierte en inexistente al ser humano al provocarle sus delirios desbordantes que lo coronan como forjador del mundo y creador de hechos históricos, generándose así el correlato de estos sucesos: los llamados *history-makers*. Producto de la *hybris* de la subjetividad moderna y del antropocentrismo, según Echeverría, existe una idea romántica de la Revolución que la hace aparecer como un mito, el cual sostiene que en cualquier momento el Hombre es capaz de borrar su pasado y comenzar de la nada un nuevo tipo de organización social; posibilidad que además se presentaría en el instante mismo de la reapropiación proletaria de un aparataje técnico que, irónicamente, estaría cosificado desde su núcleo. Por el contrario, la revolución se dará cuando se logre liberar la reproducción social-natural de su figura parasitaria, pero en ese mismo proceso (largo y tortuoso, como todo proceso histórico) la dicha o la desdicha, la libertad o la esclavitud, serán igualmente posibles. Este es un punto importante: la realización de la utopía no es un hecho garantizado, puede que el ser humano se hunda en la catástrofe durante el tránsito a otro tipo de vida. Además, por otra parte, el tránsito a una modernidad no-capitalista quizá sea un hecho doloroso y complicado para las sociedades, porque demandaría de ellas un esfuerzo por crear nuevos códigos humanos, completamente distintos.

Desde sus concreciones más simples hasta las más densas, la historia de la forma social-natural ha llenado su contenido con una sucesión de fidelidades y traiciones con el compromiso de supervivencia del sujeto social. La

11 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 196-197.

tarea de liberar la “forma natural” debe acompañarse de la imaginación de nuevas figuras de socialidad que rechacen y trasciendan la forma capitalista mediante la composición de otras posibles.

3. Modernidad y resistencia: lo promoderno

Regenerada de distintas formas, la resistencia espontánea que trabaja anónimamente en contra de la devastación capitalista no ha sido borrada de la sociedad. En medio de un mundo dominado por el capitalismo se perfila el proyecto de una modernidad alternativa:

No se trata, sin duda, de una situación de subordinación total de la sociedad al aciago destino que le marca la acumulación del capital; la rebeldía brota por todas partes, de manera más o menos radical, poderosa y duradera; el ser humano se resiste en cuanto fuerza de trabajo mal pagada, en tanto variedad discriminada de su sexo, su raza o su comportamiento, en tanto grupo social reprimido en lo político, lo nacional o lo religioso.¹²

Aunque de manera subrepticia y oprimida, la resistencia del sujeto y de la sociedad muestra un conjunto de comportamientos nuevos, que crean nuevos códigos en el ser humano. La modernidad se caracteriza por la novedad y por la ruptura, es decir, por el rechazo de los códigos represores y por la transformación de estos códigos existentes y consolidados. Lo moderno radificaría en los nuevos comportamientos que surgen entre los seres humanos, siempre y cuando apunten a la emancipación. Se trata de nuevas formas de asumir el mundo, de construirlo y de dirigirse hacia él. Lo auténticamente moderno radica en la ruptura con la tradición represora. Bolívar Echeverría observa que la modernidad está resurgiendo en estos comportamientos humanos emancipadores. Se trata de rebeldía colectiva, de actividades humanas y de posturas políticas, de nuevos modos horizontales y democráticos de conexión social y de comportamientos afectivos, por ejemplo, nuevas formas de voluntades estéticas y eróticas. Todas ellas son propuestas de reflexión, actitudes de autoafirmación creativa y de goce del “mundo de la vida”, figuras pasionales y emotivas. Dentro de estos comportamientos también hay objetos materiales, como la creación de instrumentos nuevos, ya sea que se trate de instrumentos sumamente simples o que se trate de instrumentos sumamente complejos (tecnológicos). Son objetos materiales creados por subjetividades modernas que intentan fundar una técnica no destructiva de la naturaleza, por ejemplo, con la creación de nuevas formas de obtención de energías plenamente ecológicas

12 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 12.

que no dañan, sino que potencian la naturaleza. Son instrumentos que no tienen la misma estructura capitalista, explotadora de la naturaleza y de los seres humanos. Por todo ello, la tendencia de estos fenómenos es impugnar la dinámica capitalista. Por lo pronto, tales formas nuevas son incoherentes y aisladas entre sí, pero “apuntan hacia lo que podría ser la ‘vida después del diluvio’”.¹³ Son fenómenos que, por lo pronto, nos permiten esbozar cómo sería una vida emancipadora.

