

La historia, *El capital* y el ethos barroco. Una aproximación a la mirada histórica de Bolívar Echeverría

History, Capital, and the Baroque Ethos: an approach to the historical view of Bolívar Echeverría

Isaac García Venegas
CIESAS

Resumen

En este trabajo se propone leer la obra de Bolívar Echeverría desde la perspectiva del historiador. En primer lugar, se analiza su obra con la intención de hallar en ella elementos que puedan ser útiles para la producción de una historia acorde con las exigencias de la crisis civilizatoria en la que nos hallamos inmersos. En segundo lugar, ofrece algunas pistas para, de acuerdo con Bolívar Echeverría, leer *El capital* de Marx como un libro en el que se practica cierta escritura de la historia y en el que se encuentra una teoría de la historia desconocida, en la inteligencia de que ambas cosas inspiran la propuesta en torno a la historia de Bolívar Echeverría.

Palabras clave: *modernidad capitalista, crisis civilizatoria y disciplina histórica; cuádruple ethos de la Modernidad, ethos barroco e historia crítica; Bolívar Echeverría y conciencia de historicidad.*

Abstract

This work proposes to read the work of Bolívar Echeverría from the perspective of the historian. In the first place, his work is analysed with the intention of finding in it elements that may be useful for the production of a history in accordance with the demands of the civilizational crisis in which we are immersed. Secondly, it offers some clues to, according to Bolívar Echeverría, read Marx's Capital as a book in which a certain writing of history is practiced and in which an unknown theory of history is found, in the intelligence that both things inspire the proposal around the history of Bolívar Echeverría's work.

Key words: *Capitalist Modernity, Civilizational Crisis and historical discipline; quadruple ethos of Modernity, baroque ethos and critical history; Bolívar Echeverría and awareness of historicity.*

Recibido: 21/12/2019
Aprobado: 13/05/2020

I

Sucede con los grandes pensadores que sus obras trascienden las fronteras disciplinarias dentro de las cuales, en un principio, elaboran y desarrollan sus ideas. Tómese como ejemplo a Karl Marx, quien desde la filosofía realizó la crítica de la sociedad burguesa. No cabe duda de que su obra trasciende esos marcos disciplinarios, incluso generando y/o alimentando movimientos y regímenes políticos, no siempre con buenos resultados, es cierto. Pero más que la condena o la valoración objetiva de las expresiones políticas que dicen inspirarse en tal o cual conjunto de ideas, lo que aquí interesa es subrayar este desplazamiento de los marcos disciplinarios en los que originalmente el filósofo alemán hizo sus contribuciones. En este sentido, no es exagerado señalar que, en una suerte de espejo, con la obra de Bolívar Echeverría está pasando lo mismo, aunque este desplazamiento se encuentre apenas en sus inicios. Aun cuando su obra sigue siendo una suerte de patrimonio del discurso filosófico-cultural, paulatinamente esta comienza a ser leída y trabajada desde ámbitos relativamente distantes a ese discurso. También es evidente que algunas de sus ideas se han utilizado ya para apuntalar discursos de orden político tanto desde el poder como desde lo que él mismo llamaba el “contrapoder” (Quang y Vercoutére, 2013), lugar al que en vida se adscribía sin dudarle un momento.

Las páginas que siguen quieren contribuir a este desplazamiento de su obra en favor de la historia, de la disciplina histórica, en la que se incluye no solamente el trabajo propiamente

artesanal del historiador, eso que Lewis Perry Curtis Jr. (1975) llamaba “el taller del historiador” y Luis González (1991) el oficio de historiar, sino también el de su teorización y su filosofía. En otras palabras, lo que se pretende es esclarecer, en la medida de lo posible, cuan útil puede resultar la obra del filósofo ecuatoriano para el historiador contemporáneo, de manera especial para el que se encuentra en formación, que es el más susceptible de sucumbir a modas pasajeras.

Leer la obra de Bolívar Echeverría como historiador, buscar en ella aquello que le resulte a este útil o sugerente, no obedece a un capricho. De hecho, es más que pertinente si se considera que, en rigor, el filósofo ecuatoriano era también un muy buen historiador. Probablemente sea el estudio introductorio al trabajo de Pedro de Mercado, *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?*, el ensayo que muestra los alcances de Bolívar Echeverría como historiador (Mercado y Echeverría, 2004), alcances que, en sus proyectos de investigación consignados por Stefan Gandler (2008, pp. 133-134), desplegaba constantemente. Parte de estos alcances pueden leerse en el libro *Conversaciones sobre lo Barroco* (Kurnitzky y Echeverría, 2011), mismos que han sido elogiados por sus muy importantes y esclarecedoras contribuciones a los estudios histórico, culturales y literarios virreinales (Bravo, 2004, p. 161-171). Por supuesto, no todos están de acuerdo con la afirmación aquí sostenida, e incluso se ha puesto en duda si su conocimiento del pasado incaico fue el suficiente a la hora de elaborar su teoría del *ethos* barroco o si conocía a fondo la historia estadounidense para poder hablar de una “modernidad americana”.¹ Ambos

