

Segunda Serie

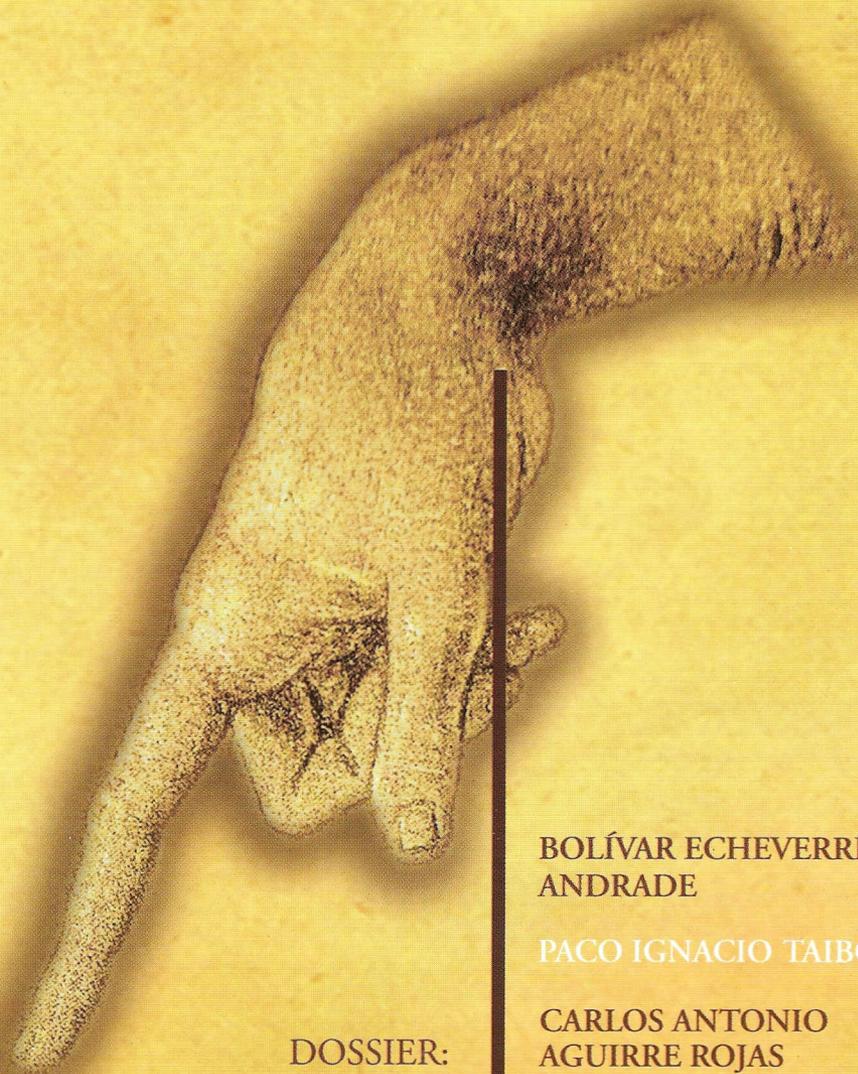
ContraHistorias

la otra mirada de Clío

NÚMERO



15



BOLÍVAR ECHEVERRÍA
ANDRADE

PACO IGNACIO TAIBO II

CARLOS ANTONIO
AGUIRRE ROJAS

DOSSIER:

*Bolívar Echeverría:
In Memoriam.*





Director:

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Comité de Redacción:

MARTÍN ÁLVAREZ FABELA
AMÉRICA BUSTAMANTE PIEDRAGIL
DANIELA MORALES
CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
NORBERTO ZUÑIGA MENDOZA

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Bolívar Echeverría Andrade (Universidad Nacional Autónoma de México), **Carlo Ginzburg** (Scuola Normale de Pisa), **Immanuel Wallerstein** (Yale University), **Edelberto Cifuentes Medina** (Universidad de San Carlos de Guatemala), **Miguel Ángel Beltrán** (Universidad Nacional de Colombia en Bogotá), **Jurandir Malerba** (Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), **Claudia Wasserman** (Universidade Federal de Rio Grande do Sul), **Darío G. Barrera** (Universidad Nacional de Rosario), **Pablo Pacheco** (Cuba), **Francisco Vázquez** (Universidad de Cádiz), **Ofelia Rey Castelao** (Universidad de Santiago de Compostela), **Ricardo García Cárcel** (Universidad Autónoma de Barcelona) **Massimo Mastrogregori**, (Revista *Storiografia*), **Steffen Sammler** (Leipzig Universitaet), **Maurice Aymard**, (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), **Lorina Repina** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de Rusia), **Chen Qineng** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de China).

Contrahistorias. La otra mirada de Clio
Revista semestral, Segunda Serie, No. 15,
Septiembre 2010-Febrero 2011.

Página web: www.contrahistorias.com.mx
Correo electrónico: contrahistorias@hotmail.com

ISSN: 1665-8965

Contrahistorias es una Reserva para uso exclusivo otorgada por la Dirección de Reservas del Instituto Nacional del Derecho de Autor, bajo el número: 04-2004-041411062500-102

Se autoriza la reproducción de los materiales con el simple permiso de la Dirección y del Comité de Redacción de *Contrahistorias*.

CONTENIDO

- 5 PRESENTACIÓN: CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
Bolívar Echeverría: In Memoriam.

Imago  Mundi

- 19 BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
Una introducción a la Escuela de Frankfurt.

- 51 BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
Una lección sobre Walter Benjamin.

- 63 BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
El aporte político de Rosa Luxemburgo.

- 79 BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
América Latina: 200 años de fatalidad.

EL HIL  DE ARIADNA

- 89 BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE
Comentario al Antimanual del mal historiador.

- 93 CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
Bolívar Echeverría, el discurso crítico y el ethos barroco.

memorabilia  memorabilia

- 107 CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
Entrevista a Paco Ignacio Taibo II.

- 117 NOTICIAS DIVERSAS

Edición, Diseño de Portada e Interiores
LDG. Luis Enrique Pérez Parra

Tel.: 5203 · 1219

E-mail: luisenrique7011@yahoo.com.mx
luisenrique7011@hotmail.com

BOLÍVAR ECHEVERRÍA: *IN MEMORIAM*

Carlos Antonio Aguirre Rojas

El 5 de junio de 2010, Bolívar Echeverría Andrade, miembro de nuestro Comité Científico Internacional y activo impulsor, desde los orígenes, del proyecto de nuestra revista *Contrahistorias*, dejó de existir en la Ciudad de México. Y con su triste deceso, advenido súbita e inesperadamente, se interrumpe de tajo el trabajo del intelectual más penetrante y agudo de las ciencias sociales latinoamericanas de las últimas cuatro décadas recién transcurridas.

Porque como buen hijo de la generación del 68 latinoamericano, que además fue alimentado por las mejores tradiciones críticas de la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría supo expresar mejor que nadie los itinerarios complejos que, en el campo de la teoría y de la filosofía, recorrió el pensamiento crítico latinoamericano posterior a la revolución cultural mundial de 1968. Y así, combatiendo a la vez por hacer aflorar y mantener vigente en el campo teórico la vena más *radical* del marxismo latinoamericano post68, y también por propiciar, en los hechos, un nuevo vínculo de esta reflexión teórico-crítica con los nuevos y emergentes sujetos y movimientos sociales latinoamericanos, Bolívar Echeverría fue desplegando, durante más de ocho lustros, tanto su trabajo como Profesor de múltiples generaciones de economistas, filósofos y científicos sociales, como también la redacción de sus brillantes e incisivos ensayos de análisis, junto a su participación en los Comités de algunas revistas importantes, y a su permanente atención y estudio de los sucesos y situaciones políticas, tanto de México y América Latina, como de todo el mundo.

Siguiendo entonces un periplo muy común entre los jóvenes de esa generación del 68, Bolívar inicia también su trayectoria política desde una militancia práctica radical, la que habrá de marcarlo para toda la vida, determinando en gran medida todo su itinerario práctico y personal ulterior. Pues luego de esa militancia radical, y como fruto de los cambios políticos y sociales profundos de la situación mundial posterior a 1968, Bolívar va a continuar, después, dando un paso importante hacia la reflexión teórica fuerte, la que no obstante, será vista todo el tiempo como un forzado “refugio en su gabinete de trabajo”, refugio que emulando la experiencia similar del propio Marx, esperará constantemente las condiciones para “volver a la práctica”, para reivindicar nuevamente a esa praxis, que es la clara síntesis de la teoría y de la práctica. Paso forzado a la teoría, que al mismo tiempo que intenta tender puentes constantes hacia los nuevos sujetos y movimientos sociales de México y de América Latina, analiza y diagnostica críticamente y con cuidado los principales procesos evolutivos del capitalismo mundial. Y todo esto, con el claro y explícito objetivo de mantener, bajo cualquier circunstancia, esa radicalidad anticapitalista que desde los dorados años sesenta del siglo XX, define todas sus acciones y tareas, tanto en la teoría como en la práctica, y en su vida personal toda.

Ya que al haber asumido como su horizonte teórico general el del conjunto de la obra de Marx, leído y recuperado además desde las claves aportadas por la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría va a mantener, a lo largo de toda su vida y en todo el vasto conjunto de sus intervenciones de todo tipo, la postura de desconfiar siempre, y de confrontar sistemáticamente, a los discursos dominantes y a las más diversas realidades capitalistas circundantes, para oponerles tanto las armas del discurso *crítico* marxista, como también la intransigencia y suspicacia personales frente a dichas formas prácticas del mundo capitalista.

Por eso, Bolívar ha sido siempre implacable frente a las expresiones diversas de la ideología dominante, pero también frente al marxismo vulgar, o socialdemócrata, o funcionalista, que de marxista no tiene más que el falso nombre. E igualmente, y en congruencia con esta postura teórica de crítica radical, el autor de *El discurso crítico de Marx* fue durante toda su vida, en el plano de las relaciones personales, un hombre profundamente irónico y vigilante, que a la vez que disolvía las ilusiones y las mitologías más arraigadas de todas esas relaciones personales, proponía, esbozaba y se esforzaba por descubrir dentro de estas últimas, los gérmenes y las formas de su posible configuración distinta, no opresiva y sí anticapitalista.

Radicalidad total en la teoría y en la vida personal, que explican tanto la densidad excepcional de sus escritos y el alto grado de complejidad de sus razonamientos y argumentos, como también la enorme riqueza de lo que significó siempre la relación personal y la convivencia directa con Bolívar Echeverría.

Y si Bolívar fue, en la vida y en la teoría, y a semejanza de Walter Benjamin, con el que tanto se identificó, un verdadero y permanente marginal, un genuino y claro “hors la loi”, eso no le impidió para nada el cosechar centenas y miles de admirados estudiantes, igual que de lectores y seguidores de sus obras, a la vez que el respeto y también reconocimiento de prácticamente todos los colegas e intelectuales inteligentes que tuvieron la fortuna de conocerlo personalmente, y de poder dialogar intelectualmente con él.

Y aunque Bolívar, igual que Fernand Braudel, llegó a quejarse alguna vez de haber sido poco comprendido en cuanto a sus trabajos, bromeando acerca de que él, igual que Emmanuel Kant, escribía más para las generaciones posteriores que para sus contemporáneos, el impacto de sus libros y artículos sobre todos sus lectores, ha sido siempre y sin embargo, enorme, profundo y definitivo.

Pues al erigirse en uno de los representantes centrales del pensamiento crítico latinoamericano posterior a 1968, y al encarnar en sus textos y en su magisterio, una de las vertientes más radicales e incisivas de ese mismo pensamiento crítico, Bolívar Echeverría Andrade ha construido un legado intelectual que, en las diversas áreas que aborda, compite y con ventaja con los desarrollos más avanzados que, a nivel mundial, se han producido también en estas últimas cuatro décadas recién transcurridas.

Revisemos, aunque sea muy brevemente, algunos de los elementos principales de este rico y complejo legado intelectual de Bolívar Echeverría.

* * *

Como muchos otros jóvenes de su generación, al haber nacido en 1941, Bolívar Echeverría vive también intensamente esa década excepcional que fue la de los años sesenta del siglo XX, década que envuelve y da sentido al simbólico año de 1968 y a la revolución cultural mundial que este año representa. Por eso, primero en Ecuador, y luego y sobre todo en Alemania, Bolívar va a iniciar su trayectoria política general con una intensa militancia política práctica,

la que no sólo marcará para siempre esa radicalidad vital y teórica que lo caracterizó permanentemente, y que ya hemos señalado antes, sino que también definirá sus primeras y decisivas elecciones, igualmente políticas, teóricas y existenciales.

Porque es en ese complejo clima del 68 alemán (que allí inicia desde 1964 y que alcanza su cúspide hacia 1967), en donde Bolívar va a cultivar su predilección por la Escuela de Frankfurt, pero también su admiración y defensa del proyecto de la revolución latinoamericana impulsado y defendido por el Che Guevara, junto a su identificación de los temas teóricos que siendo parte del debate teórico internacional, constituyen en su opinión premisas indispensables de la eventual renovación del marxismo latinoamericano de aquellos tiempos.

Porque Bolívar, a la vez que completa su formación marxista en general, y su dominio pericial de los aportes de la Escuela de Frankfurt en particular, continúa preocupado y atento a las condiciones y situaciones de su país y de su semicontinente de origen, de Ecuador y de América Latina. Y es precisamente por el diagnóstico que él hace de Ecuador, en ese segundo lustro de los años sesenta, y por la visión que tiene de América Latina en esos mismos años, que Bolívar decide regresar a México en lugar de su patria, para desplegar desde aquí el conjunto de su actividad política e intelectual.

Así, y después del asesinato del Che en Bolivia —y de lo que esto representó para los posibles derroteros futuros de la revolución socialista en América Latina—, y de las sucesivas derrotas políticas de los distintos movimientos del 68 en toda América Latina (y en el mundo entero), es que Bolívar se siente forzado a “replegarse” en el campo de la teoría, aunque concibiendo a este repliegue sólo como algo no definitivo, y que deberá durar exclusivamente hasta el momento en que sea posible volver a reconectar directamente teoría y práctica, y volver a intervenir activamente dentro de esta última.

Sin embargo, y al igual que a tantos otros “soixante-huitards” latinoamericanos, ese camino de retorno a la práctica no será para Bolívar ni inmediato, ni evidente, y ello durante varios lustros, lo que prolongará, en contra de la voluntad de esos mismos sesentayocheros y también de Bolívar Echeverría, ese repliegue en los campos de la reflexión teórica y del trabajo filosófico en general. Lo que en el caso de Bolívar Echeverría, será la ocasión de una producción teórica de primer nivel internacional, y de un permanente e influyente magisterio de más de cuatro décadas.

Porque es desde este horizonte general de interrogación sobre los posibles caminos de la revolución comunista en América Latina, de donde nace, en nuestra opinión, el primer tema fuerte abordado por Bolívar Echeverría, y que es el de la relectura crítica de los tres tomos de *El Capital* de Marx. Pues frente a los debates entonces en boga de la teoría de la dependencia latinoamericana, que intenta explicar tanto la peculiaridad del capitalismo latinoamericano en sus cinco siglos de existencia, como también sus principales rasgos definitorios entonces vigentes, Bolívar concibe que es necesaria una nueva y más profunda relectura y reinterpretación del texto central del discurso crítico de Marx, la que al entregarnos las claves esenciales de la definición general del modo de producción capitalista, permitirá en consecuencia, entender y explicar inteligentemente esa historia y también esa situación actual del capitalismo de nuestra América Latina.

Por eso, y de manera explícita y persistente, es que Bolívar va a insistir en sus legendarios Seminarios de *El Capital* de los años setenta y ochenta del siglo pasado, en la tesis de que el marxismo en su conjunto no es otra cosa que “el momento teórico de la revolución comunista en ascenso”, tesis que al proyectarse hacia esa América Latina de la séptima y octava décadas del siglo veinte, está intentando forjar, a través de esa reinterpretación de *El*

Capital llevada a cabo por Bolívar, el correlativo “momento teórico” de la entonces anhelada y proyectada revolución comunista en América Latina. Y si *El Capital*, como afirma también Bolívar, es la clave del entero corpus del marxismo original, entonces su relectura y reinterpretación críticas en América Latina, será también la base y el punto de partida de la entera renovación y *aggiornamento* del marxismo latinoamericano de esos mismos tiempos.

Y hace falta comparar el muy complejo, elaborado, y sofisticado esquema del argumento general de *El Capital* construido por Bolívar, con las equivalentes relecturas o reinterpretaciones propuestas en esos mismos años, por ejemplo por Luis Althusser, por Jindrich Zeleny, o por Roman Rosdolski, para medir, ya desde esos años setenta, la estatura intelectual enorme del autor de *Las ilusiones de la modernidad*. Porque apoyándose, por ejemplo, en las categorías hegelianas de apariencia, esencia y realidad, y recuperando con las herramientas de Martín Heidegger y de la Escuela de Frankfurt, la central contradicción entre la lógica del valor de uso y la lógica del valor, Bolívar puede, simultáneamente, confrontarse con el marxismo neokantiano y antihumanista de Althusser, a la vez que prolonga, enriquece y en parte supera la rica relectura de Rosdolski de los *Grundrisse* marxianos y del propio texto de *El Capital*.

Entonces, y más allá del problema de una más limitada difusión internacional, debida a simples e injustas razones lingüísticas, Bolívar produce ya en esos años setenta y ochenta del siglo pasado, una reinterpretación de *El Capital* comparable, y en nuestra opinión hasta hoy superior, a las otras reinterpretaciones de este crucial libro marxiano, reinterpretaciones que como es bien sabido, son uno de los ejes principales de la renovación completa que, en el planeta entero, vivió el marxismo como fruto de la ya evocada revolución cultural mundial de 1968.

Esquema de reinterpretación de *El Capital*, de la original factura de Bolívar Echeverría, y que se plasma en su primer libro, el brillante texto de *El discurso crítico de Marx*, que todavía hoy, sigue siendo una de las mejores entradas e introducciones hacia el vasto y complejo conjunto de los aportes de Marx y del marxismo original. Aportes que hoy, en este año de 2010 y entre muchas otras razones, también por causa de la catastrófica crisis económica mundial de finales de 2008, comienzan a cobrar cada día más y más fuerza y vigencia para la adecuada explicación del mundo actual.

Y si *El Capital* es ese eje nuclear del entero corpus marxista, entonces es lógico que Bolívar Echeverría, igual que muchos otros grandes marxistas de esa época, se mueva naturalmente desde dicha relectura de los tres tomos de la crítica marxiana de la economía política, hacia una reinterpretación más global y abarcativa de otros temas generales y también centrales de dicho legado marxista original. Pero no con la absurda pretensión, que le ha sido atribuida por lectores superficiales y apresurados de sus trabajos, de “colmar las lagunas de la teoría de Marx”, o de desarrollar por su cuenta nuevas teorías equiparables a las de Marx, sino más bien y mucho más seriamente, de resaltar explícitamente ciertos aportes cruciales de Marx, profundizándolos ahora con las herramientas de toda la teoría crítica del siglo XX, y proyectándolos, en sus consecuencias principales, hacia el mundo y hacia la América Latina de su propia época. Y como veremos más adelante, de todo ese vasto cuerpo del complejo y rico legado del marxismo original, Bolívar elegirá profundizar, de un lado, en la teoría de la forma natural de la reproducción social y de la lógica y el mundo del valor de uso, y del otro, en la caracterización global de lo que es la modernidad en general y la modernidad capitalista en particular.

Pero antes vale la pena subrayar que, al mismo tiempo que estructura y difunde esa nueva interpretación de *El Capital*, Bolívar impulsa la publicación y republicación de las obras de

Rosa Luxemburgo en México, mientras participa también en el comité de la revista *Cuadernos Políticos* y en organizaciones que autoasumiéndose como posibles embriones de “el” Partido de la Clase Obrera, van decayendo lentamente durante los años de la rica pero difícil coyuntura política de 1968 a 1989-1994.

De este modo, y haciendo evidente que para él mismo su trabajo teórico no pretende ser más que el “momento teórico” de un siempre buscado y perseguido proceso social de transformación real de las sociedades latinoamericanas, Bolívar continúa atento a los debates políticos de su propio tiempo, viviendo intensamente la discusión que en toda América Latina se dio en aquellos años, respecto de cuál era la forma *adecuada y pertinente*, de la *organización revolucionaria* de los distintos pueblos latinoamericanos, y de cómo articular la acción de las masas populares (lo que entonces se llamaba la “espontaneidad revolucionaria de las masas”) con el trabajo teórico consciente y articulado de dichas organizaciones revolucionarias (entonces, todavía, identificadas en su inmensa mayoría con la figura del Partido de la Clase Obrera).

Y es interesante, a la distancia de 30 años, observar como Bolívar propone ya, desde el rescate de la obra luxemburguiana, una superación de la falsa antítesis entre “leninismo” y “luxemburguismo”, por la vía no de la oposición, sino de la búsqueda de las formas de una síntesis nueva entre esa acción de las clases populares y el trabajo político de las organizaciones revolucionarias, síntesis que después del 1 de enero de 1994, se afirmará ampliamente como la vía principal de los nuevos movimientos antisistémicos de toda América Latina.

Al mismo tiempo, y mientras que mantiene ciertos vínculos con los movimientos mexicanos de independencia obrera y sindical de los años setenta, Bolívar participa en la fundación y en la historia entera de la revista *Cuadernos Políticos*, revista que sin duda alguna será la principal revista de ciencias sociales de toda América Latina en esos años setenta y ochenta del siglo pasado. Y será a Bolívar a quien le corresponderá, durante los tres lustros de vida de *Cuadernos Políticos*, el alimentar su “parte” o dimensión teórica, para recuperar allí desde los debates sobre la reconstrucción del materialismo histórico, la caracterización del socialismo realmente existente, o la posible crisis del capitalismo mundial, hasta las contribuciones de Antonio Gramsci, el análisis de los nuevos procesos de trabajo y las nuevas tecnologías capitalistas, o la discusión sobre el problema nacional, entre muchos otros temas fundamentales. Y así, ayudando a difundir en México y en toda América Latina, en una escala amplia y masiva, a autores como Georges Simmel, Jean-Paul Sartre o Fernand Braudel, Bolívar Echeverría pretende ensanchar y enriquecer los referentes teóricos de las nuevas izquierdas latinoamericanas, nacidas como resultado del gran viraje mundial de la revolución de 1968.

Entonces, será en medio de toda esa actividad de impulso y construcción de un proyecto editorial crítico y radical, de vinculación y luego desencanto con ciertas organizaciones políticas, y con ciertos sindicatos obreros de la época, y de toma de posición respecto de los profundos cambios que entonces viven los movimientos de izquierda y sus organizaciones diversas, en México, en América Latina y en todo el mundo, que Bolívar avanzará desde su reinterpretación y relectura de *El Capital*, hacia la doble tematización, primero de la teoría marxista de la forma natural y del valor de uso, y después de la explicación marxiana de la esencia de la modernidad capitalista en cuanto tal.

Dos áreas también centrales del corpus teórico de Marx, que se plasman en los libros de Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, primero, y luego *Las ilusiones de la modernidad*, y que constituyen, otra vez, contribuciones fuertes y una vez más de primer nivel

internacional, a esos específicos campos temáticos del horizonte general del marxismo. Y que derivan directamente, además, de su constante preocupación por aportar los elementos teóricos indispensables para transformar radicalmente y de manera práctica concreta, tanto al capitalismo latinoamericano como también al capitalismo mundial.

Pues si con la nueva relectura propuesta de *El Capital*, los marxistas latinoamericanos tienen las armas para mejor comprender, diagnosticar y confrontar al capitalismo de América Latina, entonces cobra vigencia la pregunta de ¿desde qué horizonte o plataforma será posible confrontar eficazmente y de modo genuina y radicalmente *anticapitalista*, a ese capitalismo mundial y de nuestro semicontinente? Y la respuesta de Bolívar es, desde el vasto mundo y desde la diversa lógica del valor de uso, desde la toma de partido por la forma natural frente a la forma de valor, desde las figuras reales de la civilización y de la comunidad frente a la frágil y opresiva forma “nación” del capitalismo, desde los códigos de la generación cotidiana real de las formas culturales frente a los parasitarios códigos de la cultura capitalista dominante, y desde la reasunción de la socialidad “política” intrínseca de las comunidades humanas frente a la perversión capitalista de lo “político” y de la “política”.

Es decir, desde la restitución de la subjetividad central a las comunidades humanas, y desde el rescate y revaloración de las múltiples formas de manifestación de esa “forma natural de la reproducción social”, que en su complejo conjunto, configuran el vasto universo de lo que Bolívar Echeverría incluye en su plurifacética y vasta tematización de la teoría del valor de uso. Teoría de la lógica de ese valor de uso, y del amplio universo que abarca, que habiéndose hecho explícita en el brillante ensayo de “El valor de uso: ontología y semiótica”, –ensayo que era concebido por su propio autor como uno de sus más logrados textos–, será al mismo tiempo un argumento y un hilo conductor explicativo presente en prácticamente toda la obra de Bolívar Echeverría.

Pues desde su relectura de *El Capital*, y hasta su inconcluso proyecto de elaborar una nueva teoría de la cultura, y pasando por su teorización sobre la modernidad barroca latinoamericana o sobre la modernidad capitalista en general, esa lógica del valor de uso y de la forma natural está siempre presente, como herramienta crítica y como horizonte heurístico, de todos los análisis y teoremas producidos por Bolívar Echeverría. Lo que explica, entre otras cosas la singular densidad y riqueza de este ensayo, bautizado primero como “La forma natural de la reproducción social”, y más adelante como “El valor de uso: ontología y semiótica”.

Y basta una vez más repasar con cuidado las notas de pie de página de este artículo, para volver a medir la estatura intelectual de su autor: en esta explicitación de esa clave maestra del marxismo genuinamente *crítico*, Bolívar echa mano de una extraordinaria lista de autores que incluye a Hegel, Foucault, Heidegger o Levi-Strauss, lo mismo que a Jakobson, Trubetzkoy, Benjamin, Benveniste o Roland Barthes, pero también a Baudrillard, Saussure, Hjelmslev, Cailloix, Malinowsky, Sartre, Leroi-Gourhan, Lukács o Bataille, entre muchos otros. Y no se trata de simples referencias accesorias, sino de una real y muy compleja recuperación de los elementos que todos estos autores aportan, para esa explicitación y profundización de dicha teoría marxista de la forma natural o del valor de uso. Tematización que, si en este ensayo alcanza su formalización teórica más acabada, reaparece también, reiteradamente, en prácticamente todo el legado intelectual del autor del libro *Vuelta de siglo*.

Teoría de la forma natural o del valor de uso, que además se conecta directamente con la reflexión paralela y también acuciosa, por parte de Bolívar, sobre la modernidad en general y sobre la modernidad capitalista en particular. Porque luego de diagnosticar al capitalismo latinoamericano y mundial, y después de criticarlo radicalmente desde la lógica

anticapitalista del mundo de la forma natural, hace falta también preguntarse qué es lo que podemos proponer como alternativa a él. Y en consecuencia, con qué habremos de sustituirlo una vez que haya sido derrotado. Y la respuesta de Bolívar es que habremos de sustituirlo con una modernidad no capitalista, que rescatando los avances reales que la humanidad ha concretado en sus últimos cinco siglos de existencia, desecha al mismo tiempo su marca y su deformación capitalista, cada vez más ubicua e invasora. Por eso, para Bolívar, se vuelve relevante explorar con cuidado cuáles son los trazos definitorios de la *modernidad en general*, y luego, cuál es el vínculo de esta modernidad con el capitalismo, primero, para establecer el retrato completo de la modernidad capitalista que aun padecemos en todo el planeta, pero también y sobre todo, para encontrar las pistas en el mundo actual, de la posible construcción de una modernidad *alternativa*, no capitalista, y no sometida una vez más a la devastadora lógica de la forma de valor.

De este modo, Bolívar Echeverría va a sintetizar dentro de su ensayo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” del libro *Las ilusiones de la modernidad* —su ensayo más largo, si exceptuamos otro incluido en su libro *La modernidad de lo barroco*—, una buena parte de las líneas de investigación y de los problemas que ha abordado en los veinte años anteriores, pero también una buena cantidad de las pistas y de los temas que desarrollará en los cuatro lustros posteriores a las sucesivas versiones de este texto. Con lo cual, además de condensar en este largo artículo una buena parte de los resultados de sus investigaciones, Bolívar va a entregarnos también el esbozo general de una teoría de la modernidad capitalista que, una vez más, compite sin desventaja con otros importantes esfuerzos o claves de desciframiento de esta misma modernidad capitalista, como los que han ensayado en su momento autores como Werner Sombart, Max Weber o Norbert Elías, pero también y desde otros horizontes y posteriormente, Fernand Braudel, Michel Foucault o Immanuel Wallerstein. Y si bien Bolívar se limita a trazar sólo los contornos generales de este fresco global de lo que es la esencia de esa modernidad capitalista, sus tesis de caracterización general rivalizan sin demérito con las equivalentes tesis generales de todos los autores recién mencionados.

Tesis fuertes, originales e innovadoras sobre la modernidad y sobre la modernidad en su versión capitalista, que no sólo están animadas por la clara intencionalidad política de descifrar los posibles rasgos de una modernidad alternativa no capitalista, y los posibles caminos prácticos de acceso hacia ella, en el mundo y en América Latina, sino que también toman nota de la, para entonces, emergente crisis *terminal* no sólo de la economía capitalista, sino también de la entera civilización moderno-capitalista. Lo que para Bolívar implica, además, una redefinición también radical del concepto mismo, y con él de la estrategia toda, de la *revolución*.

Y si los temas o los núcleos temáticos que han ocupado a Bolívar Echeverría durante los años setenta y ochenta del siglo pasado, son los de la reinterpretación de *El Capital*, la exploración de la teoría de la forma natural y del valor de uso en sus diversas expresiones, y la tematización de la modernidad, capitalista y en general, los mismos van a modificarse, una vez más, como resultado del giro profundo que la humanidad toda, y con ella América Latina, vivirán a partir de los cambios simbolizados en la coyuntura crítica de los años 1989 a 1994. Porque sucesivamente veremos la caída del Muro de Berlín en 1989, seguida del gran levantamiento indígena de 1990 en el Ecuador, y de la ola de críticas y debates suscitados por los quinientos años del supuesto “descubrimiento de América” cumplidos en 1992, para culminar con el digno levantamiento indígena chiapaneco del 1 de enero de 1994 en tierras mexicanas.

Y es claro que todos estos sucesos han impactado profundamente a Bolívar Echeverría Andrade, lo mismo que impactaron profundamente a decenas y centenas de otros

intelectuales críticos latinoamericanos. Porque con la caída del Muro de Berlín, es evidente que el epicentro de los movimientos sociales más avanzados del planeta se desplaza desde la vieja Europa hacia la joven América Latina, lo que se confirma claramente con esa pionera irrupción ofensiva del movimiento indígena ecuatoriano de 1990, y luego con la emergencia o reemergencia, según los casos, de todos los movimientos indios de América Latina, los que en esas fechas simbólicas de 1992 y 1994, pasan de una posición más bien defensiva y de tenaz resistencia, acompañada de una persistente invisibilización histórica de larga duración, a una nueva oposición, ahora ofensiva y alternativa, que no sólo visibiliza al movimiento indígena en tanto que tal, sino que también lo instala, sin tapujos y claramente, como uno de los protagonistas centrales de las nuevas revueltas antisistémicas de las últimas dos décadas.

Desplazamiento del eje de gravedad de los movimientos anticapitalistas y antisistémicos más avanzados del mundo, que va a llevar a Bolívar, por un *heliotropismo* de raíz profunda, como diría Walter Benjamin, hacia el estudio de su cuarto tema fuerte, que es el de la caracterización de la modernidad barroca de América Latina. Estudio de la modernidad latinoamericana, que a la vez que prolonga y concretiza hacia nuestro semicontinente el examen de los modos de expresión de la forma natural y del mundo de los valores de uso que configuran a la civilización nuestra, comienza también a indagar la modalidad específica que adquiere la modernidad capitalista, dentro de los espacios y territorios comprendidos entre el Río Bravo y la Patagonia.

Apoyándose entonces, para esta nueva teoría sobre la modernidad de América Latina, en el importante concepto del mestizaje cultural, y también en la teoría de los diferentes *ethos* históricos, Bolívar construye, en los años noventa del siglo pasado, un modelo de explicación de la historia de América Latina, que al mismo tiempo que supera a las explicaciones que veinticinco o treinta años atrás habían dado los autores latinoamericanos de la teoría de la dependencia, abre también diversas y sugerentes pistas para la explicación de la América Latina más actual. Pero esto, no con la absurda pretensión, que le ha sido erróneamente atribuida a Bolívar, de construir una “teoría crítica no eurocéntrica” en general o sobre América Latina, sino más bien en la lógica inteligente, que siempre reivindicó el autor de *El discurso crítico de Marx*, de recuperar las armas de la propia *razón crítica europea* para utilizarlas como herramientas explicativas de la propia historia de Europa, del mundo, y también de nuestra América Latina. Pues para Bolívar el antieurocentrismo fue siempre una visión tan pobre, limitada, fundamentalista y cuestionable, como el propio e igualmente criticable eurocentrismo.

Tesis fuertes y ricas pistas abiertas, sobre la modernidad barroca de América Latina, que a la vez que permiten redefinir radicalmente la periodización general habitual de la historia de la civilización latinoamericana—postulando un largo siglo XVI del fallido proyecto de instaurar una nueva Europa en tierras americanas, seguido de dos siglos barrocos de la historia colonial marcados por el complejo proceso del mestizaje cultural, a los que continua un siglo XIX del intento de importación de la modernidad republicana europea, y especialmente francesa, y luego un triste siglo XX de la también incompleta, parcial y semifallida “americanización” de nuestra modernidad—, nos dan múltiples claves para entender la compleja y densa cultura latinoamericana de los últimos cinco siglos, con su mestizaje permanente y con sus singulares usos de la lengua, o de la rica política latinoamericana, con sus complejas subcodificaciones específicas, sus recurrentes caudillos, y su persistente lógica del “obedézcase pero no se cumpla”, entre otros de sus peculiares elementos.

Nuevo modelo de explicación, también de la cultura de nuestra civilización latinoamericana, que le sirvió a Bolívar para tratar de comprender los proyectos de la

CONAIE ecuatoriana, o los del neozapatismo mexicano, movimientos con los que se entusiasmó seriamente en el último lustro del siglo XX y en el primer lustro del tercer milenio, y con los que tuvo ocasión de dialogar directamente en esos mismos años.

Y si bien a principios del siglo XXI, Bolívar rechazó la posibilidad de refundar y relanzar una nueva época de *Cuadernos Políticos* –proyecto que había sido ya aprobado por Neus Espresate, directora de la Editorial Era–, no obstante, sí aceptó organizar junto conmigo una nueva revista electrónica llamada *Eppur*, revista efímera que no pasó de su primer número, debido a la falta de apoyo de tipo técnico, consagrando su única entrega al tema importante de la caracterización del siglo XX, con ensayos de Immanuel Wallerstein, Jürgen Habermas, Michel Lowy, Bolívar Echeverría, Carlos Monsiváis (a través de una entrevista realizada por el propio Bolívar Echeverría) y Carlos Antonio Aguirre Rojas.

También, y de un modo especialmente activo, Bolívar colaboró en la fundación de nuestra revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, discutiendo sus posibles títulos, sugiriendo su actual subtítulo, integrándose en su Comité Científico Internacional, recomendando algunos de los temas tratados en nuestros dossiers, colaborando con ensayos desde su número inicial y en varios de sus números ulteriores, y ayudando a organizar directamente tanto el número 9 dedicado a la Escuela de Frankfurt, como también el número 11, concebido como un número de homenaje indirecto al propio Bolívar Echeverría.

Paralelamente a esta participación en esos dos proyectos editoriales mencionados, Bolívar inició un nuevo giro de sus preocupaciones intelectuales, para abrir durante los últimos diez años de su vida, un nuevo campo problemático que, lamentablemente, quedará inconcluso e inacabado con su triste y reciente desaparición. Y ese nuevo campo, que una vez más retomaba y renovaba antiguas líneas de investigación, reactualizando su doble matriz de construirse desde la perspectiva de la forma natural, y de su preocupación por la teorización de la modernidad, era el campo del ambicioso proyecto de reconstruir una nueva teoría de la cultura, siempre fiel a su encuadramiento dentro del horizonte del pensamiento marxista, pero igualmente alimentada y apoyada en los mejores y más avanzados aportes de todo el pensamiento social crítico del siglo XX.

Porque con el cambio de página histórico que representó el paso al siglo XXI cronológico, volvió a actualizarse el debate, en el seno de la izquierda mundial y de la izquierda latinoamericana, respecto tanto al balance crítico de las complejas experiencias del llamado “socialismo real”, como también y sobre todo, sobre las posibilidades genuinamente críticas, alternativas y anticapitalistas, que sería posible enderezar frente al devastador y cada vez más catastrófico capitalismo mundial. Debate al que en los hechos, responden Seattle, Génova y luego los diez Foros Sociales Mundiales hasta ahora acontecidos, y también los procesos de fortalecimiento de los distintos movimientos antisistémicos de América Latina, y que lleva a Bolívar a tratar de teorizar, desde ese observatorio de una nueva teoría de la cultura, los elementos de esa “vuelta de siglo” y en verdad también “vuelta de milenio”, que en su opinión definen al capitalismo mundial de la situación actual, como un verdadero “estado de definición en suspenso”, como una situación de verdadera encrucijada, entre un despeñamiento profundo hacia la barbarie, o una posible y siempre anhelada emancipación de la modernidad respecto de su perversa y parasitaria costra capitalista.

Así, la publicación en 2001, de un viejo curso de veinte años atrás, titulado *Definición de la cultura*, convenció a Bolívar de la necesidad de retomar este tema general, pero desde los progresos y avances acumulados por él mismo en esos últimos veinte años. Pues el autor de *La modernidad de lo barroco*, consideraba ya como muy primario e insuficiente, aunque válido en sus líneas generales, al argumento expuesto en ese texto de *Definición de la cultura*.

Por lo que quería retomarlo, re TRABAJARLO a fondo, y reformularlo de una forma radicalmente nueva, para ajustarlo a sus puntos de vista más actuales.

Este proyecto, que quedará para siempre inconcluso, logrará sin embargo concretarse parcialmente en el brillante conjunto de textos titulado *Vuelta de siglo*, libro que nos marca las pistas y áreas de investigación en las que estaba todavía trabajando Bolívar Echeverría en sus últimos años. Diversas pistas del ámbito de la cultura que, en consecuencia, lo llevarán a retomar intensamente en sus últimos años, tanto las lecciones principales de Walter Benjamin en particular —a quien consagró sus últimos cursos como Profesor—, como también las de toda la Escuela de Frankfurt en general. Y así, con este curioso “retorno” hacia sus orígenes intelectuales, se cierra el complejo y rico periplo intelectual de Bolívar Echeverría Andrade.

* * *

Bolívar Echeverría Andrade, ecuatoriano de nacimiento, mexicano de adopción, y en el fondo hombre universal y cosmopolita que se burlaba de todos los nacionalismos posibles, falleció súbita e intempestivamente el 5 de junio de 2010. Pero como lo hemos tratado de ilustrar, él mantuvo a lo largo de toda su vida, no sólo una postura teórica profundamente radical y anticapitalista, que nunca hizo concesión alguna al pensamiento y a los discursos dominantes, sino también una atención y apertura constante hacia los cambios reales de la situación política en el mundo y en América Latina, que orientó permanentemente, tanto los temas y áreas problemáticas investigados, como también los argumentos y los razonamientos contruidos en cada momento de su itinerario intelectual. Y esto, no sólo en el sentido general aunque obvio de que su contexto social, político y epocal haya influido decisivamente sobre los contenidos y desarrollos de su obra específica, sino también en el sentido muy particular de que, para Bolívar, su trabajo teórico y magisterial fue siempre visto como una actividad que respondía directamente a necesidades y a demandas claramente políticas, además de a proyectos diversos que miraban siempre hacia objetivos emancipatorios y conscientemente revolucionarios.

Así, si las sucesivas coyunturas que vivió entre 1970 y 2010 no le permitieron volver de manera orgánica a la militancia política directa, eso no obsta para que, hasta el final de su vida, él concibiera su singular militancia en la teoría y en el magisterio, como aportes indirectos y como la construcción de premisas siempre útiles, para los futuros y siempre esperados y anhelados procesos de transformación práctica concreta de la sociedad capitalista actual.

Por eso, yerran completamente aquellos que hoy quieren adscribirlo a procesos reformistas y socialdemócratas de la domesticada izquierda partidaria mexicana “realmente existente”. Pues si ocasionalmente, y más por una pasajera debilidad personal hacia un personaje que respetaba y admiraba intelectualmente —y que también, lamentablemente, falleció poco después que él—, Bolívar llegó a firmar algún desplegado público, o a participar en alguna fantasmal “comisión”, lo hizo siempre como una de esas “concesiones al principio de realidad” respecto de las cuales él siempre ironizaba, y a las que sólo cedía forzada y reluctadamente, mientras mantenía, consciente y distanciadamente, su barroca actitud de ironía y de burla profunda frente a esa limitada realidad, obligadamente capitalista e ineludiblemente enajenante.

Por eso, frente a su persistente intransigencia crítica ante todo lo real, y a su siempre viva vena radical y anticapitalista, proyectadas tanto en sus escritos y sus Cursos, como en toda su vida personal y pública, sólo nos queda repetir con el propio Bolívar, la convicción expresada al final de su ensayo titulado “¿Cultura en la barbarie?”, incluido en su libro *Vuelta de siglo*, de que vivimos “... en la época actual, de un tránsito en que el final de la modernidad capitalista no parece llevar a ningún lado, mientras nos hunde cada vez más en un retorno a la barbarie”, pero en la que, felizmente y a pesar de todo, “la represión de la creación de formas e identidades concretas es contrarrestada, pese a todo, por ciertos adelantos precarios de una nueva sociedad en ciernes” la que, “pese a que es anulada sistemáticamente, es una sociedad que resiste, y que reclama la utopía realizable de un tipo de modernidad diferente”.

Modernidad no capitalista, y por ende, sin explotación ni discriminación, ni despotismo político, ni desigualdad social, por la que seguimos y seguiremos luchando los lectores y admiradores genuinamente críticos y profundamente anticapitalistas, de esa brillante obra y legado intelectual que nos ha dejado Bolívar Echeverría Andrade. ¡Así sea!

* * *

Ciudad de México, 30 de agosto de 2010.