La resistencia se conforma no solo de proyectos elaborados y consolidados, sino también de brotes espontáneos surgidos en la sociedad, cuyos comportamientos rechazan la valorización capitalista. Se trata, en efecto, de una resistencia que por lo pronto se encuentra dispersa, pues estas propuestas son renuentes a constituirse como un movimiento o contrapoder efectivo y prefieren mantenerse como diversidad, quizá porque no se reconocen entre sí como provenientes del mismo núcleo constrictor: el capitalismo. Imaginando formas inusitadas de organización y acción, se trata de rescatar la propuesta de estas actividades y movimientos para construir un nuevo principio de armonización, capaz de integrar y articular lo más posible la singularidad de estas innumerables formas extrapolíticas de resistencia, inconformidad, “disfuncionalidad” o rebeldía que tiene lo político en la sociedad.¹⁴

A causa de que no existe una sociedad modernizada sin fisuras, siempre hay dimensiones que han dejado de ser, que aún no han sido o que no pueden ser integradas en la “política” de la valorización. Una parte de la resistencia irrumpe en los rasgos culturales de la vida cotidiana. Se trata de la “existencia en ruptura”, de la dimensión lúdica y festiva de la vida. Son aspectos culturales que surgen a partir de trabajar y disfrutar el mundo de acuerdo al valor de uso, en los usos y costumbres de las identidades tradicionales, por ejemplo, cuando en la vida cotidiana se tiene predilección por las “formas naturales” de los objetos e ideas; cuando se tiene apego por ciertas prácticas, formas, sabores, olores, colores, sonidos, etcétera. “La crítica —decía Bolívar— está en la vida misma, está saliendo de allí”.¹⁵

Aun cuando su presencia puede ser un sabotaje a la “ideología” del capital, estas conformaciones culturales inadmisibles en el diseño capitalista son todavía débiles e insuficientes, pues el ideal de vida capitalista —una mixtura entre americanismo y *blanquitud*— las condena a su extinción debido a la constante refuncionalización y anulación a la que son sometidas. Este ideal de vida programa la más grotesca *endlösung* en contra de la “disfuncionalidad”

13 Bolívar Echeverría, “Occidente, modernidad y capitalismo”, en *La jornada semanal* n.º 805, 8 de agosto de 2010.

14 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006, pp. 268-269.

15 Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*. México: Ítaca, 2011, p. 107.

cultural ante el capitalismo. Se trata de una masacre inaudita que en alcances genocidas posee mayor eficacia que todo anterior proyecto de exterminio, pero cuya engañosa presencia “sutil” y estetización “delicada” la hacen imperceptible. Por ello, una modernidad resistente está en la necesidad de articular estos comportamientos anticapitalistas y precapitalistas con comportamientos *promodernos*. Este es un dato interesante, debido a que lo moderno radica en el modo de construir el mundo, lo promoderno puede incluir comportamiento precapitalistas o tradicionales, debido a que estos son los que resguardan la memoria de la “formas naturales” y ancestrales de construir el mundo: los lazos comunitarios, el respeto por la naturaleza, el habitar la tierra como una morada, etcétera.