1 En la mesa del 5 de junio de 2014, en el marco del Coloquio “Bolívar Echeverría. Una vida filosófica”, en la que participaron Isaac García Venegas, Stefan Gandler, David Chávez y Galo Cervillos Rueda, en el Auditorio de Flaco Ecuador, entre otras cosas se puso a discusión si el conocimiento de Bolívar Echeverría sobre

cuestionamientos son insostenibles en la medida en que su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad hubiese sido del todo imposible de formular sin un conocimiento amplio y profundo por lo menos de la historia occidental, pero también de esa que suele denominarse prehispánica. Esta convicción es la que induce a leer su obra, sí, desde Karl Marx y el discurso crítico, pero también de la mano de historiadores como, por ejemplo, Fernand Braudel, Eric Hobsbawm, Carlo Ginzburg, pero también de la de Alfredo López Austin, Luis González, Antonio García de León, entre muchos otros.

La afirmación de que Bolívar Echeverría era un muy buen historiador tampoco es una interpretación derivada de una lectura sesgada de su obra. Parte del hecho concreto de que, en vida, este filósofo conminaba a aproximarse a la “ciencia de la historia”, como la llamaba el joven Karl Marx. Aproximarse en este caso quiere decir hacerse de un saber decisivo por ser relevante. En su ensayo *Los indicios y la historia*, Echeverría (2006, p. 139) medita al respecto, sosteniendo lo siguiente para explicar la pertinencia del método histórico propuesto por el historiador Carlo Ginzburg:

Dada la confusión que reina entre los marxólogos acerca del género al que habría que adscribir este libro [*El capital*], que se presenta a sí mismo como una “crítica de la economía política”, podemos permitirnos

suponer —teniendo en cuenta que Marx decía en su juventud que no reconoce otra ciencia que no sea la ciencia de la historia— que se trata de un libro en el que de una manera u otra se practica la escritura de la historia.

Hay que señalar que muy pocos historiadores estarían de acuerdo con esta suposición, pero ese consenso no le quita relevancia a la suposición. No cabe duda de que quien la propone fue uno de los lectores más avezados de toda la obra de Karl Marx, por lo que es del todo imposible tomarla como una ocurrencia o una intuición. Pero, por otro lado, solamente la pudo hacer quien a su vez tuviese un interés e inclinación por la historia. Por su obra sabemos que Bolívar Echeverría explícitamente refería al historiador Fernand Braudel y a los trabajos de orden histórico de Lewis Mumford y de Walter Benjamin. Sin embargo, por anécdotas de quienes convivieron con él, ya fuese como alumnos o colegas, tenemos información suficiente para hacernos de una idea sobre la relevancia que para él tenía la historia. Entre todas estas anécdotas, vale la pena recoger una de ellas que también alude a la obra cumbre de Karl Marx.

En el homenaje que con motivo de su muerte se le hizo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México a finales de septiembre de 2010, el filósofo Pedro Joel Reyes dio cuenta de una anécdota en este sentido. En su intervención, comentó: “Su modo de dejar tareas

el pasado incaico era tan amplio y preciso como el que pudo tener sobre el pasado prehispánico mexicano, debido a su exilio. Esta discusión fue importante porque en cierto modo parecía poner en tela de juicio la pertinencia de su propuesta del *ethos* barroco. Por otro lado, después de publicado el libro *La americanización de la modernidad* (2008), el propio Bolívar Echeverría refirió que había recibido como crítica el supuesto desconocimiento de la historia estadounidense por su ensayo “La ‘modernidad americana’. (Claves para su comprensión)”. Más que desconocimiento, quizá este ensayo en principio, solamente en principio, llama la atención porque parece no tener cabida adecuada en el marco de su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad. Justamente en aquel coloquio 2014, Stefan Gandler y un servidor estuvimos dándole vueltas al asunto en conversación personal.

era abrumador, una vez me dijo después del seminario: por cierto, en *El capital* de Marx hay una teoría de la historia que nadie ha tomado en cuenta. Le pregunté ¿cómo?, pero ya se había ido y no me lo volvió a mencionar. Nada más allí la dejo” (Reyes, 2012, p. 26). Esta anécdota es de suyo interesante, sin embargo, lo es más si se toma en cuenta que esta referencia la hizo a un profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, cuya especialidad es la Filosofía de la Historia, y que, adicionalmente, formó parte del núcleo duro del grupo de investigación del proyecto El concepto de cultura política y la vida política moderna en América Latina, coordinado por Bolívar Echeverría entre 1994 y 1997 (Gandler, 2008, pp. 131-134). Esta sola referencia invita a realizar toda una pesquisa para dar con esa teoría de la historia desconocida. La convicción de que el modo de pensar la historia de Bolívar Echeverría halla su núcleo central en los planteamientos de Marx, torna inevitable que, en la búsqueda de la utilidad de su obra para la historia y el historiador, se abran las puertas de esa pesquisa sin que por ello se tenga la certeza de haberla llevado a buen puerto.