Imago



Mundi

Imágenes del Mundo, Weltanschauung, Concepciones del Mundo, Cosmovisiones, Visiones del Mundo, Percepciones del Universo, Maneras de Ver y Entender la Realidad... En esta sección, queremos multiplicar todo el tiempo las distintas miradas que admite el análisis de los problemas realmente importantes y fundamentales que hoy enfrentan la historiografía mundial en general, y las historiografías latinoamericana y mexicana en particular, pero también la historia y la sociedad en México, en América Latina, y en el Mundo entero. Recoger siempre las miradas críticas, abrir nuevas entradas a los problemas, explorar incesantemente explicaciones nuevas e inéditas de viejos temas, a la vez que ensanchamos todo el tiempo la nueva agenda de los asuntos que hace falta debatir en el plano historiográfico, pero también en los ámbitos sociales, políticos y de todo orden en general.

*Porque una 'Imagen del Mundo', cuando es realmente crítica, heurística y compleja, sólo puede serlo a contracorriente de los lugares comunes dominantes, y por ello sólo como cómplice obligada de las miles de **Contrahistorias** que cada día tocan con más fuerza a la puerta del presente, para liberar radicalmente los futuros de emancipación que esas mismas **Contrahistorias** encierran.*



Una introducción a la Escuela de Frankfurt.¹

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Lo que voy a intentar en estas dos sesiones, podría llamarse una introducción a la lectura de la obra de los dos principales representantes de la Escuela de Frankfurt, especialmente Max Horkheimer y Theodor Adorno. Pretende ser una introducción a esa lectura, en el sentido de la extrañeza que implica el manejo de ciertas formas o maneras de argumentación propias de una tradición, la tradición centro-europea, que no tiene mucha acogida en México, y que sería interesante discutir en nuestro medio.

Quisiera comenzar, simplemente, indicando lo siguiente: una introducción a la Escuela de Frankfurt es especialmente difícil, porque es complicado adentrarse en el pensamiento de Max Horkheimer, de Theodor Adorno, y de muchos otros de los que componen esta Escuela de Frankfurt. Estoy haciendo referencia a muchos autores que ustedes conocen, en alguna medida, como sería Herbert Marcuse, pero también a otros autores bastante desconocidos, como Alfred Sohn-Rettel, Karl Wittfogel, Fritz Sternberg, Erich Fromm, Leo Lowenthal, Friederich Pollock, etc. Se trata de un grupo muy compacto y diverso, un grupo muy

importante de los intelectuales que trabajaron en Alemania sobre todo en los años veinte y treinta de este siglo, y que prolongaron sus trabajos hasta los años cuarenta y cincuenta, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, y que constituyen efectivamente lo que podríamos llamar toda una escuela, toda una corriente de pensamiento del siglo XX, que es sumamente interesante. Aunque podríamos decir que hasta la irrupción de los postmodernos, la Escuela de Frankfurt es una escuela o corriente muy poco frecuentada en el mundo intelectual latinoamericano.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ... BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...



¹Este texto es la transcripción de dos Conferencias que, sobre el tema de la Escuela de Frankfurt, impartió Bolívar Echeverría dentro del Diplomado Internacional "Corrientes, Temas y Autores de la Historiografía del Siglo XX", desarrollado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 1996 y 1997. Las dos Conferencias, fueron dictadas el martes 3 y el jueves 5 de septiembre de 1996. *Contrahistorias* las rescata aquí para sus lectores, en el ánimo de estimular el estudio más amplio y la más vasta recuperación de los aportes de esta importante corriente alemana del pensamiento crítico del siglo XX, de la cual Bolívar Echeverría ha sido, sin duda alguna, el mejor conocedor latinoamericano, y uno de los mejores conocedores en todo el mundo, de los tiempos recientes.

La obra de los autores de la Escuela de Frankfurt es una obra especialmente difícil por el modo en como está expuesta. Sus autores no se preocupan por ser autores fáciles, y son programáticamente autores difíciles. Adorno tiene muchas observaciones al respecto, insistiendo en el hecho de que pensar, y pensar ciertas cosas difíciles, es un proceso difícil, y que en esa medida el estilo debe ser acorde con la dificultad del proceso de pensamiento. No se trata de comportarse, dice él, pedagógicamente, y hacer que algo difícil en sí mismo parezca fácil, sino que es necesario insistir, obligar, someter al entendimiento nuestro al rigor y a la dificultad de pensamiento que implica la creación de esas ideas. Esta dificultad es así, una dificultad que podríamos llamar metódica, programática: las cosas que hay que pensar son complejas, y por lo tanto las ideas y los argumentos que son necesarios para manejarlas, para pensarlas, son ellos mismos difíciles de exponer. Y esta sería una de las razones que nos invitan a que hagamos esta introducción al pensamiento y al discurso de la Escuela de Frankfurt.

Pero hay otra razón que tal vez es interesante tener también en cuenta entre nosotros, otra razón de la dificultad para la difusión del discurso de esta escuela, y que es una dificultad que tiene que ver con lo que podríamos llamar las distintas zonas, o tipos, o modos del discurso teórico y reflexivo moderno, distintos tipos discursivos que se encuentran representados de manera muy diversa entre nosotros. Cuando hablamos de teorías de la historia, de filosofías, etcétera, en nuestro medio, hablamos dentro de un universo problemático que se desarrolló históricamente de manera muy compleja, y al cual pertenece nuestro mundo intelectual. No sé si también nuestro mundo social en cuanto tal, pero sí nuestro mundo intelectual. Así, cuando hablamos de teoría, para nosotros es casi lo mismo que hablar de

teoría generada en la lengua francesa, y tal vez con algún aporte de teorías generadas en la lengua inglesa. Porque nosotros, desde el siglo XIX, y tal vez desde el siglo XVIII, desde la segunda modernización de América Latina, con el despotismo ilustrado, giramos en torno a aquello que se produce en la lengua francesa, y la lengua francesa implica toda una cierta toma de posición, una cierta definición de lo que es el discurso reflexivo en cuanto tal.

Hay una cierta actitud que los franceses dieron en llamar 'clásica', ya desde el siglo XVII, y es una cierta actitud discursiva y reflexiva que es una manera de abordar el asunto que tenemos ante nosotros, 'con distancia', como decía ese gran seguidor de Descartes que fue Spinoza, es decir "comportarnos ante las cosas sin sufrir por ellas, sin alegrarnos por ellas, sino simplemente intentando comprenderlas". Este es un modo clásico de aproximarnos, que tiene tal vez su máxima expresión en el discurso de los filósofos de la época de las luces, y que se presenta tal vez de otra manera en lo que sería el espíritu positivista del siglo XIX, aunque se mantiene también como una estructura muy presente y muy fuerte en todos los autores del siglo XX, que producen desde este modo, el discurso reflexivo a la manera 'clásica'.

Pero debemos subrayar que los autores de la Escuela de Frankfurt no pertenecen para nada a esta tradición, a la que nosotros nos sumamos ya tardíamente, puesto que nuestra manera de discursar o de reflexionar, fue establecida ya en el siglo XVIII, e implicó para nosotros una fuerte y muy radical transformación, la que de momento tuvo que ser reacomodada de acuerdo al discurso de la Ilustración. Este discurso no es el que corresponde al discurso de la Escuela de Frankfurt. Esta Escuela procede de otro ámbito, de otra órbita intelectual, de otra definición de lo que es el discurso reflexivo, y que es la que

corresponde propiamente al centro de Europa, otra definición del discurso que podríamos llamar romántica. Y en ella, el modo reflexivo de comportarse ante el objeto que invita a pensar, es un modo completamente diferente, pues parte justamente de lo contrario.

Porque la afirmación básica del discurso de la modalidad o manera clásica, parte de la afirmación de que entre aquello que está ante los ojos y que tengo que describir y pensar, y mi propio entendimiento, hay una relación de interioridad. Pensar la cosa es transformar la cosa, o dicho en otros términos, que mi pensamiento o mi entendimiento es un momento de la existencia de la cosa: entre la cosa queriéndose pensar, y usándome a mí para pensarse; o yo pensando una cosa que al pensarla se transforma porque la pienso. Hay aquí una relación de interioridad, y este es el postulado básico, elemental, de este comportamiento que podríamos llamar romántico. Es en esta corriente, o ámbito, o estilo, o modo romántico de pensar, en donde se inscriben propiamente, el modo, las obras y los desarrollos de la Escuela de Frankfurt.

Entonces, cada vez que uno se acerca a las obras de estos autores, lo mismo que a otros autores de la lengua alemana, es

indispensable disponerse a pensar un poco en contra de uno mismo, es decir, a no pensar 'a la francesa', a no pensar en términos clásicos, sino en abrirse a esta otra peculiar manera de pensar, que es la manera

propiamente centro-europea, o romántica. Esta es la segunda dificultad que hay en aproximarse a estas obras, una segunda dificultad que explicaría en cierta medida la lejanía, la falta de popularidad de autores que, sin embargo, están tratando los mismos temas, aunque de una manera más compleja, más rica, que aquella en la que están siendo tratadas en lengua francesa o en lengua inglesa.

Insisto entonces en que es necesario hacer este esfuerzo, cuando uno lee alguna de las obras principales de esta Escuela de Frankfurt, como serían por ejemplo *La Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, o *Mínima Moralia* de Adorno, o sus famosas obras *Teoría Estética o Dialéctica Negativa*, o cuando uno se aproxima a una obra tan importante de Horkheimer como es el *Eclipse de la Razón o Crítica de la Razón Instrumental*². De este modo, esas obras que son en sí mismas complejas, se vuelven más complejas, porque tenemos que leerlas desde

Pues la Escuela de Frankfurt es una escuela que piensa dentro de lo que Lukács llamó, en los años veinte, "la época de la actualidad de la revolución". Y el discurso de la Escuela de Frankfurt es impensable sin la problemática propia de una época, de una larga coyuntura histórica en la que (...) la revolución del mundo moderno capitalista parecía estar a la orden del día.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...  BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...



²Las obras referidas en este párrafo son: Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969; Theodor Adorno, *Mínima Moralia*, Ed. Taurus, Madrid, 1987, *Teoría Estética. Obra completa*, vol. 7, Ed. Akal, Madrid, 2004, *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1989; y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

otro ámbito cultural. Y son obras que en una tercera dimensión son también difíciles, porque hablan desde un momento histórico y desde una problemática que, sobre todo en este fin del siglo XX, parece ya tan lejana, aunque esté solamente a unos cuantos decenios de distancia.

Pues la Escuela de Frankfurt es una escuela que piensa dentro de lo que Lukács llamó, en los años veinte, “la época de la actualidad de la revolución”. Y el discurso de la Escuela de Frankfurt es impensable sin la problemática propia de una época, de una larga coyuntura histórica en la que, efectivamente, la revolución comunista, o anticapitalista, o transcapitalista, o postcapitalista, o socialista, en suma, la revolución del mundo moderno capitalista parecía estar a la orden del día. Esta es la tercera de las razones de la dificultad de aproximarse a estas obras. Porque para estas obras la idea de la revolución es una idea sin la cual es imposible pensar, e incluso es la premisa fundamental de todo pensamiento que pueda hacerse, en cualquiera de los órdenes, en la sociología, en la antropología, en la historia, en donde sea.

Pensar es pensar siempre a partir de la problemática del horizonte de inteligibilidad que se le abre al hombre, cuando éste está en trance de revolucionar su propia historia, en trance de pasar de toda una era, la era de la propiedad privada y del capitalismo, hacia una nueva era, e incluso hacia una nueva historia, como decía Marx, que era la de la era y la historia del comunismo. Esta idea, esta sensación teórica de estar al final de unos tiempos y al

comienzo de otros nuevos, está en la base misma de toda la argumentación de la Escuela de Frankfurt, de estos autores que por un lado son románticos, y que además están instalados en lo que podríamos llamar la premonición del gran momento revolucionario. Por eso, los autores de la Escuela de Frankfurt ofrecen una obra que resulta, si no difícil en este sentido, si al menos extraña o sospechosa para espíritus postmodernos, que parecen haber nacido, y haberse desarrollado para el escepticismo, para la distancia, para la absoluta falta de conexión con alguna posibilidad de transformar el mundo establecido, situación que es la que prevalece actualmente entre los intelectuales.

Estas serían entonces tres razones de la dificultad del discurso de la Escuela de Frankfurt; tres razones que invitan, por lo tanto, a que se haga una introducción a ella, a que intentemos al menos aproximarnos a ciertos temas, a ciertas ideas que ellos manejan, y que permitirían aproximarse de manera más rica y más compleja a descifrar todas las riquezas que hay en la muy amplia y muy compleja obra de esta Escuela de Frankfurt.

Citemos en este último sentido, lo que nos propone Max Horkheimer en el artículo que se llama “El mundo administrado”³, en donde dice que cuando Hitler “usurpó el poder, innumerables hombres fundaron su empresa en la posibilidad de una revolución. Es probable que esta esperanza fuera una ilusión, un sueño, pero ella dominó mis trabajos a partir de 1933, y acepté la teoría de Marx en la medida en que afirma que la



BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA... BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA...

³Este artículo citado es el resultado de una entrevista que Otmar Hersche le realizó a Max Horkheimer en 1969, y que fue primero transmitida en la radio, en mayo de 1969, y luego publicada como libro en 1970. En español, solo un pequeño fragmento de este texto, que no incluye la cita de Bolívar Echeverría, está incluido en el libro de Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pp. 185 – 188.

sociedad mejor no podrá realizarse si no es mediante la revolución”. Esa época –y a eso hace referencia Horkheimer–, es el tiempo en el que Georg Lukács, o Karl Korsch desarrollarán un cierto tipo de marxismo, una teoría marxista sumamente compleja, de tradición hegeliana, que plantea esta idea tan peculiar de la revolución como un paso necesario desde una historia anterior hacia una nueva. Y en esta medida son ellos, Lukács y Korsch, los que enseñan a la Escuela de Frankfurt algo que va a ser fundamental siempre para todos sus autores, y es que una ciencia de la sociedad, sólo puede desarrollarse sobre la base de una conciencia, dicen ellos, al mismo tiempo justa, en el sentido social, y adecuada, en el sentido epistemológico.

La justicia histórica y social, y la adecuación teórica en cuanto tal, van juntas, y este teorema tan romántico, es el que está en la base de toda la aproximación de este marxismo, con el cual se conectan los autores de la Escuela de Frankfurt. Lukács sobre todo va a insistir en que es el punto de vista del proletariado, en la medida en que el proletariado es la clase revolucionaria y la clase que va a traer la justicia a la tierra, es esa conciencia del proletariado como aproximación que se adecua y se conecta metonímicamente con esa función justiciera de la clase proletaria, la única que por su justeza histórica tiene el privilegio de acercarse a la verdad, es decir, que esta capacidad epistemológica tiene que ver con la justicia histórica. Pues sólo aquella clase o perspectiva que está transformando la realidad en el sentido de la justicia, tiene la posibilidad de ver las cosas adecuadamente. Esta es la posición de Lukács, y esto es lo que fascina a los autores de la Escuela de Frankfurt.

Ahora bien, la Escuela de Frankfurt se suma a este planteamiento de los marxistas, de los revolucionarios socialistas, si los llamamos así para mantener el nombre del

partido alemán en torno al cual se desarrollaron estas ideas, a la socialdemocracia alemana. Pero este socialismo ¿qué era, o cómo lo entendían Horkheimer y Adorno cuando se sumaron a él? Porque sin socialismo no hay Teoría Crítica, ni perspectiva crítica sobre la sociedad, ni tampoco puede haber la propia Escuela de Frankfurt. Así, el socialismo al que ellos hacen referencia, es el socialismo que según su idea viene a cumplir las promesas incumplidas por el liberalismo.

Pues hay una tarea histórica que quedó planteada en la modernidad, y que fue formulada en la revolución francesa, en esa revolución burguesa en cuanto tal. Existe una promesa que está en las cosas, y por ello hay un reto que convierte a todo el mundo histórico social moderno en un mundo tenso. Se trata de una tensión objetiva, que está en las cosas mismas, en los comportamientos, en las costumbres, en las instituciones. En todo el modo de vida burgués hay una tensión, y esta tensión es la de una promesa incumplida. Promesa incumplida de la modernidad liberal, que es la promesa de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad, lo que es el núcleo del planteamiento del socialismo, de acuerdo a Horkheimer y Adorno.

Habita entonces en la vida moderna burguesa, esa promesa de libertad, de igualdad y de fraternidad que fue lanzada por la modernidad, y formulada por la revolución francesa, pero que no ha sido cumplida hasta ahora, e incluso que ha sido traicionada por el desarrollo concreto de esa modernidad capitalista. Y en esta lógica, el socialismo es precisamente el movimiento que viene a cumplir esa promesa. De este modo, socialismo y liberalismo, para la Escuela de Frankfurt, no son datos contrapuestos, sino que el uno es la continuación dialéctica del otro. El socialismo viene a ser aquello que el liberalismo vislumbró, planteó, pero ante lo

cual fracasó. Por eso el socialismo viene a cumplir aquello que no pudo cumplir el liberalismo, y esta asunción suya del socialismo como una suerte de liberalismo avanzado, explica cómo entiende esa Escuela de Frankfurt lo que está en juego en esas promesas liberales de libertad, igualdad y fraternidad.

Con la independencia del hombre de empresa, el burgués es visto como el ciudadano, desde la perspectiva del hombre que se libera de las ataduras del pasado y de la religión, que libera su espíritu, su imaginación, su voluntad, y que tiene por característica fundamental la de ser un espíritu autónomo, como diría Kant. La autonomía del espíritu individual, este es el gran logro de la modernidad para Horkheimer y Adorno. Este es el logro en torno del cual es pensable el proyecto de libertad, de igualdad y de fraternidad. Porque la fraternidad que es verdadera sólo puede darse entre hombres autónomos, lo mismo que la igualdad, y la libertad es algo que más precisamente considerada, es también equivalente a la autonomía.

Lo que compete entonces a la revolución, y al discurso que acompaña a esta revolución, a la que hace referencia la Escuela de Frankfurt, y que es la tarea mínima que ellos se plantean, es la de ayudar al sujeto libre a constituirse como tal, es decir, ayudar a este sujeto que nació como hombre de empresa, libre y autónomo, a desarrollar las facultades que ahora le llevarían a hacer también de la sociedad en su conjunto, una sociedad realmente libre, igualitaria y fraternal. Y este es el modo como ellos se conectan con esta idea de la revolución, pues la teoría de la Escuela de Frankfurt está imbricada con la idea de la revolución, y si no hay esta idea, no hay en verdad Escuela de Frankfurt, ni pensamiento crítico, y entonces se desvanece el encanto y la penetración de todas y cada una de las argumentaciones encontradas en sus principales libros.

Hasta el punto de que estos libros de la Escuela de Frankfurt dependen de esta imbricación, pues si se las quitamos, se vuelven entonces libros farragosos, que muy poco tienen que decirnos, o que podrían servir más bien como documentos de una época, como libros de esa pequeña medida, y de un valor diferente. Pero si no los percibimos como documentos de una época, sino como obras, como libros que tienen aún algo que decirnos, entonces es necesario, heurísticamente, hacer caso de esto que es fundamental para todos los autores de esta escuela, y que es el de percibirse a sí mismos como hombres que piensan desde la perspectiva de la revolución.

Otro elemento que es importante tener en cuenta, para abrirnos el camino hacia los textos de los autores de la Escuela de Frankfurt, es un tema un poco difícil de plantear, pero esencial. Si ustedes revisan la 'nómina' de la Escuela de Frankfurt, que fue cuidadosamente construida por su principal inspirador, por Max Horkheimer, van a encontrar que en ella el noventa por ciento de los apellidos son judíos. La Escuela de Frankfurt es una escuela de pensadores judíos, y aunque hay unos cuantos que no son judíos, si uno se acerca no sólo a los apellidos de esta escuela, sino a sus modos de pensar y de argumentar, uno se da cuenta de que el carácter judío es muy importante en esta Escuela de Frankfurt.

Pues Horkheimer, sobre todo Adorno, y muchos de los nombres que mencioné antes, corresponden a lo que podríamos llamar diversos miembros de la burguesía judía. Son todos ellos, hijos de burgueses judíos, que además pertenecen a una élite intelectual judía que se gestó lentamente a lo largo del siglo XIX. Para centrar un poco esta idea, podemos decir que Horkheimer, Adorno, y los miembros principales de la Escuela de Frankfurt, pertenecen a un importante movimiento social, intelectual, profesional, que viene desde el siglo XVIII,

la época de las luces, y que acompaña a todas las sociedades y naciones europeas en la constitución de sus Estados, pero que va a distinguirse fuertemente del conjunto de los desarrollos intelectuales nacionales que podemos reconocer en la Europa del siglo XIX.

Se trata de una élite de judíos integrados o 'integracionistas', que han estado en conflicto con la ortodoxia de la propia comunidad judía, y que ven la posibilidad de afirmar su judaísmo de una manera sumamente sutil, mediante su inserción, o podríamos decir ahora nosotros, su mestizaje con todo el mundo occidental europeo. Para ellos, la única manera de desarrollar las virtudes de la comunidad de la cultura judía, es poniéndolas a prueba en su integración al mundo occidental europeo, que parece ser el mundo por el que camina la historia. Así que esta noción de que es Europa y los europeos los que van adelante en el desarrollo de la historia, y los que marcan el paso de la civilización, está dentro del marco de lo que podríamos llamar la ilusión de esta élite judía. La Escuela de Frankfurt, son entonces, en su mayoría, un conjunto de judíos integracionistas, que se suman a la corriente modernizada de Europa, aunque en un sentido muy peculiar e interesante, porque son los que introducen, cultivan y desarrollan lo que podríamos llamar el universalismo europeo, el universalismo de la cultura occidental.

Porque la cultura occidental es una cultura que si la vemos incluso en nuestros días, y no hace 60 años, es una cultura que se descompone en muchas versiones nacionales, de modo que los europeos son europeos dándose la espalda los unos a los otros. El europeísmo es casi algo adjudicado por el otro, al modo en que ellos, los europeos, nos adjudicaron cuando llegaron a América la noción de americanos, o de indios a todos. Así también sólo desde acá, podemos calificar de europeos a los

europeos, mientras que ellos, a sí mismos, se reconocen más bien como franceses, como alemanes o ingleses, y muy en segundo grado como europeos, y aún menos como hombres universales. En cambio, esta élite judía trabaja con lo que podríamos llamar la ilusión del universalismo de la cultura occidental europea. Ellos son los grandes cultivadores de esta ilusión, aquellos que efectivamente creen que es posible confluír y que confluyen en una cultura europea general.

Los autores de la Escuela de Frankfurt, pertenecen entonces a este movimiento sumamente importante de lo que podríamos llamar "las capas altas de la sociedad europea", a las cuales ellos, por este esfuerzo que tienen que hacer en su proceso de integración, van a aportar algo muy importante. Pues la razón que podemos encontrar a la tendencia antes aludida de la Escuela de Frankfurt, a conectarse con la revolución comunista, o proletaria, o socialista, está justamente en ese universalismo, frente a la amenaza del nacionalismo que estalló con toda su brutalidad en 1914, para inaugurar este breve siglo XX que ya terminó. Esta amenaza de nacionalismo los persiguió siempre, pues siempre estuvo ahí amenazante, oculta tal vez tras las grandes construcciones de los grandes Imperios, del Segundo Imperio Alemán, del Imperio Austrohúngaro, etc., pero siempre estuvo allí presente como amenaza.

Esta regresión nacionalista de la cultura occidental europea, es una regresión que había sido combatida, desde mediados del siglo XIX, por el universalismo de los socialistas, y por el universalismo del proletariado, ya que el *Manifiesto del Partido Comunista*, afirmaba claramente que los proletarios no tienen patria, que el proletariado no es nacional, que trasciende lo nacional, y como tal proletariado es universal. Este universalismo, verdadero

antídoto a la regresión nacionalista que se percibía fuertemente y sobre todo en las élites profesionales e intelectuales de las grandes capitales europeas, es lo que atrae entonces a los intelectuales unidos e integrados en la revolución socialista.

Pero al mismo tiempo, la Escuela de Frankfurt pone especial énfasis en la defensa de aquello que mencionábamos anteriormente, en los valores liberales, es decir, en todo aquello que tiene que ver con la esfera de la circulación mercantil de la riqueza, con el mercado. Entonces, la Escuela de Frankfurt va a insistir en que el socialismo no es enemigo del mercado, en que el mercado es un paso necesario en la construcción de la sociedad civilizada moderna. Y no opone ese socialismo, a los valores liberales de aquel tipo de hombre, que según dice Nietzsche, aparece cuando se consolida el mercado, cuando la esfera de la circulación mercantil es el modo privilegiado de circular de la riqueza en el mundo. Estos valores, de este individuo del mercado, son los valores liberales, puesto que es en el mercado en donde se desarrolla la idea de que el ser humano puede ser individual y autónomo, desde la noción de la propiedad privada mercantil.

Esta es la idea de la Escuela de Frankfurt: la propiedad privada mercantil implica este comportamiento moderno peculiar que es el comportamiento del individuo autónomo, de ese individuo que entonces sí se puede plantear –como decía el propio Marx– a la sociedad socialista como una asociación de hombres autónomos, y en este sentido, esta élite judía va a subrayar e insistir mucho en el aspecto de la autonomía del individuo, y en

que es necesario inventarse un socialismo que no atente contra la autonomía del individuo. Y en esta medida, la Escuela de Frankfurt será la primera y la más sensible de las distintas corrientes que van a criticar y a

señalar todas aquellas desviaciones que los socialistas van a experimentar, cuando se constituye el totalitarismo de Stalin en la URSS.

Esta es una primera panorámica, sobre aquello que caracteriza y da su peculiaridad al tipo de discurso de la Escuela de Frankfurt. Y es entonces un punto que tiene que ver mucho con lo que podríamos llamar la utopía de Europa, porque Europa era y

sigue siendo una utopía, que no logra consolidarse ni constituirse como una totalidad, y su insistencia en esta regresión nacionalista es lo que seguirá y continua aún ahora marcando toda una serie de conflictos que existen hasta este fin de siglo, y que en esa época de los años veintes y treinta era algo sumamente fuerte y desarrollado, luego de haberse hecho presente en la masacre autodestructiva de los europeos dentro de la llamada 'Gran Guerra' de 1914.

Para marcar entonces la peculiaridad de la Escuela de Frankfurt, en lo que se refiere a sus inicios y a su gestación, debemos señalar su temprano escepticismo, primero, respecto de las posibilidades de la revolución socialista, segundo, frente a las posibilidades de esta utopía europea, y tercero, en relación a que su utopía de la autonomía individual se cumpla. Así, lo peculiar de este pensamiento está, por un lado, en ese gran impulso que los conecta con la época de la actualidad de la

...lo que podríamos llamar la utopía de Europa, porque Europa era y sigue siendo una utopía, que no logra consolidarse ni constituirse como una totalidad, y su insistencia en esta regresión nacionalista es lo que seguirá y continua aún ahora marcando toda una serie de conflictos que existen hasta este fin de siglo.

revolución, y por el otro lado, en una convicción que va a afirmarse a finales de los años 30. Pues en la Escuela de Frankfurt, desde lo que va a sucederle a Rosa Luxemburgo y a Karl Liebknecht en 1919, perciben que la vocación internacionalista y la actitud referida a la liberación del individuo, percibida entonces como democracia, es una tendencia que está jugando a perder, y que de alguna manera, el socialismo entonces existente es un socialismo cuya vocación va más en dirección al autoritarismo, más hacia el despotismo que hacia la construcción de la sociedad libre.

Y para finales de los años treinta, esta percepción que era oscura todavía en los años veinte, y que ya había sido más o menos expresada por algunos autores de la Escuela de Frankfurt a comienzos de los años treinta, se vuelve para ellos una evidencia. Para esos tiempos, ellos consideran que la revolución de la clase obrera ha fracasado. Y esta es una observación que se conecta contradictoriamente con ese vuelco revolucionario sobre el cual ellos siguen insistiendo: la actualidad y la época de la revolución está todavía ahí, pero el sujeto que debía llevarla a cabo está fracasado. Esta situación tan dramáticamente contradictoria, es la que está en la base de muchas argumentaciones de las grandes obras de la Escuela de Frankfurt, y muy difícilmente podemos leer, por ejemplo, el libro *Dialéctica de la Ilustración*, sin esta ambivalencia respecto del espíritu del tiempo que ellos tienen.

Por un lado, este movimiento hacia la afirmación de la necesidad de una transformación radical, y por el otro, este desasosiego proveniente de la desilusión, proveniente de un cierto escepticismo frente a la posibilidad de que esa revolución se cumpla. Pues para ellos la clase obrera está fracasando, ha fracasado ya, porque ha construido un Estado totalitario y no ha

podido construir un Estado libre. Las razones pueden ser muchas: el subdesarrollo, la destrucción de la élite obrera a comienzos de los años veinte, después de la Revolución de Octubre, la inmadurez de las fuerzas productivas, la escasez, el poco desarrollo técnico, lo que se quiera, pero de alguna manera la Revolución de Octubre, la gran revolución que prometía transformar radicalmente toda la historia, es una revolución que ha fracasado.

Y tal vez esa revolución rusa no fracasó como intento de construir el socialismo en un solo país, o de construir un inmenso imperio potentísimo, capaz de soportar en la Guerra Fría el acoso del mundo imperialista, pero sí ha fracasado en lo principal, es decir, en su empeño por construir una sociedad *libre*. Esta es entonces la constatación de los hechos, que contradicen al espíritu revolucionario de la Escuela de Frankfurt. Pero al mismo tiempo, la Escuela de Frankfurt no saca la conclusión de que el fracaso de la clase obrera implique el triunfo de los valores que están siendo afirmados en la sociedad capitalista occidental. Por el contrario, ellos son los primeros que perciben la constitución lenta, sorda, sin alharacas, también de un totalitarismo cotidiano en el Occidente. Porque la sociedad occidental europea camina también hacia el totalitarismo, pero hacia un totalitarismo no policial, no militarizado, benigno si se quiere, pero totalitarismo al fin.

También en Occidente la autonomía del individuo está siendo seriamente amenazada. Oriente y Occidente, para la Escuela de Frankfurt, están de alguna manera conectados en una misma dinámica, que es explicada en términos teóricos por Max Horkheimer, en uno de los más famosos ensayos producidos por esta Escuela, “El Estado Autoritario”⁴. Entonces, lo que ellos observan es el fracaso del proyecto de la clase obrera y la

reconstrucción de un capitalismo totalitario, un pseudosocialismo, el socialismo soviético, que no es para nada aquello con lo que ellos pretendían identificarse. En ese sentido, la Escuela de Frankfurt maneja un discurso que se va a volver doblemente difícil, porque va a tener la convicción de que esa conexión tan maravillosamente fácil, supuesta por Lukács, entre la conciencia del proletariado y la práctica revolucionaria, es una relación que ya no existe.

Lo que parecía el paraíso del intelectual, respecto de la relación entre la teoría y la práctica, es decir que existe el hacer teoría, y que la teoría que uno hace sea inmediatamente práctica, que entre lo que hace el revolucionario y lo que piensa el teórico hay una correa de transmisión, como decía Lenin, que es efectiva y funcionante, esto ya no existe. Para los autores de la Escuela de Frankfurt, por un lado va la práctica, es decir, este socialismo que se daña más y más bajo la fuerza de la dictadura de Stalin, y de otro lado la teoría está por allá, pues se quedó en las nubes o en la torre de marfil. Por eso, después de los años cuarenta, la Escuela de Frankfurt no sólo se va a enclaustrar y a proteger en la torre de marfil, sino que incluso va a afirmar que la única manera de resguardar la autonomía del pensamiento y su radicalidad, es justamente protegiéndose en esa torre de marfil.

La torre de marfil es entonces concebida como resguardo de la criticidad del pensamiento, como aquél lugar en donde, quizá para una época posterior, se guarden los argumentos más finos, más contundentes sobre la posibilidad de la construcción de una sociedad diferente. Esa torre de marfil como único refugio de una razón crítica que

no puede tener ya ninguna conexión con la práctica, porque entre teoría y práctica se han cortado los lazos, y ahora teoría y práctica hablan discursos diferentes, y ya no hay posibilidad de traducción entre la una y la otra. Por ello, existe esta necesidad del discurso, si quiere ser reflexivo, productivo, y sobre todo si quiere mantener su condición de discurso revolucionario, de desplegarse y conservarse quintaesenciado, pero solamente allá, como una joya en esa torre de marfil.

Y es tal vez por esta postura señalada que, en 1968, Adorno se mostró completamente ciego frente a todo aquello que aparecía en Alemania en esa época: ese movimiento fue ignorado por Adorno, porque para él ese movimiento práctico de la historia no tenía el menor peso. Él vivía ya instalado en la custodia de una revolución que, por lo pronto, no podía tener ninguna conexión con la práctica, y por lo tanto, no podía tener ningún vínculo con los sucesos de esa Alemania de los años sesenta.

En este sentido, el trabajo de la Escuela de Frankfurt es un trabajo que tiene que cumplirse solamente en términos de elaboración de textos, en dos planos: por un lado, están estos trabajos sumamente finos y sutiles y críticos muchas veces, de los principales autores, y sobre todo de Adorno, y por el otro lado, hay el intento de hacer investigación social. Pues la Escuela de Frankfurt se define a sí misma, en términos sociológicos, no como una escuela de historiadores, ni de filósofos, sino como una escuela de sociología o de estudios sociales, y el Instituto que ellos fundan se llama "Instituto para la Investigación Social". Y así, los trabajos más prácticos que ellos



⁴Existe una versión en español de este ensayo de Horkheimer, que ha sido traducido y prologado por el propio Bolívar Echeverría. Véase Max Horkheimer, *Estado Autoritario*, Ed. Itaca, México, 2006.

hacen, van a estar todos dirigidos a la investigación de fenómenos sumamente actuales, como son la masificación del proletariado, y la burocratización del mundo en su conjunto.

Estos dos fenómenos son los que ellos van a mirar con ojos de sociólogo. ¿Cuáles son sus razones? ¿cuáles son sus causas? ¿de qué manera se configura la masificación de los proletariados, de los grupos proletarios? ¿y cómo del sujeto histórico en cuanto tal, del proletariado consciente, revolucionario, se pasa a esa masa amorfa de autómatas que se dicen proletarios? ¿cuál es el proceso de masificación? ¿por qué? ¿cómo se da en la sociedad moderna la construcción del individuo masa? Y por el otro lado ¿cómo se da la burocratización del espíritu de empresa? Recuerden ustedes que en ese entonces, estos eran los dos polos entre los cuales se movía la inspiración de la Escuela de Frankfurt.

Por un lado, esta revolución de los distintos proletariados, por el otro, la del individuo autónomo, libre, inventivo, ese individuo de empresa, aventurero, capaz de afirmarse a sí mismo en su singularidad. Pero en lugar de este individuo, del hombre de empresa, aparecen, dicen Adorno y Horkheimer, los hombres administradores, los burócratas. Estos son los dos frutos de la modernidad, y en esto ha venido a parar y a terminar la historia de la modernidad. Así que el tipo moderno de hombre, culmina en estos dos ejemplares totalmente irrisorios: por una parte el hombre-autómata, masificado, y por la otra el hombre empresario, tecnócrata, burócrata en cuanto tal, el hombre de administración. Este es el fruto último, el resultado máximo, el último paso de la creación burguesa, este tipo de

hombre que se diversifica, o como masa, o como burócrata. ¿Cómo es este proceso? ¿cuáles son los rasgos, las características psicológicas, sociales y económicas de este proceso? ¿qué ha sucedido con el sujeto liberal, con el individuo autónomo? Esta es la gran pregunta que ellos se plantean, y que investigan sistemáticamente, incluso con el empleo de ciertas técnicas de investigación sociológica norteamericana, que utilizan cuando investigan en la nueva sociedad estadounidense en la que por un tiempo les toca vivir.

Son obras muy importantes, por ejemplo, una que se dedica al “carácter autoritario”⁵. Por autoritario, la Escuela de Frankfurt entiende al carácter que es capaz de ubicarse en una cadena de mando, siendo capaz de obedecer hacia arriba y de mandar hacia abajo, lo que según ellos es propio de este individuo peculiar moderno, que se encuentra tanto en los Estados totalitarios, como en los Estados burocratizados de Occidente. Este tipo, la personalidad autoritaria, el carácter autoritario, va a ser investigado por ellos de manera muy minuciosa. Toda la Escuela de Frankfurt se va a entregar a esta investigación, y tenemos como resultado una obra sumamente interesante, en la cual Herbert Marcuse, Erich Fromm y Max Horkheimer escriben los textos más teóricos, para explicarnos en qué consiste la relación que hay entre el Estado y el espíritu autoritario.

Claro que lo que ellos tienen en mente, es el problema del fascismo y del nazismo. Lo que quieren explicar ya en los años cuarenta, es por un lado la constitución del socialismo como Stalinismo, y por el otro lado, este apareamiento tan brutal, tan destructivo, tan abrumador en la historia del siglo XX,

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ... BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...



⁵Por ejemplo, la obra de Theodor Adorno y otros, *Etudes sur la personnalité autoritaire*, Ed. Allia, Paris, 2007, o Max Horkheimer, *Autoridad y Familia y otros escritos*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

que es el nacional-socialismo, en tanto intento de construcción del pueblo alemán como un pueblo de asesinos. ¿Cómo se puede construir esto? ¿de dónde sale? ¿qué manera de construir al individuo es aquella que se ha venido dando en estas sociedades? ¿y qué puede constituir a toda una sociedad, en una sociedad que intenta ser conformada como si fuese una sociedad de asesinos? Esta es la idea.

Sobre este problema, les voy a leer un pasaje de ese importantísimo libro de Theodor Adorno, que se llama *Mínima Moralia*, que es un libro de aforismos, y tal vez un libro con los aforismos más fascinantes, desde la perspectiva de un pensamiento crítico incisivo sobre todo lo que es la modernidad. Es un libro sumamente importante, y quiero leerles un pasaje que tiene que ver con este problema al que estoy haciendo referencia:

“Pensar –dice Adorno– que después de esta guerra (la Segunda Guerra Mundial) la vida podría continuar “normalmente” su curso, o que la cultura podrá ser “restaurada” –como si la restauración de la cultura no significara ya su total negación–, es sencillamente idiota. Millones de judíos han sido asesinados, y eso no es más que un interludio, y no todavía la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esta cultura? Y aún cuando para muchos solo el tiempo lo dirá ¿cabe pensar que lo sucedido en Europa no tenga ninguna consecuencia, y que la cantidad de sacrificios y de víctimas no se convierta en una nueva cualidad de la sociedad en su conjunto, es decir, en

barbarie? Mientras se siga adelante sin más ni más, de inmediato la catástrofe se perpetúa. Basta con pensar en la venganza de los asesinados: si se elimina a un número equivalente de asesinos, el horror se convertirá en institución, y el esquema precapitalista de la venganza sangrienta, que ahora está en vigor sólo en las más remotas poblaciones montaraces, será nuevamente reintroducido con mejoras para aplicarse sobre naciones enteras en calidad de sujetos no subjetivos. Pero si se opta por no vengar a los muertos, aplicándose el perdón, entonces el fascismo impune sale ganando a pesar de todo, y una vez demostrado que a pesar de todo, las cosas andan bien, se propagará y seguirá su tarea en otros lugares. La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que ella genera: allí donde ella extiende su fuerza de gravitación, reproduce el equivalente de las desgracias pasadas. Lo normal es la muerte.

A la pregunta sobre lo que conviene hacer con la Alemania derrotada, yo sólo sabría contestar de dos maneras: 1) a ningún precio, bajo ninguna condición, quisiera ser verdugo, o suministrar títulos de legitimidad al verdugo, y 2) tampoco atajaría el brazo de nadie, ni aún con el aparato de la ley, que quisiera vengarse de lo sucedido. Esta es una respuesta que de punta a cabo no es satisfactoria, es contradictoria y se burla tanto de la generalización como de la praxis. Pero probablemente la falta esté en la pregunta misma y no en mí”⁶.

Lo interesante de este pasaje de Adorno es que para él hay una tensión: el nazismo y el fascismo hicieron algo, cumplieron una



BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA... BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA...

⁶Esta cita del libro *Mínima Moralia*, ha sido traducida directamente del alemán por Bolívar Echeverría, en el momento mismo de leerla en su Conferencia. Por eso no coincide exactamente con otras traducciones disponibles en español. Para otras versiones, cfr. Theodor Adorno, *Mínima Moralia, Obra Completa*, vol. 4, Ed. Akal, Madrid, 2004, pp. 60 – 61 y la edición antes citada de esta misma obra, en Ed. Taurus, pp.53 - 54.

cierta necesidad histórica, que está todavía activa y trabajando. Entonces, ¿qué hacer con ella? Para la Escuela de Frankfurt la realidad, las cosas mismas están preñadas de conflicto, cargadas siempre de una tensión. Y lo que tenemos que hacer los investigadores sociales, plantean ellos, sobre todo y ante todo, es preguntarnos por esa tensión histórica que está en todas y en cada una de las cosas. Y de esta manera entramos un poco en el problema de la historia, en el planteamiento de la historia de esa Escuela de Frankfurt. Para esta última, hacer y escribir historia, es en primer lugar, percibir la tensión que hay en las cosas, en las instituciones, y luego ver la manera de aproximarse a ella y de interpretarla en el hecho histórico, en las cosas que acontecen. Pues en los hechos de todos los días hay siempre, –como en el caso del liberalismo–, promesas incumplidas, que son las que propiamente tienen que ser pensadas por aquel que está haciendo la historia.

Esta manera peculiar de ejercer el discurso reflexivo, que es propia de la Escuela de Frankfurt, deriva de esa modalidad del discurso moderno que sería la modalidad romántica, y que en ellos adquiere las características concretas a las que ya habíamos hecho referencia. Y esto se redondea, y concluye en esta forma de percepción y en esta definición de lo que es la historia. De entrada todo lo que ellos plantean respecto de lo que es la realidad social del presente, está permeado totalmente de historia. Si ustedes observan el presente, las cosas, verán que su 'estar ahí' es un estar a la intemperie de la historia. Porque

El discurso social es un discurso histórico, y no hay la posibilidad de hacerlo de otra manera, pues todas las aproximaciones sociológicas, o antropológicas, sólo tienen sentido en la medida en que están describiendo, planteando, problematizando, la sustancia del presente, es decir la tensión histórica.

para la Escuela de Frankfurt, las cosas están hechas de historia, y la sustancia de la significación de esas cosas del presente es una sustancia histórica, con lo cual es claro el puente entre esta manera de ver las cosas y el planteamiento de Fernand Braudel respecto del carácter central del discurso de la historia dentro de las ciencias sociales, desde esta tesis de que todo lo social existe como algo siempre permeado por la historia.