Algunas formas disidentes o disfuncionales para el capitalismo se convierten en objetos y comportamientos tendencialmente *promodernos*, pues son los que se encuentran en la necesidad de explorar, ensayar, potencializar y descubrir el aspecto emancipador de lo moderno; son promodernos porque son aquellos comportamientos que están a favor de la modernidad, porque descubren en ella los medios para liberarse. Son comportamientos promodernos porque, al reivindicar la autarquía, trascienden y niegan lo “moderno” capitalista, y apuntan a liberar la modernidad del adjetivo o destino capitalista al que permanece anclado el sustantivo modernidad.

Bolívar Echeverría observa las potencialidades dialécticas o ambivalentes de los fenómenos modernos, los cuales, aun sin su realización capitalista, no contienen bondades intrínsecas, pues poseen capacidades constructivas y destructivas. Cuando la modernidad se presenta de manera capitalista, ella resulta paradójicamente antimoderna, ya que genera la estratificación social e imposibilita la reproducción de todas las capas de la población mundial. Por ello, puede decirse que el capitalismo solo produce una pseudomodernidad y, aun más, genera una regresión a lo premoderno. Incluso puede afirmarse que la modernidad como tal no se ha realizado, pues solo vivimos una versión remozada de lo premoderno, la cual se refleja en reactualizaciones de la violencia salvaje y esquemas arcaicos de hostilidad ante lo otro. El alto grado de violencia actual y la presencia de la “barbarie” entre las relaciones humanas es la consecuencia de lo arcaico que resulta ser el modo de vida capitalista. La época actual es sumamente premoderna, estructuralmente arcaica. Por ello hay quienes hablan de “involución” o de regresión a la barbarie. Asistimos a una historia trágica o paradójica, la cual, con base en lo moderno, pretende premodernizar o volver arcaico lo que en el mundo ya hay de moderno. En esto radica la tragedia de la modernidad: todo el tiempo pasamos frente a ella, pero no la sabemos ocupar porque solo sabemos movernos en esquemas arcaicos de relaciones sociales.

Así, lo distintivo de un comportamiento anticapitalista hay que buscarlo en la tendencia que se muestra directa o indirectamente contra de la valorización del valor. La resistencia y rebeldía de los individuos singulares o colectivos se demuestra en su ataque o en su tendencia a oponerse a la enajenación política a la que son sometidos con la paralización de lo político en sus vidas. Echeverría describe la subsunción como un proceso en constante actualización o que recomienza siempre de nuevo para estar en vigencia: no es un hecho dado o consumado. Este proceso, dice nuestro autor, guarda similitud con el mito de Sísifo: es una lucha constante entre la “forma natural” y la “forma de valor” que tiene que recomenzar siempre la primera de ellas, a sabiendas de que una y otra vez será derrotada por la segunda. “La enajenación que caracteriza a la modernidad capitalista no es un hecho que aconteció alguna vez en el pasado y cuyos efectos perduran en el presente, sino un proceso que está sucediendo permanentemente en todos los actos humanos de la vida cotidiana. La posibilidad de subvertir el orden establecido está siempre allí”.¹⁶

Este es el “centro de gravitación” del actual campo de acción de lo político.¹⁷ Lo auténticamente político debe vencer sobre lo antipolítico de la política capitalista. Por ello, se trata de potenciar esta “voluntad de forma promoderna”, pues solo estas actitudes de resistencia y disfuncionalidad ante el capitalismo podrían consolidar una transformación radical y profunda de la vida social. La rebeldía, resocializada ahora mediante la propuesta espontánea que explora una nueva concreción política, prefigura un nuevo tipo de sociedad diferente al mundo capitalista.

Tomando a Walter Benjamin como gozne, Echeverría observa que entre la neotécnica lúdica y los comportamientos promodernos hay una afinidad que los puede llevar a dar más de sí mismos. Es posible que se busquen entre sí y que mutuamente promuevan una relación dialéctica que les permita entrar en un juego para fortalecer el tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. La resistencia al capitalismo no se debe, obviamente, a una acción automática que los desarrollos técnicos emancipadores ejercerían sobre la sociedad, sino al empleo de tales técnicas con una perspectiva promoderna y poscapitalista. Los fenómenos modernos emancipadores no convierten a los seres humanos en sujetos horizontales y recíprocos, pero tienen una función que incita comportamientos promodernos: los prepara y ejercita para explorar formas auténticamente democráticas en su sistema de capacidades reproductivas.