Para Echeverría, entonces, en *El capital* de Marx, se practica la escritura de la historia y hay una teoría de la historia desconocida. Aquí se parte de la idea de que ambas cosas se encuentran cifradas en la obra del filósofo ecuatoriano. Por eso, antes que aventurarse a una relectura de *El capital*, misma que se ha hecho desde hace 150 años, lo que aquí se intenta es decantar de la obra de este filósofo algunas claves que, en trabajo posterior, permitan una aproximación a aquel como la sugerida por él, sin caer en lo de sobra sabido y conocido: el materialismo histórico, la lucha de clases, los modos de producción, etcétera.

II

Además de la modernidad, la cultura, el capitalismo, su lectura de *El Capital*, todos ellos temas evidentes y fundamentales en la obra de Bolívar Echeverría, en ella aparece recurrentemente de manera explícita en unas ocasiones, implícita en otras, la referencia a la cultura política, entendida esta como esos esbozos de sentido en disputa que se intenta imprimir, a menudo de manera violenta, a la sustancia social en un determinado lugar, en una determinada época.

Aparece tematizada en la distinción entre lo político y la política, pero también como el “lugar” desde el cual se construye y se lee cualquier esfuerzo teórico sobre la realidad. En su obra, insiste en que este ámbito es decisivo si se quiere pensar la actualidad del esfuerzo teórico de Marx. Nos dice que, en ese caso en concreto, es necesario pensarlo desde el desplazamiento hacia un *ethos* reflexivo en el que ya no domina la idea de la revolución, como cuando él construyó su esfuerzo teórico, sino el del realismo cínico del capitalismo (Echeverría, 1998, p. 40). En otra parte, nos dice también, que en ello insistió, en su momento, Rosa de Luxemburgo, pero que su sugerencia no fue tematizada “en su magnitud verdadera” (Echeverría, 2002).

Para el caso de Bolívar Echeverría y el de su obra, este “lugar” no es otro que el de la prevalencia hegemónica de la modernidad capitalista con su *ethos* realista, cínico y bárbaro. Un “lugar” que genera y reproduce una crisis civilizatoria brutal que, además de afectar y degradar al extremo de la destrucción la relaciones entre los seres humanos, sometidas a la lógica del “hecho capitalista”, esto es, la valorización del valor, también destruye a la Naturaleza hasta el punto de un posible

no retorno, como es evidente en el ecocidio que actualmente vivimos.

Evidentemente, semejante crisis, por ser civilizatoria, es decir, total, afecta al conjunto de la vida que en ella se despliega, en todos sus niveles, en todos sus ámbitos. Con esto, lo que se está afirmando es que afecta también los saberes que forman parte de ese todo que es la civilización. La historia, como disciplina, como saber, como oficio, por supuesto, no escapa a ella.

El modo como afecta esta crisis civilizatoria a la historia se percibe en su justa dimensión al analizar dos niveles distintos. En el plano de un horizonte más visible, puede afirmarse que la historia se encuentra en crisis, o se ve afectada por aquella crisis civilizatoria, en la medida en que, a lo largo de la modernidad capitalista, ella ha acompañado de manera decisiva al Estado nacional y sus clases dirigentes, en la construcción, concreta y particular, de un rostro reconocible y asimilable, válido institucionalmente para el conglomerado que en él se aglutina, dotando de una “identidad social artificial” —como la llama Echeverría— de corte occidental-nacional (Echeverría, 2006, pp. 15-23; 261-272). Es menester considerar que con ello no se hace referencia solamente a las “historias patrias”, las “historias nacionales”, las “historias oficiales”, sino asimismo a aquellas que, siendo dura y severamente críticas de estas, finalmente abogan por un ensanchamiento de la base de ese Estado nacional —“traductor autorizado” le llama Echeverría— para que incluya en él a los “excluidos” por largo tiempo.