Así, hablar de la realidad del hombre, de la realidad social, o antropológica, o económica, es hablar directamente en términos *históricos*. El discurso social es un discurso histórico, y no hay la posibilidad de hacerlo de otra manera, pues todas las aproximaciones sociológicas, o antropológicas, sólo tienen sentido en la medida en que están describiendo, planteando, problematizando, la sustancia del presente, es decir la tensión histórica. En la consistencia misma de la objetividad de las cosas está impregnada, marcada, una tensión histórica, que da la significación de las cosas y que permite describir y desentrañar su sentido.

Así pues, para la Escuela de Frankfurt, y más concretamente para Max Horkheimer, que es uno de los que más directamente aborda el problema de la filosofía de la historia, en su interesante libro titulado *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*⁷, una tesis central es la siguiente: entre el saber y la reflexión histórica en cuanto tal, y lo que podríamos llamar la

leyenda, concebida como el mito que cuenta las cosas, y que las cuenta a su manera, alterando los hechos, poniéndole lirismo a las cosas, dramatizando los sucesos narrados, etc., entre esa ciencia de la historia y ese mito-leyenda hay una conexión íntima. Así que no es posible, y este es el planteamiento inicial de esa Escuela de Frankfurt, una ciencia de la historia que no parta, de una manera o de otra, de esa plataforma discursiva que es el mito, la leyenda. Porque para la gente, y para el pensamiento, la descripción más elemental de lo que está sucediendo, implica desde siempre la leyenda, el discurso mitopoiético.

Cada vez que contamos el hecho más mínimo de la vida cotidiana, estamos legendarizándolo, es decir, que estamos haciendo de él un momento dentro de una narración dramática, que es la que dota de sentido a todas y a cada una de las cosas que hacemos. Así pues, es imposible decir, o hablar, o mencionar siquiera un hecho, sin legendarizarlo. En este sentido, la materia prima con la que trabaja el historiador, es siempre ya una materia prima cargada de sentido, materia que implica una cierta tensión, y también una cierta tesis o apología de alguna entidad establecida, o por el contrario, una cierta rebeldía en contra de esa realidad establecida. Siempre, entonces, los términos con los que describimos un hecho son términos ya cargados de significación y de interpretación.

Pero lo interesante del planteamiento de la Escuela de Frankfurt, está en algo que va más allá de este reconocimiento, el cual corresponde propiamente a una filosofía anterior, la filosofía de Wilhelm Dilthey. Filosofía que tuvo un cierto auge aquí en

México, puesto que Eugenio Ímaz se dedicó a traducir al español, aquí en México, toda la obra de este gran filósofo de la historia.

Esta tesis de Dilthey es entonces un trasfondo, un antecedente de estos planteamientos de la Escuela de Frankfurt. Pero lo importante de esta Escuela, está en el paso adelante que da respecto de esta consideración del mundo social o mundo de los hechos, como un mundo inmediata y directamente histórico. Pues para ellos, lo que tiene que hacer el historiador en nuestros días, aquél que hace historia actualmente, es realizar una crítica del pasado, como parte de la crítica imperiosamente necesaria del presente. La realidad del presente necesita ser criticada, porque los hechos, la vida que llevamos, sólo puede ser percibida de manera sesgada u oblicua, desde una perspectiva crítica, y es por eso que a ellos les gustaba tanto llamar a su teoría como “teoría crítica”, en especial a Max Horkheimer. Así, la teoría es inmediatamente crítica o simplemente no es tal teoría. Y esta crítica del presente implica necesariamente una crítica del pasado, puesto que la experiencia de la existencia actual del hombre, es una existencia deteriorada. La visión que ellos tienen, es que esa existencia del hombre moderno es una existencia deteriorada, menguada, disminuida, reprimida, porque es una existencia en la cual no se ha cumplido una promesa, y por lo tanto es una existencia desilusionada y defraudada.

Esta es la percepción que, según la Escuela de Frankfurt, es necesario tener de lo que es el mundo actual. Una percepción de la realidad en la que lo que predomina es este fraude, esta falta de cumplimiento de una



⁷Este texto de Horkheimer está incluido, en español, como parte del libro *Historia, Metafísica y escepticismo*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 13–118.

promesa, esta traición. Y desde la experiencia del deterioro, como característica fundamental del presente, es necesario entonces volver hacia el pasado, dicen ellos, en un proceso de desenmascaramiento de aquello que, en el cuento de ese pasado, hay de apologético. Así que hay que volver sobre el pasado, pero para desmontarlo, para desestructurarlo y desconstruirlo. He aquí la conexión de este planteamiento de Horkheimer, con esa frase tan famosa de Walter Benjamín, de su texto *Sobre el concepto de historia*⁸, respecto de lo que él llamaba las tareas del historiador desde la perspectiva del materialismo histórico, tarea que sólo puede ser una: la de pasar la mano sobre el lomo de la historia, sobre lo que nos cuentan que fue el pasado, pasar la mano sobre el cuento del pasado, pero pasarla a contrapelo. Es decir, hacer esa historia a *contrapelo*, luchando contra el discurso dominante, liso, coherente y perfecto, y descubriendo debajo de sus fisuras todas las heridas, todas las cicatrices que están siendo ocultadas por el pelambre tan liso y brillante de la historia oficial. Esta es la tarea del historiador crítico y materialista, desde la perspectiva de Benjamín, y también desde la perspectiva general de Horkheimer y Adorno. Se trata entonces de desenmascarar el pasado apologético.

Para Horkheimer y Adorno, la visión global de la historia es muy importante, puesto que es necesario tener una idea general del drama en el que estamos. Todos los sucesos, los siglos, los avatares acontecidos a lo largo de los tiempos largos, y medianos, y cortos, y todos los momentos por los que vamos pasando, tienen un sentido, pues están siendo el gran cuento de

una historia, y es necesario ver cuál es su dinámica, su sentido más elemental o más básico. Y para ellos, ese sentido global de la historia es lo que condensa el término de la decadencia.

De alguna manera, entonces, los miembros de la Escuela de Frankfurt son decadentistas, aunque decadentistas muy *sui generis*, porque para ellos el problema consiste precisamente en estudiar y entender cómo se ha venido construyendo esta situación de deterioro en la que ahora estamos todos. Para ellos, la historia de la humanidad no es la historia del progreso, de las revoluciones, de las grandes conquistas del hombre, el ascenso de la humanidad. Por el contrario, en su concepción, la historia humana es más bien la historia de este deterioro actual. Pero ¿cómo se gestó este deterioro? ¿cómo llegamos a esto? Para ellos, es necesaria una reflexión amplia y profunda sobre las condiciones bajo las cuales la historia, que originalmente debió ser un proceso de progreso, de ascenso y de perfección, se ha invertido en su opuesto, para convertirse en un claro proceso de regresión. Este decadentismo peculiar, es el que está en el fondo de la descripción histórica que pretende construir y establecer esa Escuela de Frankfurt.

Se trata de investigar para descubrir cuáles son las condiciones que han motivado a la historia, a esa vida del hombre dentro del tiempo, que en principio parecería que iba hacia delante, hacia el progreso y la perfección, para transformarse radicalmente y convertirse justo en su contrario, es decir, en un proceso en el que vivir es revivir o retornar a la barbarie, como decía Adorno en el pasaje que leímos anteriormente. ¿De

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...  BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...



⁸Se trata del texto de Walter Benjamin, que después fue rebautizado por Adorno con el título de *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Hay una versión en español, traducida y prologada por el mismo Bolívar Echeverría: Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. Contrahistorias, México, 2005.

dónde y cómo surgió esto? ¿cuáles son sus principios? Tratando de responder a estas preguntas, la Escuela de Frankfurt afirma que hacer historia es pasar la mano a contrapelo de todas estas apologías sobre las maravillas que han acontecido en la historia, para describir en cambio y en su lugar, la razón de ser profunda del actual deterioro.

Esta es la mirada, tan negativa, que tiene la Escuela de Frankfurt respecto del proceso histórico. Así que no se trata de idealizar el pasado, sino de desconstruirlo, buscando el lado oscuro y oculto de la historia. Por eso, el discurso de la historia, para ellos, debería ser sobre todo una especie de lamento, porque la historia de la humanidad es la historia de sus padecimientos, de modo que no es para nada de triunfo en triunfo, sino más bien de padecimiento en padecimiento, como hemos llegado hasta donde hoy estamos.

Su idea es sumamente peculiar, puesto que dicen que la historia se mueve de manera cíclica: en esa historia vamos a observar siempre, permanentemente, intentos del ser humano de afirmarse en su autonomía, como algo que está más allá del automatismo de la naturaleza, de las violencias ciegas, del juego de los instintos. Como un ente que está también más allá de las destrucciones y las animosidades, más allá del reino animal de la lucha de todos contra todos. Porque el ser humano se constituye cuando trasciende esta animalidad, y cuando afirma frente a ella su propia racionalidad, al afirmarse como autónomo y como creador. Este es el verdadero sentido del progreso, pero según nos dicen los autores de la Escuela de Frankfurt, y esta es su visión de la historia, cada movimiento progresivo, cada floración de autonomía o de razón que encontramos en la historia humana, termina siempre desembocando en su contrario, revirtiéndose, y convirtiéndose en una suerte de mero juego o dialéctica de lo natural. Así, lo histórico es siempre, permanentemente, absorbido y reatrapado por la naturaleza.

Y es también el caso de la razón, que aparece como aquello que va a ser lo más prometedor en la historia del hombre, aquello que está en la base misma de la constitución de lo humano, y que va a convertirse, ella misma, en una fuerza destructiva. Este es el ciclo que ellos ven en el proceso histórico humano: la historia de la humanidad es una historia cíclica, en la que se recae una y otra vez, pero en la que al mismo tiempo, y esto es lo interesante de su singular 'decadentismo', reaparece también reiteradamente ese momento al que habíamos hecho referencia, el momento de la revolución. Es entonces un decadentismo que, sin embargo, se mueve siempre, porque hay una promesa que va reapareciendo una y otra vez, y que es la promesa de que se puede dar, alguna vez, este golpe que nos lleve más allá de lo natural, y que permita que lo humano se establezca como algo permanente. Y Horkheimer dice que la historia tendrá sentido, si se deja inscribir dentro de un progreso que no se deba ya a la dominación del hombre sobre la naturaleza. Pues esta es el ancla que estaría haciendo que la historia se repita una y otra vez, y que se levante hacia el espíritu, hacia lo humano, para luego recaer una y otra vez en la brutalidad y la barbarie. Porque Horkheimer afirma que la razón de estas cíclicas recaídas e intentos, se deben a que la historia del hombre ha sido siempre la historia de una agresión a la naturaleza, y luego, por lo tanto, de la venganza de la naturaleza sobre el hombre.

La historia es la historia de una dialéctica, una conversación, una discusión, y una pelea entre el hombre y la naturaleza. En ella, el hombre está siempre agrediendo a la naturaleza, tratando de sacarle más, y la naturaleza responde cediendo un momento, para después volver a imponer la barbarie en el mundo humano. Sobre esto, Adorno nos va a decir en una frase muy corta que "todo avanza dentro del todo, y sólo el todo no

avanza todavía”, es decir, que la totalidad histórica es este ciclo, pues allí, dentro de este todo, se ha dado todo esto que llamamos historia, y progreso, pero que es en verdad un movimiento repetitivo, siempre ese intento del hombre por vencer a la naturaleza, y la naturaleza astuta volviendo por sus fueros, y reintegrando al hombre en su brutalidad, en su barbarie.

Por ello la utopía apenas acariciada por los principales autores de la Escuela de Frankfurt, es la de que tal vez, en algún momento, sea posible establecer una relación con la naturaleza en la cual el diálogo sea un diálogo entre iguales, en la que la construcción de lo humano no implique la subordinación de la naturaleza exterior, o la represión de la naturaleza interior. Quizá alguna vez se pueda construir una forma social, una forma cultural, que logre armonizar estos dos momentos, de la creación del espíritu de la cultura, y al mismo tiempo del florecimiento de la naturaleza. Esta es la utopía última con la que se queda la Escuela de Frankfurt, la de resolver el gran problema entre el hombre y la naturaleza, porque si no, lo que amenaza siempre es la 'renaturalización' de lo histórico, de aquello que por naturaleza es transnatural, porque trasciende lo natural.

Porque la historia está allí como un cuento que estamos viviendo, que es repetitivo, y que es un cuento de traiciones y regresiones, pues sólo así nos explica el lugar en donde ahora estamos. Ellos tienen este planteamiento decadentista, pero distinguiéndose muy claramente de lo que ha sido el decadentismo en las posiciones históricas de los siglos XIX y XX, sobre todo porque no parten de presuponer una Edad de Oro que haya venido siendo traicionada, o que haya venido desgastándose a lo largo del tiempo. Los autores de Frankfurt no piensan que el presente es peor que el pasado, que ha habido un pasado maravilloso del cual el presente sería una

degeneración, sino que afirman que lo que existe en la historia es ese movimiento circular y permanente de ascensión y de regresión, donde lo único permanente que podemos observar, es este diálogo entre el hombre y la naturaleza, ese intento del hombre de imponerle formas a la naturaleza en contra de la propia dinámica de ella, y la venganza permanente de la naturaleza, la renaturalización de lo histórico. Porque lo histórico es lo propiamente humano, lo artificial, aquello que fue hecho por el hombre en cuanto tal, y la naturaleza es la que al renaturalizar eso histórico, introduce entonces la regresión.

Y esta visión va a marcar todas las aproximaciones que ellos tienen al problema de la historia, y como ustedes observan, implica una aproximación muy diferente a aquello que nosotros estamos acostumbrados a percibir como el trabajo del historiador, o como la ciencia histórica y todo eso. Aquí, en cambio, la historia es siempre una historia especulativa, ya que para todo el pensamiento romántico centro-europeo, hacer historia es siempre contar un cuento. En esta perspectiva, no es posible la simple suposición de que existe algo así como el hecho histórico, o la verdad histórica, pues en sí todo eso ya es absurdo, porque en la realidad no existen objetos de este tipo.

En la realidad, más bien, siempre se da esta imbricación de sujeto y objeto, y por ello no es posible establecer esa exterioridad fabulosa entre un objeto puro, intocado, que está frente a nosotros, y un entendimiento que desde fuera lo describe y lo comprende, esto es aquí imposible. Y este planteamiento elemental está en la base de lo que acabamos de indicar: para los autores de la Escuela de Frankfurt, sujeto y objeto están necesariamente imbricados en esta dinámica, están metidos en esta construcción, y por eso hacer historia es meterse precisamente en esta misma

dinámica, y encontrar dentro de ella la razón de ser, las condiciones que han hecho que algo que es perfeccionamiento, se convierta en regresión.

Pensando desde los resultados de la Segunda Guerra Mundial, su tarea es la de percibir, o describir, o explicar, cómo es posible que todas las promesas de la modernidad, de emancipación, de vida libre emancipada, que venían junto con la abundancia que trae el desarrollo industrial y económico de la modernidad, como todas esas promesas de igualdad y de fraternidad que estaban escritas en las cosas mismas, y que eran parte de los objetivos de la sociedad moderna, pudieron al final derivar en el asesinato de millones y millones de hombres, y en el suicidio de las sociedades, y en la destrucción sistemática del ser humano. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo llegamos hasta esto?

Estas son las preguntas que ellos se plantean, y la pregunta que ellos van a tratar de explicar en su teoría de la Modernidad, que es la teoría de la Ilustración o de la *Aufklärung* como dicen ellos, o del Iluminismo como siempre se traduce este último término. Así, en la historia de este núcleo fundamental, de la transformación de la civilización humana en civilización moderna, vamos a encontrar un análisis del presente que estamos viviendo, pero al mismo tiempo de un presente que está medido y enraizado dentro de un pasado

dinámico que lleva los orígenes de esa modernidad hasta la época de diez siglos antes de Cristo, que es cuando ellos creen que puede percibirse el inicio de esta historia moderna o de la Ilustración. Y esta es la idea

que quería dejarles planteada, la idea general que tiene la Escuela de Frankfurt respecto de la Historia⁹.

* * *

En esta suerte de introducción a la Escuela de Frankfurt, estamos viendo a ésta última como representada sólo por dos de sus grandes representantes, y además por

representantes de orden más filosófico. Sin embargo, en la Escuela de Frankfurt vamos a encontrar otros autores de primera, como ustedes saben. Mencionemos por ejemplo a Herbert Marcuse, que aunque tiene en su historia una etapa americana, marcada con un cierto sesgo simplista, tiene sin embargo también otras obras importantísimas, escritas ya desde los años treinta. Pues por ejemplo, él es el primero que intenta establecer una conexión entre la problemática de la Escuela de Frankfurt y la problemática de la ontología fundamental de Martín Heidegger. Estas dos corrientes tienen en Marcuse alguien que intenta conectarlas entre sí, en un interesantísimo libro que se

Y tenemos también personalidades que, aunque un tanto marginales, son sin embargo esenciales para todo este espíritu y aporte de la Escuela de Frankfurt, como es, en primer lugar, la figura de Walter Benjamín. Pues el es amigo, y colaborador un tanto distante, e incluso un tanto maltratado por Adorno y Horkheimer...



⁹ Aquí concluye la exposición de la Conferencia del martes 3 de septiembre de 1996. Y a partir de este punto en adelante, la transcripción recoge lo planteado en la Conferencia del jueves 5 de septiembre de 1996.

llama *La Ontología de Hegel*¹⁰, lo que muestra que Herbert Marcuse es también un personaje de primer orden en esa Escuela de Frankfurt.

Y tenemos también personalidades que, aunque un tanto marginales, son sin embargo esenciales para todo este espíritu y aporte de la Escuela de Frankfurt, como es, en primer lugar, la figura de Walter Benjamin. Pues él es amigo, y colaborador un tanto distante, e incluso un tanto maltratado por Adorno y Horkheimer, pero que se mueve sin duda dentro del círculo problemático acotado por esa Escuela de Frankfurt. Y tenemos, en términos de la investigación económica, a Friederich Pollock, o en términos de la investigación política, a Leo Lowenthal, además de otros personajes que se aproximan a lo social desde el psicoanálisis, como es Erich Fromm. Y también tenemos historiadores de la economía como a Fritz Sternberg, o al gran inventor de toda una teoría acerca de la historia y la sociedad chinas como es Karl August Wittfogel. De modo que la Escuela de Frankfurt es una escuela sumamente rica en cuanto a participantes, en cuanto a las temáticas que manejan, etc. Y aquí, nosotros estamos intentando hacer una aproximación a ella, digamos desde la cúspide, es decir, desde los planteamientos más centrales y más decisivos que organizan todo el espíritu de esta importante Escuela de Frankfurt.

Planteamientos que son aquellos que marcaron el tono o la tonalidad, los leitmotiv o temas centrales de esta escuela, y por ello estamos centrándonos en Max Horkheimer y Theodor Adorno fundamentalmente, y además en un solo concepto o idea, que es la que vamos a intentar plantear en esta ocasión: la idea de la

crítica de la Modernidad o de la dialéctica de la Ilustración, tal y como ellos lo plantean. Uno podría decir simple y llanamente, que los autores de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, tienen una idea de la crítica de la Modernidad, y que su libro *Dialéctica de la Ilustración*, podría perfectamente subtitularse como *Crítica de la Modernidad*.

Sin embargo, hay sutiles diferencias conceptuales en lo que hace referencia a esta posible adscripción de la *Dialéctica de la Ilustración* a una teoría crítica de la Modernidad. Porque lo que les interesa a Horkheimer y Adorno, más que una aproximación global al conjunto de los fenómenos propios de la modernidad, es encontrar el núcleo o eje, el centro problemático de la modernidad, pero no como el núcleo problemático de una época que nosotros conocemos como época moderna, sino más bien como el núcleo de toda la historia occidental. En ellos, el concepto de modernidad estaría ampliado de tal manera que podría, perfectamente, ocupar el lugar del concepto de Occidente o de Europa. Más que en una crítica de la época moderna, o de las modalidades modernas y capitalistas de la reproducción social y de la civilización, ellos ponen su mira en un aspecto más general, y al mismo tiempo más conciso, que es el del núcleo problemático de la civilización occidental en su conjunto.

Esta es entonces la diferencia, y ellos van a insistir en esto: van a decir que lo burgués, que sería una de las características centrales de lo moderno, es una determinación que atraviesa toda la historia de Occidente. Por eso, no es conveniente para nada, incluso en términos de investigación histórica, tratar a



¹⁰Véase Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970.

ese fenómeno del comportamiento burgués y de la aparición de la burguesía, y de todos los fenómenos conectados con ella como serían el mercado, la propiedad privada, la acumulación de capitales, el cumplimiento de ciertas funciones en la esfera de la circulación etc., como fenómenos que arrancan en la etapa final de la historia feudal. Para la Escuela de Frankfurt, esta es una visión que debe ser criticada, pues para hablar del fenómeno de lo burgués o de lo mercantil, es necesario remontarse, por lo menos, ocho siglos antes de Cristo.

El fenómeno de lo burgués o de lo moderno, está allí desde mucho antes de la modernidad, e incluso desde antes del feudalismo, y se instala justamente en los primeros tiempos de la sociedad antigua griega. Así que podemos encontrar, dicen Horkheimer y Adorno, desde aquellas épocas, fenómenos que son propios de la modernidad. En este sentido, modernidad y Occidente, o modernidad y occidentalidad son para ellos, hasta cierto punto, sinónimos. El mundo moderno desarrollado, no es más que una prolongación o exacerbación de un comportamiento, de un modo de construir la vida civilizada que comienza muy tempranamente. En esta mirada de larga duración, no hay grandes diferencias entre lo que se hace en el siglo VI o V antes de Cristo, en Grecia, y lo que se hace actualmente en el siglo XX. Pues hay un cierto esquema civilizatorio que se repite, que está allí, un cierto modo de comportarse respecto de la naturaleza, o de constituir lo social, que se repite desde entonces. Así que hay una conexión muy clara, para ellos, entre la

historia que comienza con los avatares de la polis griega y la que termina de alguna manera en Auschwitz.

Para los autores de Frankfurt, lo moderno atraviesa toda la historia de Occidente, y no es un privilegio de la sociedad que se reestructura en el siglo XVI, o en el XVII, o en el siglo XV, de acuerdo como uno quiera plantear esto, sino que las estructuras de lo moderno son mucho más largas, la modernidad es para ellos un fenómeno de muy larga duración.

Ahora entremos de lleno en la definición o problematización que ellos hacen de lo que es propiamente la dialéctica de la Ilustración, y recordemos en primer lugar la definición que está en la cabeza de todos ellos, cuando mencionan el concepto de 'Ilustración' en su acepción en alemán, el que muy difícilmente han traducido como *Aufklärung*, un término que ahora desde el alemán si se traduce bien al inglés, como *Enlightenment*, pero que ya no tiene, desde el alemán, su correspondiente ni en el francés, a pesar de que Francia es el lugar en donde surge propiamente la *Aufklärung*, ni en español. Y si al hablar de *Aufklärung* se le traduce por Ilustración o por Iluminismo, se deja de lado un sentido muy fuerte que tiene la palabra en alemán, y que significa de un lado arrojar luz sobre las cosas, pero al mismo tiempo también, abrir los entendimientos humanos, es decir, despojar al entendimiento de una serie de velos o trabas que tendría para acceder a la verdad¹¹.

Aufklärung significa entonces, no sólo ilustrar, enseñar cosas, iluminar o echar un poco de luz sobre lo que esta siendo, sino que abarca dos aspectos, y junto a ese arrojar luz



¹¹ Bolívar Echeverría regresará a este concepto de la *Aufklärung*, y a las múltiples acepciones que la propia Escuela de Frankfurt le ha dado, en su ensayo 'Acepciones de la Ilustración', publicado en nuestra revista *ContraHistorias*, num. 9, México, 2007, pp. 39-46.

sobre las cosas, expulsando las tinieblas y eliminando las oscuridades, combatiendo al oscurantismo, se da un segundo efecto que es, al mismo tiempo, una especie de trabajo sobre el sujeto mismo, de abrirle el entendimiento, de quitarle una serie de trabas o películas o velos con los que él hubiese nacido, y que en un cierto momento es necesario cortar con bisturí. Eliminar estas ideas que obstaculizan la adecuada percepción de la verdad, es entonces algo que está también incluido en el concepto de *Aufklärung*. Por eso, el gran autor que define lo que es esa *Aufklärung* fue Kant, cuando dice que es muy fácil de definir dicha *Aufklärung*, al comprenderla como el acceso del ser humano a la mayoría de edad.

Aufklärung es entonces, ponerse uno sobre los propios pies, pensar con el propio entendimiento, ser autónomo en el ejercicio de la mente, es decir, desentenderse, liberarse, zafarse de las autoridades, o de las verdades que derivan de esa autoridad, y ser capaz de pensar con la cabeza propia. Esto es la *Aufklärung* decía Kant: alcanzar la mayoría de edad y ser autónomo, no necesitar de nadie que le diga a uno qué es la verdad, o qué puede o no puede pensar, qué debe o qué no debe pensar. Ser autónomo en el ejercicio del propio entendimiento, eso es la *Aufklärung* para Kant.

Y Kant deja planteada esta idea de que la *Aufklärung* es liberación y autonomía, y es algo que corresponde al individuo en un cierto momento y en una cierta circunstancia, en contraposición con un estado anterior del entendimiento, en el que el ser humano había vivido, y seguramente con cierto confort, en el seno de verdades reveladas y de tabúes, etc. Pero hace falta romper con todo eso, y dejar que brille en su pureza la razón, para que ella arroje su luz en todos los rincones, del mundo, de la naturaleza, de la sociedad. Que reine la luz en todas partes, pues este es el 'Siglo de las Luces' como dicen los franceses. Es esta una

especie de importación que hacían los alemanes del Siglo de las Luces, de la época de los filósofos, o de todo aquello que aconteció en Francia, pero llevándola a cabo muy a la alemana.

Y entonces el problema está en explicar ¿en qué consiste o qué quiere decir esto de un entendimiento autónomo? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de ese entendimiento autónomo? Pero también podría plantearse, en un eventual sentido kantiano de una crítica de esa *Aufklärung*, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de ese individuo pensando por sí mismo? ¿qué quiere decir esto? Porque ¿es posible pensar por sí mismo? ¿hay algo así como esta posibilidad, en la que el ser humano puesto sobre el mundo, puede simple y llanamente comenzar a echar la luz de su razón sobre su entorno y conocer la verdad? Visto más de cerca, es claro que hay aquí toda una serie de problemas, que están ocultos bajo ese anuncio casi publicitario de lo que es la Ilustración, hecho por Kant.

Porque ¿qué quiere decir esto de pensar de manera autónoma, con el propio entendimiento? Más de un siglo, o siglo y medio después de Kant, este es el problema que se les plantea a Max Horkheimer y Theodor Adorno: ¿qué quiere decir en verdad esto de la Ilustración? ¿qué es esto de haber alcanzado la mayoría de edad? Y entonces, para responderlo, ellos llegan a una conclusión que resulta hasta cierto punto escandalosa, en comparación con esa visión tan positiva de los franceses, y también del afrancesado Kant, cuando hablan de la Ilustración. Esa conclusión es la siguiente: la dialéctica de la Ilustración es el núcleo del comportamiento civilizatorio en general, y vivir como ser humano, o lo que es lo mismo civilizarse, construir el mundo de lo humano y humanizar a la naturaleza, vivir en sociedad, crear instituciones sociales y todo eso, genera una dialéctica que produce p e r m a n e n t e m e n t e r e s u l t a d o s

contradictorios.

El comportamiento civilizatorio, de domar los instintos y dar forma al cumplimiento de las funciones biológicas, de vivir en la *civis* o ciudad, que es un trazo propiamente humano, todo este comportamiento tiene un núcleo que es la dialéctica constituida, en primer lugar, a partir de una negación de lo natural. Esta es la afirmación inicial de Adorno y Horkheimer, de que en este comportamiento básico que está en el centro de la civilización, hay una negación de lo natural, una resistencia a vivir como los animales y una pretensión de ser si no más, por lo menos otra cosa que los animales. Aunque, por lo general, se supone que este ser otro o diferente que el animal, significa ser más y superior que el animal. Es decir, no cumplir las funciones de la vida como la cumplen esos animales, que son los seres vivos más cercanos al hombre, sino de otra manera, inventándose modos diferentes de ser animal, o en suma de no ser animal, al cumplir de otra forma las funciones animales de la vida, la reproducción, la convivencia, etcétera.

El núcleo del comportamiento civilizado está dado por una negación de lo natural, por una toma de distancia que da la espalda y desobedece la legalidad natural, para inventarse e instituir nuevas legalidades y poner otras reglas de juego y de comportamiento. Pues bien, esta negación de la naturaleza que es la base del comportamiento civilizatorio, genera una peculiar dialéctica, porque por un lado es efectivamente un distanciamiento frente a lo natural, pero por el otro implica también una afirmación desaforada o exacerbada de aquello que pretende negar, es decir, de la naturaleza.

Comportarse como hombre negando la naturaleza, implica al mismo tiempo, como contrapartida, lo que podría llamarse el movimiento de exagerar precisamente

aquello que se niega, y así, lo que hace la civilización es reproducir la animalidad. Porque hay una dialéctica, que por un lado es negación de la naturaleza, y sin embargo, esa negación de la naturaleza es la reafirmación de la misma naturaleza en un plano superior, en un plano segundo. En todo fenómeno civilizatorio vamos a encontrar siempre esta dinámica o ambivalencia, porque la civilización en sí misma es un fenómeno ambivalente, al ser una distancia respecto de la naturaleza y a la vez un retorno a la naturaleza. Por ejemplo, al abandonar la agresividad del animal, que está inmerso en la lucha por la vida, y sin embargo, reproducir esa agresividad del animal en otro nivel, volviéndola más sutil, sublimándola, retrabajándola, transformándola, para hacer que reaparezca en un nivel en el que esa misma violencia es quizá mucho más potente y destructiva que lo que era en el primer plano puramente animal.

Esta ambivalencia es el núcleo mismo del comportamiento civilizado, y por eso civilización es contradicción, es negación de la naturaleza, y al mismo tiempo recomposición de lo negado. Por ello en todo momento, en cada figura, en cada forma civilizatoria, hay la posibilidad, o de transitar hacia una sublimación de lo natural negado, o de desplegar una regresión hacia una recomposición de la misma brutalidad animal, de repetir lo animal, de manera incluso inferior a aquello que habría servido de punto de partida.

La barbarie es una amenaza permanente del comportamiento civilizado en sí mismo, esta es su idea, así que una misma sociedad o forma social puede perfectamente funcionar en términos bárbaros, es decir, hacer que retorne lo natural negado y se apodere de ella, o puede también ser lo contrario, e invitar al ser humano a superarse y a plantearse en un nuevo nivel de contradicción. Esta idea la toman de Nietzsche, pues Horkheimer y Adorno están

muy empeñados, en esa época, en rescatar la figura y el pensamiento de Nietzsche de la subordinación a la que lo habían sometido los nazis. Porque los nazis habían puesto como a uno de sus inspiradores y profetas a Nietzsche, ubicándolo como el inspirador de Hitler, o algo parecido, y el intento de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* es precisamente el de rescatar a esta figura tan compleja y radical del pensamiento occidental, que es la figura de Friedrich Nietzsche. Al respecto, ellos sostienen que Nietzsche es el primero que percibe esta ambivalencia de la cultura y de la vida civilizada, afirmando que la Ilustración en cuanto tal sirve para desenmascarar a los de arriba, a los sacerdotes y a las castas que creen poseer la verdad, o el poder, o la razón del poder, etcétera.

Nietzsche dice que la Ilustración está allí para hacer que todos los títulos sobre los que creen descansar los poderosos, y que se basan en la administración de la verdad, sean destruidos, pero al mismo tiempo afirma que esa misma Ilustración sirve igualmente para domar a los de abajo, los que son educados e ilustrados para que acepten vivir en una sociedad en la cual ellos tienen que ceder su voluntad. Y esa sociedad tan odiada por Nietzsche, era la de la democracia burguesa.

La Ilustración sirve entonces, para que a los hombres, al mismo tiempo que les está permitido burlarse de los de arriba, de las verdades sagradas, simultáneamente, se vuelvan seres domados, tranquilos, incapaces de autonomía y creatividad. Esta es la ambivalencia que podemos encontrar ya planteada por Nietzsche, el que va a decir

Así, ese hombre que se presenta como el que tiene las luces, y puede mirar, como el que soberanamente se mueve entre las cosas, y tiene libertad de elegir al afirmarse como tal, se convierte en un cierto punto en una especie de fuerza natural, que ya no puede medir las cosas ni discriminar entre lo bueno y lo malo, sino que está impulsado ciegamente por esa ambición de sujetidad...

que la Ilustración es una de las marcas del crecimiento de la potencia humana como creación de individualidad, pero que al mismo tiempo, esa Ilustración es una forma o momento de la historia del nihilismo, es

decir, de la destrucción de las posibilidades de la vida. Y esta ambivalencia es la que retomaron Max Horkheimer y Theodor Adorno, en su explicación de lo que es el núcleo del comportamiento civilizado en cuanto tal, como una contradicción que puede percibirse de diferentes maneras.

Ellos lo plantean sobre todo en tres niveles, en los que es posible reconocer este funcionamiento de dicho núcleo de

comportamientos. El primero es el proceso que realiza la pretensión del hombre de afirmar su singularidad mediante el dominio. Un dominio que ya no es como el del hombre arcaico, que es todavía un dominio que se da *dentro* de la naturaleza, sino ahora aquél que deriva de la pretensión de afirmar ese dominio del hombre *frente* a la naturaleza, poniéndola a ella como enemigo, y no como el seno dentro del cual uno puede ser poderoso. Esta pretensión del hombre, de afirmar su singularidad y de distinguirse frente a la naturaleza, planteando que la realidad en su conjunto consta de dos realidades completamente diferentes y contrapuestas, por un lado, el Hombre con mayúscula, y por el otro lado, la Naturaleza con mayúscula, por un lado el Sujeto y por el otro lado el Objeto, por un lado la actividad y por el otro la pasividad. Esta pretensión

lleva al hombre a confundirse con ella en un momento determinado, a perderse en ella como una simple fuerza más, arbitraria, natural, que se despliega y se desarrolla ciegamente, y que nuevamente lo lleva a perder su identidad y su singularidad.

Este es el primer modo como muestran ellos la dialéctica de la Ilustración, esta peculiar dialéctica de la *Aufklärung*. Pues ésta última genera esa extraña manera de presentar al sujeto, al hombre que se distingue de la naturaleza por su sujetidad y actividad, por su autonomía, pero que en un momento dado va a comportarse como si fuera una fuerza ciega más. Así, ese hombre que se presenta como el que tiene las luces, y puede mirar, como el que soberanamente se mueve entre las cosas, y tiene libertad de elegir al afirmarse como tal, se convierte en un cierto punto en una especie de fuerza natural, que ya no puede medir las cosas ni discriminar entre lo bueno y lo malo, sino que está impulsado ciegamente por esa ambición de sujetidad.

Podemos insistir en esta idea, bajando el grado de abstracción en que está planteada, y hablando de lo que acontece en la etapa más reciente de esa larga historia de la Ilustración o de la Modernidad. Ellos plantean la idea del burgués, y nos dicen que es aquel tipo de hombre que aparece en la esfera de la circulación, cuando el mercado se generaliza y comienza a mostrar su poder como instrumento de circulación de la riqueza. Allí donde aparece lo mercantil y con esto el dinero, aparece propiamente el burgués, es decir, el propietario privado. Este propietario privado tiene, por primera vez, algo así como una individualidad autónoma, y afirma esa identidad asumiendo que cada individuo es él mismo, y que no pertenece a otro, que no tiene una identidad derivada, y por lo tanto no es el hijo de, ni es el ayudado por, ni es el sostenido por, sino que es solamente él. Aquí, la identidad individual está planteada como autonomía.

Esta autonomía, nos dicen Horkheimer y Adorno, viene de un cierto comportamiento muy peculiar que aparece en Occidente, y que es el de comportarse soberanamente respecto de los valores de uso de las cosas. El propietario privado como propietario de dinero, es alguien que se mueve soberanamente entre las diferencias del valor de uso, sin quedar atado, o sujeto, o fascinado, por la concreción de una cosa a diferencia de la concreción de otra. Es aquel que aprende a guardar su autonomía y su individualidad por encima del estar apegado al valor de uso de las cosas, a su consistencia. Ese hombre que tiene dinero, es quien puede mirar por sobre todos los valores de uso y elegir cualquiera de ellos, y no es el hombre que está atado a una lista determinada de valores de uso para toda su vida, a un determinado tipo de vestido, de comida, o a una cierta relación con los otros.

El hombre moderno en cambio, y desde la época de los griegos, es el hombre que afirma su individualidad en su capacidad de trascender la limitación del valor de uso. Porque ese valor de uso es limitante, ata y esclaviza al individuo desde una cierta cualidad de las cosas, mientras que el individuo moderno y libre es el que es capaz de separarse de esa adicción a la conexión con ciertas cosas, y comportarse libremente. Esto es lo que podríamos llamar la identidad *abstracta* del hombre moderno, que es abstracta porque hace abstracción de la concreción de las cosas, pero que no deja de ser identidad en la medida en que es una capacidad de saltar por encima de todo, de estar por encima de las cosas y hacer que cada uno de los valores de uso sea tan solo un episodio de la existencia propia, y no algo en lo que uno queda atado y subsumido.

Ser hombre, comportarse como humano en los términos del hombre burgués o del propietario privado, es disfrutar este placer de la libertad y la autonomía, ese poder moverse entre las cosas sin quedar atado a un

universo restringido de ellas. Esta es la individualidad abstracta: la capacidad de hacer del mundo una serie de aventuras, de tentaciones, de lugares en donde uno puede elegir caer o no, y esto es lo fabuloso del individuo autónomo, algo que aparece y se descubre propiamente en Occidente. Pero al mismo tiempo, afirman Horkheimer y Adorno, este ganar individualidad autónoma, trasladándose al terreno de lo abstracto para allí moverse con libertad, implica sin embargo y conflictivamente, una pérdida de identidad natural.

Porque ser hombre en el sentido abstracto o universal, es no tener las ataduras, los anclajes, los pesos, los grilletes que le atan a uno a la tierra, pero al mismo tiempo y por eso mismo, es ya no ser nadie, pues la identidad abstracta significa no tener identidad natural, no ser hermano o hijo de alguien, ni estar conectado orgánicamente por relaciones de parentesco, de poder, de tradición o de lo que sea. Es no tener ya una definición diacrítica dentro de una comunidad establecida, no tener ningún color, ninguna cualidad. De modo que esa individualidad autónoma abstracta, se paga con esta dolorosa nostalgia de la concreción: el hombre abstracto está siempre deseoso de tener aquello que sin embargo esclaviza, es decir, de tener cualidades concretas.

La individualidad autónoma, o como dicen ellos en alemán, ésta mismidad de la identidad, el ser yo mismo, es un ser yo mismo abstracto, desconectado de las cosas. Y esta es entonces la dialéctica de la Ilustración tal como ellos la ven, por un lado como este ascenso en negar lo natural, negar completamente la conexión con estos fenómenos en los cuales el hombre es todavía como un animal, en la medida en que estas relaciones naturales, familiares, etc., son relaciones en las cuales la animalidad todavía está presente, y frente a las cuales rompe ese hombre moderno de la esfera de la circulación. Pero al mismo tiempo, nos

dicen Horkheimer y Adorno, queda planteado este conflicto de cómo reganar concreción, y para resolverlo hay dos posibilidades: una es la de recaer en una concreción bárbara, que es lo que podríamos decir que es la constitución del burgués como burgués capitalista, es decir, de aquel que encuentra en su libertad la posibilidad del poder. En la argumentación de estos autores de Frankfurt, la libertad del comportamiento burgués se ejerce bajo la forma de poder sobre lo otro.

Pues cuando uno ejerce la autonomía y la libertad, y esta capacidad de moverse entre los valores de uso, como poder sobre los otros, entonces recae en la animalidad, e incluso recae por debajo de la concreción natural de las sociedades arcaicas. Y este recae en la pura animalidad, del individuo libre burgués, de este hombre aventurero de empresa, se da en el momento en el que hace de su libertad un instrumento de poder, y se comporta propiamente como capitalista, usando esa libertad para someter al otro, para explotarlo. Este es el lado que lleva hacia la barbarie, dentro de la contradicción que está implícita en esta forma de constitución de la individualidad.

Pero al mismo tiempo, y esta es la utopía que ellos apenas logran formular, esta el hecho de que este hombre universal, esta individualidad autónoma, abre la posibilidad de un ascenso histórico hacia una universalidad concreta, es decir, hacia la creación de un nuevo tipo de valor de uso. Esta es la gran utopía de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer y Adorno, que está incluida en su concepto de esa dialéctica de la Ilustración o de la *Aufklärung*. El individuo liberado, autónomo, que ellos tanto admiran, porque son grandes admiradores de lo que postula Kant, ese hombre que sabe servirse de sus propias facultades y usar su propia razón, que sabe comportarse libremente consigo mismo y con su cuerpo, o con el cuerpo del mundo,

este individuo ha recaído en la pura animalidad. Pero él mismo puede, sin embargo, ser la plataforma para la construcción de otro tipo de hombre, y esta vez no de un individuo abstracto, sino de un individuo al mismo tiempo universal pero concreto, capaz de mantenerse por encima de la concreción puramente natural, pero igual y simultáneamente, capaz de construir otra concreción para las cosas.

Un tipo de concreción desconocida hasta ahora en la historia, que sería una universalidad concreta, y por lo tanto, no una universalidad indiferente ante el valor de uso de cualquier cosa, sino una universalidad capaz de percibir el lado cualitativo de esos valores de uso, de esas cosas. Esta es su utopía, que consiste en mantener la herencia histórica de Occidente que es esa individualidad autónoma, y al mismo tiempo, superar esta posibilidad de la recaída en la animalidad, recaída que ellos perciben que se manifiesta claramente en la construcción de las sociedades totalitarias, y sobre todo en la sociedad alemana del dominio nacional-socialista, en donde toda esta maravilla del progreso técnico y de la autonomía del individuo, etc., desemboca en la negación de sí mismo de ese individuo, y en la construcción de una suerte de colmenas de hormigas asesinas.

Y es en contra de esto, precisamente, que ellos plantean la posibilidad de salvar esa herencia de la experiencia del hombre libre, aventurero, desligado de las ataduras puramente animales, y sin embargo, que sea un hombre capaz de reconstruir en otro nivel la riqueza cualitativa de las cosas. Este es el primer planteamiento que ellos hacen, respecto de la peculiar dialéctica de la Ilustración que aquí estamos comentando y mencionando.