16 Bolívar Echeverría, “Barroco y modernidad alternativa”, entrevista, en *Íconos* n.º 17, septiembre, Flacso, Quito, 2003, p. 113.

17 Echeverría, *op. cit.*, 1986, p. 218.

Tales comportamientos hacen que la sociedad observe que la capacidad de refundar su politicidad reside en ella misma y no en la política institucional o en la empresa estatal, como afirma el discurso ilustrado de la sociedad civil. La sociedad advierte que no está impedida para ejercer su politicidad ni condenada a la espera del “momento mesiánico” en el que logrará su libertad: “cada segundo —dice Benjamin— es la pequeña puerta por donde se puede colar el Mesías”.¹⁸ Para Echeverría, actualmente no hay un “sujeto histórico” llamado a recomponer todo, sino que es la *fuera creativa* de la sociedad, cuando trabaja para potenciar y defender el mundo de sus valores de uso, la que se resiste al proceso de subsunción.¹⁹ El dato interesante radica en que lo promoderno no será impulsado por el metarrelato de los sujetos históricamente dominantes: los “mesías”, los líderes carismáticos, los políticos o los Estados benefactores; sino que lo promoderno está siendo descubierto y promovido por las masas organizadas autónomamente. Lo promoderno reside —adaptando algo que escribía Benjamin— en “la clase oprimida misma, cuando combate”.²⁰ La necesidad de sobrevivencia de las capas más bajas de la población mundial será la principal promotora de lo promoderno. Esta necesidad de sobrevivencia fue el impulso que llevó a los indios de la América barroca de los siglos XVI y XVII a encargarse de la refundación de su mundo ya vencido. Según Bolívar, espontáneamente y sin ostentar proyectos, fue la población diezmada de los indios —aquellos que eran considerados animales, carentes de decisiones e iniciativas y sin un lugar en la historia— quienes ejercieron su *subjetividad* e hicieron posible la vida incluso en medio de la muerte. Ante la actual crisis estructural del mundo, solo los individuos marginales y las sociedades azotadas del orbe están en la necesidad de inventar otras vías de vida social y de explorar esa “voluntad de forma promoderna” que es necesario dejar eclosionar.

Al igual que con lo barroco, las posibilidades de imaginar mundos alternativos solo surgen en los momentos de genuina crisis civilizatoria: cuando la vida ya es imposible de ser vivida. Nos encontramos, sin duda, en medio de esa barbarie. No obstante, para que se efective el largo proceso de una reconstrucción quizá deban exacerbarse aún más las actuales condiciones de destrucción. Esto es lo auténticamente desazonador. Sea, pues, la libertad.

18 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*. México: Itaca/UNAM, 2008, p. 118.

19 Echeverría, *op. cit.*, 2006, p. 18.

20 Benjamin, *op. cit.*, 2008, p. 48.

4. La modernidad de los movimientos en resistencia

La enajenación capitalista trastoca todos los fenómenos humanos; la vida política no es la excepción. A lo largo de los últimos siglos, a pesar de que pueden ser documentadas conquistas por espacios de libertad, el fenómeno del capitalismo ha refuncionalizado aquellas formas de hacer política que en un principio apuntaban a ser liberadoras, pero que ahora solo son represoras. Este es el caso de la vida política cuando vive enclaustrada en la política actual e institucionalizada.