Hay que tener presente que, en efecto, esta construcción se erige con violencia sobre la base de lo que Echeverría llama “naciones naturales”, de culturas comunitarias, que, ante las exigencias de la modernidad capitalista, son desarticuladas, mutiladas, reconfiguradas, aglutinadas, cuando no arrasadas, para ejercer sobre sus restos una propiedad monopólica propia del capital que reconfigura tanto el territorio como la población sobre los que se levanta. De aquí la necesidad de construir una “identidad social artificial”, es decir, otorgarle su condición de nación moderna capitalista, en la que los saberes de esta modernidad juegan un papel decisivo. En este tenor, Echeverría pensaba que la tragedia de los intelectuales latinoamericanos era —y por desgracia en muchos de ellos sigue siendo— precisamente esa: pretender el ensanchamiento de la base del Estado nación para, en ese esfuerzo, terminar convirtiéndose, quizá de manera involuntaria, en apologetas de esa violencia originaria sobre las naciones naturales y las culturas comunitarias.²

En la “vuelta de siglo”, cuando el orden mundial instaurado por la Guerra Fría —o como en su momento le llamó el propio Echeverría, la Tercera Guerra Mundial— se colapsó, el Estado nacional dejó de ser ese “traductor autorizado” de la “sujetividad abstracta del capital”, y evidentemente, sus clases dirigentes ya no fueron necesarias para la generación de esa “identidad social artificial”, que por supuesto sigue siendo occidental pero no más nacional (Echeverría, 2006, pp. 15-25; 261-272).

² Esta idea la desarrolló Bolívar Echeverría en una conversación personal en la que, entre otras cosas, abordamos el tema de los intelectuales en América Latina. De acuerdo con mis registros, esta conversación tuvo lugar el 5 de febrero de 2003.

De este modo, la historia como disciplina se encuentra en una crisis. Lo está no solamente porque aquel al que ayudaba a darle rostro es obsoleto, sino porque, además, esta obsolescencia se expresa de modo más dramático en la pérdida de la hegemonía que, en la modernidad real y efectivamente dominante, hasta hace poco tuvo la “alta cultura”, esa que el filósofo ecuatoriano definió como reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, en la que la escritura y lectura de libros era decisiva (Echeverría, 2006, pp. 15-24), y de la que la historia fue parte constitutiva.

En esta situación inédita, los medios de comunicación masiva, la industria cultural y la publicidad son los nuevos “traductores autorizados”, “los pontificadores”, que poco o nada tienen que ver con aquella “alta cultura”, es decir, no hacen gala de una “obsesiva preocupación” por la espiritualidad, llevan al desfallecimiento de la “alta cultura”, debilitan seriamente a la cultura popular como consecuencia de una retroalimentación circular abortada, y prescinden cada vez más de la escritura/lectura de libros (Echeverría, 2006, pp. 15-24). Todo lo cual minó el soporte “tradicional” sobre el cual la historia se solía elaborar y transmitir.

En principio, lo anterior pudiese parecer contradicho por la evidente y creciente presencia de temas históricos en nuestra vida cotidiana. Actualmente vivimos, a través de los medios de comunicación masiva, particularmente radio, televisión, cine y la red, una ofensiva de programas, series, documentales de corte histórico, reportajes, películas, etcétera, que se suman a una interminable cantidad de exposiciones o inauguración de museos, visitas guiadas, turismo histórico cultural, identificaciones de recordatorios de particulares sucesos históricos en calles,

paredes, casas, etcétera. Esto, lejos de hablar de la buena salud de esta disciplina, lo que en realidad indica son los senderos de su refundacionalización en un nivel menos evidente, más profundo. En efecto, ahora que ella ya no es útil para la tradicional construcción de una “identidad social artificial”, muy rápidamente se ha puesto al servicio de una nueva, la del consumidor, esa que ahora exige la expansión universal del capitalismo. En este sentido, se ha convertido en la proveedora de una mercancía más que se consume en el mercado capitalista. La nueva realidad en la que ella se desenvuelve es, paradójicamente, propia del verdadero “fin de la historia” que propone la modernidad capitalista.

Con el fin de la Guerra Fría, en una reedición de una idea recurrente entre filósofos, Francis Fukuyama (1992) proclamó que, con la victoria de la democracia liberal sobre eso que el régimen soviético llamó “socialismo realmente existente”, había llegado el fin de la historia y el último hombre. Si bien su tesis central mereció una buena cantidad de críticas, particularmente en lo referente a la democracia liberal, lo cierto es que, vista a la distancia, inmersos de lleno en el nuevo siglo, pareciese que esa tesis en realidad fue el anuncio de un aspecto que no desarrolló pero que estaba implícito en ella: el “estallamiento del presente” (Cruz, 2002, pp. 9-32; 127-140). La convicción de haber llegado al máximo desarrollo posible de la historia humana, que de ahora en adelante solamente requiere ciertos mejoramientos, afinaciones, adecuaciones, es lo que proclama la modernidad capitalista con bombo y platillo.

