

Por una modernidad alternativa¹

Entrevista con Bolívar Echeverría

Por Alberto Cue

Nota previa

*Esta entrevista, que fuera publicada en La Jornada Semanal, el suplemento del diario La Jornada (2 de junio de 1996), entonces dirigido por Juan Villoro, apareció en una versión muy resumida de sólo 8 cuartillas que ocuparon las dos páginas centrales de ese número. A continuación, se ofrece el texto completo. Hay que mencionar que en 2007 el FCE, la UNAM y la Universidad Autónoma de Querétaro publicaron el libro de Stefan Gandler *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, publicado en alemán en con el título *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* (Argument-Verlag, Hamburgo y Berlín, 1999). El libro de Gandler ofrece el estudio más completo de ambos teóricos marxistas, maestros de muchas generaciones en México. Allí se ofrece en detalle la trayectoria vital e intelectual de Bolívar Echeverría, de manera que la parte biográfica de esta entrevista es sólo un esbozo de lo que allí se describe minuciosamente. Sin embargo, nos parece justificado reproducir la versión completa de esta entrevista, propiciada por la aparición del libro *Las ilusiones de la modernidad* (UNAM/El Equilibrista, 1995), pues la que se publicó en 1996 desechaba al menos la mitad de su contenido.*

*C'est estre, mais ce n'est pas livre, que se tenir
attaché et obligé par nécessité à un seul train.*

Michel de Montaigne

–Bolívar, muchas generaciones de tus alumnos comparten la admiración a tu profesorado pero desconocemos tu biografía. Así que, para empezar, me gustaría que hablaras un poco de tu formación, de tus lecturas, de tu vocación filosófica.

¹ Publicada en *Fractal*, núm. 55 octubre-diciembre 2009. <https://mxfractal.org/RevistaFractal55AlbertoCue.html>. Publicado en la web *Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura* (www.bolivare.unam.mx) bajo una licencia Creative Commons 2.5: Atribución-NoComercial-SinDerivadas.

Yo comencé desde muy joven a estudiar filosofía; ya desde la preparatoria me gustaba, sobre todo porque en una ocasión, en un cumpleaños mío, mi padre me regaló unos tomos de ensayos de Unamuno, donde leí *Del sentimiento trágico de la vida*, sus ensayos de *En torno al casticismo* y los de *Contra esto y aquello*. Entonces leí mucho a Unamuno y de ahí pasé a la lectura de la filosofía y la cultura griegas. Estudié mucho la filosofía griega pero, al mismo tiempo, comencé a militar políticamente en posiciones de izquierda, en las Juventudes Socialistas (del Partido Socialista Ecuatoriano), naturalmente sin que me hicieran mucho caso ni a mí ni a mis compañeros. Por un lado, había entonces para mí la militancia política y, por otro, una preocupación muy esotérica por filosofías que no tenían mucho que ver con esa militancia. Por eso, cuando llegaron a mis manos, como prolongación de Unamuno –a quien ya se le tenía como existencialista–, las obras de Sartre, en el contexto de un grupo de jóvenes llamados los “Reductores de Cabezas” –que eran poetas, gente de teatro y del ambiente cultural, etc., y que hacían una revista llamada Pucuna– pues nos volvimos fanáticos de él y leíamos cada libro suyo que se publicaba, aunque sabíamos que detrás de Sartre la gran figura era Heidegger. Y entonces me clavé muchísimo en la lectura de Heidegger, en las traducciones que había de sus libros.

–Entonces fue Heidegger antes que Marx...

Sí, Heidegger fue antes que Marx. En ese entonces lo que se leía de Marx eran los pequeños trabajos, por lo demás típicos de la militancia de izquierda, y que nos hacían comprender lo de la lucha de clases, la burguesía, el desarrollo capitalista y todo eso. Y la verdadera filosofía, para mí, era la griega y las interpretaciones que Heidegger hacía de la filosofía griega. Por ejemplo, *La teoría de la verdad* en Platón era un libro que me sabía de memoria, y leía las traducciones que se hacían en Chile o en Argentina de todos esos libros, y también las de los ensayos que salían en las revistas filosóficas de la provincia argentina. De modo que a los veinte años había ya leído bastante de Heidegger y había comenzado a leer *El ser y el tiempo* –que me parecía difícilísimo– en la traducción de Gaos. Y entonces decidí irme a estudiar con Heidegger, ser alumno de Heidegger, y me fui a lo loco, ni siquiera sabía alemán. Le pedí a un amigo alemán que me hiciera un certificado de

que yo hablaba fluidamente alemán y así presenté una solicitud de beca para irme a Alemania. Y entonces me dieron la beca; pensé que hablando inglés y francés me sería suficiente, pero al llegar me di cuenta de que no entendía nada y lo padecí un poco.