Que quede claro para decirlo solo una vez: lo político que Bolívar Echeverría quiere reivindicar no puede encontrarse de ningún modo en la política estatal, ni en la “política de los políticos ni en las prácticas de los Estados-nacionales, ni en sus asambleas o congresos, ni en alguno de los comportamientos, gestiones o propuestas de sus políticos. El pensamiento de Bolívar Echeverría rechaza a los mesías, a los caudillos, a los políticos y a toda forma de política, aun cuando se diga ser de izquierda pero que participe de la política institucionalizada. Cualquier “política” que sea ejecutada dentro del sistema político institucionalmente establecido (asambleas, cámaras, etc.), no será un ejercicio de lo político. En esto Bolívar Echeverría es completamente radical y muy cercano a ciertos planteamientos del anarquismo. La política estatal y la política de los políticos son formas erigidas a partir de una falsa política. La democracia electoral de los Estados nacionales también es una de estas falsas formas de política. La “política de los políticos” puede tener, cierto es, buenas intenciones, pero si estas se realizan dentro de la vida política institucional acabarán siendo refuncionalizadas; y cuando más serán reformistas y *gatopardianas* (“cambiarlo todo para dejarlo igual”), pero nunca serán revolucionarias en sentido moderno: nunca serán emancipadoras.

Al igual que Walter Benjamin, Bolívar Echeverría es un pensador que pone su atención en las fisuras, en lo pequeño, en lo desechado, en los trozos, en lo informe, en lo desarticulado, en los movimientos amorfos, en la coyuntura, en lo espontáneo y desarticulado: en la resistencia. Metodológicamente su atención está puesta en la transición y no en el “hecho consumado”. Bolívar Echeverría creería que actualmente solo contamos con esbozos, con trazos de lo que podrá ser la vida auténticamente moderna, poscapitalista. En verdad no tenemos un ejemplo realizado y consolidado de una vida no-capitalista, al cual uno pudiera sumarse y emularlo.

Entonces, para Bolívar Echeverría ¿dónde está lo auténticamente político? ¿Dónde se lleva a cabo el ejercicio de la autarquía cuando esta propugna por liberar las formas de lo humano? En la actualidad, en esta pugna histórica

que transita de lo premoderno a lo moderno, lo auténticamente político está en las formas de *resistencia social*, tanto individual como colectiva, que impugnan la esclerosada política estatalista. Lo auténticamente moderno no existe ya realizado; su construcción está apenas esbozada. Por ello, la modernidad está aún por eclosionar: lo hará cuando los grupos humanos ejerzan su autarquía. Mientras este suceso no acontezca, no habrá ni modernidad ni el ejercicio de lo político entre los seres humanos.

¿Dónde está lo promoderno, hoy? A mi parecer, el ejemplo más cercano a la teoría de Bolívar Echeverría sobre el ejercicio de lo moderno y de la realización de lo político es el que llevan a cabo las comunidades indígenas zapatistas en México cuando estas reivindican su autonomía. Los indígenas zapatistas están en contra de la explotación capitalista, en contra de su tecnología, en contra de su “mal gobierno”, en contra de las relaciones humanas de hostilidad, en contra de la devastación capitalista de la naturaleza, etc.; y con todo ello se convierten en seres humanos promodernos, porque son quienes empujan la realización de lo moderno, quienes le dan vida y lo dinamizan. Los indígenas zapatistas captan que los “malos gobiernos” pretenden borrar su cultura mediante una destrucción de todos los órdenes de sus vidas. Ellos han captado en la vida práctica que la política de los Estados nacionales es *cosmocida*, porque saben que los Estados se han convertido en los brazos ejecutores de la expansión del mercado mundial y que esta expansión la realizan despojando a los campesinos e indígenas de sus tierras. Y el gran problema es que la tierra no solo es un “medio de producción material”, sino que es el lugar para fundar un mundo: el hogar. A diferencia de los políticos y de los empresarios capitalistas, los indígenas zapatistas han aprendido en la experiencia práctica que un ser humano fuera de su tierra está condenado a perder su mundo: está condenado a muerte. Por ello, han preferido resguardar sus tradiciones. Y con este acto de defensa de sus “formas naturales” han demostrado ser más modernos que el mundo de las “fuerzas vivas”, es decir, más modernos que los intereses mercantiles de quienes pretenden despojarlos de sus tierras para la explotación industrial, minera o mercantil de cualquier índole.