Sorprendentemente, como lo reza un eslogan publicitario —¡el futuro ya está aquí!—, con este estallamiento del presente el futuro mismo ha desaparecido por completo del

escenario porque ya estamos en él. Y junto con ello, de alguna manera, se le da la vuelta de tuerca definitiva al menosprecio que esta modernidad tiene hacia la *densidad histórica*. El pasado ahora es solamente la inevitable y natural ruta *anecdótica* que nos trajo hasta aquí. Lo mismo da si se conoce el anecdotario o no. El presente ya no requiere de la historia-disciplina salvo como muestrario de mercancías en un aparador: episodios comprables, intercambiables, curiosos, todos ellos dignos de consumo, pero sin mayor efecto que el de consumir cualquier otra mercancía, por ejemplo, filetes de pescado etiquetados como procedentes del Nilo. Nada más elocuente en este aspecto que el programa de televisión de paga “El precio de la historia”, el programa de radio mexicano “Leyenda Urbana”, cuyo eslogan reza “Haga de su historia una leyenda urbana”, o los programas de History Channel, en los que la intención no es ubicar y proponer debates, sino si acaso consumir discrepancias para neutralizar sus efectos.

Es desde este “lugar” —desautorización del Estado por parte de la sujetividad abstracta del capital, pérdida de la hegemonía de la “alta cultura”, mercantilización de la historia— desde el que hay que buscar y entender la propuesta que hay para la historia en la obra de Bolívar Echeverría, y que probablemente atañe a lo que él asume como la escritura de la historia en Marx junto con su teoría de la historia desconocida en *El capital*.

III

Para Bolívar Echeverría la catástrofe que trae consigo la modernidad capitalista llevaría

sin óbice alguno a su consumación si en la cultura política de nuestro tiempo solamente existiera el *ethos* realista y cínico. Pero esto no es así. La autodestrucción de lo humano y la destrucción de la Naturaleza que ella lleva a cabo encuentran una resistencia sistemática que, afirma, “no es erradicable de la sociedad” (Echeverría, 2006, p. 18). Resistencia que, la mayoría de las veces desorganizada y espontánea, se presenta en los más diferentes registros y en los más diversos niveles. Uno de ellos es, sin duda, o debería ser, la historia como disciplina. Si bien este aspecto no está expresamente tematizado en ninguna parte de su obra, se hace presente como una suerte de bruma en los ensayos que dedicó a Carlo Ginzburg, Fernand Braudel, Walter Benjamin y Karl Marx. Esos ensayos pueden ser leídos como la propuesta más concreta que Echeverría tiene sobre la posibilidad de una historia que no responda a las exigencias que la modernidad capitalista le hace.

Su punto de partida es por supuesto Karl Marx, pero de un modo muy especial. Es notorio que, en su obra, el uso de toda esa terminología preferida por historiadores que se reclaman o que en algún momento se reclamaron “materialistas históricos” está completamente ausente. Hay que decir, de entrada, que esta ausencia no es en modo alguno una debilidad. En buena medida, ello sucede porque, además de su evidente distanciamiento del marxismo ortodoxo, su ámbito de reflexión está más cercano a una conciencia de historicidad que al “oficio de historiar” propiamente dicho.³

3 No es por supuesto que todos estos conceptos y tipos de argumentación le fueran desconocidos o no los tuviera en consideración. Puede sostenerse, no sin razón, que en cierto sentido en su obra los reelaboró. Pero esa demostración específica está fuera de las intenciones de este trabajo. Sin embargo, puede hacerse

La peculiar sabiduría de Marx, que para Echeverría (1997, pp. 111-131) consiste en “mirar el devenir histórico como un drama en el cual él, como individuo social, se encuentra involucrado decisivamente”, le es fundamental. Aunque no lo explicita en ningún momento, es evidente que, para él, la meditación sobre la historia debe formar parte lo mismo de la resistencia a la modernidad capitalista que de la posible construcción de una modernidad alternativa. Por lo tanto, esta meditación no es ni puede ser equiparable a la de aquellos que permanecen fascinados por la existencia de un “paisaje” ante el que solamente les es dable realizar un gesto aquiescente o reprobatorio.

Al parecer, entonces, el filósofo ecuatoriano acepta que la historia es un asunto político, de involucramiento político, que es lo que él mismo detecta, por ejemplo, en otro pensador que abreva de las ideas de Marx: Walter Benjamin, particularmente en su tesis IX de sus *Tesis sobre la historia*, en la que utilizó la figura del Angelus Novus para introducir la alegoría del Ángel de la Historia. Podría decirse incluso que esta aceptación se corresponde, en la figura de ese Angelus Novus convertido en el Ángel de la Historia, con el gesto de plegar sus alas para resistirse a los vientos huracanados que vienen del paraíso, es decir, del progreso. No se olvide lo que Echeverría (2006, p. 128) escribió acerca del Ángel de la Historia: es la resistencia mesiánica a la catástrofe.