—¿A dónde llegaste? ¿Qué hiciste en Alemania?

Llegué a Friburgo pasando por París. Era en 1961. Me inscribí en los cursos universitarios de alemán, que eran malísimos. Entonces traté de acercarme a Heidegger, pero él ya no daba clases, sólo hacía un Oberseminar, en su casa, con filósofos ya formados, quién sabe dónde. Una sola vez lo vi, de lejos, en una conferencia que dio, "Tiempo y ser", pero yo, un poco miope, lo vi lejano, pequeñísimo, y ese fue mi único contacto con Heidegger. Entonces, a partir de ahí me decepcioné. Me preguntaba: ¿qué hago aquí? Se oían las noticias de Berlín de que iban a levantar un muro, el Muro de Berlín, y me fui a allá, hacía siete horas de alemán durante el día en el Goethe Institut, que funcionaba entre las ruinas de *Radiotelegraph*. Allí aprendí el alemán rapidísimo, e ingresé, como debía hacerlo, a la Universidad de Berlín, porque tenía que justificar los estudios de mi beca. Permanecí en esa ciudad durante seis años.

—¿Y qué fue lo que ocurrió allí? ¿Habían cambiado tus intereses?

Fue allí donde capté, también en grupo, la densidad filosófica del pensamiento de Karl Marx. Porque para mí, anteriormente, Marx había sido más una cosa operativa durante la militancia. Pero en Berlín participé en el intento de seguir el giro que había hecho Marcuse a partir de sus textos sobre la ontología del materialismo histórico, en un seminario que fue clave para el renacimiento del marxismo en Alemania, dirigido por el doctor Hans-Joachim Lieber en la Universidad Libre de Berlín. Se estudiaba a Lukács, el primer Lukács, lo cual era algo inaudito pues se trataba de un mundo cerradísimo para todo lo que fuera marxismo. Si decías "Marx" te veían como si fueras un agente comunista o un verdadero idiota. Como ahora, ¿no? Pero allí estábamos Rudi Dutschke, otros compañeros y yo. Y comenzamos en serio a leer a Lukács, y reeditamos en mimeógrafo ciertas obras marxistas de los años veinte y treinta. En ese

entonces Dutschke era de la fracción de izquierda de las Juventudes Socialistas, eran jóvenes encendidos, sacaban una revistita, *Der Anschlag!*, algo fuerte. Nosotros estábamos conectados con el grupo porque ellos se preocupaban por temas de lo que entonces se comenzaba a llamar Tercer Mundo, y teníamos seminarios donde leíamos a Frantz Fanon y cosas así.

—Eran los años de un cierto renacimiento de la Escuela de Francfort, ¿no? Sí, sabíamos que en Francfort estaban los restos de su escuela, de la cual Alfred Schmidt gozaba sin duda las mayores simpatías. Pero estaban también Oscar Neck y Jürgen Habermas, quien desde entonces nos parecía un pensador de segunda, ¿no? En fin, había otros tipos muy valiosos, pero nosotros estábamos en Berlín y éramos otra cosa, porque allí todo estaba muy dividido. Entonces, en ese momento era una locura el estudio del marxismo. Esos eran los años de 1964 o 1965, hasta 1967, que es cuando salgo de Alemania, justo antes del movimiento estudiantil de 1968.

—Y viniste a México...

Entonces vine a México, justamente después del 26 de julio de 1968, que es cuando se desata el movimiento estudiantil. Aquí me conecté, en la Facultad de Filosofía y Letras, con Carlos Pereyra, él me llevó por todos lados, estuve en todas las manifestaciones y traté de hacer la conexión entre los del movimiento estudiantil de México con los estudiantes alemanes. Entonces sobrevivía yo haciendo algunas traducciones. Lo primero que hice fue la traducción de un libro que editó Siglo Veintiuno, que se titula *El capitalismo del desperdicio*, de Adolf Kozlik. Así comencé, traduciendo cosas de Sartre, entrevistas tuyas, y diversas cosas para la Revista de la Universidad y para el suplemento México en la Cultura. Más tarde, muerto de miedo, comencé, a dar clases y gracias a Julio Boltvinik, que me cedió una de sus clases, entré como profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1972. Luego pasé a la Facultad de Filosofía y Letras, en 1973, como ayudante de Adolfo Sánchez Vázquez. Para 1974 o 1975 pasé a la Facultad de Economía, donde se armó el Seminario de *El Capital*, que fue mi primer trabajo original, digamos. Y lo que hice en el Seminario de *El Capital* fue una "lectura" de *El*