Un segundo momento, en donde se muestra la dialéctica de la Ilustración en cuanto tal, es lo que ellos plantean como la necesidad de la disciplina o ascesis, del

control sobre sí mismo del hombre civilizado, que domina sus propias pulsiones y con ello se separa de la animalidad. Esa ascesis o disciplina significa una forma de distancia respecto de la animalidad, en tanto capacidad de decidir si se obedece o no al instinto que se manifiesta directamente en el animal. En cambio, el hombre moderno y burgués cree que puede y efectivamente lo logra, tomar distancia frente al instinto y dosificarlo, posponerlo en el tiempo, acumularlo, negarlo incluso. Este es el hombre civilizado, el que toma distancia frente a sus propias pulsiones y las administra dentro de una determinada forma, desplegando así la disciplina o ascesis en cuanto tal.

Este, nos dicen Horkheimer y Adorno, es sin duda el gran momento en el cual aparece esta individualidad autónoma, con el individuo humano que está por encima del individuo animal en que no es esclavo de sus pulsiones, en que en él no funciona automáticamente el aparato instintivo, sino que entre ese aparato instintivo y él ha aparecido ya una distancia, y él soberanamente mira sobre sus propias pulsiones y toma sus propias decisiones. Este es el individuo autónomo respecto de la legalidad natural, el que pone su propia ley o norma. Pero esta disciplina, capacidad maravillosa que aparece en el ser humano, se revierte en la sociedad moderna, y se convierte ella misma en una pulsión irrefrenable hacia la actividad de la producción. Pues esta ascesis o necesidad de reprimirse, aparece ahora como una nueva naturaleza, como una rebarbarización, cuando es empleada como instrumento del productivismo puritano y capitalista.

Así, este ponerse a uno mismo como proletario de sí mismo, el sobreponerse uno a sus propias pulsiones y reprimirlas, pero haciendo esto en bien del aumento de la productividad y del autosacrificio productivista, este es según Horkheimer y

Adorno, el modo como la naturaleza se venga de este intento de someterla y disciplinarla. La disciplina, que muy bien podría ser el arte del bien comportarse del hombre autónomo, se convierte aquí en una pulsión irrefrenable de producir y acumular, como lo son las pulsiones animales. Porque mientras lo animal permanece irreconciliado con lo social, se filtra nuevamente a través de los mecanismos de represión, e invade a esa misma disciplina, al propio arte de comportarse de uno mismo con uno mismo. Esta es la dialéctica del comportamiento del hombre con sus propias pulsiones, de ese ascetismo que se percibe tanto en lo individual como en lo colectivo, y que podemos encontrar en las grandes sociedades productivistas modernas que hoy están precisamente empeñadas en este camino.

Otro tercer momento señalado en la *Dialéctica de la Ilustración*, está contenido en uno de los tres excursos de la obra. Estos excursos o ejemplos que sus autores proponen de lo que es esa dialéctica de la Ilustración, incluyen un primer texto que podría decirse es una especie de modelo de construcción de una meditación histórica, respecto de la posibilidad de percibir la dialéctica de la Ilustración en la constitución misma de Occidente. Es una meditación en torno a la figura legendaria de Odiseo, el célebre personaje de Homero, que les sirve a ellos para mostrar en qué sentido están hablando de esta dialéctica de la Ilustración, y por qué ubican a esta última desde los orígenes mismos de la civilización occidental. Pues Odiseo es el héroe que está en los principios mismos del Occidente, el héroe que destruye Troya y gracias al cual puede la sociedad griega constituirse y desarrollarse como tal, con lo que conocemos como la grandeza griega de los siglos clásicos. Y este Odiseo que está en el surgimiento de Occidente, es la figura que ellos eligen para mostrar la dialéctica de la

Ilustración.

Entonces van a perseguir a esta figura de Odiseo en todo el libro de Homero, buscando determinados aspectos de su comportamiento, para afirmar que Odiseo es el primer representante mítico del racionalismo moderno, puesto que es el astuto por excelencia, lo que explica que Homero, cada vez que habla de Odiseo, lo nombre como “el astuto Odiseo”. Pero ¿por qué es astuto Odiseo, en qué consiste su astucia, y en qué medida la astucia es el rasgo principal, fundamental, del hombre occidental, es decir, del hombre que gira alrededor de la dialéctica del *Aufklärung*? Horkheimer y Adorno responden que Odiseo, por ejemplo en el episodio de las sirenas, es el hombre que es capaz de reprimirse, comportándose en su barco de manera diferente a la de los demás compañeros suyos. Pues él hace que le aten al mástil de su barco, y que le dejen los oídos libres, para poder vivir la aventura de oír el canto de las sirenas, canto que sabe que es absolutamente destructivo. En cambio, sus compañeros deben taparse los oídos, para no sufrir la locura a la que lleva necesariamente el canto de las sirenas, y poder continuar en camino a Ítaca, que es el camino en el que está embarcado también Odiseo.

Y él bien podría también taparse los oídos, y pasar junto con todos sus compañeros sin sufrir las consecuencias de la locura que vienen necesariamente de oír ese canto maravilloso y terrible de las sirenas. Pero lo que plantean Horkheimer y Adorno es que Odiseo es astuto y busca siempre la manera de burlar a la naturaleza, pues al mismo tiempo que sabe que la naturaleza es todopoderosa, y que las sirenas pueden aniquilarlo, sin embargo él se inventa maneras para burlar el cumplimiento de esas leyes. Porque las leyes se cumplen, pero él está buscando las maneras de evadirlas, y así él va a poder oír el canto de las sirenas y no obstante sobrevivir. Y esto es lo que les

interesa a los autores de la Escuela de Frankfurt, a Horkheimer y Adorno, el hecho de que el hombre moderno sobrevive al embate de los dioses al que los hombres anteriores o arcaicos no podían sobrevivir. Por eso Odiseo es el primer moderno, el primer ilustrado. Y en su comportamiento vamos a encontrar el primer comportamiento antioscurantista, porque Odiseo cree que puede sobrevivir a algo que por lo que se sabe es imposible de sobrevivir. Entonces, al pasar victorioso esta prueba, él va a demostrar que sí existe el poder de los dioses, pero que el ser humano astuto es capaz de burlar el poder de dichos dioses.

Entonces Adorno y Horkheimer van a insistir en esta figura de Odiseo, como el hombre astuto que se muestra en este engaño a los dioses, para definir toda una teoría respecto de lo que significa aquello que Max Weber llamó el “desencantamiento del mundo”. Porque Weber nos dice que el mundo moderno es el mundo desencantado, el mundo al que se le han quitado la magia y los encantos, y eso es para este autor la clave de la “modernidad”. Entonces, según el texto de la *Dialéctica de la Ilustración*, el primero que comienza a desencantar al mundo es precisamente Odiseo, quien sería así el representante de una gran transformación histórica dentro de la sociedad griega. Para ellos Odiseo es el que de alguna manera está poniendo en práctica el tránsito de la sociedad y de la religión griegas, desde la etapa de la adoración de los dioses arcaicos, ctónicos, dioses de la tierra y de la oscuridad, que son incomprensibles e impenetrables, hasta la etapa de la adoración de los dioses apolíneos o solares.

Esta exigencia de los dioses antiguos, dioses sangrientos, como los de los aztecas, que exigen que exista sangre humana en pago de la vigencia de la forma social en cuanto tal, estos dioses oscuros, son los que están siendo domados por hombres como Odiseo. Pues él está mostrando que es posible engañar a los dioses...

Porque entre los dioses solares y los dioses antiguos hay una gran diferencia: los dioses solares son dioses ya trabajados por la astucia humana. Pues esos dioses antiguos, arcaicos, que se perciben bajo la forma de las erinias,

por ejemplo en las tragedias de Esquilo, esos dioses sucios, impenetrables, asquerosos muchas veces, pero que son de un poder incuestionable e impredecible, esos dioses van a convertirse después en dioses con los cuales uno puede dialogar, y esto son los dioses apolíneos, los dioses solares. De modo que el primer momento del desencantamiento del

mundo, consiste simple y llanamente en hacer que los dioses tengan la misma lógica que el ser humano, es decir, en hacer que el comportamiento de los dioses sea un comportamiento transparente para la mentalidad humana y que se vuelvan dioses con los cuales se puede negociar.

Estos dioses solares, que vienen a sustituir a los impredecibles dioses antiguos, son el primer paso en el desencantamiento del mundo, pues los dioses estuvieron siempre allí para mostrar al hombre antiguo o arcaico que su existencia sobre la tierra y que la afirmación de lo humano o de la distancia respecto de la naturaleza, ese atrevimiento del hombre de comportarse con la naturaleza tomando distancia y superándola, era un acto que tenía que ser pagado con un sacrificio. Pues los arcaicos o antiguos, en todos los pueblos, siempre han percibido que el ser humano en cuanto tal, como algo diferente de la naturaleza, es algo así como un pecado, una exageración, una

*hybris*¹² como decían los griegos, que tiene que pagarse. El ser humano tiene que pagar por ser lo que es, y el pago es el sacrificio, así que los seres humanos tienen que pagar con su propia sangre, o con ciertas partes de su cuerpo, la subsistencia de su forma humana en cuanto tal.

Esta exigencia de los dioses antiguos, dioses sangrientos, como los de los aztecas, que exigen que exista sangre humana en pago de la vigencia de la forma social en cuanto tal, estos dioses oscuros, son los que están siendo domados por hombres como Odiseo. Pues él está mostrando que es posible engañar a los dioses, y comenzar a 'darles gato por liebre', al no darles la sangre sino sustitutos o representantes de la sangre, y no dar cuerpos humanos sino cuerpos de animales, o incluso no dar cuerpos ni humanos ni animales sino solo figuras, simulacros del ser humano. Y los dioses nuevos o solares son capaces de aceptar todo esto, y en esa medida la astucia de Odiseo, consiste en ir tanteando hasta dónde se puede engañar a los dioses. De modo que estos dioses nuevos son ya fruto del engaño, dioses que hablan con los mortales, transparentes para la mentalidad humana.

Este es el primer paso de la nueva prepotencia del hombre ante la naturaleza, pues antes los dioses representaban a la naturaleza pero como lo otro, no como objeto, sino como un sujeto incluso prepotente. Pero gracias a la astucia de los hombres, simbolizada en las acciones de Odiseo, ese otro prepotente es convertido lentamente en solo naturaleza, es decir en

objeto, en aquello que responde a lo que el ser humano propone. Este es el cambio, lento y muy complejo, que comienza con esa astucia de Ulises en su barco, pasando y burlando el poder maravilloso de las sirenas.

Sobre esto dice Adorno que el órgano de la identidad, de la 'mismidad', que consiste en pasar por las aventuras estando por encima de lo que acontece, ese órgano de la identidad de ser uno mismo y de aventurarse para mantenerse (pues así define Adorno la aventura, como el lugar en donde uno se arroja, pero lo hace para afirmarse en lo que uno es), es la astucia y la razón. Porque en la razón reside el poder de este peculiar animal humanizado, capaz de burlarse incluso de los dioses. Esa razón que es la quintaesencia de la astucia, el secreto de este hombre, y uno de los temas centrales de esa dialéctica de la Ilustración. La que como tal Ilustración, plantea la idea de que este salirse de la naturaleza y distanciarse de lo natural, coincide con la creación de esta razón en tanto que "razón instrumental". Pues en este caso esa razón es un arma, un instrumento para combatir y someter, y por eso es una "razón instrumental".

Y en torno a este problema gira el fabuloso libro ya mencionado de Max Horkheimer, *El Eclipse de la Razón*. El llama eclipse de la razón, a esta razón que está siendo ocultada o recubierta por la necesidad de convertirla en instrumento o arma. Porque la razón tiene muchas dimensiones, y eso lo sabían los griegos, así que la *mathema* griega no es sólo la *mathema* de los números¹³, es mucho más amplia, y de todas esas inmensas

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...  BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE /UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ...



¹² Escribimos el término griego *hybris* ya según su grafía latina. Y como es bien sabido, ese término en griego significa literalmente 'injuria', aunque también connota la 'desmesura', el exceso respecto de la medida adecuada. Después, al derivar de aquí las palabras de híbrido e hibridación, ese sentido original se ha modificado, naturalmente, un poco.

¹³ Como es sabido, la *mathema* griega significaba originalmente un conocimiento en general, que era una herramienta para comprender el mundo. Más adelante, derivó de aquí la palabra matemático, y luego matemáticas, modificando ese sentido original del término. A eso alude aquí Bolívar Echeverría.

posibilidades que hay en la razón humana, el ser moderno, el ser que viene de Odiseo, va dejando de lado y anquilosando toda una serie de posibilidades, para hacer de la razón, exclusivamente un arma o instrumento, y esta es la que la Escuela de Frankfurt va a llamar la razón instrumental, la que será el fruto del eclipse de la razón.

Pero Horkheimer y Adorno son grandes defensores de la razón, y no se conectan para nada con el irracionalismo de comienzos del siglo XX, al cual ellos ven como una de las recaídas en la barbarie, propias de las sociedades totalitarias y sobre todo del nacional-socialismo alemán. Así que ellos critican la razón, pero sólo como razón instrumental, no como la razón en su conjunto, criticando la represión de la razón y su reducción hacia una sola figura de sí misma, que es la de esa razón instrumental. Entonces, para ellos, el camino que sigue la sociedad occidental, la sociedad moderna, es ese camino en el que el progreso de la razón, va necesariamente acompañado del progreso de la mercancía, y luego del progreso del capital, los que parecen escoltar permanentemente a los progresos del desarrollo de esa facultad o de ese órgano de la identidad que es la astucia.

La aproximación que ellos hacen a este problema del desencantamiento del mundo, ofrece incluso una serie de pistas que nos permiten comprender todo un conjunto de fenómenos sumamente interesantes. Por ejemplo cuando hablamos de lo que aconteció con una sociedad que vivía todavía en medio de ciertos dioses terribles, del tipo de las erinias, dioses sucios, oscuros, exigentes y sanguinarios, como eran los dioses de los Aztecas. Así que cuando hablamos de esa sociedad y del momento de la conquista española, observamos aquí una serie de relaciones sumamente interesantes, que podrían ilustrar algunos de los argumentos que manejan Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Cuando llega Cortés, el Emperador Azteca Moctezuma lo recibe lleno de temores y miedos, de un desasosiego total, de modo que podríamos postular que lo que acontece con Moctezuma, es que él se hallaba en ese tránsito en el que comenzaba a comportarse astutamente con los dioses. Estaba comenzando a burlarse de ellos, a darles 'gato por liebre', y seguramente tenía muy mala conciencia respecto de sus dioses. Por eso, cuando Moctezuma ve llegar a Cortés, lo ve como el auditor de los dioses, o como semidiós, o como un dios que viene a pedirle cuentas, precisamente de los sacrificios humanos que ha dejado de hacer, y de la gran deuda que tiene con los dioses. Así que se siente a la defensiva ante el acoso de esos dioses.

Lo interesante es entonces esta aparición de unos seres parecidos a los dioses, que son los europeos que llegan a América. Este parecido con dioses provoca que sociedades que estaban en un tránsito histórico, comenzando a pasar de los dioses ctónicos a los dioses de la luz, resintieran de golpe, brutalmente, la venganza de los dioses antiguos, los que no se dejaron burlar en América, y tuvieron curiosamente, como sus grandes vengadores, a los europeos. Por eso Cortés, para Moctezuma, diríamos siguiendo la tesis de Horkheimer y Adorno, es quien viene a pedirle cuentas por todos esos gatos que le ha estado dando, en lugar de las liebres que ellos, los dioses antiguos, querían.

Para concluir entonces esta breve exposición de algunas tesis centrales de la Escuela de Frankfurt, diría que el planteamiento sería que la dialéctica de la Ilustración, es siempre este mecanismo recurrente y último, de someter a la naturaleza y de ser resometido por ella. En este sentido, la lucha de las luces contra el oscurantismo, de la razón en contra del mito, va a ser el aspecto más conocido de esta dialéctica de la Ilustración, la que tiene que

ver con el proceso mismo de constitución de la civilización en cuanto tal, y uno de cuyos momentos principales será justamente ese momento de la constitución de la razón antimítica.

Pues la razón de la *Aufklärung* es una razón que se afirma contra el mito, en la medida en que este mito es aquello que dice verdades sin necesidad de explicarlas. Porque el mito es sabiduría heredada, y por eso será combatido por la razón, la que siempre pide cuentas, pues no acepta verdades reveladas y exige permanentemente que haya una fundamentación y explicación de esas verdades. La razón no acepta quedarse solamente con el prestigio de la verdad, sino que le exige a ésta última sus títulos.

Pero si esta es inicialmente la dinámica de la razón en su lucha contra el mito, Horkheimer y Adorno van a agregar que en la historia de Occidente y de la modernidad, vamos a encontrar que esta razón que fue primero crítica del mito, va a terminar, ella misma, constituyéndose como razón instrumental y de este modo, va a convertirse en otra nueva creencia, en una nueva verdad revelada. Porque ahora nadie puede cuestionar la validez de la razón científica, y ya no hay quien pueda atreverse siquiera a dudar de que la ciencia moderna no sea generadora de la verdad, pues la verdad es siempre verdad científica, y si no hay ciencia no hay verdad. En este sentido, esa definición de la científicidad del saber, como idéntica a la científicidad propia de la razón instrumental, es otra vez un recaer en la barbarie y en el mito, con lo cual el ciclo antes mencionado se repite. Y esta idea, muy sugerente, de la razón moderna instrumental como nueva forma del mito, vuelve a conectarnos con la tesis antes referida del comportamiento nuclear de lo que, según los autores de Frankfurt, es esta dialéctica del proceso civilizatorio, y de la Ilustración.

Entonces, en esta breve exposición, solamente intenté, dentro de toda esa

inmensa riqueza de conceptos que tienen las obras de Horkheimer y Adorno, centrar mi atención en este que es su concepto más conocido, y que sin duda está también en el centro de todos los demás, que es su concepto de la dialéctica de la Ilustración. Y cuando analizamos de cerca las pretensiones explicativas de este concepto de la dialéctica de la Ilustración, nos percatamos de que no es algo que tenga que ver sólo con el aspecto epistemológico, o con una cierta característica de la historia de la ciencia, o con el hecho de que la razón que combate al mito se convierta ella misma en un mito, sino que por debajo de esto, la idea de esta dialéctica de la Ilustración es que lo que sería el núcleo del comportamiento civilizatorio, siempre y en todo lugar, es que es un comportamiento que al mismo tiempo que nos marca la constante posibilidad del retorno a la barbarie, nos marca también con la misma insistencia y persistencia, la posibilidad de la utopía.

Horkheimer y Adorno viven en una época en la que lo único que se percibe en toda esta historia de la Ilustración, es el retorno brutal y espectacular de la barbarie. Pero de todas maneras, ellos siempre dejan, en algún momento, aunque sea en una nota a pie de la página, la consideración del otro aspecto de esta dialéctica de la Ilustración: la de que es posible que dentro de este proceso, de esta dialéctica entre negación de la naturaleza y ulterior retorno de la naturaleza por sus fueros, aparezca la posibilidad de una nueva figura, en la que se supere el conflicto en lugar de retornar a la pura animalidad. Que en lugar de un nuevo retorno, y esta es la utopía de ellos, esa dialéctica pueda transformarse radicalmente y ser la ocasión o la plataforma para la construcción, por vez primera en la historia humana, de una sociedad verdaderamente liberada, autónoma, de una sociedad de abundancia y emancipación.

Pues esa idea de la abundancia y de la

emancipación está también en el núcleo del lado utópico de la dialéctica de la Ilustración, un lado que es muy fugaz y que ocupa un espacio más bien pequeño dentro de las obras de Horkheimer y Adorno, dado que lo que ellos logran experimentar de toda esta dialéctica de la Ilustración, fue solamente el retorno a la barbarie, la vuelta de la naturaleza por sus fueros, bajo la forma

de la destrucción, el aniquilamiento, la masacre, el genocidio, etc. Y estas son, sólo unas pocas ideas que, muy concisamente, quería exponerles a ustedes en estas dos Conferencias dedicadas a ensayar una apretada introducción general a la Escuela de Frankfurt. ¡Muchas gracias!



BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE



Una Lección Sobre Walter Benjamin¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

La vez pasada habíamos tratado de organizar un poco las ideas de este artículo sobre “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, tratando de indicar qué es lo que nos parecía que es que el objeto, el tema de este ensayo de Walter Benjamin, más allá de indicar solamente las implicaciones que podrían derivar, para la práctica artística, del hecho de la presencia y de los ritmos de esa reproducción *técnica* de las obras de arte. Pero más que este tema, que en sí mismo es importante por supuesto, aquello que cautiva la atención en este ensayo es la consideración de un fenómeno muy radical de la época de Benjamin, es decir, la idea de que él cree estar viviendo una época de transición, en la que él percibe que un cierto tipo de sociedad, de civilización moderna, está llegando a su fin, y una sociedad y civilización diferentes están gestándose, están apareciendo.

Es entonces un ensayo planteado desde la noción de que la sociedad, e incluso él mismo, se encuentran en eso que Georg Lukács llamó la “época de la actualidad de la revolución”. Por eso, lo que me parece que está aquí en juego, es la reconstitución de la experiencia estética, y del arte que la propicia, en el tránsito hacia una modernidad postcapitalista. Este es, me parece a mí, el centro de atención verdadero de Benjamin en este ensayo. Por ello la idea o el reconocimiento de la importancia que tiene la reproductibilidad técnica de la obra

de arte, va en referencia a la consideración de los *efectos globales* que tiene la transformación técnica de la sociedad para el fenómeno del arte. Así, lo que es más importante, no es tanto el hecho de la reproductibilidad técnica en sí misma, sino lo que éste hecho técnico significa tendencialmente.

Es decir, una revolución que va en dirección a aquello que, ya de manera deformada a finales del siglo XX, hemos conocido como los *mass media*, o sea, el surgimiento de estas transformaciones

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/UNA LECCIÓN SOBRE WALTER ...

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/UNA LECCIÓN SOBRE WALTER ...



¹ Este texto es la transcripción de una de las tantas y tantas clases que Bolívar Echeverría impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dentro de uno de sus tantos Cursos, y en este caso, uno que fue dedicado al comentario detenido y al análisis exhaustivo del brillante ensayo de Walter Benjamin sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Nuestra revista *Contrahistorias* lo rescata ahora para sus lectores, como testimonio del nivel excepcional que tuvieron durante décadas esos Cursos magistrales de Bolívar Echeverría, y también en el ánimo de incitar al rescate y a la publicación de esas complejas y siempre ricas lecciones que Bolívar difundió a manos llenas y generosamente, para varias generaciones de sus centenas de asiduos y siempre asombrados estudiantes.

radicales en lo que sería la relación técnica entre el artista, el material de su obra, su relación con el público, etc. etc. Toda esta transformación es la que Benjamin percibe, representada en este hecho técnico de la reproductibilidad de la obra de arte. Entonces él está hablando de la subsunción real del arte a la reproductibilidad técnica de la obra de arte, es decir, del hecho de que la obra de arte va ahora, a partir del siglo XX, a tener que someterse, o a tener que trabajar bajo las condiciones o técnicas nuevas que están siendo prefiguradas por esa reproductibilidad técnica del arte.

Y en ese sentido, la idea de Walter Benjamin parece dirigirse hacia la reconsideración de lo que sería esa experiencia estética, y con ella la producción de obras de arte, en la perspectiva de la posibilidad de creación de una obra abierta. Una obra abierta que se conecta, entonces, con el segundo gran tema, que es el de la masificación de la recepción de la obra de arte. Una masificación que implica para Benjamin una transformación muy radical de lo que él llama la recepción estética total, la recepción artística total. Es la idea de que estas transformaciones técnicas, y esta subsunción de la obra de arte a esas transformaciones técnicas, están llevando hacia la reactualización de lo que él llama la 'recepción desatenta de la obra de arte', esa recepción activa pero difusa de la obra de arte, que es diferente de aquella a la que estábamos acostumbrados como la recepción propia de una obra artística.

Esa idea que él conecta con lo que sería el

segundo tipo de recepción que tiene una obra arquitectónica, la de la percepción inmediata o directa, práctica, en el uso mismo de esa obra de arte. Entonces esta subsunción real del arte a la reproductibilidad técnica, junto a esta masificación de la recepción, es decir, esta transformación de la sensibilidad o de la percepción, y esta transformación del público en cuanto tal, y por lo tanto, de la relación de este público con la obra de arte, esto me parece que es lo que fundamentalmente está en juego en este ensayo de Walter Benjamin.

Lo que percibe Benjamin aquí, es el hecho de que la definición misma de arte en la modernidad está replanteándose. Lo que era el arte, lo que había sido el arte, la definición que tenía el arte en la modernidad, es la que está ahora en un proceso de transición muy fuerte. Pues hay un abandono del diseño de la obra de arte como una forma estética de apropiación cognoscitiva de lo real. De modo que ésta, que era la tarea del arte en la época moderna, la de la apropiación cognoscitivo-estética de la realidad, parece ser que es una tarea que está pasando, que ya no es ésta la definición del arte, y que está esbozándose una definición diferente de lo que sería propiamente ese arte.

Conectemos entonces estas ideas de la vez pasada, con algunos planteamientos de Benjamin expuestos en sus tesis X, XI, XII y XIII². Estas ideas que les mencioné la vez pasada, están siendo planteadas en torno a lo que podríamos llamar una 'Utopía' de Benjamin, que es la que aparece en la tesis XI



² Bolívar se refiere aquí a las tesis X, XI, XII y XIII del texto ya mencionado de Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Cfr. la edición prologada por el mismo Bolívar Echeverría, y traducida por Andrés Echeverría, en la Ed. Itaca, México, 2003, pp. 73 - 88. Tómese en cuenta que la numeración a la que se refiere aquí Bolívar, es la de una versión diferente de la edición recién citada, anterior a la publicación en alemán del Urtext, y por ello, las tesis comentadas en esta lección por Bolívar, son las correspondientes a las tesis XII, XIII, XIV, XV y XVI de esa edición definitiva del Urtext.

fundamentalmente. Se trata de la utopía de la posibilidad de un uso generalizado del código en sentido cifrador. Observen entonces en este sentido el planteamiento de Benjamin: él habla de esta experiencia de los lectores-escritores, o de esta posibilidad de que los trabajadores, o de que cualquiera, puedan ejercer efectivamente la función de artista, es decir, de esta *democratización* de aquello que antes era considerado el fruto de una ocasión mística, de la presencia del genio en cada uno de los artistas, etc.

Esta es la idea o utopía de Benjamin, la de que todos podríamos hacer arte, y la de que el artista en cuanto tal, como ese personaje tan especial, tan dotado, tan excepcional ente de la vida social, puede desaparecer en cuanto tal, y puede fundirse dentro de una 'artisticidad' generalizada del público. Es decir, que la sociedad liberada sea una sociedad en la cual todos sus miembros estén en capacidad de comportarse como artistas.

Para comprender esta tesis de Benjamin, debemos recordar la idea general de que el código con el que se comunica el ser humano, en la producción de significaciones prácticas o de significaciones lingüísticas, es un código que puede ser usado, sea en la dirección del ciframiento de mensajes, sea también en el sentido del desciframiento de mensajes. Y de acuerdo a Roman Jakobson, el código con el que nos entendemos en términos lingüísticos, o en términos prácticos, al producir y consumir objetos, es un código que funciona de una cierta manera cuando está siendo utilizado para cifrar mensajes, y de una manera diferente cuando es necesario descifrar esos mismos mensajes. Descifrar mensajes significa un uso del código en la dirección del desciframiento, que es una utilización mucho más sencilla que el uso del código para efectos del ciframiento del mensaje.

Para cifrar el mensaje, es necesario que el cifrador emplee el código con una gran maestría en lo que sería la función

metasémica o metalingüística. Y si no hay esa habilidad o capacidad de trabajo con el código en el plano de la metasemiosis o metalingüística, el empleo del código en términos de ciframiento no se da. El que habla, el que propone, el que dice, el que cifra los mensajes, está usando el código de una manera más compleja que el que está usándolo sólo para descifrarlos. El código para descifrar está siendo empleado de una manera mucho menos creativa que cuando está siendo usado en términos del ciframiento del mensaje.

Entonces, esta diferencia entre cifrar y descifrar, en el uso del código, es la que aparece como 'borrable' o eliminable en el caso de la utopía de Benjamin, puesto que todos en verdad podemos hacer obras de arte, y todos podemos convertirnos en artistas. La sociedad liberada implicará una condición en la cual esta dificultad en el uso del código para cifrar habrá sido rebasada, y en la que la cotidianidad estaría toda ella imbuida de una posibilidad de experiencia estética. La experiencia estética estaría permanentemente allí como posibilidad, y todos estaríamos en capacidad de ejercer, de usar el código de la manera artística, de producir por lo tanto oportunidades de experiencia estética. Esta generalización, esta masificación del ejercicio de la 'artisticidad' es lo que está en el fondo de la utopía de Benjamin.

Para él, llegará un momento, que asume que está ya cercano, en el que efectivamente la sociedad transforme esta relación tan asimétrica entre el artista genial, que es el único que hoy tiene el acceso a la posibilidad de producción de oportunidades estéticas, y el público en general, que hoy es simplemente la masa pasiva que está allí para descifrar y admirar lo que los otros hicieron. Habría entonces una democratización de este juego de propuestas de experiencia estética, que provendría de todo el cuerpo social.

Por eso es que a Benjamin le interesa tanto la experiencia del cine, y por eso insiste tanto en este ensayo en lo paradigmático que tiene el cine. Recuerden que en la tesis VIII, Benjamin nos habla de la diferencia que hay entre la fotografía cuando es la fotografía común y corriente y la fotografía cuando es la del fotógrafo de cine. El fotógrafo de cine hace una cosa distinta a la que realiza el fotógrafo en general, porque el fotógrafo de cine lo que hace es fotografiar una acción que está siendo fingida en los estudios cinematográficos, en donde todo es absolutamente fingido, todo es artificial. Y en ese momento, lo que está fotografiando el fotógrafo de cine es el desempeño del actor: el actor pasa a ser una especie de trasto de utilería empleado por el productor, y ese actor ya no tiene aquella aura del actor que está sobre las tablas del escenario, y que implicaba todo aquello que tanto teorizó Stanislavsky, esa función casi religiosa del artista, que es capaz de interiorizarse y de identificarse con el personaje, y de llamar de alguna manera, de convocar el aura de ese personaje en su propia persona.

Ahora el actor ya no piensa, ha perdido el aura, nos dice Benjamin, y ese actor lo único que está haciendo es desempeñando el papel. El desempeño técnico del artista es lo que está en juego aquí, puesto que el cine hace que el rendimiento del actor se vuelva exponible, y lo que nosotros vemos es cómo rinde el actor, qué es lo que definitivamente hace. En el cine nosotros nos hundimos en la técnica del actor, lo percibimos, como dice Benjamin, como cuasiexpertos, pues somos los que estamos juzgándolo: la masa juzga el desempeño del actor. Entonces, el cine hace que el rendimiento del actor sea puesto a

prueba, se vuelva exponible, y lo hace al poner a prueba la exponibilidad del desempeño.

Este es un juego de palabras muy interesante: el desempeño en cuanto tal es lo exponible, ya no tanto el resultado del desempeño, sino el desempeño mismo, y esta es la idea de Benjamin. Exponible hasta aquí, en la obra de arte, había sido el resultado de la actividad del artista, la obra terminada, aquello en lo que concluía el desempeño del artista. Pero el cine nos acerca al hecho mismo de desempeñar,

H a y a q u í u n a transformación, y esta es la que le interesa a Walter Benjamin, la transformación de la relación entre creador, obra y espectador, pues para él todo esto está ahora transformándose, y el cine es el ejemplo paradigmático de dicha mutación...

al hecho de la creación artística, y entonces somos jueces del desempeño, porque el desempeño en cuanto tal está siendo puesto a prueba en la obra cinematográfica. Por ello es para Benjamin tan paradigmática la obra cinematográfica, porque para él está teniendo lugar aquí una transformación muy fuerte, está eliminándose el aura del actor. Por eso dice que no hay contraposición más decidida de la obra de arte que está hecha por y para la reproducción técnica, que la obra de arte que está desplegándose sobre el escenario del teatro, ya que esa obra del actor sobre el escenario es algo completamente diferente del actor cinematográfico.

Pues el actor cinematográfico es simplemente un elemento más de la composición de la fotografía que va a hacer el fotógrafo, y de la toma y el material que esta toma da, para que el que después va a hacer la película, el formador de la película, el que realice el montaje de estas escenas, cumpla o realice esta obra de arte. Entonces, el rendimiento técnico es lo que está a la vista, y

son las masas las que en última instancia se convierten en los jueces de ese rendimiento. Hay aquí una transformación, y esta es la que le interesa a Walter Benjamin, la transformación de la relación entre creador, obra y espectador, pues para él todo esto está ahora transformándose, y el cine es el ejemplo paradigmático de dicha mutación.

La tendencia es hacia la transformación de las relaciones entre la obra, el artista y el espectador, ya que el arte se ha separado, dice Benjamín, del 'reino de la apariencia bella', que es como definió Hegel al arte en cuanto tal. Pues en este arte, la idea, o como Hegel decía, la energía del objeto, el aura del objeto, es en donde la idea está adquiriendo apariencia sensible. Esto era el arte, y la definición de Hegel es la última definición de lo que ha sido ese arte aurático, en tanto que presencia de la idea en términos sensibles, es decir, el reconocimiento de la energía que hay en el objeto artístico. Pero esto que era el arte, desaparece con la transformación técnica del proceso de producción artística. Ahora las masas, nos dice Benjamin, son los jueces del desempeño del artista.

Pero lo interesante es aquello que estaba antes en el taller del artista, aquello que era invisible, que quedaba oculto por la terminación de la obra de arte, y es precisamente eso lo que ahora sale al primer plano. Ahora todo es como una suerte de obra *in progress*, ahora la obra está abierta. Y vale la pena observar aquí la conexión con Umberto Eco, con su idea de la obra abierta, que también está implicando esto que les había mencionado anteriormente, sobre la posibilidad de generalizar o democratizar el uso cifrador del código, es decir, que el público no está ahí sólo para usar el código en términos de desciframiento del mensaje que le está dando la obra, sino que para realizar eso tiene que estar él también en capacidad de cifrar, es decir, de usar creativamente el código, de usarlo poniendo

en juego la función metasémica o metalingüística del lenguaje. Esto es lo que está planteando Umberto Eco en su tesis sobre la obra abierta, y esto es lo que está aquí en juego en el momento en el que Benjamin nos dice que lo que está siendo percibido por las masas es el desempeño, el hecho mismo del desempeño.

Pero Benjamin insiste, e inmediatamente hace la observación de que por ahora esto es todavía una utopía, porque la realidad en la que estamos aún viviendo, es una realidad en la que esta posibilidad técnica que se abre, está siendo dominada por el capital. Toda esta utopía, esta apertura del proceso mismo de creación artística, esta estetización de la vida cotidiana en la que todos estaríamos involucrados en esta obra de arte permanente, y en la que igualmente todos estaríamos al mismo tiempo siendo productores y consumidores de experiencias estéticas, es hoy sólo una posibilidad del futuro. Pues se trata de una nueva experiencia, de una nueva manera de hacer el arte, en la cual prevalecería esa percepción desatenta de la obra de arte, activa pero desatenta, porque sería una vida estetizada en su conjunto, que no estaría ya concentrada en museos, en galerías, en salas de concierto, una vida que quizá tendría todo eso, pero en la cual lo predominante sería la cotidianización, la democratización completa del hecho artístico.

Todo esto, por ahora, dice Benjamin, es tan solo una utopía, porque lo que observamos es que es el capital el que está efectivamente dominando todo este proceso. Y Benjamin tiene muchas observaciones aquí sobre el efecto del capitalismo en esta técnica, observaciones sumamente agudas en las que vamos a insistir más adelante. Pero por lo pronto, lo que él nos está diciendo es que esta técnica es una *promesa*, esa transformación de la base técnica, de la producción y el consumo de obras artísticas, es una promesa de

liberación, de emancipación, de cambio radical de la relación entre artista, obra de arte y espectador.

Esto es lo que está aquí en juego, y el cine nos está mostrando ya estas posibilidades, pero el sentido político revolucionario que tiene esa transformación técnica está siendo *invertido en un sentido contrarrevolucionario* por el cine todavía sometido al capital. Así, esta promesa que trae el cine, es una promesa que nosotros tenemos que leer después de haber puesto en suspenso o eliminado la influencia que tiene sobre ella la presencia del capital. Pues ahora estamos leyendo esta promesa técnica de generalización de la experiencia estética, de transformación de la función misma de esa experiencia estética, pero la estamos leyendo por debajo de, o a través de, aquello que está haciendo el cine en la época contemporánea, en la época capitalista.

Por eso, afirma Benjamin, en la época capitalista lo que predomina como uso de estas nuevas técnicas de producción, de esta novedosa experiencia estética, son las figuras del campeón, de la estrella y del dictador. ¿Por qué? Porque son en ellos en quienes la masa va a percibir precisamente este *performance*, es decir, este rendimiento, este comportamiento: cómo se comporta, cuánto rinde, puede o no puede, cómo está usando los métodos, los medios que tiene a su disposición. Esto es lo que la masa ahora es capaz de percibir, cómo está actuando el actor, cómo está cumpliendo su función, si lo está haciendo bien o no lo está haciendo bien, es decir, esta capacidad de intervenir con un sentido creativo, como cifrador del código en aquello que está observando.

Y esto, dice Walter Benjamin, que sería la entrada hacia la novedad, hacia una nueva forma de la personalidad, está siendo totalmente invertido en el sentido capitalista, con lo cual tenemos, en su lugar, el reino en el que se reauratiza al actor, o al campeón de hazañas deportivas, y también

al político en cuanto tal. La crisis de las democracias, dice Benjamin, puede entenderse como una crisis de las condiciones de exponibilidad del político. Hasta ahora, el hombre político, el hombre de Estado, el estadista, el Presidente, la primera figura, tenía de alguna manera que hacer caso a lo que decían los representantes del pueblo, el Parlamento, la Cámara de Diputados, etc. Pues esta última era, por decirlo así, la caja de resonancia en donde el pueblo daba su opinión, expresaba su voluntad, y a ella tenía que referirse el hombre de Estado que hablaba para los representantes del pueblo.

Pero ahora el hombre de Estado puede dirigirse directamente a las masas, puede saltarse e ir por encima de esa instancia representativa democrática que sería la del Parlamento, la de los representantes populares. Los representantes populares caen, dice Benjamín, sin peso alguno ya, y se esfuman por el hecho de que el hombre de Estado puede ahora dirigirse inmediatamente a las masas para mostrarles su desempeño. Obviamente, aquí Benjamin está pensando en Hitler, y en ese gran *performance* que hace Hitler cada vez que habla al pueblo, pues él es el gran histrión, el gran gesticulador, el hombre que sabe, efectivamente, dirigirse de manera inmediata a las fibras más íntimas del pueblo de modo directo.

Pues Hitler salta por encima de todas las instancias democráticas, y es el guía inmediato directo de su pueblo, pues expresa estrictamente lo que este último quiere. Hitler se confunde con su pueblo, ya que él no necesita ninguna intermediación, porque él es pueblo, y es lo mejor del pueblo, y él es todo, puesto que él es el dictador. En ese sentido, nos dice Benjamin, aquí percibimos esta *inversión* de lo que sería el uso libre de estas capacidades técnicas de la relación entre cualquiera de nosotros y el resto de los demás. Porque eso es lo que está en juego con

la nueva técnica, la relación con la capacidad de expresarse o de comunicarse de cada uno de nosotros, con todos los demás. Pero dentro del capitalismo, todo esto está totalmente invertido, porque se manifiesta deformadamente, como la capacidad de comunicarse sólo ciertos personajes o individuos falsamente prominentes, con todos los demás.

Por eso también, el capitalismo hace de esto la restauración de la estrella, o del campeón, aquel al que vemos cómo maneja su bicicleta, o cómo se comporta en el automóvil de carreras, etc., y al que juzgamos en términos técnicos, ya que estamos viendo su rendimiento, su comportamiento sobre las pistas, su *performance*, y estamos juzgándolo inmediatamente. Y desde ese juicio, hacemos de él, el campeón, o la estrella de cine. Benjamin entonces, no está ajeno a esas deformaciones que trae el capitalismo, con este fenómeno al cual está haciendo referencia.

Y así nos habla del actor que ya no necesita interiorizarse en su papel, ni en su personaje. Ahora la actuación del actor está hecha de retazos, que están compuestos por el montaje de la película, y el actor ya no necesita, lo que diríamos es la tumba de todas las tesis de Stanislavsky, haberse compenetrado e identificado a fondo con la identidad de su personaje. Ahora el actor sólo tiene que cumplir ciertos movimientos, ciertos gestos, exactamente como se los está describiendo el director, sin saber ni siquiera qué es lo que está haciendo ni para qué lo está haciendo. En este sentido, ustedes recuerdan muy bien la anécdota de Luis Buñuel y Silvia Pinal, la que le decía en el momento del rodaje de la película *Viridiana*, que por favor le explicara qué es lo que estaba aconteciendo en esa escena, para hacerla mejor. Y frente a eso, Buñuel le dijo: “mientras menos sepas, mejor vas a actuar. Tú acuéstate en el piso, y muévete de tal

manera y nada más, y no necesitas saber absolutamente nada más”.

Esto le decía Buñuel a Silvia Pinal, y en general le decía eso mismo a los actores, que no necesitaban saber de qué se trataba: “ustedes hagan exactamente lo que les digo, y la cámara al captar eso, yo ya sabré después qué hago con todo eso. A ustedes no tengo por qué explicarles nada. Ustedes sólo hagan exactamente *la performance* que yo les estoy diciendo”.

Pero observen como Benjamin también se da cuenta de que es el momento de la estrella de cine, es decir, que están cambiando las cosas de una manera muy interesante, porque ahora el actor auratiza su propio desempeño, pues ya no es él quien se identifica con cada uno de sus personajes, ya no es el gran actor que es tal personaje de Shakespeare en una noche, y es tal otro personaje de Calderón de la Barca en otra noche, y es capaz de transformarse totalmente y de revivir entre un personaje y otro. Ahora en cambio, dice Benjamin, lo que está aconteciendo es una inversión de la propuesta de Stanislavsky, pues lo que está haciendo el actor es *auratizar* su propio desempeño, ahora es él, el que hace que todos los personajes posibles que pueda representar no sean más que ciertas versiones de sí mismo.