Pero ¿cómo podría resistir la historia a ese viento huracanado en las condiciones actuales? Bolívar Echeverría encuentra, de nueva cuenta, la respuesta en Marx. Nos dice

que, como iniciador del discurso crítico sobre la modernidad, lo que hizo en *El capital*, su obra más importante, fue “partir de lo que podría llamarse una actitud de sospecha ante la realidad descrita y explicada por la ciencia de la economía política” (Echeverría, 2006, p. 140). Aquí está, planteada de manera sucinta y clara, la clave fundamental para esta resistencia. Ella reside en esa *actitud de sospecha* ante un discurso que se presenta a sí mismo impecable, luminoso, naturalmente impoluto, sin fisuras, con un sentido y dirección evidentes o supuestamente contrario a ese discurso pero que finalmente termina por sumarse en ese sentido y dirección evidentes.

Por esta razón es que las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin ocupan un lugar central en las reflexiones de Bolívar Echeverría. Lo que aquí importa rescatar es su idea de que el Ángel de la Historia, esa autonomía de la historia, es la “imagen que habla desde la experiencia de la historia como una experiencia del ‘otro lado’ de la humanidad, el lado oprimido y explotado” (Echeverría, 1998, p. 145). Ciertamente, Echeverría asume plenamente la idea de un único y continuo desastre para la historia. Es esta idea la que, para él, necesariamente le traza a ella los caminos por los cuales resistir y contribuir a una modernidad alternativa.

En su ensayo sobre el sentido del siglo XX, Echeverría (2006, p. 92) reelabora esta idea de Walter Benjamin afirmando que “la historia solo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, *full of sound and fury*,

una comparación sencilla con, por ejemplo, el libro de Gerald A. Cohen (1986) para darse cuenta del tamaño de la reelaboración en caso de que se parta de este argumento.

de imposiciones violentas de forma sobre la sustancia social —imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre—. Con todo y lo clara que puede ser esta sentencia, la invitación que de ella se deriva —la de historiar la opresión, violencia, imposición, en suma, el fundamento del lado luminoso del discurso de los vencedores— no es tan sencilla porque, por un lado, esa “sustancia social” —que en otros ensayos refiere como nación natural, comunidades en las que podría prevalecer una “forma natural”, etcétera— no se mantiene en estado puro y sin cambios, y por el otro, sin el utillaje con que se le suele ver, es decir, desde la opresión, a menudo se difumina a la rígida percepción.⁴⁴

Es aquí donde a Echeverría le parece necesario otro elemento que la historia disciplina debe recuperar en paralelo con la “actitud de sospecha”. Se trata de lo que el historiador italiano Carlo Ginzburg denomina “paradigma indiciario”, pero que él mismo se encarga de mostrarnos que dicho paradigma estaba ya presente en la obra de Marx. ¿Qué es el indicio? Afirma Echeverría (2006, p. 136): “[E]s un dato que está allí en lugar de la prueba que falta o más allá de la prueba existente”. Y continúa: “El indicio invita a la interpretación y, antes que nada, a la interpretación de la circunstancia que hace que él deba estar ahí, en lugar o más allá del dato pertinente, supliendo la ausencia o incluso la presencia del mismo” (Echeverría, 2006, p. 136). Por ello, concluye, el indicio es una invitación a buscar algo que tuvo prohibido mostrarse, que era necesario ocultar.

Así, pues, la pregunta se impone: ¿qué es lo que el discurso vencedor, el de la modernidad

capitalista, desea ocultar? No solamente la represión y dominio de una parte de la sociedad sobre el resto, sino incluso a la sustancia social misma que se quiere transformada en simple materia sobre la que se desarrolla el luminoso proceso histórico. El indicio entonces es la prueba faltante de esa sustancia social negada, a partir de la cual la historia ha de entrar al “otro lado” a través de la actitud de sospecha que es propia del discurso crítico.

Podría afirmarse, entonces, que una historia que resiste a la modernidad capitalista y contribuye a una modernidad alternativa no puede prescindir de estos tres elementos centrales, a saber: concebirse a sí misma como un acto de involucramiento político; tener una “actitud de sospecha” ante la deslumbrante claridad del modo hegemónico de hacer historia; y hacer del indicio la clave de penetración hacia el “otro lado” de ese relato deslumbrante.