Ser moderno, hoy, significa ser anti-, contra-, a-, no-capitalista, ya sea que esto se haga directa o indirectamente, programática o espontáneamente, individual o colectivamente, “consciente” o inconscientemente. La modernidad, entonces, no es un hecho temporal ni tampoco objetivo. La modernidad no radica en los “objetos tecnológicos modernos”. No se moderniza con instrumentos ni con medios tecnológicos, sino con comportamientos. Ser moderno —para insistir por última vez— es un comportamiento liberador que surge de la relación entre el sujeto y el objeto; un comportamiento que surge cuando el

sujeto, con una perspectiva moderna, ocupa los objetos tecnológicos de una forma moderna. Por ello, son más modernos y poseen más politicidad los indígenas de cualquier país cuando bloquean carreteras en exigencia de alguna demanda, que los magnates de los Estado nacionales cuando regalan computadoras en escuelas pobres.

Propugnar por lo político, hoy, significa construir uno mismo su autarquía y su autonomía. Ser auténticamente político —y no simplemente un administrador de la *res publica*— significa construir lazos de igualdad y de democracia entre las personas; significa propugnar por la libertad y por la emancipación como acto social. Por ello, los indígenas zapatistas pretenden la conquista de la libertad mediante la construcción de la autonomía y enfrentando las consecuencias de esta lucha. Y para hacerlo han reivindicado un principio básico: es más importante la fuerza política que la fuerza física. Y debido a que ellos ejercen lo auténticamente político no han podido ser derrotados.

Los zapatistas construyen relaciones sociales de igualdad, auténticamente democráticas y pacíficas. Para ello, los zapatistas reivindican los siete principios del mandar obedeciendo:

1. Servir y no servirse.
2. Representar y no suplantar.
3. Construir y no destruir.
4. Obedecer y no mandar.
5. Proponer y no imponer.
6. Convencer y no vencer.
7. Bajar y no subir.

Son principios que se refieren al modo de llevar sus vidas políticas y son principios que impiden que se infiltre la “enajenación” de lo político. Son principios difíciles de seguir y que, por ello mismo, demandan de todos los miembros de las distintas comunidades una vigilancia implacable, pero sobre todo demandan su realización plena en la vida práctica y cotidiana: en sus relaciones personales, en sus relaciones familiares y comunitarias, y también en su relación con el mundo y con la naturaleza. Ciertamente los zapatistas enfrentan problemas para la construcción de su proyecto de mundo. Pero ellos son quienes, como seres humanos resistentes, han ido empujando poco a poco y se han visto en la necesidad de explorar y de ensayar nuevas formas de construcción de mundos. Y este esfuerzo es lo que los hace ser

la vanguardia moderna porque apuntan a liberar sus formas culturales de la represión capitalista, del Estado y de los aspectos represores que ellos consideran que siguen viviendo en sus ancestrales formas culturales.

Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas han sido las demandas en la “larga noche de los quinientos años”. Y los zapatistas saben que si ellos quieren conquistar efectivamente sus demandas, solo podrán hacerlo mediante el ejercicio autónomo de lo político. Y este acto los convierte en promodernos: los convierte en transformadores y negadores de la vida social represora y logran trascender y superar la “política real” anquilosada de la sociedad civil burguesa.

5. Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*. México: Itaca/UNAM, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986.
- _____, *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores, 1998.
- _____, “Barroco y modernidad alternativa” (entrevista), en *Íconos* n.º 17, septiembre, Flacso, Quito, 2003.
- _____, *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.
- _____, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- _____, “Occidente, modernidad y capitalismo”, en *La jornada semanal* n.º 805, 8 de agosto de 2010.
- _____, *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.
- Marx, Karl, *El Capital*. México: Siglo XXI, 2005.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*. México: Alianza, 1979.
- Sarte, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. T. I. Buenos Aires: Losada, 2004.