Recuerden ustedes lo que acontece por ejemplo con los grandes actores del cine mexicano. O también cuando nosotros vamos a ver una película de Marlon Brando, por ejemplo, y ya no necesitamos ni siquiera saber cómo se llama el personaje que él está representando, pues nosotros hablamos de Marlon Brando. Marlon Brando en la película tal, Marlon Brando en la película *El último tango*, etc., es decir que Marlon Brando es el que ahora establece e impone su *performance*, su estilo, su forma *personal* de actuar a todos y cada uno de los personajes que él pueda actuar. Todos los personajes ahora se reducen o se traducen a esta figura

Marlon Brando, y sólo así llegan a existir. Hay una reauratización del actor, pero ahora en este otro sentido, de que el actor es ya la estrella, es la estrella Marlon Brando, la que va a hacer de tal o cual personaje una versión de sí mismo, es decir, que Marlon Brando como tal, como lo que sea, en verdad es Marlon Brando, y no el personaje aquel al que estamos viendo.

Hay entonces una cristalización, una reauratización de aquello que nos está planteando Benjamin, como lo que podría ser justamente la ruptura de esa auratización. La forma capitalista de llevar a cabo la transformación técnica, conduce a invertir el sentido revolucionario de esta transformación, y a convertirla en contrarrevolucionaria. Hay

ya esta percepción en Benjamin, de algo que nosotros vamos a observar después, a lo largo de todo el siglo XX, algo que presenciaremos con toda precisión y con todos sus efectos desastrosos. Benjamin ya percibe esto, pero todavía no tiene la menor idea de lo que va a acontecer con la revolución técnica de las formas de producción artísticas, en el resto del siglo XX. Esta absoluta transformación, esta destrucción de estas posibilidades que él está aquí planteando, es decir, el destino de esta utopía benjaminiana va a ser nefasto.

Walter Benjamin no ve más que los primeros momentos de estos procesos, pero no alcanza a avizorar la constitución de todos estos monopolios cinematográficos, ni la imposibilidad de la actualización verdaderamente social que implican los *mass media*, ni la negación de todas las posibilidades con las que él está soñando aquí. Porque la capacidad que tenga el

conjunto total de la sociedad de cumplir ese uso cifrador del código, y de convertirse él mismo en propositos de experiencias estéticas, todo eso fue reducido a la nada a lo largo del siglo XX, y todo este sueño quedó

absolutamente fuera de toda consideración. Pero la idea y la utopía de Benjamin iban en esta dirección. Ya que esta es la idea principal de estas tesis a las que estábamos haciendo referencia, la idea justamente de en qué consistiría, y qué es lo que estaría por debajo de las posibilidades de esa transformación de la sensibilidad, de ese cambio de la percepción artística en cuanto tal, e incluso de esa mutación también del sujeto mismo de esa

No obstante, como ustedes observan en este ensayo de Walter Benjamin, el hecho de la masificación no es considerado inmediatamente como un fenómeno negativo, porque esa masificación puede ser una masificación en el sentido proletario, comunista, socialista, una masificación que es indispensable y que puede funcionar de una manera diferente...

percepción.

Porque él nos dice que cuando la percepción se masifica, el tipo de percepción se transforma. No es la misma percepción individual ahora masificada, sino que la percepción individual pasa a ser otra cosa, en la medida en que en la percepción que viene desde antes, hay una clara innovación. Y observen como para Benjamin el fenómeno de la masificación es un fenómeno ambivalente, pues en su época el tema de las masas o de la masificación de la sociedad era un tema muy visitado por muchos filósofos y autores. En esa misma época está siendo concebido el texto de Hermann Broch sobre el tema de las masas, y junto a él hay muchos otros que están hablando de este problema de las masas, y la tendencia general de la mayoría de los autores, es hacia la condenación global del hecho de la masificación.

No obstante, como ustedes observan en este ensayo de Walter Benjamin, el hecho de la masificación no es considerado inmediatamente como un fenómeno negativo, porque esa masificación puede ser una masificación en el sentido proletario, comunista, socialista, una masificación que es indispensable y que puede funcionar de una manera diferente. Y todo esto a lo que él hace referencia en su ensayo que aquí comentamos, sobre el cambio de la atención como percepción desatenta hacia las obras de arte, o sobre la transformación del sujeto de la creación y de la percepción artísticas, como un sujeto colectivo, un sujeto masivo, para él es algo que tiene que ver con lo que sería la constitución misma de la vida social, en la perspectiva de que las masas pueden ser, como diría el marxismo de la época, masas que tienen conciencia de clase, masas que son ya un sujeto, y no las masas que son tratadas simplemente como objeto y como material.

Para Benjamin, ambas posibilidades están incluidas en este hecho indudable de la masificación del sujeto social en la modernidad, y no se puede entonces tomar la posición puramente romántica de considerar a esa masificación como pura negación de la individualidad, o como destrucción de la individualidad, sino más bien como el proceso de la creación de una individualidad de otro tipo. Y esta es la utopía de Benjamin, la de una masificación que sea la oportunidad de la creación de una individualidad de otro tipo, la que sólo puede darse en aquella masa que ya no sea la masa anónima del capitalismo, sino que sea la masa considerada como clase, o como otro tipo muy distinto de masa.

En una de las notas, él hace una clara diferenciación entre lo que serían las masas comunistas y las masas de la sociedad en general, y las masas comunistas para Benjamin, según él quiere percibir las en esa época, son masas que tienen conciencia de clase, y tienen una perspectiva histórica, y se

relacionan entre sí en términos de solidaridad, de modo que son otras las relaciones que constituyen a esa masa comunista y podríamos decir revolucionaria, a diferencia de lo que es la masa anónima del capitalismo. Pues el colectivo constituido por las relaciones de reciprocidad, de solidaridad, implica otra manera de constituirse del individuo, que el individuo en la sociedad moderna, sometido al funcionamiento de la acumulación del capital.

Entonces para Benjamin, la masificación está prometiendo el surgimiento de una individualidad de otro tipo, y aunque la percepción artística va a ser siempre individual, eso individual puede ser de muy otro tipo, y hacia eso apunta todo este proceso que él ve representado por la reproducción técnica de la obra de arte, que implica estas transformaciones técnicas que han sido deformadas y prostituidas por el capital, en la segunda mitad del siglo XX. Mientras que él está viendo más bien otra línea de desarrollo de estas transformaciones técnicas, una línea que nunca se cumplió, ni en la Unión Soviética, ni en ninguna otra parte.

Pero lo importante es rescatar la idea que hay en Benjamin de la transformación de la revolución en la creación artística, que está siendo 'prometida' en esos años, y que de alguna manera es la que ha mantenido el prestigio de la creación artística a lo largo de todo el siglo XX. Porque en la segunda mitad del siglo XX, los artistas han vivido del prestigio que tuvo esta revolución artística de los primeros años del siglo XX. En verdad, esta ebullición revolucionaria de las formas en el arte, que fue tan fuerte en los primeros decenios del siglo XX, fue aquello que marcó lo que después habrá de ser el arte. Y los artistas en esa segunda mitad del siglo XX, van a vivir más como repetidores, como reactualizadores, como divulgadores, y diríamos hasta cierto punto como cómplices de la destrucción de aquello que fue el sueño

de los artistas en los primeros decenios del siglo XX, sueño que es compartido por Walter Benjamin cuando está planteando todas estas cosas.

La idea de Benjamin respecto de la técnica conectada con este problema de las masas, es también sumamente interesante. Porque él nos dice que la técnica a la que estamos haciendo referencia, esa que está en la base de esta utopía artística y estética de Benjamin, esa técnica que es mal usada por el capital, pasa de su tendencia natural a una no natural. La tendencia natural de la técnica, estaría planteada por la ampliación de su capacidad de dirigirse a la naturaleza, pues la técnica, y esta es una idea que él comparte mucho con Bertolt Brecht, y la transformación técnica, es el resultado de una maduración de las fuerzas productivas a lo largo de toda su historia, maduración que está dirigida por lo tanto a la consecución de la abundancia.

De modo que la técnica en cuanto tal tiene su propia vigencia, pues las fuerzas productivas tienen una tendencia que es favorable hacia la sociedad humana. Y tanto Brecht como Benjamin, no perciben en este momento el planteamiento que después se derivará de las obras de Marx, de que esta tendencia de las fuerzas productivas es una tendencia que está ya siendo subsumida *realmente*, como dice Marx, a la tendencia capitalista, es decir, que no es siempre segura esa tendencia impoluta de las fuerzas productivas, y esa presencia de su positividad respecto de la sociedad. Entonces, esta posibilidad que Marx ve ya desde el siglo XIX, de una técnica que ya está siendo deformada por su subsunción real al capital, no es vista por Brecht, ni tampoco por Benjamin, que se inspira en Brecht, quien no dispone todavía de esta idea propiamente marxiana, puesto que para él las fuerzas productivas tienen una tendencia que es siempre y en sí misma positiva, y según él ellas no han sido alteradas hasta ahora en ese

misma tendencia.

Porque lo que nos dice Benjamin aquí, siguiendo a Marx, es que cuando la técnica está siendo obstruida por el capital para cumplir sus funciones, que son positivas, y que son las de alcanzar la abundancia para la sociedad, entonces estas mismas fuerzas técnicas revierten su sentido y se convierten en destructoras de la sociedad, y plantean como única perspectiva histórica la de la autodestrucción de la sociedad, es decir la de la guerra. Porque cuando las fuerzas productivas no están a favor del ser humano, se vuelven en contra de él, cuando no están allí para acrecentar y perfeccionar el mundo de la vida de los hombres, entonces se vuelven necesariamente en contra de ellos, y se convierten necesariamente en esos elementos de destrucción.

La industria bélica es entonces el modo como la técnica reivindica sus funciones, cuando no las puede cumplir en su sentido natural. En este caso, ella se vuelve antinatural, porque la técnica tiene que realizarse, tiene que cumplirse, y la única manera que encuentra de cumplirse es en la creación de los medios de destrucción. Cuando no se convierte en medio de construcción, la técnica tiene que convertirse en un medio de destrucción. Por ello, nos dice Benjamin, la tendencia fundamental de la sociedad capitalista en este momento es hacia la guerra, pues la guerra es el lugar, es la meta de una técnica que no ha podido desarrollarse en términos naturales. Esta es una manera muy directa de plantear el problema de la tendencia de las fuerzas productivas, ya que de acuerdo a Brecht, lo que tendríamos es que las fuerzas productivas, siempre positivas y siempre prometiendo un mundo mejor para el ser humano, y estando siempre intocadas por el capital, bastaría con quitarles la gestión capitalista a esas fuerzas productivas, para que por sí mismas se convirtieran en positivas para el ser humano.

Esta utopía brechtiana en términos de la técnica, es la que está por debajo de todo este ensayo de Walter Benjamin, y de toda esta idea respecto de la posibilidad de que las nuevas técnicas de creación artística acompañen esta transformación de la sociedad, y que inmediatamente todos nos volvamos de alguna manera artistas, creadores de experiencias estéticas, y receptores de las mismas. Pues esta estetización de la vida cotidiana, viene de la idea de que la técnica en cuanto tal es una técnica que no ha sido afectada por el desarrollo capitalista, y sigue siendo una técnica que sólo formalmente, como dice Marx, obedece al capital, pero que en sí misma está intocada, que no ha sido deformada por la forma capitalista. Y que en cuanto desaparezca esa forma capitalista, ella funcionará maravillosamente y en un sentido positivo para la humanidad.

Pero la idea de Marx es una idea mucho más oscura, menos optimista. Para él, la técnica misma ha recibido ya el virus del capital, y ha desarrollado su programa de funcionamiento de acuerdo a las indicaciones de este virus capitalista. Pues la técnica no es impoluta para Marx, y ella ya ha sido subordinada y deformada esencialmente por el capital. Por eso, el actual aparato técnico de la sociedad, es un aparato que no porque se le quite la forma capitalista, va a comenzar ya a funcionar en términos socialistas, sino que tendrá siempre la inercia capitalista. Las fuerzas productivas tienen una inercia capitalista, porque ya fueron transformadas *realmente* por el capital, y liberarlas de la forma capitalista no es suficiente para que comiencen a funcionar en términos liberados, en términos de emancipación, sino que es necesario transformar la técnica misma en cuanto tal, transformar el aparato técnico en sí mismo, y transformar también radicalmente las fuerzas productivas.

Entonces, este elemento que para Brecht era impoluto y absolutamente positivo, las

fuerzas productivas, los medios de producción, son dentro de las condiciones sociales capitalistas, unas fuerzas productivas y una estructura técnica de los medios de producción que están ya alteradas, deformadas, transformadas en términos capitalistas, y tienen por lo tanto esa inercia capitalista. Por eso, para Marx, el vuelco utópico tiene que ser más complejo, y no puede consistir solamente en la transformación de las relaciones de producción, a las que daría lugar una revolución, sino que esta revolución tiene que incidir también e igualmente sobre la estructura técnica de esos medios de producción. Si no, no hay revolución.

Para Benjamin en cambio, y podríamos decir que hay en esta postura una cierta ingenuidad, la técnica está simplemente siendo mal usada, así que si la usamos bien, esa técnica funcionará de manera favorable para el hombre. Pero la idea de Marx es mucho más compleja, pues no es nada más cuestión de cambiar su forma, sino que hay que transformarla desde adentro, lo que implica que la revolución conlleva una verdadera transformación civilizatoria. Y es esta idea la que está fuera del ámbito de la reflexión de Bertolt Brecht, y también en cierta medida de Walter Benjamin. Porque la revolución es un fenómeno civilizatorio, e implica una transformación de las estructuras mismas del comportamiento del ser humano frente a la naturaleza, y por ende, de la técnica en sí misma.

Diría que aquí, en este punto, Benjamin sí toma cierta distancia, a diferencia de Brecht, pues Benjamin sí se imagina la idea de una técnica *diferente*, de una técnica *lúdica* a la que él hace referencia. Este es un punto conflictivo dentro del ensayo benjaminiano que comentamos, pues por un lado el cuerpo, la marcha, el camino real de su argumentación está iluminado por los planteamientos ya aludidos de Brecht, pero por otro lado, de manera un tanto subterránea, su propia idea, una idea mucho

más compleja, mucho más teológica del proceso histórico, está también allí presente. En este ensayo de Benjamin podemos encontrar esta diferencia, esta desigualdad, este conflicto entre la propuesta global política que hay ahí, y su escepticismo respecto de esta propuesta, un escepticismo que viene de una consideración más compleja de lo que es el fenómeno técnico.

Pues la técnica para Benjamin, como él mismo lo plantea en otro punto, la técnica moderna es una técnica completamente diferente de la anterior, y esta diferencia histórica entre las dos técnicas no la percibe Brecht y sí la plantea Benjamin. Para este último, la nueva técnica es la técnica *lúdica*, que no va hacia la sujeción de la naturaleza, sino hacia la armonía con dicha naturaleza. Y es una técnica de otro tipo, una técnica que no es la neolítica, la técnica de la agresión y de la relación bélica del hombre con lo otro, con la naturaleza, sino de otro tipo de relación. Y es dentro de esta otra técnica, nos dice Benjamin, en el interior de esta otra técnica, es precisamente en la que está la obra de arte de la nueva época. La nueva obra de arte nos enseña a comportarnos con esa nueva técnica, y en este sentido es un adelanto, pues nos ejercita en el uso de esa

distinta nueva técnica.

Pero este es un punto o planteamiento de Benjamin que, insisto, no está completamente armonizado dentro de su ensayo, porque en su ensayo hay una presencia muy dominante de Brecht y de su positivismo, de su actitud totalmente positiva respecto del sentido de las fuerzas productivas y de las transformaciones técnicas. La técnica mal usada por el capital lleva hacia la guerra, pero también mal usada, y ya en términos de la revolución técnica de la producción artística, lleva igualmente hacia la reauratización del arte a la que hemos hecho ya referencia. Es decir, lleva a esa recomposición de aquello que puede ser destruido mediante la transformación técnica de la producción artística. Entonces, para Benjamin, esa reproductibilidad técnica de la obra de arte que le ocupa en este ensayo que estamos analizando, es al mismo tiempo el paradigma o la entrada hacia la novedad que viene con esta transformación técnica, pero al mismo tiempo, es el mejor ejemplo de cómo el capital es capaz de revertir una tendencia revolucionaria, y de convertirla en una tendencia contrarrevolucionaria.



BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE



El Aporte Político de Rosa Luxemburgo¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

[...] Der historische Materialist rückt... nach Massgabe des Möglichen von [der Überlieferung] ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.²

W. Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia.*

Rosa Luxemburgo fue una mujer de apariencia física nada favorable: su cuerpo, notoriamente pequeño, era poco agraciado y de andar un tanto defectuoso. A su rostro, en el que sorprendían la belleza y la viveza de sus ojos, acudía con frecuencia una sonrisa insegura, irónica y agresiva. Aparte de su unión con Leo Jogiches, su amante de juventud y su camarada de toda la vida, sus relaciones afectivas fueron escasas y distanciadas; prefería el retiro, amaba la naturaleza.

Rosalía Luxemburg fue además judía y, concretamente, judía polaca. De su familia, en la que había también un pasado germano, heredó la tradición ilustrada y cosmopolita de ese tipo de gente propiamente “europeo”

(de la época de la libre competencia) que pertenecía enteramente a su país pero era extranjero en su estado nacional. Por esta razón, no obstante que ella discutía con igual presencia, lo mismo las cuestiones polacas de

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA...

BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA...



¹ Este texto de Bolívar Echeverría fue originalmente publicado como 'Prólogo' al libro Rosa Luxemburgo, *Obras Escogidas. Escritos Políticos I*, Ed. Era, México, 1978, pp. 9 - 23. *Contrahistorias* lo rescata ahora para todos sus lectores, en el ánimo de mostrar el perfil político, siempre irrenunciablemente radical de Bolívar Echeverría, perfil que no sólo es ampliamente congruente con todas sus contribuciones teóricas e intelectuales, sino también con sus reiteradas tomas de posición cotidianas frente a los distintos asuntos y situaciones que a lo largo de su vida enfrentó.

² [...] El materialismo histórico toma distancia, en la medida de lo posible, de lo reconocido tradicionalmente. Considera como tarea suya la de pasar el cepillo sobre la historia, pero a contrapelo.

su partido de origen, que las alemanas de su partido de adopción, y pese a que se inmiscuía sin ningún reparo, ni siquiera idiomático, lo mismo en el contorno republicano de un Jaurès que en el ambiente conspirativo de un Lenin, nunca fue aceptada del todo en los medios socialistas “nacionales”, especialmente en la socialdemocracia alemana, donde no se olvidaba el hecho de que provenía de una nación sojuzgada o “de segunda”.

Dos datos atípicos que se constatan en la vida de Rosa Luxemburgo: en su condición de mujer y en su condición de individuo nacional³. Son dos datos que de por sí no dicen nada. Ambiguos, ya que pueden encontrarse en biografías muy diferentes. Interesan sólo porque indican dos situaciones extremas que, al ser enfrentadas por Rosa Luxemburgo a su manera, pasaron a definirla a ella misma o a caracterizar de manera especial la sustancia de la que ella decidió estar hecha: la sustancia revolucionaria.

Ya a fines del siglo XIX, una mujer que se encontraba en el “error objetivo” de no poder ser “atractiva” tenía la oportunidad de salirse de él si cultivaba como gracias compensatorias las virtudes “masculinas”, pero si lo hacía de manera propiamente “femenina”, es decir, disminuida o como imitación que sirviera al modelo para verse confirmado en su superioridad. Si demostraba la validez del espíritu de empresa productivista (“masculino”) y burgués –compuesto básicamente de

ambición, pero inteligente, voluntarioso y realista– al mostrarlo en una versión defectuosa, que sólo resultase explicable por la acción del inmediatismo, la inconsistencia y la exageración propios de lo “femenino”. Que la vida de Rosa Luxemburgo se hallaba encaminada a lograr un efecto de esta clase –reivindicarse en lo privado sometiéndose para ello doblemente a las normas establecidas–, era algo que pudo creerse incluso en medios bastante afines y cercanos a ella dentro del partido. La originalidad de “Rosa, la roja” –oradora encendida, polemista implacable, teórica iconoclasta, trabajadora incansable y llena de amor propio– no parecía expresar para ellos ningún exceso propiamente revolucionario. Su “extremismo” y su “pathos” eran comprendidos por ellos como el aporte de “temperament” o el toque “femenino” que una mujer de ambiciones excepcionales le entregaba a su institución, sin afectarla de manera decisiva en su esencia política⁴.

Sin embargo, la empresa en que se encontraba empeñada Rosa Luxemburgo era de un orden totalmente diferente. La experiencia, ineludible en su caso, de la situación femenina de opresión y sobreexplotación fue convertida por ella en una vía de acceso clara y definitiva a la experiencia de la necesidad de la revolución comunista: una experiencia que, en la *belle époque* del imperialismo, tendía a volverse menos intensa y más rara incluso en las propias filas del proletariado metropolitano. El contenido de la problemática femenina



³ La vida y la obra de Rosa Luxemburgo han sido tratadas principalmente por P. Frölich, en su breve y ya clásica semblanza. *Rosa Luxemburgo, pensamiento y acción*, y por P. Nettel, en su acuciosísimo y pese a ello no del todo compenetrado estudio *Rosa Luxemburgo*, Ed. Era, México, 1974.

⁴ Pocos fueron los que, como Mehring en 1907 (“Rosa Luxemburgo es la mente más genial entre los herederos científicos de Marx y Engels”), reconocieron que con la originalidad de Rosa era el movimiento comunista el que avanzaba un paso más.

que se le planteaba personalmente fue integrado (que no reducido o disuelto) por ella en el de otra –menos ancestral y básica, pero más actual y decisiva–, la problemática de la explotación de clase en el sistema social capitalista. Por esta razón, su autorreivindicación como mujer se realizó bajo la forma de una intervención muy peculiar en la historia del movimiento obrero organizado. Rosa Luxemburgo pudo emprender una tarea cuya necesidad otros no atinaban ni siquiera a vislumbrar: el rescate o la conquista de la *radicalidad comunista* como condición de existencia y eficacia no sólo del movimiento revolucionario sino del movimiento obrero sin más. El arribo a metas mínimas e inmediatas o de transición por parte del partido revolucionario del proletariado sólo es efectivo políticamente, aún en términos de mero

realismo, si está organizado de tal manera, que anticipa o hace presentes, en el contorno histórico concreto, las metas máximas y lejanas del movimiento comunista: la conquista del poder, la abolición del capitalismo y la propiedad privada, de las clases y el Estado, la instauración de la comunidad democrática. Esta sería la ley de la radicalidad comunista –aparentemente sencilla pero no fácil de cumplirse– que llegó a guiar siempre la actividad y el discurso políticos de Rosa Luxemburgo.

Formando parte del mismo proceso en que Rosa Luxemburgo integró a su problemática femenina como elemento radicalizador de la problemática política general, se encuentra también la elaboración a la que ella sometió a su conflictiva condición de judía polaca en

Alemania. En lugar de “ganarse” privadamente una “nación de primera”, al aceptar la propuesta de convertirse en el “departamento eslavo” del Partido Socialdemócrata Alemán (para que éste pudiera llenar así un requisito principal de “internacionalismo” sin tener que abandonar su cerrazón chauvinista); en lugar de afirmarse mirando hacia el pasado, como miembro de un Estado nacional polaco (que

estaba destruido y sólo podía reconstituirse como dependiente del imperialismo), Rosa Luxemburgo supo encontrarle otra solución al problema de su falta de pertenencia a una nación-Estado. Lo convirtió en el punto de partida de una lucha que no ha vuelto aún a ser tan decisiva y prometedora como lo fue entonces: la lucha por despertar y difundir el carácter “histórico-mundial” (Marx) de la revolución comunista. Y

aquí también su actividad y su discurso encontraron un postulado guía: el internacionalismo proletario no puede resultar de una coincidencia automática de los intereses proletarios en los distintos y enfrentados Estados nacionales; debe ser levantado de manera consciente y organizada mediante una política que haga presente el alcance mundial de toda conquista comunista, incluso en las que parecen más internas, locales o nacionales de las luchas proletarias.

El intento de potenciar en sentido comunista el comportamiento de la clase proletaria y sus instrumentos organizativos, he aquí la línea central y determinante que imprime coherencia y continuidad a la serie de empresas políticas teórico-prácticas de

El intento de potenciar en sentido comunista el comportamiento de la clase proletaria y sus instrumentos organizativos, he aquí la línea central y determinante que imprime coherencia y continuidad a la serie de empresas políticas teórico-prácticas de Rosa Luxemburgo...

Rosa Luxemburgo⁵, cuya sucesión constituye lo principal de su vida⁶.

La línea de la radicalidad comunista luxemburguiana se presenta ya en plenitud y de manera ejemplar en la primera de las intervenciones de Rosa en la historia general del movimiento obrero revolucionario: en su polémica contra la posición reformista (“revisionista”) dentro de la socialdemocracia alemana y de toda la II Internacional socialista, que Eduard Bernstein, en los últimos años del siglo XIX, propuso que prevaleciera sobre la posición marxista revolucionaria, heredada de la I Internacional.

Revisar el marxismo para encontrar lo que en él falte o haya caducado y estorbe a su operatividad; introducir o sustituir esas

partes faltantes o caducas; adaptar el marxismo a las nuevas necesidades de la lucha socialista. Esta era la inobjetable intención manifiesta –y del todo sincera– de Bernstein cuando (en 1898) publicó su libro *Las premisas del socialismo*. La caducidad del marxismo que en él detectaba sólo afectaba, en definitiva, a uno de los teoremas centrales, el que afirma la agudización creciente del carácter contradictorio del modo de producción capitalista. Teorema que, como lo explicaba en la primera parte de la obra (cap. 1 y 2), era sólo retóricamente, no científicamente central, pues provenía más de una falla o carencia en el método del marxismo –la ausencia de un concepto de dialéctica no hegeliano o no centrado en la idea de contradicción como



⁵ Esta serie de intervenciones políticas teórico-prácticas de Rosa Luxemburgo estaría compuesta de ocho principales:

- 1) En la discusión contra el reformismo (“revisionismo”). 1898-1904.
- 2) En la discusión contra el nacionalismo burgués dentro del movimiento socialista polaco. (Tratamiento del problema de la autonomía y la autarquía de las naciones). Véase el libro de María-José Aubet, *Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977.
- 3) En la primera discusión sobre la huelga de masas y sus resultados en Bélgica y sobre todo en la revolución rusa de 1905: contra la dualidad oportunista de economicismo y politicismo. 1902-1906.
- 4) En la segunda discusión sobre la huelga de masas: contra el oportunismo parlamentarista y claudicante del “centro” del Partido Socialdemócrata Alemán (Kautsky, etcétera).
- 5) En la discusión contra la interpretación “politicista” del imperialismo, el militarismo y la guerra. 1912-1915.
- 6) En la discusión contra la interpretación nacionalista de la guerra. 1915-1917.
- 7) En las discusiones de las nuevas perspectivas del socialismo: la nueva Internacional, la realización bolchevique de la dictadura del proletariado. 1916-1918.
- 8) En la discusión preparatoria de la transformación del Grupo Espartaco en Partido Comunista Alemán. 1917-1918. Véase la cronología al final del segundo volumen de estas obras. Hasta la fecha el estudio más completo de la obra de Rosa Luxemburgo ha sido realizado por Gilbert Badia en su “biografía intelectual” *Rosa Luxemburgo journaliste, polémiste, révolutionnaire*. Ed. Sociales, París, 1975. Destacan también Lelio Basso, *Rosa Luxemburgo*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1977, y la serie de ensayos de Norman Geras, reunidos en su libro *The Legacy of Rosa Luxemburgo*, Ed. New Left Books, Londres, 1976.

⁶ Esta búsqueda de la radicalidad comunista, que la enfrenta irreconciliablemente con el reformismo, la distinguirá también de otros revolucionarios “radicalistas”: los que definen esa radicalidad no como la presencia refuncionalizadora del sentido comunista máximo y futuro en el sentido concreto de la actividad que prepara la revolución, sino como la sustitución de ésta por el primero. La interesante actitud de los anarquistas frente a Rosa Luxemburgo puede reconocerse en: Daniel Guérin, *Rosa Luxemburgo et la spontanéité révolutionnaire*, París, 1971, y en Redaktionskollektiv der Schwarzen Protokolle, *Rosa Luxemburgo theoretisches Verhalten zur Arbeiterbewegung*, Berlín Occidental, 1972.

incompatibilidad esencial— que de este método en su conjunto o del saber producido con él.

Bernstein consultaba las estadísticas, y ellas le señalaban un mejoramiento en las condiciones de trabajo y de restauración de los obreros, una concentración del capital con participación de la clase media, la tendencia a una prosperidad permanente y sin crisis. Dando por presupuesta una definición cuantitativa del “carácter contradictorio del capitalismo”, interpretaba estos síntomas y llegaba a diagnosticar que dicho carácter se debilitaba: que el orden privado, irracional o “anárquico” de las relaciones de apropiación privada cedía el paso a un proceso de “socialización” o “democratización” de la propiedad del capital y al desarrollo de un control regulador del mecanismo macroeconómico; y que, al reducirse la forma privada o irracional de la propiedad sobre la riqueza, se reducía también su contradicción o falta de concordancia con el funcionamiento básico de las fuerzas productivas, que es necesariamente socializador.

De esta segunda parte (cap. 3), propiamente “científica”, de la revisión del marxismo, Bernstein pasaba a la tercera y conclusiva (cap. 4 y 5), de orden netamente político.

Decía Bernstein, para alcanzar el socialismo —el último paso en la historia del progreso de la democracia, el paso en que ella se enriquece con la institucionalización de la democracia económica—, el movimiento socialdemócrata debe desechar la idea utópica del Marx hegeliano acerca de la necesidad de un mundo sustancialmente diferente del capitalista, al que sólo se puede llegar mediante la conquista y el uso proletario del poder político, mediante el cambio revolucionario violento. No existe la necesidad de ese otro mundo porque éste, el capitalista, ha dejado paulatinamente de ser

lo que antes era; su propio progreso le ha hecho incorporar elementos socialistas, adentrarse ya en el futuro. De lo que se trata es de continuar y acelerar intencionalmente esta revolución lenta y pacífica que está ya en movimiento: convencer a toda la sociedad para que reconozca la superioridad ética del orden socialista y lo adopte constitucionalmente en sustitución del capitalismo. Se trata de ganar una mayoría de adeptos para esta idea socialista en todas las clases de la sociedad, y el partido socialdemócrata podría lograrlo si sólo “quisiera aparentar lo que él ya es en realidad: un partido para la reforma democrático-socialista” (“eine demokratisch-socialistische Reformpartei”). Si aceptara que sus únicas armas deben ser: los sindicatos (y las cooperativas), en lo económico, y el parlamento (“encarnación de la voluntad de la sociedad, al margen de las clases”), en lo político.

La crítica de Rosa Luxemburgo, expuesta en su folleto *¿Reforma social o revolución?* (1899), abarca los tres planos del razonamiento de Bernstein —el metodológico, el económico y el político— pero combinados o entrecruzados en una sola totalidad argumental. Se trata de un acoso al revisionismo, que ataca su objetivo una y otra vez desde todos los ángulos y en los más variados tonos, con la intención de demostrar que no representa una actualización o un adelanto de la teoría marxista ortodoxa, sino por el contrario, su liquidación o su regresión: su reconversión de teoría proletaria o libre de obligaciones, en teoría burguesa u obligada a la conservación del orden dominante.

Allí está, ante todo, la demostración de que la creación de un sistema monopólico y financiero en el capitalismo desarrollado, lejos de aminorar, acentúa las contradicciones entre la potenciación exorbitante de las fuerzas productivas, con su tendencia a volverse sociales y mundiales,

por un lado, y la apropiación capitalista-privada y nacional de la riqueza, por otro lado; entre los intereses proletarios, por un lado, y los intereses burgueses, por otro. Allí, la observación de que las crisis capitalistas, con su mayor o menor frecuencia y con su mayor o menor intensidad, sólo son una de las formas de manifestación de estas contradicciones.

Allí está también la demostración de que lo que se puede perfeccionar en términos reformistas, con la acción de los sindicatos (y las cooperativas) y con el fortalecimiento del parlamento, no es la democracia que pretende instaurar el movimiento comunista en términos revolucionarios. La democracia económica que pueden alcanzar los sindicatos –por lo demás, en una interminable tarea de Sísifo– no puede ir más allá de la generalización del respeto de los capitalistas por el valor real de la fuerza de trabajo obrera, siempre como simple mercancía, y por el tiempo que ella necesita para su reproducción “normal”. No puede convertirlos en el sujeto comunitario autárquico del proceso de vida social. Y la democracia política que se puede alcanzar en el parlamento, no puede ser más que la situación de igualdad de los individuos (capitalistas o proletarios) ante el Estado, pero ante un Estado que es la institucionalización de la violencia de toda la clase capitalista al defender y desarrollar sus privilegios económicos.

Pero sobre todo, y es lo que interesa destacar aquí, allí está una de las más ricas y complejas, y al mismo tiempo claras y precisas, exposiciones del marxismo ortodoxo sobre la necesidad del progreso

hacia una forma de sociedad esencialmente diferente de la capitalista, y sobre el carácter ineludiblemente revolucionario que debe adoptar dicho progreso.

Después de Marx y Engels, nadie como Rosa Luxemburgo ha sabido definir el carácter total, es decir, unitariamente objetivo y subjetivo de la situación revolucionaria⁷. Según ella, la posibilidad real o concreta del progreso histórico hacia el comunismo, se va constituyendo durante todo un periodo excepcional, en el cual el agravamiento de la explotación capitalista durante un momento de crisis, desata al mismo tiempo una serie de respuestas, cada vez más amplias, sutiles y potentes, por parte del proletariado consciente y organizado, y una reacción de la burguesía que, reduzca o no el tipo de explotación inicial, pone al descubierto otros tipos de explotación, más complejos, decisivos e insolubles. Este periodo de maduración de la situación revolucionaria es precisamente el mismo en el que el contenido de la revolución que se plantea se vuelve cada vez más radical. De esta manera, la conquista del poder político y su uso proletario –la dictadura del proletariado, más o menos pacífica– surgen como el único medio para cumplir el imperativo (que se ha vuelto urgente) de esa revolución radical; para romper con toda una época y un mundo históricos e instaurar otros nuevos.

El tema guía en toda la obra de Rosa Luxemburgo –la afirmación del carácter esencial o cualitativo del tránsito del capitalismo al comunismo– aparece así, en este escrito, en calidad de fundamentación directa de la distinción que, contra



⁷ Este aspecto central del pensamiento luxemburguiano lo destaca G. Lukács en *Rosa Luxemburgo como marxista* (1921), uno de los dos ensayos sobre Rosa que el autor incluye en su libro *Historia y consciencia de clase*, Ed. Grijalbo, México, 1969.

Bernstein, ella propone que no sea olvidada en el movimiento socialdemócrata europeo, la distinción entre reforma y revolución:

“La reforma legislativa (legislación) y la revolución no son métodos de desarrollo histórico que puedan elegirse a gusto en el buffet de la historia, como quien elige salchichas frías o salchichas calientes. La reforma legislativa y la revolución son diferentes dimensiones [Momento] en el desarrollo de la sociedad dividida en clases. Se condicionan y complementan mutuamente, y al mismo tiempo se excluyen entre sí, como el polo norte y el polo sur, como la burguesía y el proletariado.

Toda constitución legal es simplemente el producto de una revolución. En la historia de la sociedad dividida en clases, la revolución es un acto de creación política, mientras que la legislación es el vegetal político inerte de la sociedad. La acción legal de la reforma no tiene impulso propio, independientemente de la revolución. Durante cada periodo histórico, se cumple únicamente en la dirección que le da el ímpetu de la última revolución, y se mantiene en tanto el impulso de ésta se halla presente en ella. Concretando, en cada periodo histórico, la tarea de las reformas se cumple únicamente en el marco de la forma social creado por la última revolución. Este es el núcleo de la cuestión.

Es completamente falso y contrario a la historia representarse la acción legal de la reforma como una revolución extendida, y la revolución como una reforma concentrada. Una revolución social y una reforma legislativa son dos diferentes dimensiones [Momento] no por su duración sino por su esencia. El secreto

del cambio histórico mediante la utilización del poder político, reside precisamente en la conversión de las modificaciones simplemente cuantitativas en una nueva cualidad, o para decirlo más concretamente, en la transición de un periodo histórico de una forma de sociedad a otra.

Es por esto que quienes se pronuncian a favor del camino de las reformas legislativas en lugar de –y en contraposición a– la conquista del poder político y de la revolución social, no están realmente eligiendo un camino más calmo, seguro y lento hacia la misma meta, sino una meta distinta. En lugar de dirigirse al establecimiento de una nueva sociedad, se dirigen simplemente hacia modificaciones inesenciales (cuantitativas) de la existente. Si seguimos las concepciones políticas del revisionismo (Bernstein), llegamos a la misma conclusión que se alcanza

cuando seguimos sus teorías económicas: no se encaminan a la realización del orden socialista, sino a la reforma del capitalista; no a la supresión del sistema salarial, sino a un más o menos de la explotación, es decir, a la supresión de los abusos del capitalismo y no a la supresión del capitalismo en cuanto tal”.

Rosa Luxemburgo fue asesinada en Berlín el 15 de enero de 1919. Hacía apenas dos meses que se encontraba libre, después de haber estado en prisión desde comienzos de 1915. El Estado monárquico del capitalismo alemán había castigado su antibelicismo de comunista internacionalista; sus acciones minaban la moral del ejército, e implicaban alta traición a la patria. El Estado republicano del mismo capitalismo alemán

Es por esto que quienes se pronuncian a favor del camino de las reformas legislativas en lugar de –y en contraposición a– la conquista del poder político y de la revolución social, no están realmente eligiendo un camino más calmo, seguro y lento hacia la misma meta, sino una meta distinta ...

—administrado esta vez por quienes años antes fueran sus camaradas de partido— mandó asesinarla sin juicio previo. Era parte de la masacre que desató para aniquilar a los pocos comunistas que intentaron frenar, mediante una insurrección desesperada, el apaciguamiento burgués de la revolución alemana de 1918.

Este final de Rosa Luxemburgo comenzó a decidirse ya por los años de 1910-1912, cuando la concepción comunista radical de la revolución proletaria —de sus estrategias y su organización—, que ella pretendió introducir en el masivo y poderoso pero burocratizado e inofensivo Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), no logró romper el dominio de la línea de la revolución “paso a paso” defendida por los dirigentes tradicionales (Kautsky, etcétera): línea “realista”, que conquistaba reformas a cambio de claudicaciones. Se convirtió en un final casi predecible desde que la revolución europea del proletariado —que sólo se desarrollaba en la medida en que su carácter comunista y su carácter internacionalista se complementaban mutuamente— se vino abajo en 1914. La II Internacional de los partidos socialistas —con el partido alemán, el más avanzado y ejemplar, al frente— se hallaba impreparada debido a su “astuta” moderación, para la guerra de clase de los proletarios contra los

burgueses; debió entonces elegir la guerra nacional y enfrentar así a proletarios contra proletarios.

En el caso de Rosa Luxemburgo, como en el de otros grandes revolucionarios, su muerte fue la ratificación de su fracaso, y su fracaso personal implicó también el fracaso del movimiento revolucionario en el que ella no pudo triunfar. El radicalismo comunista ortodoxo que ella intentó imprimir al movimiento socialista alemán de esa época, no alcanzó a prender en él, no pudo ser recibido por él; y si éste se traicionó primero y se desintegró después, fue precisamente por su carencia de radicalidad revolucionaria. Una incompatibilidad profunda —oculta para ambos bajo una engañosa complementariedad mutua— se interpuso insuperablemente entre el Partido Socialdemócrata Alemán, en su imponente ascenso, y Rosa Luxemburgo, quien fuera desde comienzos de siglo una de las principales impulsoras de ese ascenso⁸.

Rosa Luxemburgo fracasó en su intento de llevar la historia del movimiento comunista a su salto definitivo. La verdad del discurso marxista —como la de todo discurso concreto— está en su poder real, en su capacidad para “volverse mundo” (Marx), para acompañar funcionalmente a la revolución comunista en sus triunfos y su realización; y el discurso de Rosa



BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA... ∞ BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA...

⁸ El grueso del Partido Socialdemócrata Alemán adjudicó a Rosa la función de máximo nivel, pero no obstante secundaria, de “principal agitadora” del partido; nunca la aceptó como un contrincante de sus dirigentes tradicionales, que estuviese en capacidad de reemplazarlos en algún momento. Esta incompatibilidad entre la idiosincrasia del PSA y la persona de Rosa, es uno de los síntomas más interesantes de otra incompatibilidad, de orden social general, que comenzó a desarrollarse a fines del siglo pasado —y que un movimiento socialista acertado pudo tal vez haber convertido en afinidad— entre los intereses de la clase obrera en la zona imperialista del capitalismo y las necesidades más profundas de la revolución comunista. Véase Juergen Kuczynski, *Der Ausbruch des ersten Weltkriegs und die deutsche Sozialdemokratie*, Berlín (RDA), 1959. También la obra de A. Laschitz y G. Radczun, *Rosa Luxemburgo, ihr Wirken in der deutschen Arbeiterbewegung*, Berlín (RDA) 1971, aporta a la elaboración de esta problemática. (Radczun es el encargado de la más representativa de las ediciones de la obra de Rosa Luxemburgo, la del Partido Socialista Unificado de Alemania.)

Luxemburgo no llegó en el momento favorable, o no lo hizo por la vía adecuada, como para disputar ese poder o demostrar su capacidad de convertirse en fuerza histórica real. Pero no se puede decir que la figura de Rosa Luxemburgo carezca de actualidad y que su discurso haya sido “refutado por la historia”. En la historia de los intentos revolucionarios del proletariado –historia que, como decía Marx, avanza cíclicamente, volviendo sobre su propio pasado y retomándolo críticamente en un nivel superior– la inoportunidad que hace fracasar a un proyecto de revolución no lo afecta siempre de manera definitiva, ni invalida siempre su contenido discursivo. Y en el caso de Rosa Luxemburgo todo parece indicar que su intervención política fracasó porque, en una época en que el socialismo sólo ejecutaba la necesidad del orden capitalista de “reformarse para poder seguir siendo el mismo”, ella fincaba demasiado en el pasado revolucionario (era demasiado marxista ortodoxa) o adelantaba demasiado el futuro revolucionario. A lo mejor, el discurso de Rosa Luxemburgo comienza apenas a ser hoy verdaderamente escuchable dentro de las fuerzas revolucionarias: a tener la oportunidad de tomar cuerpo en la acción política de los “esclavos modernos”⁹.