Al parecer, estos tres elementos, entre otros cabe suponer, Echeverría los encuentra sobre todo en *El capital*. Con ellos en la mano, quizá le sea dable a un historiador releer ese libro publicado hace 150 años, para encontrar tanto la desconocida teoría de la historia que yace en él como el tipo de *escritura* de la historia que lleva a cabo Marx en ese libro.

IV

No sin razón un historiador podría argumentar que todo lo dicho hasta aquí suena muy bien pero que es inviable en su oficio. Acostumbrado a exigir pruebas, demandaría que se le mostrara alguna historia hecha así. Al contrario de lo que se pudiera suponer, el propio Bolívar Echeverría mostró la viabilidad de esta propuesta. El cuádruple *ethos*

⁴⁴ Ello supone un reto consistente en la invención de un mirador distinto desde donde mirar. Esto en buena medida es lo que él hizo con el *ethos* histórico.

de la modernidad y el *ethos* barroco en particular son precisamente esto. Al respecto solamente importa subrayar lo siguiente.

Bolívar Echeverría postula que, en una gran parte de lo que actualmente denominamos América Latina, lo que en ella podríamos llamar nuestra “nación natural”, surgió en el siglo XVII. Su acto fundamente fue el acto de codigofagia —violento, doloroso, necesario y espontáneo— que los indígenas (de ninguna manera para entonces puros) llevaron a cabo para superar la crisis civilizatoria en la que se encontraban tanto ellos como los españoles peninsulares y criollos mismos.

Si bien este planteamiento tiene cierto “aire de familia” con las reivindicaciones mestizas de los Estados nacionales, le es totalmente contrario en tanto que demuestra que la parte activa de ese proceso residió en los indígenas urbanos, mas no en los españoles o los criollos, como cuenta la historia a modo de la modernidad capitalista (García, 2015, pp. 251-259). Precisamente es este hecho central lo que los Estados nacionales americanos, modernos y occidentales quieren ocultar a toda costa, porque también les es necesario silenciar el hecho de que ellos, aún en su actual obsolescencia, pero obedientes a las exigencias al *ethos* realista y cínico de la modernidad capitalista, continúan con un proceso centenario de exterminio de esos indígenas que se reinventaron y reinventaron la civilización americana. Nada más incómodo, más resistente, más difícil para ese *ethos* que esta densidad histórica.

Este proceso, que dio origen a lo que Bolívar Echeverría denomina *ethos* barroco es lo que él reconstruye a partir de una sospecha y de un indicio. La sospecha de que la “uniformidad” de la modernidad capitalista es en realidad el ocultamiento de una diversidad

que le resulta incómoda, pero sobre todo innecesaria. El indicio estuvo muy probablemente en el reiterado acoso del *ethos* realista a un conjunto de comportamientos que describe y tilda, en el peor de los casos, como premodernos, y en el mejor, como desviaciones, aberraciones o incluso obstáculos para su plena realización, y que, por tanto, requieren ser disciplinados, eliminados, erradicados.

La concepción de la historia que subyace en la obra de Echeverría es una que puede denominarse *interesada*, puesto que no cede en modo alguno a la tentación de una historia mercancía, de una historia nacional, de una historia estatal, vale decir, a una historia dictada por las necesidades del capital, sino precisamente una historia exigida por aquello que es avasallado y demandado permanecer en silencio desde el viento huracanado del progreso (García, 2017, pp. 11-118). Esto y no otra cosa es el *ethos* barroco:

El *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión. (Echeverría, 2002)

V

Para un historiador atento, la obra de Echeverría resulta de suma utilidad porque propone un camino y un ejemplo de una historia que no es sumisa a las exigencias del capital, que le resiste. A diferencia de los

manuales para historiadores que abundan en el mercado, en su obra es posible hallar un conjunto breve pero potente de ideas y directrices para aproximarse y escribir la historia que requiere la crisis civilizatoria actual. No se trata de corrientes ni de temáticas, sino de un cierto tipo de mirada sobre el presente, el pasado y el futuro.

Esta mirada encuentra gran parte de su fundamentación en Marx, particularmente en *El capital*, aunque no exclusivamente. Como se indicó anteriormente, considerando que en la obra de Echeverría no abunda la tradicional terminología con que los historiadores asumen su influencia marxiana, y que para él en aquel libro se practica la escritura de la historia, además de sugerir que en él hay una teoría de la historia desconocida, es factible suponer que en su forma de entender y abordar la historia se encuentra cifrada tanto aquella forma de escritura de la historia como la teoría desconocida para la historia en *El capital*.

Por desgracia, este trabajo debe asumir que el desciframiento aquí realizado no es suficiente para esclarecer a cabalidad lo planteado por Echeverría en torno a aquel libro. En parte esto se debe a que falta regresar a la lectura de *El capital* desde esta perspectiva. No es este el espacio para ello. Sin embargo, como también se afirmó desde un principio, la intención principal de las presentes reflexiones es abrir las puertas a una pesquisa que, como señaló el filósofo Pedro Joel Reyes en aquel homenaje de 2010, se perfila como tarea abrumadora.

No obstante, habría que tener presente un par de cosas para llevar a buen puerto esta tarea. La primera es que Echeverría atribuyó a Marx la fundación del discurso crítico propiamente dicho, cuya cientificidad se juega precisamente en su dimensión crítica. Si esto es así,

y si *El capital* es la cima del pensamiento de Marx, entonces habría que concluir inevitablemente que la escritura de la historia a la cual refiere Echeverría en ese libro es necesariamente una que juega su razón de ser precisamente en la crítica de la realidad capitalista, no en su descripción. Entonces, si para el joven Marx —nunca desdicho por el Marx maduro— la única ciencia era la ciencia de la historia, es porque esta podría dar cuenta del ocultamiento que, en el capitalismo, se opera de manera sistemática. Esta sería su contribución, su vocación. De este modo, la única historia posible dentro del capitalismo, la única que, de acuerdo con esto, merecería “ciencia”, sería aquella que procede críticamente. Con respecto a lo cual es fundamental precisar que la crítica no se refiere solamente a las fuentes, sino al discurso positivo y luminoso del capitalismo, o como suele decirse hoy, a su narrativa. En otras palabras, si ella no devela los ocultamientos de la realidad capitalista, puede llamarse de cualquier otro modo, crónica sofisticada, memoria especializada, mercancía de consumo inmediato, pero menos “ciencia de la historia”. En este sentido es altamente probable que efectivamente pueda pensarse que *El capital* es un libro en el que se practica la escritura de la historia.

La segunda consideración es que, si por teoría se entiende un mirador, quizá Echeverría haya encontrado en Marx un mirador que da cuenta del conflicto que se vive en la realidad capitalista. Un conflicto que deriva de la resistencia espontánea a la devastación que este trae consigo. En este sentido, la lucha de clases, tan cara para las historias marxistas de antaño, no sería pues sino la expresión más visible, y si se quiere más elaborada, de este conflicto, pero en modo alguno lo agota o concentra allí. Quizá por esta razón el

filósofo ecuatoriano atribuyó tal relevancia al Angelus Novus de Benjamin, y en buena medida también por esa razón planteó la crisis civilizatoria como decisiva dentro del capitalismo, pues desborda con creces el tema de la lucha de clases y la especificidad erudita de los modos de producción que tantas páginas útiles llenaron los debates del siglo pasado. De hecho, en cierto modo es posible afirmar que la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad de Bolívar Echeverría es precisamente la teoría del conflicto en la modernidad, desde la cual puede entenderse la resistencia que, de otro modo, por no aparecer

necesariamente estructurada dentro de un marco ortodoxo de la lucha de clases suele ser ignorada, desdeñada o minimizada. Pero que, desde otro aspecto, pone en duda los denodados intentos de incorporarla y administrarla desde y en la crisis civilizatoria en la que nos hallamos inmersos y sobre la cual el historiador está obligado a trabajar.

Tal vez con estas dos consideraciones, la pesquisa sobre lo planteado por Echeverría en torno a *El Capital* pueda tener un buen comienzo, con el pie izquierdo, como corresponde.

Referencias

- Bravo, D. (2007). Presentación de Bolívar Echeverría Andrade en *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?* de P. Pedro de Mercado. Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004. *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*, Primera época 3 (1-2), 161-171.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Siglo XXI.
- Cruz, M. (2002). *Hacia dónde va el pasado: el porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Paidós.
- Curtis, L. (1975). *El taller del historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista.
- . (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- . (2002, 10 de enero). La clave barroca de América Latina. *Bolívar Echeverría*. <http://www.bolivare.unam.mx>
- . (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gandler, S. (2008). *Marxismo crítico en México*. Fondo de Cultura Económica.
- García, I. (2015). De mestizaje a mestizaje. Notas sobre el concepto de mestizaje cultural en Bolívar Echeverría. En Serur, R. (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 251-259). Era, UAM Xochimilco.
- . (2017). *El ethos barroco de Bolívar Echeverría. Modelo para armar* [Tesis de maestría]. UNAM.
- González, L. (1991). El oficio de historiar. El Colegio de Michoacán.
- Kurnitzky, H. y Echeverría, B. (2011). *Conversaciones sobre lo barroco*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mercado, P. de, y Echeverría, B. (2004). *Destrucción del ídolo: ¿qué dirán?* UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Quang, M. y Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. IAEN.
- Reyes, P. J. (2012). ¡Qué cosa! *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación* (pp. 23-28). Ítaca, Universidad Nacional Autónoma de México.