Pero su mensaje tendría que ser reencontrado. La discusión entre los nuevos revolucionarios sobre la figura real de Rosa, y sobre la actualidad y utilidad de su obra, debe primero despejar el camino que puede acercarlos a ellas. Despejarlo de un gran

obstáculo, que se ha asentado y consolidado tanto, que no parece tal: la doble figura ficticia de una Rosa “luxemburguista” y, su contrapartida y complemento, una Rosa casi “leninista”.

Un ejemplo. La primera recopilación más o menos amplia de la obra de Rosa Luxemburgo publicada después de 1945 en los “países socialistas” va precedida de un voluminoso cuerpo introductorio de 150 páginas¹⁰. Se trata a primera vista de un aparato correctivo, destinado a rescatar para el lector las partes válidas, no desechadas por la historia, de lo que Rosa dijo y escribió, y a rechazar sus partes erróneas e incluso nocivas, sus partes contaminadas de “luxemburguismo”. Pero es en realidad un dispositivo compuesto para promover una suplantación; para desviar al lector en dirección a una Rosa Luxemburgo artificial, cerrándole así el paso, sin que él pueda darse cuenta, hacia la Rosa Luxemburgo de verdad. En efecto, después del deslindamiento que se propone en él, la elección del lector es fácil, casi obligada: se apartará de Rosa Luxemburgo en tanto que autora de su obra errónea y se quedará con ella en tanto que autora de su obra válida. ¿Pero qué es esa Rosa Luxemburgo válida por un lado y dañina por otro? Es, ante todo, una figura demasiado inverosímil, carente de vida propia y autonomía, que se parece demasiado, ora en negativo ora en positivo, a la figura paradigmática de alguien diferente, a la figura de “Lenin”. Los rasgos que podrían perfilar la figura propia y específica



⁹ El renacimiento actual del interés por la obra de Rosa Luxemburgo, preparado por las publicaciones de los *Cahiers Spartacus* en París (B. Fouchère, A. Guillermin, etcétera) y por el pequeño pero comprensivo estudio de Tony Cliff, *Rosa Luxemburgo*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1971, comienza también en 1968. Georges Haupt, Michael Löwy, entre otros, prepararon en ese año el número 45 de *Partisans*, intitolado *Rosa Luxemburg vivante*.

¹⁰ Rosa Luxemburgo, *Ausgewählte Reden und Schriften*, 2 vol. Berlín (RDA), 1955, 1500 pp. A más del prólogo oficial de W. Pieck la introducción incluye tres conocidos artículos de Lenin (dos de ellos sobre dos obras importantes de Rosa, excluidas de la recopilación) y uno más de Stalin.

de Rosa Luxemburgo no están allí; los que se destacan son rasgos prestados. En negativo, los rasgos de un anti-“Lenin”, en positivo, los rasgos de un casi-“Lenin”¹¹.

Cuando, después del fracaso parcial de un proyecto revolucionario, éste no tiene sucesión en uno nuevo, más acorde con la realidad, y el proceso histórico debe avanzar a tientas, carente de la iniciativa de un sujeto en fusión, la meta que estuvo propuesta inicialmente suele ser reducida, por quienes usufructúan el triunfo parcial, a la dimensión de los resultados alcanzados. La imagen de lo efectivamente logrado suele ser elevada ideológicamente a la jerarquía de ideal cumplido. Después del fracaso de la revolución comunista europea a comienzos de siglo, la ideología del “socialismo en un solo país” se encargó de identificar el impulso original de ella con el anquilosamiento burocrático de sus adelantos parciales en Rusia¹². Y sólo una encarnación mítica de esta identificación impensable o absurda podía garantizar, con su concreción indudable, que fuese pensada y aceptada. El mito positivo que ha servido de soporte a la ideología del “socialismo en un solo país” ha sido el “leninismo”: la presentación embalsamada (y por tanto

falseante) del principio que guió el hacer práctico y teórico de Lenin bajo la figura de un aparato de fórmulas, a la vez mecánico y proteico, obligado a traducir todos los datos del detenimiento (y por tanto desvirtuamiento) de la Revolución de Octubre en pruebas de su progreso¹³.

Mientras el mito positivo tiende a ser único (para parecerse a la verdad, de la que se dice que también lo es) los mitos negativos que lo acompañan y le sirven de marco contrastante suelen ser innumerables (“el error es múltiple”). Pero entre los muchos mitos negativos que fueron improvisados como trasfondo en el levantamiento del mito del “leninismo”, han sido el “trotskismo” y el “luxemburguismo” los que han ocupado el sitio privilegiado.

Al “trotskismo” le tocó el lugar más amplio y más expuesto: más concreto y más práctico. Era un mito de alcance particular, referido directamente a la historia de la revolución rusa —la que debía ser siempre el antecedente afirmativo del último acierto histórico del Jefe del Partido y el Estado soviéticos— y que era sentido en carne propia por quienes lo contaban y por quienes lo oían. Era el mito que narraba cómo, a la muerte de “Lenin”, el núcleo de los



¹¹ La dualidad de esta imagen de “Rosa Luxemburgo” suele presentarse encubierta bajo otra: su vida correcta (“leninista”) frente a su pensamiento errado (“luxemburguista”). Cf. F. Oelssner, *R. L., Eine kritische biographische Skizze*, Berlín (RDA), 1951.

¹² La necesidad histórica de la situación en que apareció el absurdo “socialismo en un solo país” la estudia Rudi Dutschke en su obra *Versuch, Lenin auf die Fuesse zu stellen* (Intento de poner a Lenin de pie). Berlín Occidental, 1974. El modo como actúa esta necesidad histórica lo explica Sartre en el marco de su *Crítica de la razón dialéctica*, en un pasaje del segundo tomo inédito. Véase Sartre, “El socialismo en un solo país”, *Cuadernos Políticos*, n. 12, México, abril-junio de 1977.

¹³ En el mismo texto en que Stalin afirma que el socialismo “no puede ser construido en un solo país” (primera edición) y que el socialismo “puede y debè” ser construido en un solo país (segunda edición), queda también fundada la doctrina universal del “leninismo”. Cf. las dos primeras ediciones de la conferencia de Stalin en la Universidad Sverdlov en abril de 1924, intitulada *Sobre los fundamentos del leninismo*, y el comentario del propio Stalin al respecto de su cambio de opinión, en *En torno a los problemas del leninismo*, Stalin, Obras, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1953, t. VI; y *Cuestiones del leninismo*, Ed. Sociales, México, 1941. El marxismo de Lenin como sustancia que recibe la forma ideológica apologética de “leninismo” es tratado por Bernd Rabehl en *Marx und Lenin, Widersprueche einer ideologischen Konstruktion des “Marxismus-Leninismus”*, Berlín Occidental, 1973.

bolcheviques (léase Stalin) sólo pudo continuar el “leninismo” gracias a la extirpación de Trotsky, el seudo-“Lenin”, y la derrota de su modo de hacer política.

El “luxemburguismo”, en cambio, debió ocupar un lugar menos visible, más abstracto y más teórico en el cuerpo mitológico que sustentaba la idea del “socialismo en un solo país”. Era, no obstante, un lugar de mayor jerarquía negativa: ayudaba a definir por contraposición la esencia misma del “leninismo” como teoría revolucionaria en general, como “la única versión genuina del marxismo en el siglo XX”.

Los rasgos más frecuentemente usados en la composición del aspecto propiamente negativo o “luxemburguista” de “Rosa Luxemburgo” tienen relación con los siguientes tres elementos centrales de la política comunista:

- 1) la determinación del tipo de revolución que exige la situación histórica de tránsito a la sociedad comunista; del grado en que se combinan en ella la necesidad objetiva del desarrollo capitalista y la voluntad del factor subjetivo, la clase proletaria;
- 2) la definición del tipo de relación que debe existir entre la clase obrera, con sus instituciones gremiales, y su organización política revolucionaria; la definición, por tanto, de las funciones y la estructura de esta organización;
- 3) el reconocimiento de otras luchas políticas verdaderamente coincidentes con la lucha revolucionaria del proletariado:

luchas por reivindicaciones nacionales y por intereses campesinos, especialmente.

Rasgos “luxemburguistas” quiere decir “errores”. Tres tipos de errores serían los que habría cometido la Rosa “luxemburguista” en el planteamiento y la solución de estos tres conjuntos de cuestiones.

En primer lugar, el mecanicismo (fatalismo o “hegelianismo”) catastrofista. Las teorías económicas de Rosa llevarían al absurdo de prever un momento final de asfixia en el desarrollo del sistema capitalista (cuando se hayan agotado los territorios no capitalistas para su expansión en el planeta). El orden socialista resultaría así automáticamente de la crisis final o hundimiento del capitalismo: una ley natural o una necesidad

trascendente se impondría de todas maneras, sea mayor o menor la iniciativa revolucionaria de la clase obrera. La existencia misma del movimiento comunista, de sus luchas y sus triunfos, quedaría, en última instancia, calificada de superflua.

En segundo lugar, el espontaneísmo. Rosa habría exaltado hasta el endiosamiento la capacidad revolucionaria espontánea o no provocada de las masas proletarias, indiferenciadas, de emprender y llevar a cabo la revolución comunista, en el momento marcado por la necesidad histórica y con aparatos organizativos creados ad hoc. Se habría cerrado así la vía para la comprensión de las funciones específicas que le corresponden al partido revolucionario, como organización permanente y de vanguardia del proletariado, sin la cual el instinto revolucionario de éste permanece en

Rosa habría exaltado hasta el endiosamiento la capacidad revolucionaria espontánea o no provocada de las masas proletarias, indiferenciadas, de emprender y llevar a cabo la revolución comunista, en el momento marcado por la necesidad histórica...

potencia o bien se desvía, se pierde y falla su objetivo¹⁴.

Muestras de este error serían:

- el descuido de la problemática acerca de la constitución orgánica del partido (y por tanto la incompreensión de la importancia de la división entre bolcheviques y mencheviques en el Partido Socialdemócrata de Rusia).
- el exceso de respeto frente a la autonomía de los sindicatos en su relación con el partido;
- la tardanza en la construcción de una organización propia para la corriente revolucionaria del Partido Socialdemócrata Alemán;
- el desinterés en la preparación de la insurrección espartaquista de Berlín en 1919;
- la incompreensión del peculiar tipo de dictadura del proletariado que los bolcheviques instituyeron después de la Revolución de Octubre.

En tercer lugar, el esquematismo o abstraccionismo obrerista. Rosa se habría atenido a un modelo purista del desarrollo del capitalismo y de las relaciones de clase e internacionales que él impone. Por esta razón, al tratarse de la interpretación de la situación concreta, la presencia en la realidad de ciertos conflictos diferentes del que existe entre obreros y capitalistas –conflictos entre

naciones o minorías nacionales y Estados imperialistas, entre campesinos precapitalistas y economías nacionales capitalistas– no podría ser percibida por Rosa. En consecuencia, su política sería necesariamente pobre y unilateral.

De estos tres “errores” –cuyo contenido ha sido inventado a partir de deformaciones e incluso inversiones de ciertos datos reales de la práctica y la teoría de Rosa–, el segundo, el “espontaneísmo”, sin ser el más decisivo lógicamente, ha sido el que con mayor insistencia y amplitud ha perfilado la imagen del “luxemburguismo” o lado negativo de “Rosa Luxemburgo” como figura mítica negativa.

Bastaría destacar, en toda la extensión de la obra de Rosa, junto a la rica serie de pasajes centrales en los que ella expone la necesidad que la clase proletaria tiene de una organización política centralizada y permanente como condición indispensable del buen éxito de su lucha revolucionaria, otra serie de afirmaciones, igualmente centrales y frecuentes, sobre la responsabilidad revolucionaria que debe reconocerse a las instituciones y los dirigentes políticos proletarios, para demostrar sin lugar a dudas que en Rosa Luxemburgo no existe tal fe ciega –y cómoda– en un desenvolvimiento automático del proceso revolucionario¹⁵.

Por otra parte, bastaría recordar la tradición y el medio político socialista en los que actuaba, hablaba y escribía Rosa –que



¹⁴ Es notorio que Lenin, cuando se refiere a los errores de Rosa, no menciona el error de espontaneísmo. “A veces, las águilas vuelan más bajo que las gallinas, pero las gallinas jamás podrán elevarse a la altura de las águilas. Rosa Luxemburgo se equivocó en el problema de la independencia de Polonia; se equivocó en 1903, en su apreciación del menchevismo; se equivocó en la teoría de la acumulación del capital; se equivocó en julio de 1914, cuando junto con Plejánov, Vandervelde, Kautsky y otros defendió la unidad de los bolcheviques y los mencheviques; se equivocó en sus escritos de la cárcel, en 1918 (por lo demás, ella misma al salir en libertad, a fines de 1918 y principios de 1919, corrigió gran parte de sus errores). Pero a pesar de todos sus errores, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila.” *Notas de un publicista. Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1971, t. XXXVI, p. 169.

¹⁵ Así lo hace L. Basso, en *Rosa Luxemburgo*, ed. cit.

privilegiaban sin compensaciones la importancia del aparato organizativo, y las decisiones en su cúspide— para explicar el hecho de que, en su necesario “torcer en sentido inverso la vara torcida, a fin de enderezarla” (Lenin), hubiera insistido mucho más en las capacidades revolucionarias de las masas, que en las virtudes revolucionarias de los comités centrales de sus partidos¹⁶.

Es posible, en efecto, destruir la imagen caricaturesca de una Rosa adoradora de la creatividad del caos: dejar firmemente asentado que la actividad revolucionaria de las masas proletarias es para ella un fenómeno conscientemente provocado (no “espontáneo” en la acepción de “automático”) y que ese provocar consciente es la función específica del partido comunista. Pero ello no es suficiente para escapar a la mitología de una Rosa “luxemburguista” en cuestiones de organización; se llega, a lo mucho, a reconstruir una figura que no es tan “espontaneísta” (anti-“leninista”) como se cree, y cuya innegable porción de “espontaneísmo” representa por otro lado una complementaria y saludable (casi “leninista”) acentuación de la importancia que tiene el instinto revolucionario de las masas al ser conducidas por el partido.

Lo que el mito del “espontaneísmo luxemburguista” afirma es propiamente esto: la concepción que Rosa Luxemburgo tiene de las relaciones entre la clase proletaria y el partido comunista es en sí absurda; para volverla comprensible es necesario traducirla a los términos de la concepción “leninista”, según la cual toda acción revolucionaria

efectiva se compone, en una combinación armónica, de un movimiento espontáneo e inconsciente de las masas, por un lado, y de una dirección estimuladora y consciente proveniente del partido, por otro. Traducida a estos términos —que serían los únicos racionales y “marxistas”— la concepción de Rosa Luxemburgo resulta necesariamente “espontaneísta”, porque adjudica a las masas en mayor o menor medida lo que sólo puede ser función del partido: la conciencia y la dirección.

Para romper —y no sólo debilitar— el mito de Rosa Luxemburgo “espontaneísta” se debe comenzar por rechazar la necesidad de esa traducción; por afirmar que la concepción luxemburguiana de la relación clase-partido se sostiene por sí sola: que no es absurda sino diferente de la que se presenta a sí misma como paradigma, que no es más errónea respecto de ésta que lo que ésta puede ser respecto de ella.

El concepto luxemburguiano de la espontaneidad de las masas proletarias —que sólo es una ampliación sistemática del concepto de subjetividad [Subjektcharakter] o autoactividad [Selbsttaetigkeit] de la clase obrera, uno de los conceptos claves del discurso comunista de Marx— no pone el acento en el problema, en alguna medida superfluo, de la repartición de las distintas funciones revolucionarias entre las masas y la dirección, en un episodio histórico concreto. Sería éste un problema derivado, pues un proceso más determinante relativiza fuertemente toda adjudicación de ciertas funciones precisas a uno y a otro de estos dos protagonistas: la visión certera y la iniciativa, que parecen facultades propias de la



¹⁶ Como lo hace Tony Cliff en *Rosa Luxemburgo*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1971, donde recuerda como Rosa se hallaba rodeada de partidos que idolatraban la visión y la voluntad de los jefes (el Partido Socialista de Pilsudski) y que confiaban ciegamente en el funcionamiento de su aparato organizativo, político (en Alemania) o sindical (en Francia).

dirección, pueden a veces encontrarse no en ella sino en las masas; a la inversa, el impulso y la perseverancia, virtudes que suelen atribuirse a las masas, pueden faltar en ellas pero estar en la dirección. El problema esencial para Rosa Luxemburgo es el de establecer la ley o el principio que rige el proceso de repartición y de permutación de funciones entre las masas proletarias y sus instrumentos organizativos y de vanguardia.

La afirmación luxemburguiana de la espontaneidad revolucionaria de las masas proletarias, no se agota en un juicio acerca de la capacidad de éstas de llevar a cabo una acción revolucionaria sin haber sido motivadas o provocadas, encauzadas o dirigidas por líderes o grupos especiales. Esta espontaneidad coyuntural, cuya existencia puede comprobarse en la historia, sería para Rosa

Luxemburgo sólo una de las dos manifestaciones esenciales complementarias —la otra sería precisamente la organización comunista— de una espontaneidad revolucionaria más profunda y permanente.

La compleja teoría luxemburguiana de la espontaneidad, que sustenta todas sus consideraciones acerca de la relación entre la clase proletaria y el partido comunista, tiene su origen en una idea constantemente repetida por Marx bajo las más variadas formas, y cuya versión más concisa se encuentra en la tercera Tesis ad Feuerbach. ¿En virtud de la posesión de qué ciencia, pueden saber los transformadores de los hombres y de las circunstancias, en qué dirección debe acontecer esa transformación? Esta es la pregunta que

subyace en el texto de Marx. Y la respuesta es: en virtud de una ciencia en la que sólo pudieron ser educados por esa misma transformación del mundo, en tanto que proceso que los rebasa y que se realiza mediante ellos. La transformación del mundo o “praxis revolucionaria” se constituye, por lo tanto, como “...coincidencia del cambio de las circunstancias, con el cambio de la actividad

humana o autotransformación”.

Para Rosa Luxemburgo, la espontaneidad de las masas es propiamente la espontaneidad o autoactividad de esta “praxis revolucionaria”. Se trata de espontaneidad y no de automatismo, porque ella es la característica de un proceso objetivamente necesario que está siendo interiorizado por un sujeto, por la clase social que hace de él una empresa suya propia. La

revolución comunista, como actividad masiva de la clase proletaria, es espontánea; y esta espontaneidad de la clase es la que se efectúa mediante una “dialéctica” o un proceso de interacción permanente entre esta clase, en su estado orgánico elemental, y un destacamento suyo de vanguardia que la motiva y dirige en sus acciones, la perfecciona en su conciencia y organización, adaptándose constantemente a los cambios de estas necesidades.

La relación clase-partido no es, pues, una relación de exterioridad, como la que presupone la concepción llamada “leninista”, sino una relación entre la totalidad de la clase proletaria, en un cierto grado de madurez revolucionaria, y aquella parte especial suya que le posibilita el

La compleja teoría luxemburguiana de la espontaneidad, que sustenta todas sus consideraciones acerca de la relación entre la clase proletaria y el partido comunista, tiene su origen en una idea constantemente repetida por Marx bajo las más variadas formas, y cuya versión más concisa se encuentra en la tercera Tesis ad Feuerbach...

tránsito a una nueva figura de sí misma, más perfeccionada. La clase proletaria, por su especificidad histórica, no puede existir realmente sin desdoblarse dialécticamente, sin una dinámica interna entre masas y partido¹⁷.

Por esta razón, para Rosa Luxemburgo, el partido comunista tiene principalmente una función de “formación” político-práctica de la clase proletaria; pero es la función formadora de ese “educador” que, según Marx, está siendo también “educado”. En la historia concreta de una lucha de clases, cada episodio de ésta es un momento formativo dentro de un proceso circular o en ascenso espiral. El Partido, al hacer –con su labor de organización y dirección– que las masas aprendan o se perfeccionen políticamente en la transformación de las “circunstancias”, se somete también a ese vuelco ascendente y se deja transformar por la transformación de las circunstancias.

La de Rosa Luxemburgo es, pues, una teoría de la revolución comunista que ubica en el centro la espontaneidad revolucionaria de la clase proletaria y su realización mediante la interacción dialéctica entre masas y partidos. Es así, una teoría que privilegia la espontaneidad sin ser “espontaneísta”: no porque sea también, en igual medida, “dirigista”, sino porque se halla en un plano que supera el de la oposición entre “espontaneísmo” y “dirigismo”.

Las otras dos componentes principales del “luxemburguismo” –lado “oscuro” de la imagen mítico-negativa de “Rosa

Luxemburgo”–, el “mecanicismo catastrofista” y el “esquematismo obrerista” se hallan directamente supeditadas a la central, que es el “espontaneísmo”. Son mitificaciones construidas, al igual que ésta, mediante la traducción –necesariamente deformadora– de lo que es problematizado por Rosa en el plano altamente complejo de la ciencia crítico-revolucionaria del marxismo, a los términos de un conjunto de afirmaciones dirigidas elemental y desesperadamente a la apología del detenimiento de una revolución.

Lo que en Rosa Luxemburgo es exploración del contorno (no sólo geográfico) de realidades no capitalistas, que el capitalismo necesita para sobrevivir, reproducirse y ampliarse; de las posibilidades que hay de que esas realidades se agoten (aunque después de la crisis provocada por su agotamiento, sean reconstruidas o remplazadas), y del modo como la existencia y la escasez de ese *médium* no capitalista determina la vida económica y el comportamiento político de la burguesía imperialista; toda esta investigación científica marxista de las condiciones en que el proletariado debe construir su estrategia revolucionaria es convertida, dentro de la mitología sustentadora de la ideología del “socialismo en un solo país”, en un intento insensato de demostrar que el capitalismo tiene sus días contados, que en cuanto termine de extenderse por todo el globo, fenecerá por falta de “espacio vital”¹⁸. Lo que en Rosa Luxemburgo es búsqueda para la estrategia proletaria, de aliados de clase



¹⁷Por esto, nada es más ajeno a Rosa Luxemburgo que la afirmación kautskiana de que “...el socialismo contemporáneo nació en el cerebro de ciertos individuos de la categoría ‘intelectuales burgueses’ y es por ellos que fue comunicada a los proletarios más desarrollados intelectualmente, quienes lo introdujeron en la lucha de clases del proletariado, allí donde las condiciones lo permitían. Así pues, la conciencia socialista es un elemento importado de fuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que haya surgido originalmente allí”.

¹⁸Véase el Prólogo a la segunda sección de estas Obras: Obras teóricas.

cuyos intereses históricos no sean directamente integrables por la burguesía imperialista, como lo son los intereses de “independencia nacional” de las burguesías nativas, o de los países ya integrados en el funcionamiento imperialista del capitalismo, es convertida en “ceguera ante las legítimas reivindicaciones de fuerzas sociales (clases, naciones) no proletarias”.

Una Rosa Luxemburgo de perfiles propios, no de los “leninistas”-“luxemburguistas” que le adjudicaron, se encuentra en la obra que ella dejó: en el

ejemplo de su acción histórica, en los textos de sus discursos, sus propuestas en el partido, sus artículos polémicos o explicativos, sus libros científicos y su correspondencia. Pero llegar a ella requiere aproximarse –más allá del nivel de la preocupación intelectual o del campo de la política coyuntural– al terreno en el que ella vivía verdaderamente: el de la experiencia radical, en todos los ámbitos de la cotidianidad, de la necesidad de la revolución comunista¹⁹.



BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA... ≈ BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/EL APORTE POLÍTICO DE ROSA...

¹⁹ Véase la Introducción de Juergen Hentze a *Rosa Luxemburg Internationalismus und Klassenkampf* (los escritos polacos de Rosa Luxemburgo). Neuwied, Berlín Occidental, 1971.



América Latina: 200 Años de Fatalidad¹

Imago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  Mundi

Suave Patria, vendedora de chía: quiero raptarte en la cuaresma opaca, sobre un garañón, y con matraca y entre los tiros de la policía.

R. López Velarde, *La suave patria*.

No falta ironía en el hecho de que las repúblicas nacionales que se erigieron en el siglo XIX en América Latina, terminaran por comportarse, muy a pesar suyo, precisamente de acuerdo a un modelo que declaraban detestar, el de su propia modernidad –la modernidad barroca, configurada en el continente americano durante los siglos XVII y XVIII–. Pretendiendo “modernizarse”, es decir, obedeciendo a un claro afán de abandonar el modelo propio, y de adoptar uno más exitoso en términos mercantiles, –si no el anglosajón, al menos el de la modernidad proveniente de Francia, e impuesto en la península ibérica por el Despotismo

Ilustrado–, las capas poderosas de las sociedades latinoamericanas se vieron compelidas a construir repúblicas o Estados nacionales que no eran, que no podían ser, como ellas lo querían, copias o imitaciones de los Estados capitalistas europeos; que debieron ser otra cosa: representaciones, versiones teatrales, repeticiones miméticas de los mismos; edificios en los que, de manera inconfundiblemente barroca, lo imaginario tiende a ponerse en el lugar de lo real.

Y es que sus intentos de seguir, copiar o imitar el productivismo capitalista, se topaban una y otra vez con el gesto de rechazo de la “mano invisible del mercado”, que parecía tener el encargo de encontrar para esas empresas estatales de la América Latina, una ubicación especial dentro de la reproducción capitalista global, una función ancilar. En la conformación conflictiva de la tasa de ganancia capitalista, ellas vinieron a rebajar sistemáticamente la participación que le corresponde forzosamente a la renta de la tierra, recobrando así para el capital productivo, mediante un *bypass*, una parte

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/AMÉRICA LATINA: 200 AÑOS DE ...

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE/AMÉRICA LATINA: 200 AÑOS DE ...



¹ Este texto de Bolívar Echeverría, que quizás sea el último que él escribió, fue publicado en el diario electrónico 'Sin Permiso', el 12 de abril de 2010. *Contrahistorias* lo rescata ahora para todos sus lectores, como un testimonio más de la aguda y penetrante mirada crítica de Bolívar Echeverría, y también de sus muy radicales posturas políticas frente a la situación que hoy vive nuestra América Latina, situación respecto de la cual no se hacía la menor ilusión.

del plusvalor generado bajo este capital y aparentemente “desviado” para pagar por el uso de la naturaleza, que los señores (sean ellos privados, como los hacendados, o públicos, como la República) ocupan con violencia.

Gracias a esas empresas estatales, a la acción de sus “fuerzas vivas”, las fuentes de materia prima y de energía –cuya presencia en el mercado, junto a la de la fuerza de trabajo barata de que disponen, constituye el fundamento de su riqueza–, vieron especialmente reducido su precio en el mercado mundial. En Estados como los latinoamericanos, los dueños de la tierra, públicos o privados, fueron llevados “por las circunstancias” a cercenar su renta, y con ello, indirectamente, la renta de la tierra en toda la “economía-mundo” occidental, en beneficio de la ganancia del capital productivo concentrado en los Estados de Europa y Norteamérica. Al hacerlo, condenaron a la masa de dinero-renta de sus propias Repúblicas a permanecer siempre en calidad de capital en mercancías, sin alcanzar la medida crítica de dinero-capital que iba siendo necesaria para dar el salto hacia la categoría de capital productivo, quedando ellos también –pese a los contados ejemplos de “prohombres de la industria y el progreso”–, en calidad de simples rentistas disfrazados de comerciantes y usureros, y condenando a sus Repúblicas a la existencia subordinada que siempre han tenido.

Sin embargo, disminuida y todo, reducida a una discreta “mordida” en esa renta devaluada de la tierra, la masa de dinero que el mercado ponía a disposición de las empresas latinoamericanas y sus Estados, resultó suficiente para financiar la vitalidad de esas fuerzas vivas y el despilfarro “discretamente pecaminoso” de los *happy few* que se reunían en torno a ellas. La sobrevivencia de los otros, los cuasi “naturales”, los socios no plenos del Estado o los semi-ciudadanos de la República, siguió

a cargo de la naturaleza salvaje y de la magnanimidad de “los de arriba”, es decir, de la avara voluntad divina. Pero, sobre todo, las ganancias de estas empresas y sus Estados resultaron suficientes para otorgar verosimilitud al remedo o representación mimética que permitía a éstos últimos jugar a ser lo que no eran, a hacer “como si” fueran Estados instaurados por el capital productivo, y no simples asambleas de terratenientes y comerciantes al servicio del mismo.

Privadas de esa fase o momento clave en el que la reproducción capitalista de la riqueza nacional pasa por la reproducción de la estructura técnica de sus medios de producción –por su ampliación, fortalecimiento y renovación–, las Repúblicas que se asentaron sobre las poblaciones y los territorios de la América Latina, han mantenido una relación con el capital –con el “sujeto real” de la historia moderna, salido de la enajenación de la subjetividad humana–, que ha debido ser siempre demasiado mediata o indirecta. Desde las “Revoluciones de Independencia” han sido Repúblicas dependientes de otros Estados mayores, más cercanos a ese sujeto determinante; situación que ha implicado una disminución substancial de su poder real y, consecuentemente, de su soberanía. La vida política que se ha escenificado en ellas, ha sido así más simbólica que efectiva; casi nada de lo que se disputa en su escenario tiene consecuencias verdaderamente decisivas, o que vayan más allá de lo cosmético. Dada su condición de dependencia económica, a las Repúblicas nacionales latinoamericanas, sólo les está permitido traer al foro de su política, las disposiciones emanadas del capital, una vez que éstas han sido ya filtradas e interpretadas convenientemente en los Estados donde él tiene su residencia preferida. Han sido Estados capitalistas adoptados sólo de lejos por el capital, entidades ficticias, separadas

de “la realidad”².

De todos modos, la pregunta está ahí: los resultados de la fundación, hace dos siglos, de los Estados nacionales en los que viven actualmente los latinoamericanos, y que los definen en lo que son, ¿no justifican de manera suficiente los festejos que tienen lugar este año? ¿Los argentinos, brasileños, mexicanos, ecuatorianos, etcétera, no deben estar orgullosos de ser lo que son, o de ser simplemente “latinos”?

No cabe duda de que, incluso en medio de la pérdida de autoestima más abrumadora, es imposible vivir sin un cierto grado de autoafirmación, de satisfacción consigo mismo, y por tanto de “orgullo” de ser lo que se es, aunque esa satisfacción y ese “orgullo” deban esconderse tanto que resulten imperceptibles. Y decir autoafirmación, es lo mismo que decir reafirmación de identidad. Resulta por ello pertinente preguntarse si esa identidad de la que los latinoamericanos pudieran estar orgullosos, y que tal vez quisieran festejar feliz e ingenuamente en este año, no sigue siendo, tal vez, precisamente la misma identidad embaucadora, aparentemente armonizadora de contradicciones insalvables entre opresores y oprimidos, ideada *ad hoc* por los impulsores de las Repúblicas “poscoloniales”, después del colapso del Imperio Español y de las “Revoluciones” o “Guerras de Independencia” que lo acompañaron.

Una identidad que, por lo demás, a juzgar por la retórica ostentadamente bolivariana de los *mass media* que en estos días convocan a exaltarla, parece fundirse en otra, de igual

esencia que la anterior, pero de alcances continentales: la de una nación omniabarcante, la “nación latina”, que un espantoso mega-Estado capitalista latinoamericano, aún en ciernes, estaría por poner en pie. Y es que, juzgado con más calma, el orgullo por esta identidad tendría que ser un orgullo bastante quebrado; en efecto, se trata de una identidad afectada por dolencias que la convierten también, y convincentemente, en un motivo de vergüenza, que despiertan el deseo de apartarse de ella.

La “Revolución” de Independencia, acontecimiento fundante de las Repúblicas latinoamericanas que se autofestejan este año, vino a reeditar, “corregido y aumentado”, el abandono que el Despotismo Ilustrado trajo consigo, de una práctica de convivencia pese a todo incluyente, que había prevalecido en la sociedades americanas durante todo el largo “siglo barroco”, la práctica del mestizaje; una práctica que, pese a sufrir el marcado efecto jerarquizador de las instituciones monárquicas a las que se sometía, tendía hacia un modo bastante abierto de integración de todo el cuerpo social de los habitantes del continente americano. Bienvenido por la mitad hispanizante de los criollos, y rechazado por la otra, la de los criollos aindiados, el Despotismo Ilustrado llegó importado de la Francia borbónica. Con él se implantó en América la distinción entre “metrópolis” y “colonia”, y se consagró al modo de vida de la primera, con sus sucursales ultramarinas, como el único “portador de civilización”; un modo de vida que, si quería ser consecuente, debía primero



² Lo ilusorio de la política real en la vida de estas Repúblicas, se ilustra perfectamente en la facilidad con la que ciertos artistas, o ciertos políticos, han transitado de ida y vuelta del arte a la política; ha habido novelistas que resultaron buenos gobernantes (Rómulo Gallegos), y revolucionarios que fueron magníficos poetas (Pablo Neruda); así como otros que fueron buenos políticos cuando pintores, y buenos pintores cuando políticos. Nada ha sido realmente real, sino todo realmente maravilloso.

distinguirse y apartarse de los modos de vida de la población natural colonizada, para proceder luego a someterlos y aniquilarlos.

Este abandono del mestizaje en la práctica social, y la introducción de un “*apartheid latino*” que, más allá de jerarquizar el cuerpo social, lo escinde en una parte convocada y otra rechazada, están en la base de la creación y la permanencia de las Repúblicas latinoamericanas. Se trata de Repúblicas cuyo carácter excluyente u “oligárquico” —en el sentido etimológico de “concerniente a unos pocos”—, propio de todo Estado capitalista, se encuentra exagerado hasta el absurdo, hasta la automutilación. Los “muchos” que han quedado fuera de ellas, son nada menos que la gran población de los indios que sobrevivieron al “cosmocidio” de la Conquista, los negros esclavizados y traídos de África, y los mestizos y mulatos “de baja ralea”. Casi un siglo después, los mismos criollos franco-iberizados —“neoclásicos”— que desde la primera mitad del siglo XVIII se habían impuesto con su “despotismo ilustrado” sobre los otros, los indianizados —“barrocos”— pasaron a conformar, ya sin el cordón umbilical que los ataba a la “madre patria”, y sin el estorbo de los españoles peninsulares, la clase dominante de esas Repúblicas que se regocijan hoy orgullosamente por su eterna juventud.

El proyecto implícito en la constitución de estas Repúblicas nacionales, que desde el siglo XIX comenzaron a flotar como islotes prepotentes sobre el cuerpo social de la población americana, imbuyéndole sus intenciones y su identidad, tenía entre sus

contenidos una tarea esencial: retomar y finiquitar el proceso de conquista del siglo XVI, que se desvirtuó durante el largo siglo barroco. Es esta identidad, definida en torno a la exclusión, heredada de los criollos ilustrados ensoberbecidos, la misma que, ligeramente transformada por doscientos años de historia y por la conversión de la modernidad europea en modernidad “americana”, se festeja en el 2010 con bombos y platillos pero —curiosamente— “bajo estrictas medidas de seguridad”. Se trata de una identidad que sólo con la ayuda de una fuerte dosis de cinismo, podría ser plenamente un motivo de “orgullo”... a no ser que, en virtud de un *wishful thinking* poderoso —acompañado de una desesperada voluntad de obnubilación—, como el que campea en Sudamérica actualmente, se la perciba en calidad de sustituida ya por otra futura, totalmente transformada en sentido democrático.

Sorprende la insistencia con la que los movimientos y los líderes que pretenden construir actualmente la nueva República latinoamericana, se empeñan en confundir —como pareciera que también López Velarde lo hace en su *Suave patria*³—, bajo el nombre de Patria, un *continuum* que existiría entre aquella nación-de-Estado construida hace doscientos años como deformación de la “nación natural” latinoamericana, con su identidad marmórea y “neoclásica”, y esta misma “nación natural”, con su identidad dinámica, variada y evanescente; un *continuum* que, sarcásticamente, no ha consistido de hecho en otra cosa que en la represión de ésta por la primera. Es como si



³ La “patria suave” de López Velarde —aquella que quienes hoy la devistan se dan el lujo hipócrita de añorar—, pese a lo pro-oligárquica que puede tener su apariencia idílica provinciana (con todo y patronos “generosos” como el de Rancho Grande), resulta a fin de cuentas todo lo contrario. Es corrosiva de la exclusión aceptada y consagrada. El erotismo promíscuo de la “nación natural” que se asoma en ella, subrepticio pero omniabarcante, no reconoce ni las castas ni las clases que son indispensables en las Repúblicas de la “gente civilizada”, hace burla de su razón de ser.

quisieran ignorar o desconocer, por lo desmovilizador que sería reconocerla, aquella “guerra civil” sorda e inarticulada, pero efectiva y sin reposo, que ha tenido y tiene lugar entre la nación-de-Estado de las Repúblicas capitalistas y la comunidad latinoamericana en cuanto tal, en tanto que marginada y oprimida por éstas, y por lo tanto, contraria y enfrentada a ellas.

Se trata de una confusión que lleva a ocultar el sentido revolucionario de ese *wishful thinking* de los movimientos sociales, a desdeñar la superación del capitalismo como el elemento central de las nuevas Repúblicas, y a contentarse con quitar lo destructivo que se concentraría en lo “neo” del “neoliberalismo” económico, restaurando el liberalismo económico “sin adjetivos” y remodelándolo como un “capitalismo con rostro humano”. Es un *quid pro quo* que, bajo el supuesto de una identidad común transhistórica, compartida por opresores y oprimidos, explotadores y explotados, integrados y expulsados, pide que se lo juzgue como un engaño históricamente “productivo”, útil para reproducir la unidad y la permanencia indispensables en toda comunidad dotada de una voluntad de trascendencia. Un *quid pro quo* cuya eliminación sería un acto “de lesa patria”.

Desde un cierto ángulo, las “Fiestas del Bicentenario”, más que de conmemoración, parecen fiestas de autoprotección contra el arrepentimiento. Al fundarse, las nuevas Repúblicas estuvieron ante una gran oportunidad, la de romper con el pasado despótico ilustrado, y recomponer el cuerpo social que éste había escindido. En lugar de ello, sin embargo, prefirieron exacerbar esa escisión —“último día de despotismo y primero de lo mismo”, se leía en la pinta de un muro en el Quito de entonces—, sacrificando la posible integración, en calidad de ciudadanos, de esos miembros de la comunidad que el productivismo

ilustrado había desechado por “disfuncionales”. Y decidieron además acompañar la exclusión con una parcelización de la totalidad orgánica de la población del continente americano, que era una realidad incuestionable pese a las tan invocadas dificultades geográficas.

Enfrentadas ahora a los resultados catastróficos de su historia bicentenario, lo menos que sería de esperar de ellas es un ánimo de contricción y arrepentimiento. Pero no sucede así, lo que practican es la “denegación”, la “transmutación del pecado en virtud”. Esta ceguera autopromovida ante el sufrimiento que no era necesario vivir, pero que se vivió por culpa de ellas durante tanto tiempo, las aleja de todo comportamiento autocrítico y las lleva, por el contrario, a levantar arcos triunfales y a abrir concursos de apología histórica entre los letrados y los artistas.

Los de este 2010, son festejos que en medio de la autocomplacencia que aparentan no pueden ocultar un cierto rasgo patético; son ceremonias que se delatan y muestran en el fondo algo de conjuro contra una muerte anunciada. En medio de la incertidumbre acerca de su futuro, las Repúblicas oligárquicas latinoamericanas buscan ahora la manera de restaurarse y recomponerse, aunque sea cínicamente, haciendo más de lo mismo, malbaratando la migaja de soberanía que aún queda en sus manos. Festejan su existencia bicentenario, y a un tiempo, sin confesarlo, usan esos festejos como amuletos que les sirvan para ahuyentar la amenaza de desaparición que pende sobre ellas.

El aparato institucional republicano, fue diseñado en el siglo XIX para organizar la vida de los relativamente pocos propietarios de patrimonio, los únicos ciudadanos verdaderos o admitidos realmente en las Repúblicas. Con la marcha de la historia, debió sin embargo ser utilizado políticamente para resolver una doble tarea

adicional: debía, primero, atender asuntos que correspondían a una “base social” que las mismas Repúblicas necesitaban ampliar, y que lo conseguían abriéndose dosificadamente a la población estructuralmente marginalizada, pero sin afectar y menos abandonar su inherente carácter oligárquico. Era un aparato condenado a vivir en crisis permanente.

“Anti-gattopardiano”, suicida, el empecinamiento de estas Repúblicas en practicar un “colonialismo interno” –ignorando la tendencia histórica general, que exigía ampliar el sustento demográfico de la democracia–, las llevó a dejar que su vida política se agostara hasta el límite de la ilegitimidad, provocando así el colapso de ese aparato. Ampliado y remendado sin ton ni son, burocratizado y distorsionado al tener que cumplir una tarea tan contradictoria, el aparato institucional vio agudizarse su disfuncionalidad hasta el extremo de que la propia *ruling class* comenzó a desentenderse de él. Abdicando del encargo bien pagado que le había hecho el capital, y que la convirtió en una élite endogámica estructuralmente corrupta; tirando al suelo el tablero del juego político democrático representativo, y devolviéndole al capital “en bruto” el mando directo sobre los asuntos públicos, esta *ruling class* se disminuyó a sí misma hasta no ser más que un conglomerado inorgánico de poderes fácticos, dependientes de otros, transnacionales, con sus mafias de todo tipo, lo mismo legales que delincuenciales, y sus manipuladores mediáticos.

Prácticamente desmantelada y abandonada por sus dueños “verdaderos”, la “supraestructura política” que estas Repúblicas se dieron originalmente, y sin la cual decían no poder existir, se encuentra en nuestros días en medio de un extraño fenómeno; está pasando a manos de los movimientos sociopolíticos antioligárquicos y populistas que antes la repudiaban tanto o

más de lo que ella los rechazaba. Son estos movimientos los que ahora, después de haberse “ganado el tigre en la feria”, buscan forzar una salida de su perplejidad, y se apresuran a resolver la alternativa entre restaurar y revitalizar esa estructura institucional, o desecharla y sustituirla por otra. Se trata de conglomerados sociales dinámicos, que han emergido dentro de aquella masa “politizada” de marginales y empobrecidos, generada como subproducto de la llamada “democratización” de las Repúblicas oligárquicas latinoamericanas; una masa que, sin dejar de estar excluida de la vida republicana, había sido semintegrada en ella, en calidad de “ejército electoral de reserva”.

Las “fiestas del Bicentenario”, convocadas al unísono por todos los gobiernos de las Repúblicas latinoamericanas, y organizadas por separado en cada una de ellas, parecerían ser eventos completamente ajenos a “los de abajo”, espectáculos republicanos “de alcurnia”, transmitidos en toda su fastuosidad por los monopolios televisivos, a los que esas mayorías sólo asistirían en calidad de simples espectadores boquiabiertos, entusiastas o aburridos. Sin embargo, son fiestas que esas mayorías han hecho suyas, y no sólo para ratificar su “proclividad festiva” mundialmente conocida, sino para hacer evidente, armados muchas veces sólo de la ironía, la realidad de la exclusión soslayada por la ficción de la república bicentenaria.

Las naciones oligárquicas y las respectivas identidades artificialmente únicas y unificadoras, a las que las distintas porciones de esa población pertenecen tangencialmente, no han sido capaces de constituirse en entidades incuestionablemente convincentes y aglutinadoras. Su debilidad es la de la empresa histórica estatal que las sustenta; una debilidad que exacerba la que la origina. Doscientos años de vivir en referencia a un

Estado o República nacional que las margina sistemáticamente, pero sin soltarlas de su ámbito de gravitación, han llevado a las mayorías de la América Latina a apropiarse de esa nacionalidad impuesta, y a hacerlo de una manera singular.

La identidad nacional de las Repúblicas oligárquicas, se confecciona a partir de las características aparentemente “únicas” del patrimonio humano del Estado, asentado con sus peculiares usos y costumbres sobre el patrimonio territorial del mismo. Es el resultado de una funcionalización de las identidades vigentes en ese patrimonio humano, que adapta y populariza convenientemente dichos usos y costumbres, de manera que se adecuen a los requerimientos de la empresa estatal en su lucha económica con los otros Estados, sobre el escenario del mercado mundial.

La innegable gratuidad o falta de necesidad del artificio nacional, es un hecho que en la América Latina se pone en evidencia con mucha mayor frecuencia y desnudez que en otras situaciones histórico-geográficas de la modernidad capitalista. Pero es una gratuidad que, aparte de debilitar al Estado, tiene también efectos de otro orden. Ella es el instrumento de una propuesta civilizatoria moderna, aunque reprimida en la modernidad establecida, acerca de la autoafirmación identitaria de los seres humanos. La “nación natural” mexicana, o brasileña, no sólo no pudo ser sustituida por la nación-de-Estado de estos países, sino que, al revés, es ella la que la ha rebasado e integrado lentamente. En virtud de lo precario de su imposición, la nación-de-Estado les ha servido a las naciones latinoamericanas como muestra de la gratuidad o falta de fundamento de toda autoafirmación de identidad, lo que es el instrumento idóneo para vencer la tendencia al substancialismo regionalista, que es propio de toda nación moderna bien sustentada.

Muy pocos son, por ejemplo, los rasgos comunes presentes en la población de la República del Ecuador –república diseñada sobre las rodillas del Libertador–, venidos de la historia o inventados actualmente, que pudieran dar una razón de ser, sólida e inquebrantable, a la nación-de-Estado ecuatoriana. Sin embargo, es innegable la vigencia de una “ecuatorianidad” –levantada en el aire, si se quiere, artificial, evanescente y de múltiples rostros– que los ecuatorianos reconocen y reivindican como un rasgo identitario importante de lo que hacen y lo que son en cada caso, y que les abre al mismo tiempo, sobre todo en la dura escuela de la migración, al mestizaje cosmopolita.

La disposición a la autotransformación, la aceptación dialógica –no simplemente tolerante–, de identidades ajenas, viene precisamente de la asunción de lo contingente que hay en toda identidad, de su fundamentación en la pura voluntad política, y no en algún encargo mítico ancestral, que por más terrenal que se presente, termina por volverse sobrenatural y metafísico. Esta disposición es la que da a la afirmación identitaria de las mayorías latinoamericanas –concentrada en algo muy sutil, casi sólo una fidelidad arbitraria a una “preferencia de formas”–, el dinamismo y la capacidad de metamorfosis que serían requeridos por una modernidad imaginada, más allá de su anquilosamiento capitalista.







EL HIL DE ARIADNA

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelan todo el tiempo esas **Contra**historias subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

EL HIL DE ARIADNA

Bolívar Echeverría Andrade

COMENTARIO AL LIBRO ANTIMANUAL DEL MAL HISTORIADOR. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica? de Carlos Antonio Aguirre Rojas.¹



EL HILO DE ARIADNA

*Agradecimiento por la invitación.
Riqueza del libro en ideas sugerentes.
De gran utilidad para estudiantes y profesores de historia.
Una intervención fresca y renovadora en un ambiente que tiende al conservadurismo metodológico.
Historia "crítica" vs. Historia positivista.*

No quisiera hacer un comentario puntual del libro. Más bien sólo comentar algo sobre la relación entre academia y discurso crítico, relación invocada por Carlos Antonio Aguirre en su *Antimanual del Mal Historiador*.

Espero sinceramente que el *Antimanual...* de Carlos Aguirre no comparta el incómodo destino que parece estarle reservado a los manuales, cuando no son como el *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián, invitaciones a deshacerse de uno mismo y a reconstruirse como otro.

En efecto, los manuales para el ejercicio de un oficio suelen llevar una existencia como de limbo: pecan de insuficiencia e impotencia ante

¹ El presente texto, es la nota que Bolívar Echeverría redactó como guión de puntos o memorandum personal para su participación en la Presentación del libro *Antimanual del Mal Historiador*, de Carlos Antonio Aguirre Rojas, realizada en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, el miércoles 23 de octubre de 2002. Por eso, al ser una nota personal o "aide-mémoire" combina a la vez la sola enunciación de puntos que el autor desarrolló más ampliamente en su participación, con algunos argumentos más desarrollados por escrito. Al concluir la Presentación, Bolívar obsequió generosamente a Carlos Antonio Aguirre esta nota, la que rescatamos ahora para todos nuestros lectores de *Contrahistorias*.

quienes están negados para ese oficio, y al mismo tiempo, resultan superfluos o innecesarios para quienes tienen ya la vocación de ese oficio. “Lo que natura non da, Salamanca no improvisa”. Pero a la inversa también: “Si Natura lo dio, Salamanca está de sobra”.

Esta observación, que peca sin duda de escéptica, tiene que ver con dos autores que Carlos menciona repetidamente en su libro, y en quienes la idea de una “vocación” del historiador aparece.

Así, en lo que él llama la 'sexta lección' de la historiografía posterior a 1968, es decir el “paradigma indiciario” de Carlo Ginzburg en su práctica de la microhistoria. “Olfato” para detectar, “leer e interpretar los múltiples indicios que habiendo sobrevivido a los procesos de recodificación, filtro, deformación, conservación sesgada y reescritura de la historia por parte de las clases dominantes, permiten todavía hoy acceder de manera directa a esos puntos de vista y a esas cosmovisiones de la cultura popular, al modo de huellas, síntomas o trazos que, adecuadamente leídos e interpretados, logran aún revelarnos esas realidades silenciadas y marginadas sistemáticamente que conforman esa misma cultura popular.” (Págs. 95-96).

El olfato para los indicios es sin duda perfeccionable, ¿pero es enseñable?, ¿puede improvisarse allí donde no está? ¿Qué se requiere para que tal olfato se dé, para que aparezca la vocación del historiador?

En mi opinión, lo que se requiere es que se dé en la vida propia del historiador, la experiencia de lo que Walter Benjamin llamaba el “instante de peligro”, y que además se afirme la asunción de esa experiencia por parte de dicho historiador.

Y al hablar de ese instante de peligro, nos referimos al peligro de ceder a lo establecido, de dejarse integrar, de convertirse en instrumento del *continuum* de la modernidad capitalista y de su historia.

Por eso hace falta que haya una resistencia a la tendencia, normal en la vida moderna, a exorcizar esa experiencia del peligro, a cauterizar en el ser humano el órgano con el que es capaz de sentirla y de vivirla. Frente a esto hace falta que se manifieste y que sea asumida aquella tendencia oculta a la que Walter Benjamin llamaba la “débil fuerza mesiánica” del presente. Esa por la que “Hemos sido esperados sobre la tierra”.

La “chispa de la esperanza” sólo la puede despertar “aquel historiador crítico que está traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence”. Esta es una cita de Benjamin que recupera Carlos Aguirre. Pero su optimismo, ya proverbial, le lleva a dejar fuera de su recuperación el final de la misma cita, que dice: “Y este enemigo, hasta hoy, no ha dejado de vencer”.

De lo que se trata ante todo, para Walter Benjamin, es de rescatar las posibilidades de vida y de historia que fueron reprimidas y sacrificadas en aras del progreso. Por eso, más que preparar el futuro, el ser humano de hoy tiene la tarea de rescatar, e incluso de vengar, las derrotas de esos “pasados que fueron vencidos” (como cita Aguirre en su página 29) por las clases dominantes, pasados que salen a la luz cuando uno pasa la mano sobre el lomo de la historia y lo hace a contrapelo. Pasados que son promesas de mundo que están allí todavía, como cicatrices apenas cerradas, o también como llagas que aún duelen.

(Recordemos que, para Walter Benjamin, el “ángel de la historia” es arrastrado en contra de su voluntad por el viento del progreso; un viento que sopla desde el paraíso, que viene del Dios de los triunfadores, que bendice la marcha devastadora de éstos hacia el futuro, y que santifica la marcha bárbara que aniquila el presente, convirtiéndolo en ruinas que se acumulan en el pasado).

El cultivo académico de la historia, o

“Salamanca”, parte precisamente de la exorcización de esa experiencia del instante de peligro (cuya asunción, por el contrario, es la que abre la puerta a la historia crítica). Parte de la afirmación del *continuum* de la modernidad capitalista, de la bondad intrínseca de la línea del progreso. Por eso dicha historia académica está poblada de “historiadores honestos y serios” (incluso, demasiado honestos y demasiado serios) los que, ya por el hecho mismo de estar inmersos en su profesión, están encauzados en el camino que abre la exorcización de esa experiencia, y por ende, siempre invitados a

alejarse de la historia crítica. Y tal vez por este motivo, es que la historia crítica no es “enseñable”, porque aparece siempre sólo como excepción y nunca como regla.

Por ello es que le deseo a este libro del *Antimanual del Mal Historiador* de Carlos Antonio Aguirre Rojas, un destino diferente al que es común para los manuales y que los condena a ser superfluos cuando no insuficientes. Un destino que lo lleve a manos de quienes tienen ya ese olfato de historiadores, y que necesitan agudizarlo y prolongarlo metodológicamente. ¡Muchas gracias!



Carlos Antonio Aguirre Rojas

LA OBRA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.¹ El discurso crítico y el ethos barroco.



EL HILO DE ARIADNA

Quiero comenzar agradeciendo la invitación de la Licenciatura en Historia de la ENAH para participar en este homenaje. Sin embargo, debo comenzar diciéndoles el efecto un poco agríndice y extraño que me produce participar en este homenaje. Porque yo fui invitado también a participar en un homenaje que se realizó hace dos semanas, pocos días después de la desaparición de Bolívar, en la Librería Siglo XXI, y allí no quise participar, y les voy a decir por qué.

Cuando me invitaron a participar en ese homenaje recordaba mucho la actitud que Bolívar tenía respecto de los homenajes. Y les voy a contar brevemente una anécdota: Bolívar era, felizmente para nosotros, miembro del Comité Científico Internacional de una revista en la que yo participo, la revista *Contrahistorias*. Él estuvo con nosotros desde la fundación de la revista, y a él se debe el subtítulo de la misma, *La otra mirada de Clío*, además de muchas sugerencias importantes que, desde nuestro origen, definieron los perfiles intelectuales de nuestra publicación. Además, Bolívar colaboró siempre activamente en *Contrahistorias*, sugiriendo temas de los dossier de algunos números, recomendando algunos artículos, aportándonos varios artículos suyos, y ayudándonos a armar varios números de la revista, por ejemplo el número 9 dedicado a la Escuela de Frankfurt.

Entonces, y por decisión del propio Comité de Redacción de la revista, como en el número 7 habíamos hecho una especie de homenaje indirecto a la obra de un enorme historiador que se llama Carlo Ginzburg, siguiendo esa tónica y como acuerdo del Comité, pensamos hacer en vida un homenaje a Bolívar Echeverría. Así, me reuní con él para desayunar y

¹ Este texto es la transcripción, ligeramente corregida, de la ponencia de Carlos Antonio Aguirre Rojas, en la Mesa Redonda de homenaje a la obra de Bolívar Echeverría, desarrollada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el lunes 21 de junio de 2010. *Contrahistorias* la rescata aquí para todos sus lectores.

proponerle que queríamos armar un número que fuera una especie de homenaje indirecto a sus aportes y a su trabajo. Y recuerdo que la primera cosa que me respondió cuando le explique nuestra propuesta, y le mencione que la habíamos discutido en el Comité de *ContraHistorias*, fue la pregunta: “Oye Carlos, ¿qué tan mal me ves ya? Y entonces se echo a reír... y me dijo: “fíjate que a la gente sólo le hacen homenajes o cuando ya está muerta, o de plano cuando ya la ven tan mal que dicen que ya no va a durar mucho. Y entonces, dicen, rápidamente, ármenle homenajes”.

Naturalmente después de decir esto se echó a reír, y empezamos a bromear al respecto. Y le dije que naturalmente no lo veía para nada mal, y usé el argumento de que Carlo Ginzburg había aceptado, también un poco a regañadientes, que le hiciéramos esa especie de homenaje indirecto en el número 7 de *ContraHistorias*, dedicado al tema del 'Paradigma Indiciario'. Así que Bolívar aceptó ayudarnos a armar ese número de homenaje a su obra, que es el número 11 de *ContraHistorias*, aunque no con mucho gusto ni completamente feliz, afirmando que tal empresa le producía una sensación un poco contradictoria.

Quizá no está mal hacer homenajes. Aunque creo que los hacemos más por nosotros mismos, que por los homenajeados. Pues como decía Marx, repitiendo a un filósofo griego: la muerte no es una desgracia para el que muere, sino para los que le sobreviven... Así que es claro que hacemos estos homenajes, para ayudarnos un poco a asumir la triste situación que nos crea ahora su ausencia. Y aclaro que pienso que Bolívar, sin duda alguna, se merece uno y muchos homenajes. Pero al mismo tiempo, no puedo dejar de recordar anécdotas como ésta, o la postura crítica e irónica que él tenía respecto de todos los Premios, respecto de los diversos 'honorés académicos', etc. Me acuerdo también cuando ganó ese premio, que es

efectivamente muy importante, no sólo a nivel latinoamericano, sino mundial, el Premio Simón Bolívar al Pensamiento Crítico, las mismas bromas autoirónicas y despiadadas que él hacía sobre ese premio. Porque yo le hablé, y nos vimos también para felicitarlo, y entonces él decía: “Bueno, ¿y qué cambia realmente con el premio? ¿Acaso uno es mejor porque recibe el premio? ¿Acaso la obra realmente se va a difundir más? ¿O la va a leer más gente? Realmente va a tener más impacto social, solamente porque uno gana el premio? Él era muy distanciado y muy crítico respecto de los premios, de los homenajes, y respecto de todo en la vida. Así que este homenaje me produce un poco ese sentimiento extraño. Y sin embargo, estoy aquí.

Les diré que otra razón por la que me animé a participar, es porque han estado publicándose varios artículos y testimonios que están, efectivamente, llenos de inexactitudes, llenos de datos que son realmente muy inexactos, e incluso algunos contienen verdaderas mentiras o también desmesuras. Y frente a esto, creo que el primero que se habría irritado sería el propio Bolívar. Por ejemplo, se habría enojado de escuchar que él, Bolívar, superó a Marx, porque colmó la laguna que Marx tenía en cuanto al desarrollo de la teoría del valor de uso. Esta es la tontería más grande que he escuchado, y estoy absolutamente seguro de que el primero que se habría enojado y levantado para decir que por favor no le colgasen ese Sambenito, sería el propio Bolívar.

Porque Bolívar no pensaba que él había superado a Marx, y si hubiera oído que decían para homenajearlo, o para reivindicar su obra, que él era un superador de Marx, se habría enfadado, y también se habría reído, y seguramente habría protestado por ese cúmulo de inexactitudes que ahora se están publicando sobre su vida y sus aportes y sus obras. También hay que decir que Bolívar solo muy tardíamente se nacionalizó

mexicano, y durante muchos años fue renuente a esta nacionalización. Porque recuerdo haber discutido con él sobre ese punto específico, hace todavía unos cinco o seis años y que él comentaba que no tenía interés en esa nacionalización, y que no tenía razones para llevarla a cabo. De modo que plantear que se nacionalizó porque se casó con Raquel Serur, o porque tenía hijos mexicanos como lo dice un artículo en *La Jornada*, es realmente decir una falsedad, o por lo menos una enorme inexactitud.

O luego decir, por ejemplo, que Bolívar era gran amigo de alguien que califica la Tesis número once sobre Feuerbach, de ser la fuente de una de las estupideces más grandes del siglo XX, es algo que es igualmente falso y mentiroso, y creo que frente a estas aseveraciones Bolívar se revolvería o se revuelve en su tumba. O también, calificar a la rica y compleja obra de Bolívar, de ser una 'versión no eurocentrica de la teoría crítica', es algo totalmente incorrecto, que habría sido rechazado completamente y que habría hecho sonreír de buena gana a Bolívar, quien siempre criticó radicalmente al fundamentalismo antieurocentrista, con la misma fuerza que al limitado eurocentrismo, postulando una postura que estaba más allá de esa limitada y pobre dicotomía de eurocentrismo – antieurocentrismo. Pero no voy a seguir por este camino, aunque este cúmulo de mentiras y de inexactitudes es otra de las razones por las cuales me animé a participar en este homenaje a la persona y a la obra de Bolívar Echeverría Andrade.

No quiero cansarlos, así que no haré una larga exposición. Sólo quiero insistir en dos o tres ideas. La primera de ellas es que creo que el mejor homenaje que podemos hacerle a Bolívar Echeverría es el de leer, estudiar y discutir su obra seriamente. Eso es lo que realmente a él le habría gustado, que tomáramos en serio sus artículos y sus libros, que los leyéramos, que los discutiéramos con seriedad, y que luego los usáramos como

armas y herramientas para luchar de manera radical en contra del capitalismo. Porque Bolívar creo que es, efectivamente, lo que Italo Calvino podría llamar un 'clásico'. Pero para entender seriamente esto, pienso que debemos ir más allá del efecto inmediato que nos ha producido su súbita e inesperada desaparición. Porque desafortunadamente la gente se muere, y eso produce un efecto inmediato de heroización, y entonces todo el mundo dice que esa persona que ya no está entre nosotros era alguien maravilloso, que era el gran intelectual, que era fantástico, que sus aportes son inolvidables, etc., etc. Y entonces se tiende a hacer un proceso de banalización de todos los autores, de todos los intelectuales y de todas las personas.

Y esto nivela y equipara a todas las personas que desaparecen, y entonces se vuelve más difícil discriminar su verdadera estatura intelectual o en general. Pero más allá de este efecto inmediato, estoy absolutamente convencido de que Bolívar puede ser considerado un clásico dentro de los campos y los temas principales que a lo largo de su obra abordó. Y sobre este punto, les voy a contar rápidamente otra anécdota: en 1972 yo estaba todavía en tercero de preparatoria, estudiando en la Preparatoria número 6, y estaba en círculos de estudio, de gente muy de izquierda de aquella época. Y subrayo claramente que eran grupos muy de izquierda. Así que de repente, llegó a nosotros la noticia de que en la Facultad de Economía había un Profesor que estaba dando un Seminario de El Capital, que no era un seminario común y corriente, sino absolutamente fuera de serie. Nosotros, en la preparatoria, teníamos círculos de estudio de las obras de Lenin, de las obras de Mao Tse Tung, de los textos del propio Marx, y naturalmente también de la obra de *El Capital*, etc. Así que estando aún en prepa me acerqué a la Facultad de Economía, invitado por un amigo que ya estaba estudiando ahí, y asistí a ese excepcional

Seminario de El Capital impartido por Bolívar Echeverría.

Recuerdo que en dicho Seminario había quizá unos veinte, veinticinco o treinta Profesores. Así que nosotros asistíamos a los diversos Cursos de ese Seminario, con esos distintos Profesores, y recuerdo que un punto de vista que era absolutamente unánime entre todos nosotros era que Bolívar era un profesor que

estaba absolutamente fuera de serie respecto de los cánones promedio del nivel de el conjunto restante de los demás Profesores de dicho Seminario de El Capital. Y esta primera experiencia que tuvimos en ese Seminario, se repitió nuevamente cuando entré a estudiar a la Facultad de Economía, en donde pudimos comparar las enseñanzas y el magisterio de Bolívar, ya no con veinte o treinta profesores, sino con los trescientos profesores de toda la facultad de Economía, y con otros trescientos o cuatrocientos de la Facultad de Filosofía y Letras, porque Bolívar también daba clases ahí y nosotros asistíamos igualmente a sus Cursos de esa Facultad. Y allí, nuevamente, nos dimos cuenta de que Bolívar estaba muy por encima de esos trescientos y de esos setecientos Profesores mencionados, lo mismo que muy por encima de los diez mil o quince mil Profesores de todas las carreras de ciencias sociales de nuestra Universidad.

Prolongando todavía esta experiencia, años después me tocó poder ser el puente para que Bolívar fuera invitado a la Universidad de Coimbra en Portugal, invitado por un profesor al que yo había conocido, Boaventura de Souza Santos, que es un intelectual muy reconocido a nivel mundial, y recuerdo el impacto que a Boaventura le produjo el escuchar las tesis y las elaboracio-

No dudo entonces en afirmar que las obras de Bolívar Echeverría son las de un verdadero clásico de las ciencias sociales, y que están al nivel de la obra de Immanuel Wallerstein, de Carlo Ginzburg, de Mijail Bajtin, o de Fernand Braudel...

nes de Bolívar Echeverría. Así que cuando Boaventura de Souza Santos escuchó por primera vez a Bolívar, el comentario que me hizo, pues tenía cierta confianza en mí, fue: “Bolívar es una persona de una inteligencia, de una capacidad de penetración, de una profundidad extraordinaria. Pocas personas como él, he conocido yo”. Y una opinión similar a esta, tuvieron también Immanuel

Wallerstein, o Carlo Ginzburg, o Giovanni Levi, es decir toda una serie de grandes intelectuales que tuvieron ocasión de conocer y debatir alguna vez con Bolívar. Y concientemente menciono estos nombres, del más importante sociólogo que hay en el planeta actualmente, de Immanuel Wallerstein, o del más importante historiador crítico que hoy existe en el mundo, Carlo Ginzburg, etcétera.

Subrayo entonces, para que ustedes puedan medir la verdadera estatura intelectual de Bolívar, que todos ellos admiraban su trabajo y le tenían un respeto intelectual muy grande, como se lo tenía también, por ejemplo, Carlos Monsivais. Lo que estoy tratando de afirmar es que ustedes pueden tener algún buen profesor, o pueden conocer a algún intelectual que es más o menos brillante, o encontrar a alguna persona que es aguda, pero realmente la capacidad de penetración, el grado de complejidad del pensamiento, la riqueza de aristas, la excepcional capacidad para entender un problema complejo, que tenía Bolívar Echeverría, pienso que esas cualidades se dan solamente una vez en un país o en una región, cada quizá treinta o cuarenta años, es decir, quizá una o dos veces por generación.

No dudo entonces en afirmar que las obras de Bolívar Echeverría son las de un verdade-

ro clásico de las ciencias sociales, y que están al nivel de la obra de Immanuel Wallerstein, de Carlo Ginzburg, de Mijail Bajtin, o de Fernand Braudel, por citar sólo algunos ejemplos posibles. Naturalmente esta es una afirmación mía que no creo que tiene nada de temeraria, pero que aquellos que hoy son todavía jóvenes podrán verificar dentro de 30, 40, 50 o 60 años. Pues las obras de muchos, de la inmensa mayoría de esos profesores brillantes, o de esos intelectuales agudos, generalmente mueren junto con ellos. En cambio, ¿qué cosa es lo que hace de un autor, un clásico? Esta pregunta que se plantea Italo Calvino, y que nos lleva a reflexionar acerca de ¿por qué seguimos leyendo a esos clásicos? Y ¿qué cosa es un clásico en la literatura, en la sociología, en la filosofía? ¿Por qué hay, de alguna manera, ciertos pensadores que son capaces de penetrar en los problemas que abordan con un grado de riqueza y de universalidad que los hace trascender su medio y su época? Y entonces ¿por qué seguimos leyendo a Voltaire? Y ¿por qué seguimos leyendo a Marx? ¿O también a Marc Bloch?

Les aseguro que la obra de la gran mayoría de los autores se apaga y se apagará con la desaparición de ellos mismos, pero la obra de Bolívar Echeverría se va a seguir leyendo, y seguirá siendo un referente intelectual fundamental, dentro de 20, 30, 70, o 100 años. Hay sólo una cosa que conspira en contra de la vigencia de esta obra, y es el hecho de que muy pronto el capitalismo va a terminarse. Y cuando el capitalismo se termine, la obra de todos los pensadores críticos va a adquirir otro estatuto. Aunque creo que, a pesar de este cambio de estatuto, sin embargo esas obras clásicas del pensamiento crítico contemporáneo se seguirán leyendo, y entre ellas, los libros y ensayos de Bolívar Echeverría. Pero este es otro problema.

Solamente quiero plantear, entonces, dos argumentos muy rápidamente. Y ello para

poder ilustrar de manera más concreta la enorme riqueza y el nivel excepcional en el cual se mueve la obra del propio Bolívar. Bolívar admiraba enormemente a Walter Benjamin, y voy a volver a las implicaciones de esto al final de mis planteamientos. Pero les adelanto que pienso que esta admiración no era para nada algo casual. Entonces, Walter Benjamin va a plantear, en un momento dado, una tesis que yo creo que es fantástica. Pues cuando Benjamin va a Rusia, y observa el teatro soviético, va a plantearse una pregunta muy interesante, que es la siguiente: este teatro soviético pretende ser un teatro que sale de los cánones del propio capitalismo, un teatro postcapitalista, un teatro nuevo y muy diferente al teatro capitalista. Entonces él dice: afirmar esto es muy sencillo, pero hacerlo realmente es cien veces más complejo. Y se interroga, ¿Qué hace falta para poder materializar ese teatro distinto, nuevo y postcapitalista? Y responde que para hacer un teatro distinto, no basta con cambiar los personajes de la obra de teatro.

Porque es claro que las obras del teatro burgués clásico tienen siempre como sus personajes fundamentales, obviamente, a la dama aristócrata, al burgués en ascenso, a los miembros de la clase rica, al gran profesor muy culto y cultivado, es decir, a los miembros de las diferentes élites sociales. De modo que cuando el teatro nuevo o socialista quiere hacer un teatro distinto, va a cambiar a esos personajes, y ahora en vez de hablar de la mujer burguesa o de la mujer aristócrata, va a hablar de la mujer obrera o campesina, y en lugar de escenificar las vicisitudes o peripecias de la vida del burgués o del empresario, va a empezar a tratar las vidas y los problemas de los campesinos pobres, de los obreros, de la gente pobre de las ciudades, etc.

Pero frente a esto, Benjamin afirma que si sólo cambiamos a los personajes, pero dejamos que la trama siga siendo la misma,

entonces sin duda damos un pequeño paso adelante, pero en el fondo no logramos nuestro objetivo de hacer un teatro nuevo y realmente distinto del teatro burgués. De modo que es necesario ir más allá y radicalizar aún más el planteamiento. Y así, el mismo Benjamin constata que ha habido ya algunos autores más osados, que postulan que no basta cambiar a los personajes, sino que además hay que cambiar también la *trama* de la obra, el argumento mismo del problema y los problemas mismos, los propios temas específicos que son abordados y los modos de enfrentarlos. Entonces, en ese teatro nuevo y poscapitalista ya no vamos a reproducir la trama derivada de los problemas típicos del individualismo posesivo burgués tradicional, donde las historias de esos aristócratas y ricos son las viejas historias de amor, las historias del desencanto, de la infidelidad, de las traiciones, o las sabidas historias del dominio del hombre sobre la mujer, etc.

Ahora vamos a cambiar, incluso, la trama del argumento, y vamos a empezar a contar las historias de las clases populares, sus problemas reales, los sufrimientos de la clase proletaria, las dificultades que enfrenta el campesino en su vida cotidiana, los problemas cotidianos y reales del pueblo. Frente a esto, Walter Benjamín considera que ya dimos otro pequeño paso adelante, pero que el problema fundamental sigue subsistiendo. Según él, no vamos a poder hacer un teatro realmente nuevo si sólo cambiamos los personajes e incluso si sólo cambiamos la trama, porque el problema es que dejamos sin cambiar lo más importante de todo, y eso más importante que permanece inalterado es el *código de construcción* del discurso teatral mismo y del discurso en general. Porque si modificamos los personajes, e incluso variamos la trama o el argumento de la obra, pero mantenemos los mismos valores burgueses, y sus mismos modos de construcción, y el mismo lenguaje, con las mismas

herramientas conceptuales, es decir si mantenemos vigente lo que Michael Foucault llamaba el 'episteme' de la concepción burguesa dominante, entonces no logramos realmente elaborar ese teatro nuevo, socialista y postcapitalista que perseguimos.

Pues vean como es difícil hacer otro discurso y otro teatro nuevos, con este lenguaje ya contaminado por la burguesía, que nos hace asumir que lo que es 'negro' es malo y que el blanco de por sí es positivo. ¿De dónde salió esta concepción? O también ese lenguaje que hace que el mismo adjetivo, si se utiliza para la mujer sea peyorativo, como cuando hablamos de una mujer pública, y aplicado a un hombre no tenga ningún sentido despreciativo. Porque este lenguaje está ya cargado de significaciones contaminadas por el pensar burgués, y todas las herramientas conceptuales que derivan de ese lenguaje y de ese pensar, junto a esos modos de articular los conceptos entre sí, o esas jerarquías de pensamiento, ¿cómo vamos a hacer un teatro nuevo si seguimos utilizando todo este código del pensamiento, todo este lenguaje, todo este episteme dominante, y todas estas formas del discurso burgués? Esta es la pregunta central que se plantea Benjamin para enjuiciar y valorar las posibilidades y a la vez los retos de ese posible nuevo teatro socialista o soviético que analiza.

El argumento de Benjamin se queda aquí, en esta pregunta. Y para que ustedes midan la enorme estatura intelectual de Bolívar Echeverría, les diré que ahí donde Walter Benjamín deja el problema abierto, y donde para responderlo nos esboza la pista de que si se quiere hacer un teatro nuevo, habría que mirar el teatro que en esos tiempos está realizando Bertolt Brecht, el teatro de situaciones, ahí donde Benjamin coloca el problema y postula que lo que tendríamos que hacer es cambiar también el código, es a partir de donde Bolívar retoma el problema,

para plantearse a su vez la pregunta ¿y cómo vamos a cambiar ese código, si las herramientas para cambiarlo son las mismas herramientas que queremos destruir? Y para responder a esta pregunta crucial, Bolívar escribe un texto luminoso que se llama “El discurso crítico de Marx”, que usa una metáfora brillante que afirma que el discurso burgués moderno no puede perder ni aunque se lo propusiera. Ni aún proponiéndoselo, el discurso burgués puede perder, porque está dentro de una especie de cancha de fútbol cuya superficie se encuentra terriblemente inclinada, y en la cual el discurso crítico tiene la portería ubicada en la parte baja de la superficie inclinada, mientras que el discurso burgués lo tiene en la parte alta.

De modo que aunque el discurso burgués se quisiera meter autogol no podría hacerlo, porque dada la gran inclinación de la cancha, la pelota de manera espontánea y recurrente se va hacia la portería del discurso crítico para negarlo, y anularlo, y vencerlo, y meterle muchos goles en contra. Así, el discurso burgués, aunque lo intentara, y deseara meterse autogol no puede. En cambio, aunque no haga nada, la pelota de todas formas se va a ir para abajo, y va a 'meterle gol' o a vencer al discurso proletario, al discurso crítico comunista. Estas son para Bolívar, las condiciones del problema, y es sobre estas condiciones que nosotros tenemos que ser capaces de construir, a pesar de todo, un discurso crítico, un código de construcción radicalmente distinto.

Como ven, el problema no es nada fácil ¿verdad? Todos hablamos del discurso crítico, pero muy pocos asumimos lo que quiere decir realmente *construir* dicho

...Bolívar, que era un gran y asiduo lector de Walter Benjamin, y una persona que comprendía de una manera extraordinariamente profunda lo que quiere decir realmente elaborar un discurso crítico, se volvió después un agudo estudioso del tema del ethos barroco.

discurso crítico. Y muy pocos pensadores, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, han sido verdaderamente capaces de elaborar y desarrollar en sus trabajos, en sus obras y en sus escritos, un discurso genuinamente crítico. En cambio, repetir la palabra y decir mi discurso es crítico, eso cualquiera puede hacerlo. Pero edificar un discurso realmente crítico muy poquitos han podido, y sin duda uno de ellos ha sido Bolívar. Pues frente a las condiciones del problema ya evocadas, Bolívar responde que no nos queda otra salida más que construir ese discurso crítico desde los *lapsus*, desde los silencios, desde los *hiatus*, desde las fallas del propio discurso dominante. No tenemos más asideros, así que dentro de la catástrofe dominante, y dentro de ese plano inclinado en el que estamos obligados a jugar, tenemos que tratar de jugar, precisamente, a *contrapelo* del conjunto de esas condiciones, un poco al modo de los salmones, que saben nadar a contracorriente del sentido dominante del río o del flujo de agua en que se ubican. Así nosotros debemos tratar de construir ese discurso crítico, un discurso que necesariamente será balbuciente, que será incompleto y fragmentario, y también será obligatoriamente tortuoso y complicado, pero que va a tratar de hacer irrumpir, en la superficie del discurso dominante, esos fognazos o elementos disruptores o cuestionadores del discurso crítico.

Voy a pasar rápidamente a un segundo ejemplo. Bolívar, que era un gran y asiduo lector de Walter Benjamin, y una persona que comprendía de una manera extraordinariamente profunda lo que quiere decir realmente elaborar un discurso crítico, se

volvió después un agudo estudioso del tema del ethos barroco. Y ahora todos dicen que Bolívar era especialista del ethos barroco, pero yo quisiera que ustedes le preguntaran a esa gente que anda diciendo que era especialista del ethos barroco, qué es exactamente lo que eso quiere decir. Y ver quien de todos ellos, es capaz de reconstruir, aunque sea de manera muy general y aproximativa, la fineza del argumento de Bolívar respecto de las razones que explican que en América Latina, ese ethos se haya vuelto dominante y fundamental durante los últimos cuatro siglos transcurridos. ¿Por qué en la América Latina de los siglos XVII a XX, y también en la Italia y la España de los siglos XVII y XVIII, pudo desarrollarse esa cosa extraña, absolutamente singular que fue el ethos barroco? Y ello, considerando, como dice el propio Bolívar, que dicho ethos barroco podría aparecer en cualquier tiempo y en cualquier lugar, siempre y cuando se den ciertas premisas o precondiciones específicas.

Para responder esto, primero debemos responder qué es el ser barroco, y las formas barrocas, y también la cultura barroca, pero sobre todo, ese ethos barroco. Y al respecto, Bolívar comienza afirmando que la tesis que él sostiene no es tan original en algunas de sus premisas, pues antes de él ya se había dicho que el estilo barroco forma parte de una cultura que es a su vez, naturalmente, barroca. Así que ya se había dicho también que la cultura barroca formaba parte de un ser, igualmente barroco. Pero aquí el pensamiento, según Bolívar, se desvía de su camino correcto, porque todos los autores dicen que esa cultura barroca forma parte de un ser nacional, y entonces, buscan en los datos de la identidad italiana o del ser español, el fundamento de ese ethos barroco. Pero frente a esto, Bolívar dice que eso no es cierto, pues sabemos que la nación es una construcción burguesa, y en ese sentido es una construcción *artificial*. De modo que la

pregunta debe reformularse, para preguntarnos más bien ¿qué fundamentos en el modo del ser social hacen posible, en ciertas circunstancias y en ciertos momentos históricos específicos, la emergencia de un ser barroco y de su afirmación global, holística, como *ethos*? Y naturalmente no les voy a dar la respuesta a esta pregunta, porque ustedes la pueden leer en esos maravillosos libros de Bolívar Echeverría que son *Vuelta de Siglo* y *La modernidad de lo barroco*.

Solamente les voy a dar una pista que Bolívar desarrolla, cuando se plantea cómo se define lo barroco. Y propone partir de la definición de Theodor Adorno, que dice que el barroco se define como la decoración absoluta. Entonces Bolívar va a decir que le gustaría corregir en este punto a Adorno, para proponer que no es tanto ni sólo la decoración absoluta, sino también la puesta en escena absoluta. Porque si bien muchos rasgos caracterizan al barroco, como su carácter holístico, o su ornamentalidad extrema, etc., hay que incluir también entre ellos el de su igualmente extrema teatralidad. ¿Sobre qué punto insiste Adorno, cuando dice que el barroco es la decoración extrema? ¿Qué es lo que está tratando de subrayar Adorno con esta afirmación? Y Bolívar aclara que esa decoración extrema, se da en el momento en el que el parecer le gana la carrera al ser, y por eso es que sólo una teatralidad absoluta puede ser la expresión de ese ser barroco. Y diríamos que esa teatralidad absoluta es el momento en el cual las formas se dramatizan, se complejizan, y se extreman, hasta tal punto al límite, que rompen por así decirlo su vínculo con la propia sustancia.

Se trata de alguna manera de una cierta autonomización e independización del juego de las formas, que entran a dialogar entre sí, y que extreman diríamos su propia *performance*, su desarrollo, su autoconfiguración, hasta el punto de ganarle la carrera al propio ser, a la propia sustancia. Eso es lo que

dice Bolívar Echeverría, y la pregunta es ¿en qué condiciones sociales se puede dar esto? y ¿en qué condiciones el parecer puede funcionar como algo que parece ser más importante que el propio ser? Y aquí Bolívar insiste en un punto que me parece fundamental, y que es la idea de que esa teatralidad absoluta, esa decoración absoluta, y el barroco en su esencia más pura, no es otra cosa que un oxymoron. Y yo les pregunto a ustedes, ¿quién nos ha enseñado a pensar en términos de oxymorones? Y son los compañeros neozapatistas, y la coincidencia no es para nada fortuita y voy a volver a ella al final de mi exposición.

Pero, ¿por qué la decoración o la teatralidad absoluta son un oxymoron? Porque como teatralidad radical, está efectivamente concentrando o desplazando todo el interés sobre el juego de las formas, sobre el parecer. Pero al mismo tiempo, no deja de ser y no pude dejar de ser un teatro de lo real, no deja de ser decoración de lo decorado, y por lo tanto sigue siendo dependiente del propio ser. Entonces, ¿qué situación extraña y desgarrada se necesita para que el parecer se independice, y le gane el paso a la sustancia, y se dé entonces esta situación justamente barroca? Esta es la pregunta que se hace Bolívar Echeverría, y como ven no es una pregunta sencilla, que ustedes o yo podríamos responder fácilmente en el momento en que nos la plantean.

¿Saben qué responde Bolívar? Voy a dar sólo la respuesta para el caso de América Latina, porque la respuesta para el caso de Europa, ustedes la pueden encontrar por ejemplo en algunos textos de Fernand Braudel, entre otros. Aunque también está un poco esbozada aquí, pero no está tan desarrollada, pues Bolívar va a preguntarse cuál era la situación que se vivía en América Latina a partir del siglo XVII en adelante, para afirmar que era una situación muy absurda, caracterizada por un trazo fundamental que es el trazo del mestizaje cultural.

Pero Bolívar concibe a ese mestizaje cultural de modo muy distinto a como lo concebimos la mayoría de nosotros. Pues cuando nosotros pensamos en ese mestizaje cultural, que suena muy bonito, nos imaginamos que se juntaron los españoles y los portugueses, venidos de Europa, y se mezclaron de manera armónica, bonita, maravillosa con los indígenas, y entonces nació esa cosa fantástica que se llama mestizaje cultural.

Pero Bolívar, en cambio, dice que toda esta idílica imagen es falsa, y que ese mestizaje cultural tiene un lado dramático, negador, horrible, del cual nace precisamente el barroco. ¿Cuál es ese lado dramático y horrible, absurdo, contradictorio en sí mismo, que puede ser el fundamento de la forma barroca? Y Bolívar Echeverría nos responde que es una situación en la cual los indios tienen que ser actores, y jugar a representar que son no indios, es decir, negarse a sí mismos. Porque el mundo indígena, todos ustedes lo saben, y esto ha sido estudiado por los sociólogos, los demógrafos y los historiadores, es un mundo que fue casi aniquilado durante el siglo XVI, cuando la población descendió en un 90 por ciento y pasó de los 80 millones que habitaban América Latina antes de la llegada de los españoles, a los 8 millones que quedaron un siglo después. Esta es una masacre o genocidio que no tiene paralelo en la historia de la humanidad y que comprende a 72 millones de indígenas aniquilados durante ese largo siglo XVI.

Sobre este fundamento nace el siglo XVII americano, y en esta situación los indios han perdido el referente de su mundo indígena real, y ya no pueden reconstruirlo, lo que los lleva a inventarse una estrategia de supervivencia –y esto es muy interesante– en la cual, para poder vivir, van a reintroducir los contenidos de su mundo indígena, van a recuperar las ruinas que quedaron de este mundo dentro del proyecto de reconfiguración de una Europa fuera de Europa, y es eso

precisamente lo que va a ser la esencia de dicho mestizaje cultural.

Entonces estamos frente a indios que juegan a no ser indios, porque usan un idioma que no es el suyo, y utilizan una técnica que no es la suya, y juegan a no ser indios porque empiezan a comer comida que no es la comida que ellos comían antes, y esa es la estrategia de sobrevivencia desde la que edifican precisamente el mestizaje cultural. Un mestizaje que es otro oxymoron, y otra negación de la propia negación en sí misma, según diría Hegel. Y esta situación desgarrada y dramática de todo un pueblo indio que para vivir tiene que jugar a negarse en todos los sentidos, es el fundamento social, material y general que hace posible que en América Latina pueda desarrollarse, florecer y mantenerse lo que Bolívar llama el ethos barroco. Y estoy simplificando el rico pensamiento de Bolívar, porque en este corto tiempo es difícil no traicionar la riqueza y sofisticación de sus argumentos. Pero para compensar, ustedes pueden leer directamente sus libros, y así se darán cuenta como es que yo solo he esquematizado y simplificado sus tesis para poder exponerlas.

Así, para Bolívar, este ethos barroco no es un dato solo del siglo XVII, o del siglo XVIII latinoamericano. Él decía que ese ethos barroco llega hasta hoy, porque el mestizaje cultural no es un proceso que se cumple en dos décadas o en tres, y ni siquiera en un siglo o dos, sino que es un proceso que continua hasta el día de hoy.

* * *

Quisiera terminar con una reflexión de orden más personal. ¿Por qué Bolívar Echeverría se identifica tanto con Walter Benjamin? ¿Por qué no con otros pensadores y si con Benjamin? Dentro de la Escuela de Frankfurt, que Bolívar conoció como nadie, no solamente en América Latina, sino yo

creo en el mundo entero, es muy claro que él se identifica especialmente con la figura de Walter Benjamin. Y pienso que esto se debe al hecho de que Benjamin es el “hors la loi”, el verdadero marginal, incluso dentro de la propia Escuela de Frankfurt. Pero también Bolívar, en un momento dado, va a fascinarse en estudiar y dedicarse varios años a entender el ethos barroco. Y creo que ambas elecciones afectivas de Bolívar están conectadas entre sí.

Porque sabemos bien que cualquiera de nosotros no escoge casualmente a sus autores. ¿Por qué alguno de nosotros elige dedicar y gastar años y años de su vida en investigar y tratar de escribir una biografía de Fernand Braudel? ¿O por qué hay un personaje que gastó 30 años de su vida en hacer una biografía de Pancho Villa? Naturalmente, aquí se manifiesta aquello que Freud llamaba el proceso de identificación con el personaje que estudiamos. Así que creo que esa identificación de Bolívar con Walter Benjamin como marginal, como “hors la loi”, incluso en el seno mismo de la propia Escuela de Frankfurt, está vinculada con su elección del tema del ethos barroco. Porque Bolívar ha escogido vivir su vida toda, personal incluso, su vida familiar, su vida afectiva, su vida de relaciones con sus amigos, pero también su vida de vínculos con sus colegas, o su vida de relación con sus estudiantes, desde esa especie de situación límite o de un status extremo, muy similar al modo en que Walter Benjamín vivió su propia vida, de acuerdo a la asunción radical de las lecciones que nos enseñó la Escuela de Frankfurt, y que Walter Benjamin encarnó de modo radical en términos intelectuales, personales y existenciales.

Pues lo que la Escuela de Frankfurt nos enseña es que no existe positividad posible que no lleve al mismo tiempo, dentro de sí misma y de manera implícita e ineludible, su propia negación. Pues el mundo capitalista actual nos ofrece una manzana bellísima,

madura, perfecta, brillante, que parece ser fantástica, pero cuando nosotros tomamos esa manzana –y esta metáfora no la inventé yo, sino que me la dijo Bolívar–, y cuando la mordemos, entonces nos comemos también la mitad del gusano. Es decir que no hay manzana sin gusano interno que la corroa, porque no hay positividad sin negatividad posible.

Por eso Bolívar Echeverría, para explicar el concepto de la técnica en términos heideggerianos, decía que te ofrecen el martillo con el cual tú vas a transformar la materia que está enfrente de ti, y vas a crear el objeto, por ejemplo la escultura maravillosa que tú quieres crear, pero en el momento en que tú mueves la mano para empezar a esculpir y martillar el material, te la cortan, te la destruyen. Y creo que así era como Bolívar Echeverría, y Walter Benjamin, y toda la Escuela de Frankfurt vieron la vida y en parte la vivieron. Porque ustedes han leído el libro de Adorno de *Mínima Moralía*, o el texto de *Ocaso* de Max Horkheimer, o las obras de Walter Benjamin, y saben bien que ellos eran incapaces de ver nada en la realidad, si no veían, a la vez que su lado positivo, que puede ser incluso maravilloso, excelso, fantástico, si no observaban al mismo tiempo su lado malo, su lado negativo, efímero, su lado corrosivo. Porque esto y no otra cosa, es lo que quiere decir que vivimos en una sociedad dividida en clases sociales, que vivimos en el capitalismo, y entonces aquí no hay placer sin culpa, y no hay amor sin interés, pues no hay positividad real sin su correlativa negatividad. No hay intención buena que no vaya entremezclada ineludiblemente con sentimientos negativos, y es por eso por lo que queremos superar y salirnos de este mundo nefasto capitalista. Por eso tenemos que aniquilarlo, porque aquí todo está contaminado.

Y ahora los invito a pensar si es que acaso es posible que una persona que desarrolló como su capacidad especial, esa habilidad

para ver siempre el lado malo de las cosas, su lado negativo, el lado negador de la propia realidad ¿cómo podría soportarla tranquilamente sin sufrir? Y la respuesta es a través de una actitud barroca, de una enésima afirmación del ethos barroco. Y recuerdo que Bolívar decía que el ethos barroco es muy interesante, porque lo barroco se desarrolla cuando la situación real ha llegado a un punto en el cual es tan insoportable, tan absolutamente insostenible, que ya no puede seguirse desarrollando. Pero al mismo tiempo esa situación se ha embotado, y no puede cambiar en ese mismo momento, y entonces se plantea la interrogante de que si en términos de sustancia, la realidad no puede cambiar, pero a la vez ya es insoportable, entonces ¿cómo la hacemos soportable? Y Bolívar respondía que lo hacemos dramatizando las formas, complicando el juego de las formas, llevando al extremo el parecer por encima del ser. Y de ahí su lapidaria pero muy profunda y aguda idea de que el barroco es la afirmación de la vida, incluso dentro de la propia muerte.

Y esto se aplica a Bolívar en general y para su modo de aproximarse al mundo en su conjunto. Pues Bolívar veía y juzgaba así a sus amigos, y ahora me acuerdo de los juicios y de las opiniones que él me contó sobre muchos de los que ahora escriben, diciendo que eran o fueron sus grandes amigos en Berlín, o los que se proclaman sus discípulos de toda la vida, o sus herederos intelectuales. Y lo que Bolívar me decía a mí de esas personas, no lo repito aquí simplemente por respeto. Pero es muy claro, para aquellos que lo conocieron realmente y para los que lo trataron de cerca, que Bolívar veía las cosas con una crudeza, y con una radicalidad, con una capacidad de penetración y viendo siempre ese lado malo, junto a las cosas del lado bueno, que hacen imposible concebirlo, políticamente, como un simple socialdemócrata o un vulgar reformista, tal y como lo han insinuado varios de esos que ahora están

escribiendo sobre él.

Porque si Bolívar era capaz de ver hasta la raíz de las cosas mismas, y si consideraba que el capitalismo actual era absolutamente una cosa execrable e insoportable, y si todo su esfuerzo estaba encaminado a destruir ese capitalismo radicalmente, desarrollando las perspectivas del discurso crítico, ¿ustedes creen que podría haber sido un reformista, un simple socialdemócrata como dicen ahora algunos superficiales autores? Mi opinión clara y absoluta sobre este punto es que no.

Pude platicar con él hasta finales del año pasado. Este año, desafortunadamente, él siempre estaba muy ocupado, y un poco yo

también, y ya no tuve tiempo de volverlo a ver. Lo vi hasta el año pasado, y discutíamos de estas cosas, y él era siempre muy crítico y muy irónico, también de mis puntos de vista, de mis trabajos, de mis afiliaciones políticas, lo cual yo le agradecía enormemente. Pero una cosa sí les puedo asegurar, y es que Bolívar nunca fue un tibio socialdemócrata, un reformista, ni en su vida personal, ni en sus relaciones de amistad, ni en su trato con los alumnos ni con los colegas, ni mucho menos en el plano de la vida política y social. Eso, sin duda alguna, se los puedo garantizar. ¡Gracias!





memorabilia



Los hechos dignos de ser recordados y atesorados en la contramemoria de los que no estamos satisfechos con el mundo actual en el que vivimos, los documentos que a pesar del poder y de la ideología dominante han traspasado la prueba del olvido, las cosas y acontecimientos memorables en tanto que merecedores de ser incorporados en la única tradición que reivindicamos: la tradición de la lucha, de la rebeldía, de la resistencia permanente en contra de toda forma de explotación, de opresión y de dominio.

Por eso, esta sección tratará de guardar esos textos y noticias que reclamamos como dignos de sobrevivir a las modas y a los efímeros brillos del momento, al falso protagonismo y a los fuegos fatuos de la gloria fácil y de la fama artificialmente creada.

*Porque en esta guerra permanente entre el olvido siempre interesado y selectivo de las clases dominantes, y las contramemorias populares de las clases subalternas, **Contra**historias apuesta sin dudar, en esta suerte de Apomnemoneúmata periódica, por el rescate y la conservación de dichas contramemorias de la inagotable y siempre viva cultura popular.*



DEL DESASTRE DE LAS CONMEMORACIONES A LA HISTORIA POPULAR-RADICAL

Entrevista a Paco Ignacio Taibo II



Cuando a una prosa pugilística y galopante, se le añaden las facultades de un historiador de primer orden, el olfato radical de un militante político, y una ironía demoledora, el resultado de la mezcla deviene en la magnética fascinación que ejerce uno de los mejores escritores del México contemporáneo, Paco Ignacio Taibo II.

A él le debemos la saga de las extrañas aventuras de un detective con un particular método de pesquisa, como Héctor Belascoarán Shayne, las magníficas biografías de dos revolucionarios, cuyo legado es imprescindible para la comprensión de nuestra historia profunda, el *Ché* Guevara y Pancho Villa, así como también el registro de historias a menudo desdeñadas, pero que constituyen una historia donde nos reflejamos cotidianamente, por ejemplo, la lucha de los trabajadores de la empresa Pascual. Es decir, tanto su trayectoria como su obra son una muestra sintomática de románticos anhelos, que logra materializar en su capacidad de soñar un mundo mejor, aún

cuando la miseria reinante señale lo contrario. De una condición vagabunda, que lo ha llevado a una búsqueda interminable que le ha permitido explorar y conocer lo mismo la historia soterrada del “general orejón ese”, (pues el tamaño de las orejas de Mariano Escobedo era directamente proporcional a la dimensión de su gloria), que las recargadas luchas antiimperialistas de los tigres de la Malasia en el siglo XIX, o el extraordinario cruce del detective Belascoarán Shayne con Elías Contreras, de la “Comisión de Investigación del EZLN”, novela a cuatro manos que escribió junto al Subcomandante Insurgente Marcos, a propósito de unos “Muertos incómodos”.

Aunado a este romanticismo, y a esta condición vagabunda, está presente un espíritu aventurero, que hace simbiosis con los personajes que Paco Ignacio Taibo II ha estudiado, sea Villa, sea el *Ché*, precisamente porque en ellos encuentra su propia apuesta, la definición de lo que ha sido y de lo quiere seguir siendo la lección que enseña con vigente radicalidad: que quien no lucha por un mundo

mejor no es merecedor de vivirlo.

De esta singular confluencia, que entronca en este personaje, provienen las siguientes reflexiones.

*

Carlos Alberto Ríos Gordillo: ¿Cuál es tu opinión acerca de la manera en la que el Estado Mexicano ha orquestado la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución?

Paco Ignacio Taibo II: Creo que para entender el desastre que se nos propone como celebración, tienes que entender quién chingados son los miembros de esta nueva casta gobernante, de dónde vienen los cuadros, cómo se construye ideológicamente el PAN. No basta con decir que son conservadores, porque el conservadurismo es una ideología. Así que conservador era Lucas Alamán, y no estos pendejos. Porque estos son pendejos, no son conservadores, sino que son siervos de ciertas líneas maestras del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial, y del estilo autoritario a la mexicana. Pero son unos siervos peculiares. En principio, son profundamente incultos, pues forman parte de una burguesía que hizo gala de su incultura, del *self made man* a la gringa: “Nosotros nos hicimos con nuestros esfuerzos”, o “Yo no he leído un libro en mi vida, y aquí estoy”. Es gente que curiosamente deposita en las mujeres, que no trabajan, el espacio del pensamiento cultural, la relación con la cultura, así que las usan como consultoras, cuando escasamente tienen necesidad de alguna información. Son estas mujeres, profesionistas casi todas ellas, las que leen y les cuentan resúmenes a sus maridos.

Este sector, enraizado en una parte del espectro conservador de la oligarquía mexicana, tiene más raíces en una visión

desmexicanizadora de México. Son los que en su día pensaron que Disneylandia iba a ser como la Lindavista, pero con el tiempo y un poco de trabajo, ¿no? Y que Lindavista, si había suerte, sería como Kansas City, pero esto no les salió, porque no fue así. Son los que tienen cuentas de banco no en las Islas Caimán, pues eso es muy sofisticado, o en las Bahamas, no, no, no. Las tienen en Boca Ratón, en donde tienen su segunda casa. Son cuates que respecto a la historia nacional tienen una profunda desinformación, porque tienen sólo el barniz básico que da la educación mexicana, de modo que tienen ausencias de identidad: no se encuentran con ninguno de los personajes históricos, no los llaman.

Un buen retrato de su pensamiento es que cuando Fox entra a gobernar, el gabinete empieza a retirar los cuadros de Juárez de los despachos. Pero como están inventariados y tienen número, no los pueden tirar. Yo seguí la pista de esta historia y llegué hasta el despacho de Creel, quien les dijo a sus compañeros del gabinete: “Con gusto mándenme sus Juárez, yo aquí se los cuido”. Pero llegó un momento en que Creel tenía en la antesala de su despacho 22 cuadros de Juárez, y no sabía qué hacer con ellos, porque se sentían muy incómodos con Juárez mirándolos, a sus espaldas. Porque de alguna manera velada y no muy clara, Juárez representaba al perseguidor del conservadurismo clerical, y ahí sí tienen vínculos ideológicos. Muchos de ellos han pasado por organizaciones pantalla de la reacción clerical mexicana: los grupos de colores, el *Opus Dei*, los Legionarios de Cristo, y un largo etcétera. Y en esto sí son sensibles, en los temas religiosos. El mejor retrato de esta forma de barbarie sería el propio Diego Fernández de Cevallos, que era mocho en las mañanas, mocho beligerante en las tardes, y putañero en las noches. En general todo este sector obedece a una doble moral ¿no? Muy *ad hoc* con el

estilo de un clero que una cosa decía y otra hacía.

Entonces, cuando se aproximan al paquete del Bicentenario (que es un paquetote que les cae encima, y que no tienen manera de librarse de él, porque las fechas son las fechas, y hay una especie de castigo histórico en esto: ¡cuando te va a tocar la invasión de Veracruz te chingaste!), cuando les toca este Bicentenario, buscan en sus tradiciones y apelan a las tradiciones del Estado para resolver qué hacer con ello. Pero les falta el juego de cintura de los priístas, pues los priístas tienen el cinismo en la apreciación de la historia: para un priísta la historia es una cosa en la que te puedes legitimar, y te vale madres qué sea con lo que te legitimas, y lo haces con todo. Los priístas son políticos planetarios, capaces de tener en una misma tumba a Carranza y a Villa, o también a Calles y Cárdenas: ¡qué huevos, me cae! Porque todo lo legitima. Pues para el priísmo yo soy la Independencia, yo soy la Conquista, Malinche incluida, yo soy la Revolución y soy una lectura de Vasconcelos de “por mi raza hablará el espíritu”. Pues la raza son los cuatro amigos más cercanos que tengo. Y soy Juárez pastorcito, y me vale madres que fuera zapoteca porque era licenciado, y los licenciados ya chingamos. Así, para el priísmo yo soy Carranza y el ucauca, pero también Villa y la virulencia, y todo lo adapto, lo como, lo engluto, lo trago, lo convierto en historia de bronce, y lo convierto en instrumental político ideológico de carácter educativo, usando lo que tengo a la mano: la educación gratuita, el control de la educación gratuita y el espacio televisivo.

Pero a los panistas les falta cintura, les falta habilidad, porque no tienen esta educación y esta demagogia cínica. Tienen otras

demagogias, pero no ésta. Y entonces ¿cómo abordan la Independencia? Pues la abordan desde dos inercias: la nostalgia de la Disneylandia perdida, de la que te hablaba, por un lado, y por otro lado, las tradiciones del Estado. Entonces hacen una mezcla, y lo que les salió es una mezcla porfiriana, neoporfiriana. Es el Fausto y no las ideas, los desfiles y no los personajes, el vacío y no la historia. Y en medio se les cuele todo, porque en un champurrado pues se cuele todo; es casi imposible impedir que se les filtren, infiltren y se les mezcle todo en el champurrado.

Cuando la Secretaria de Gobernación saca la primera propuesta de la conmemoración, yo me pasé dos días estudiándola —experiencia que no le deseo a nadie—, y encontré cosas prodigiosas. La primera propuesta incluía siete u ocho propuestas editoriales (un par de ellas muy buenas, tengo en mente la de San Luís Potosí y la del Fondo de Cultura Económica), o un número interesante de propuestas muy chingonas del INAH, de recuperar Museos de Sitio, y por lo tanto de crear nuevas tradiciones de divulgación, con héroes de segunda línea de la Independencia y la Revolución. Pero todo lo demás era basura: mal hecho, mal pensado. Prácticamente lo demás era morralla: poner nombres de calle a calles que ya tienen nombre, celebrar o proteger al águila calva, publicar libros sobre la biodiversidad en Campeche, poner carreteras y bordos, ¡bordos! de carretera con el nombre de insurgentes, desfiles patrióticos, desfiles infantiles, desfiles juveniles, desfiles de maestros, desfiles militares, y algunos delirios incluían todo esto, como hacer un partido de básquetbol de la NBA en Chihuahua...¹ Y yo decía, en su momento, que si Villa viviera...

¹ Paco Ignacio Taibo II ha criticado este primer proyecto de las Conmemoraciones, en su artículo “Regresa, Hidalgo se han vuelto locos”, publicado en *La Jornada* del 6 de septiembre de 2009.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Les quitaba la pelota...

Paco Ignacio Taibo II: Sí, ¡les quitaba la pinche pelota! Cuando esta primera propuesta recibió muchas críticas, sacaron del clóset otro montón de cosas. Siempre hay un núcleo de la intelectualidad en México, afortunadamente no muy grande, que está detrás del billete, con propuestas editoriales, Exposiciones, etc. Y entonces se metieron en el negocio gentes cercanas a Vela, y a esta aristocracia que ocupó durante un tiempo CONACULTA, para preparar grandes Exposiciones. Es chistoso todo esto. Me contaban una anécdota de un cuate de la Lagunilla que había querido vender un falso sable de la época de la Independencia al Museo del Caracol, en 18 mil pesos, y que nunca se lo compraron. Le dijeron: “No, mire, este sable no es de la Independencia, es de los años cincuenta”... Pues ahora sacó 180 mil pesos por él.

Si analizas los despilfarros, éstos han sido terribles: compras de muebles, anticuarios que ganaron un montón de dinero para la famosa Exposición. Y luego, la paseada de los restos, que fue una broma; sin ningún rigor se aproximan a los restos². Y la preparación de la gran fiesta, ahí sí, en la más pura tradición del circo. Comparando con las celebraciones porfirianas, se parecen mucho. Las celebraciones porfirianas impidieron que los léperos que iban mal vestidos entraran a bailar al Zócalo, sacaron a 1200 mendigos del centro de la ciudad, pusieron 30 mil estrellitas eléctricas en Palacio Nacional el día de la fiesta. Se parecen mucho, mucho, de verdad mucho, porque era celebrar la Independencia sin

celebrar la Independencia, y luego hablaremos de esta segunda parte acerca de ¿qué significa celebrar la Independencia y qué hay de celebrable y de reivindicable de la Independencia?

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Exacto. Entonces, en este problema de la Celebración, ¿cuál crees que sea el sentido profundo de esta onerosa celebración?

Paco Ignacio Taibo II: ¡Sobrevivir al Centenario y Bicentenario sin que se te caiga el país encima! (risas). México es un país donde el rumor juega un papel importante en la construcción de la ideología colectiva, y entonces este rumor de que 1810, 1910 y 2010: ¡Ahí te va el vergazo! los tenía muy nerviosos. Y de alguna manera, el hecho de celebrar lo sentían como: 'vamos a soltar un poco de vapor...'

Carlos Alberto Ríos Gordillo: ¿Ese es el sentido, entonces?

Paco Ignacio Taibo II: El de ellos sí. Ahora, ¿tiene sentido?

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Veamos. Yo creo que es una fiesta estatal a favor de la legitimación del Estado, y de la clase gobernante, y esto amerita un análisis aparte. Pero lo que me gustaría preguntarte, es más bien, ¿cómo crees que podría estarse celebrando para que llegaran a ser unas conmemoraciones más apegadas a la historia y la memoria populares?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que se está celebrando, o sea, hay una

²Sobre este punto, vale la pena ver el ensayo del mismo Paco Ignacio Taibo II, “De celebraciones, restos y oropeles”, en *La Jornada*, del 18 de agosto de 2010.

contracelebración. En medio de toda la parafernalia, se produjeron radionovelas, obras de teatro, libros, películas, discusiones, debates, Mesas redondas, Conferencias que le dieron otro sentido a la celebración, y que enraizaron abajo porque abrieron la discusión, abrieron el debate. Que era un debate muy chistoso, pues era el debate de la ruptura definitiva con la historia de bronce, pero al mismo tiempo la recuperación de la historia desde el punto de vista de lo popular-radical. Entonces, era muy chistoso.

Este debate que se abrió tenía dos frentes de confrontación. Por un lado, iba contra el simplismo y la manipulación por la vía de la simplificación de la historia, y por lo tanto iba pidiéndole a la historia más complejidad. Y por otro lado, al mismo tiempo, era la reivindicación de otro tipo de lecturas de la historia de México, más arraigadas en un movimiento social que lleva treinta años combatiendo en este país, y que ha dejado pozo. Me explico. Contra el Hidalgo bobalicón de las estampitas, que tenías que pegar en tu cuaderno de la primaria, desprovisto de ideología, está surgiendo en el debate un Hidalgo que habla siete idiomas, que no sólo habla italiano, inglés, francés, latín, español, y que a través del francés y el italiano se aproxima al pensamiento revolucionario europeo, sino que también habla otomí, purépecha y náhuatl. Y esa es la clave de Hidalgo. Hidalgo es la combinación de la Ilustración con el sentir comunitario de base. Porque tú no levantas 25 mil indígenas en quince días, diciendo que Fernando VII y que los franceses, o que Independencia pero no Independencia, aunque sí queremos liberarnos...

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Exacto, como lo está haciendo Televisa, con su Serie

Paco Ignacio Taibo II: Sí. Pero fíjate, tú solo levantas 25 mil indígenas diciendo

¡Vamos a cambiar el mundo de raíz, y vamos a partirle la madre al viejo orden! El registro de la entrada de todas las pequeñas comunidades en la ruta Dolores-Guanajuato, dice siempre lo mismo: tomó el pueblo, abrió la cárcel del pueblo, y siempre Hidalgo dijo lo mismo: "Hijos míos", al fin y al cabo cura de pueblo, "Su justicia no es nuestra justicia". La pinche frase está envenenada, y sigue teniendo vigencia en nuestros días. Su justicia, la de ellos, no es la nuestra, y entonces, ¿cuál es la nuestra?: ¡Fuera de la cárcel! Se saquearon las haciendas, ¡a huevo que se saquearon! Desde luego, 25 mil hombres en armas se llevaron todo, porque además era una horda: mujeres, niños, encuerados, armados con palos y piedras y cuchillos. El ataque fundamental a la Alhóndiga es un ataque a pedradas. ¡Putá, ves la Alhóndiga y dices: la atacaron a pedradas, los bajaron de la azotea a pedradas! Cuentan las crónicas que el río de los Conejos, que estaba sin agua, quedó sin una pinche piedra de canto redondo. ¡Estás hablando de una revolución popular!

Bueno, tienes el registro de lo que, ya en la retirada final, Hidalgo les dice a los comanches: reúnanse en Vejar dentro de unos meses y ahí nos vemos. Porque esta es la guerra de indios contra blancos, es la guerra de las castas. Está proponiendo la guerra ya no de clases sino la guerra de razas, la guerra de exterminio del mundo de la Nueva España. Y este mundo es la mina con el trabajador esclavo, la hacienda con el trabajador esclavizado, la destrucción de la autonomía de las comunidades indígenas, no sólo es la superficie del gobierno colonial contra el gobierno local de los criollos y los mestizos. Y este es el Hidalgo que está surgiendo en el debate. ¡Guau, ese Hidalgo espanta a la derecha, y ese Hidalgo resulta extraordinariamente atractivo al movimiento popular! Y es también un Hidalgo que se casó tres veces, y que tuvo hijos frecuentemente, y es un Hidalgo que

decía que no creía en los reyes magos. ¡Es un Hidalgo a toda madre! Y se están creando nuevas identidades, porque se están reconstruyendo personajes. Incluso, la imagen de Hidalgo está destruida, ahora estamos repensando a otro Hidalgo³.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Claro. A propósito de lo que señalabas de Hidalgo y que ya habías comentado anteriormente, según tú, ¿qué es lo que queda de los movimientos más radicales de la Independencia, lo que permitiría un acercamiento crítico hacia el presente convulsivo por el que estamos atravesando?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que lo que queda, es la idea central de que una transformación profunda de la sociedad debe hacerse desde la raíz, por un lado, y por otro, quedan ciertos valores decimonónicos que han resistido el paso del tiempo. La honestidad, la probidad, la decencia, la palabra dada, el honor, quedan vigentes. Todas estas cosas que se diluyen en la sociedad del uca-uca, del gandallismo y de la corrupción que se ha vuelto el México contemporáneo, regresan de la mano de Matamoros, de los Galeana, Mina, Pablito Galeana, el último de los insurgentes, vuelven. Y vuelve con gran fuerza Morelos, con esta idea de Siervo de la nación, que se aplica claramente a una manera de entender el servicio público, y que es diametralmente opuesta a como la entienden el priísmo, el gobierno panista, y lamentablemente una parte del perredismo. La idea de un verdadero servidor público, servidor del pueblo. Idea que se entroncará muy pronto con una visión muy similar del liberalismo, que surge en el siglo XIX, la de “Servir a la

Patria es una honra, no un botín”, como diría Prieto. Y esa frase es demoledora. Y yo creo que esto es lo que está resurgiendo, y además con gran fuerza, desde abajo. Yo he tenido esa vivencia, cuando he dado cientos de Conferencias en estos dos años, inclusive en los lugares más insólitos, con unos inmensos, inmensos ecos.

Ahora, lo que ocurre es que hay que trabajar un chingo, y no sólo dando Conferencias, pues el problema es que hay un vacío investigador. Yo no sé qué demonios pasó en un determinado momento, o peor todavía, sí lo sé, pero no me gusta, y es el hecho de que los historiadores mexicanos decidieron combatir a la historia de bronce desde la microhistoria de Luis González y González, y con esa microhistoria (“La hacienda cacahuatera en Morelos en el siglo XVIII”) no haces épica popular. Si quieres ir a hablar con la raza en Morelos, tienes que contarle a Jaramillo, tienes que contarle el jaramillismo, la toma de las haciendas azucareras, y tienes que contarle las cargas de caballería de Matamoros y quién lo acompañaba. Y esa microhistoria gonzaliana no sirve para hacer épica popular.

Yo recuerdo los debates en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, entre los neopositivistas y los marxianos que decían: el problema no es la historia, sino el análisis desde el punto de vista que quien la cuenta. Estos niveles de subjetividad te alejaban totalmente de una de las funciones elementales del historiador, que es la de contar la historia. Y además, Programas de estudio en las Escuelas de Historia en donde había tres materias de paleografía y no había ni un sólo taller de narrativa. ¿Cómo cuento, ya de jodidas para hacer mi tesis, pero cómo

³ A propósito de este Hidalgo, véase el libro de Paco Ignacio Taibo II, *El Cura Hidalgo y sus amigos*, México, Ediciones B, 2007.

cuento, qué maneras hay de contar la historia? Por otro lado, el encasillamiento en el formato de la Tesis, que es verdaderamente ridículo: “Primera parte: Marco Teórico”. ¡No!, el marco teórico está subsumido en el texto, así que me vale madres que lo explícites en los tres primeros capítulos, eso es un estorbo, ¡fuera! O la manera en la que te aproximas al tema está subsumida en la manera en cómo cuentas el tema. ¿Por qué tienes que crear esto? Y es ahí donde la academia se movía bien, la academia se movía en el análisis de los marcos teóricos y no en la investigación real.

La investigación real era otro mundo, implicaba muchas más horas de callejón, archivo, calle, lectura, reflexión. Entonces, la academia se había convertido en una reproductora, muy en la definición marxista de 'reproducción ampliada', que era: estudiantes que estudiaban para ser maestros, que serían maestros de otros futuros estudiantes. Y además era verbal, así que debía construir una lógica verbal para ser maestros de otros futuros estudiantes, que después serán maestros. Y luego estaba muy asociada a una forma de corrupción, que es la corrupción de la explotación de la 'vaca' o de tu tema elegido: tú encuentras un tema o una 'vaca' cuando tienes 18 años, y te dedicas a ordeñarla en los siguientes sesenta años de tu vida. Entonces eran monotemáticos, tenían una sola especialidad, no trabajaban más, no cambiaban de tema, no incursionaban. Entonces, tenías generalmente una estructura muy podrida, que no estaba produciendo libros interesantes hacia la industria editorial, que no sabía contar, y que no entraba en los grandes temas de la épica popular. Entonces hay unos vacíos de la chingada, épocas enteras en las que no tienes ni un solo libro interesante que poderle recomendar a la raza.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Pero esto sí servía para hacer carrera universitaria, obtener los grados académicos y entrar al SNI.

Paco Ignacio Taibo II: ¡A huevo que sí! Ha servido para que las telarañas de los cubículos crezcan con singular alegría, pero al margen de esto, cuando yo te decía, y este fue el punto de partida sobre esta digresión delirante sobre la academia histórica, es que hay mucho trabajo por hacer. Porque cuando de repente, desde la base, te proponen un problema, pues entonces no hay nada. ¿Qué les dices: les recomiendo la historia de El Colegio de México? ¿La Historia Mínima? Pero no hay épica popular en esta historia de México, y entonces tienes que ir a la reconstrucción, a la búsqueda de narradores. El vacío ha sido llenado básicamente por novelistas, con desiguales resultados.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Ahora, cambiando un poco el registro temporal, respecto de la Revolución de 1910, ¿cómo verías el problema de la permanencia del zapatismo, el villismo y el magonismo en la memoria popular, es decir, cuál sería la radicalidad y la vigencia de estos grandes movimientos en el momento actual?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que hay una clara conciencia en amplios sectores del pueblo de México, de que la Revolución Mexicana la perdimos, y que este mismo pueblo se alinea con los perdedores, se reconoce entre los perdedores y se reconoce en las fuerzas que perdieron la revolución, en esas fuerzas más radicales que participaron en el proceso. En ese sentido, la memoria histórica en este país ha tenido una perdurabilidad histórica muy grande. El villismo se sostuvo a punta de pura memoria popular, el zapatismo de leyendas y de cuatro o cinco elementos iconográficos. Con ese

andamiaje, en la memoria del pueblo siguen de una manera muy potente las presencias de Villa, de Zapata y del movimiento magonista. Y sí hay identidad, a fuerzas que hay identidad. La reforma integral del zapatismo, la propiedad comunitaria de la tierra de los zapatistas. Dime si no hay identidad. El radicalismo villista contra la oligarquía. ¡A huevo que hay identidad! O la maravillosa actitud de los Flores Magón contra el sistema, cómo no va a haber identidad.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: ¿Qué crees que es lo que está en juego en esta fiesta estatal en beneficio del poder, o sea, qué es lo que debe ser recordado y qué es lo que debe ser mantenido en el olvido, en el ostracismo?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que ellos ya hicieron su apuesta y ya la lanzaron, y que no va a dar para más, pero que al mismo tiempo se están sorprendiendo de la cantidad de rescoldos que se les están colando por todos lados. Y en este sentido, es de agradecer que una buena parte de la comunidad intelectual de nuestro país le entró al debate. Le entraron novelistas a hacer libros de divulgación, le entraron algunos historiadores a hacer libros de divulgación, le entraron guionistas de teatro, de cine, de radio y produjeron telenovelas, radionovelas... Hay de todo, pero en medio de ese todo hay cantidad de material de primera, novedoso, ingenioso, y que colabora en la reconstrucción de la épica de los movimientos revolucionarios, que entronca con la conciencia social de los disidentes de principios de siglo.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Pero, en medio de todo esto ¿cómo ves la situación social del país?, ¿cuál es la situación social de nuestro país en medio de la fiebre de la Conmemoración del Bicentenario?

Paco Ignacio Taibo II: ¡Ah! ¿En medio de todo esto? Yo tenía una bola para vislumbrar el futuro, pero jugué con ella boliche y valió verga (risas). ¿Hacia dónde vamos? Ve tú a saber... La velocidad de la descomposición es mucho más rápida de lo que yo pensaba, porque pensaba que la velocidad de la descomposición se iba a dar en lo económico, y no fue así, se está dando en la locura de la guerra contra el narcotráfico. Este es el frente de máxima descomposición del aparato del Estado. El Estado ha desaparecido en tres Estados de la república, y lleva el camino de desaparecer en otros cuatro. Yo no lo veía por ahí. Veía el fenómeno del narco, pero nunca percibí el delirio de una guerra como la que desató Calderón bajo la lógica gringa, que es: cuando tengo problemas internos hago una guerra, y todo el mundo me quiere. Pero al pendejo se le olvidó que los gringos hacen la guerra fuera de Estados Unidos, no adentro. Se le olvidó la premisa número uno de este acto de impudor, muy norteamericano.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Acerca de la radicalidad de las luchas actuales que hoy pueblan los sobrecalentados territorios de nuestro país, ¿encuentras alguna vinculación entre el movimiento zapatista de la Revolución de 1910, con el EZLN?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que el EZ leyó de muchas fuentes. Leyó sin duda de la estrategia militar del villismo y de las anécdotas militares del villismo, y aquí hay una continuidad, pero la misma continuidad la tiene en muchas otras cosas. El EZ tiene continuidad con la guerra de castas de Yucatán, sin duda, y también con los planteamientos comunitarios de la guerra del Yaqui, y da la sensación de que el EZ es consciente de estas continuidades. Pero más aún, tiene una continuidad histórica chiapaneca. Pues cuando tú te remontas a la toma de Venustiano Carranza

por el ejército hace tantos años, tú te preguntas si los niños de entonces no serán combatientes del EZ, muchos años después. Pues hay un arraigo histórico fuerte. Todo el mundo tiene arraigo, hasta los compañeros anarco-punks, con quienes me tropiezo de vez en cuando, se citan a Magón de memoria y no lo citan mal, lo citan bien, porque sí lo han leído. Este país es maravilloso en ese sentido, pues lo que no merece irse a la basura no se va a la basura, se queda.

¡Oye!, ¿cuántas páginas tienes ya de la entrevista, desgraciado?

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Ohhh, tranquilo, que es la primicia para el NewsWeek.

Paco Ignacio Taibo II: (Risas) Órale, yo remato. Sigue.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Muy bien. Pero, ¿además de las grandes fechas que constituyen las fiestas del Bicentenario, crees tú que podrían festejarse fechas proscritas en el calendario de la patria y de la historia oficial, como por ejemplo el 1º de enero de 1994?, ¿qué repercusión crees que tendría esto en la memoria popular colectiva?

Paco Ignacio Taibo II: ¿Pinos Altos, no? Ah no, ya sé, estaba pensando en Pinos Altos, la primera guerra antiporfirista radical, cien años antes. Pero bueno, retiremos todo lo dicho. Sí, lo que pasa es que yo creo que no deberíamos volver a la lógica de los números, la numerológica fechística. Yo creo que deberíamos establecer nuestras propias agendas de celebración y reivindicación, más bien ligadas a las coyunturas que a los números. Y bueno, en estos momentos lo que estamos aprovechando es la propia parafernalia que ellos crearon.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Entiendo. Ahora, ¿cuál es la lección que como historiador obtienes de esta escenificación del Bicentenario?, ¿para qué nos sirve hoy la historia a todos nosotros?

Paco Ignacio Taibo II: Esta pregunta está contestada en las anteriores. Pasemos al siguiente punto. (Risas).

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Pues no, sería todo Paco Ignacio (Risas).

Paco Ignacio Taibo II: ¡No friegues!

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Oye, pues me dijiste que me ibas a batear en quince minutos, compañero.

Paco Ignacio Taibo II: No, no era para tanto. Entonces, sí, a ver qué proponemos. Y esto es la clave de la historia: proponemos una reconstrucción de la historia de México a partir de lo macro y no de los micros, o sea, de las grandes etapas y de los grandes momentos. Una reivindicación muy clara de personajes, porque los personajes construyen identidades, y como dijo Trotsky: “No hay que despreciar para nada el papel del individuo en la historia”. Una historia profundamente anecdótica, que recupere la cotidianidad de la vida, pero que no pierda por esta cotidianidad la visión de conjunto y de las grandes causalidades históricas que mueven a una sociedad. Una historia que vaya a fondo y que agote las fuentes informativas, sometiendo a todas ellas al pensamiento crítico, y que desmitifique la fuente escrita, que hoy se ha endiosado: si lo dice un documento es verdad, olvidando que se miente tanto en los documentos como en la tradición oral, como en cualquier otra manera de depositar información que el futuro rescatará. Y tan rigurosa como se pueda, pero, todo esto

vinculado a una búsqueda de maneras de contarla, que sea accesible a grandes masas.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Desde tu experiencia, podrías decirme cuál ha sido la recepción de la biografía narrativa de Villa, entre los sectores populares, por un lado, como, por el otro, en la academia especializada en la reproducción de la historia.

Paco Ignacio Taibo II: Yo estoy sorprendido. Por abajo el libro ha pegado con tubería. O sea, es el tipo de libro que la gente te para en la calle para comentártelo. Y los 200 mil ejemplares que van vendidos no reflejan el número de lectores, pues son muchos más, porque además debe haberse leído con el método tradicional: lo leo y lo paso. A mí todavía me sorprende que un ladrillo de ese tamaño, de aproximadamente 900 páginas, haya tenido lectura masiva, porque es un libro que espantaba por su tamaño. Me contaban anécdotas: me tardé cinco días en leerlo. Yo preguntaba ¿te lo echaste en cinco días?, ¿entonces no hiciste nada más en ese tiempo!

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Yo lo leí en cuatro, en cuatro noches.

Paco Ignacio Taibo II: (Risas) Pero imagino que completas, ¿de 12 horas, de 14 horas! Fíjate que a mí todavía me sorprende este impacto del libro.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: ¿Y sientes la gratificación del público, de tus lectores?

Paco Ignacio Taibo II: Sí, pero durísimo, porque además siento el estímulo. Esto me obligó a seguir escribiendo cosas de historia de México. Yo tenía otros proyectos.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: ¿De ahí salió el libro Temporada de Zopilotes?

Paco Ignacio Taibo II: Exacto, de ahí salió, como una obligación. Y de ahí salieron los dos que saldrán pronto. Porque ya terminé la investigación del libro sobre la Guerra del Álamo, y estoy escribiendo otro sobre la resistencia de los yaquis contra Porfirio Díaz.

Carlos Alberto Ríos Gordillo: Magnífico, esperamos su aparición. Te agradezco mucho esta amable entrevista, realizada además en tu casa, que has concedido a ContraHistorias. Gracias Paco Ignacio, gracias Paloma, por recibirme en su casa.

Paco Ignacio Taibo II: Por nada, ha sido un placer.



NOTICIAS



DIVERSAS



Bolívar Echeverría Andrade, querido amigo de *ContraHistorias*, además de gran intelectual de izquierda, enorme pensador marxista y miembro muy activo de nuestro Comité Científico Internacional, falleció en la ciudad de México el 5 de junio de 2010. El **Colectivo *ContraHistorias*** lamenta profundamente esta pérdida, e invita a todos sus lectores a homenajear a Bolívar del modo en que a él le habría gustado: leyendo y recuperando con seriedad sus aportes y contribuciones intelectuales, plasmadas en su importante obra.



La Revista de la Universidad de México republicará pronto la entrevista que Bolívar Echeverría le hizo a Carlos Monsivais, y que fue publicada en nuestra revista *ContraHistorias* número 4.



ContraHistorias se congratula de la reciente publicación del libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Manuale di Storiografia Occidentale. Dal Marxismo alla Microstoria italiana*, publicado en Roma, Italia, por Aracne Editrice.



Carlo Ginzburg, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, impartió la importante Conferencia Marc Bloch, en París, el pasado 8 de junio de 2010, sobre el tema 'Lectures de Mauss: L'essai sur le don', que puede ser consultada en el sitio: <http://cmb.ehess.fr/document326.html>

Ha sido republicado el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Para comprender el mundo actual*. Una gramática de larga duración, en México, por el Instituto Politécnico Nacional, y en Brasil, en portugués, bajo el título *Para comprender o Seculo XXI*, en una coedición de la Editora de la Universidade de Passo Fundo y de la Editora de la Pontificia Universidade Católica de Rfo Grande do Sul. Invitamos a los lectores mexicanos y brasileños de Contrahistorias a conseguir y leer esta obra.



Ha sido publicado el libro de Francisco Vázquez García, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica 1963 – 1990*, por la Editorial Abada Editores, de España. También invitamos a nuestros lectores a abordar la lectura de este interesante libro.



Fue publicado en Argentina, en Rosario, por la Editorial Prohistoria, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, titulado *Movimientos Antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI*. Invitamos a nuestros amigos y lectores argentinos a buscar y a leer esta obra.



Fue publicado, también por la Editorial Prohistoria, el libro de Jurandir Maleaba, *La historia en América Latina. Ensayo de crítica historiográfica*, libro que recomendamos también ampliamente a nuestros lectores y amigos.

Igualmente, ha sido reeditado en Chile, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Retratos para la Historia*, ahora bajo el título de *De Carlos Marx a Immanuel Wallerstein. Nueve ensayos de historiografía contemporánea*, nueva versión que incluye un ensayo adicional respecto de la edición anterior. Muy pronto, saldrá también la reedición cubana de este mismo libro, de modo que invitamos a nuestros lectores chilenos y cubanos a la lectura y debate de este libro mencionado.



Informamos también a nuestros lectores de la publicación del libro coordinado por Ofelia Rey Castelao, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, titulado *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, editado por la Xunta de Galicia en el año de 2009. Y los invitamos a adentrarse igualmente en su interesante lectura.



El Colectivo **Contrahistorias** protesta nuevamente en contra de las maniobras de la justicia colombiana, en el juicio del Profesor Miguel Ángel Beltrán Villegas, y reitera, una vez más, la creciente exigencia por su inmediata e incondicional liberación.



Contrahistorias. La otra mirada de Clío

Precio en librerías: 40 pesos.
Precio venta directa: 35 pesos.