capital de Marx, una lectura propia de principio a fin, una interpretación de *El capital* de Marx. Creo que es una lectura con un cierto nivel de problematización, de un cierto nivel de teorización, que, por lo general, no es considerado cuando se lee a Marx, y yo creo que eso le da mucha coherencia al discurso de Marx, le da vitalidad y actualidad, si lo planteas en un plano de abstracción mucho mayor que si te pones a considerar el plano de las predicciones, de si tuvo o no razón y tonterías de ese tipo. Porque, por otra parte, a mí no me gustaba la lectura de Marx que entonces estaba de moda, la de Althusser, no me gustaba nada. Pero no sabía qué hacer frente a eso porque Althusser era entonces muy poderoso, tenía un gran influjo en Francia y fuera de Francia con sus libros bien armados y con el respaldo del estructuralismo, también en auge en ese momento, y toda esa corriente teórica barría prácticamente con todo. Entonces yo me planteaba otra lectura, que resultó un poco en polémica con Althusser. Digo que "hice" pero, en realidad, éramos un grupo, allí estábamos Jorge Juanes y yo, y también otras personas. En 1979 pasé a la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía. Fue entonces que estudié mucho antropología, semiótica, lingüística, etc. Y de allí salieron cursos para una clase en la Facultad de Filosofía y Letras, "Economía y filosofía". Después del auge, y de la casi dogmatización del marxismo althusseriano, vino el problema de la decadencia del marxismo, después del malentendido entre Althusser y el neogramscismo, reacomodado, que prevalecía en México, a finales de los años setenta. El marxismo comenzó a fallar, la Unión Soviética estaba ya en picada y todo eso. Mientras tanto, yo pensaba que era indispensable sostener las bases de la estructura del discurso crítico de Marx, y allí fue donde di el vuelco hacia una tematización más general del problema del capital, siguiendo el planteamiento de Marx en el sentido de que la crítica no es sólo crítica de la economía, sino de la sociedad en su conjunto. Así surgió entonces para mí el concepto de modernidad.

—¿Para ti existía ya la tendencia a radicalizar el pensamiento de Marx en el sentido teórico, es decir, de que esta nueva lectura fuera abierta, y no tanto en el sentido de situarla lo más a la izquierda posible de la acción política?

Sí, así estaba planteado: como una crítica global, no sólo del discurso sino de la realidad, y no sólo de la realidad económica sino del conjunto civilizatorio de la sociedad burguesa o moderna. Entonces, en ese sentido, di el giro: vamos a entrarle al asunto ya no nada más en el sentido de la crítica del capital, sino en el sentido de la crítica de la modernidad, y allí comencé a pensar el problema de la modernidad como un conjunto.

—Así pues, planteados esta evolución personal y estos giros teóricos, ¿cuál es el espíritu que hay detrás de tu libro *Las ilusiones de la modernidad*?

Tiene que ver con el desencanto postmoderno ahora imperante, algo que, sobre todo en Italia, venía planteándose desde la década de los ochenta; es decir, el desencanto ante los grandes relatos, las grandes pretensiones de la razón, los grandes propósitos de la política y todo eso. El libro está conectado con esa percepción desencantada, desilusionada, de ahí el título, respecto de la validez o capacidad política del ser humano. El planteamiento es que el ser humano ha perdido la capacidad de decidir lo que pasa consigo mismo, de decidir su historia, así sea inmediata; ésta se ha ido restringiendo cada vez más y hay una especie de caducidad de la capacidad política del ser humano. Y lo que se plantea es la idea de que éste está cediendo en el nivel de su capacidad política ante una fuerza que le parece irrebasable, una especie de destino. Es decir, ahora está concluyendo todo un periodo, el periodo de la modernidad, esta modernidad que parte del rechazo de la presencia del destino o de las fuerzas sobrenaturales que deciden en el destino de los hombres y que concluye con la concepción de un ciclo que está sometido, sin embargo, a un destino. Sólo que ahora es muy clara la idea del neoliberalismo, su percepción básica de que el ser humano tiene que obedecer los designios de una fuerza que está funcionando objetivamente, por encima de él. Es decir, el mercado funciona, es la mano oculta que, en definitiva, sabe más que cualquiera de los hombres lo que a los hombres conviene, y lo único que queda es someterse a tales designios, los de esta entidad que rebasa las posibilidades que tendrían los seres humanos de decidir en su propia vida. Me vuelvo entonces a la idea de la enajenación: la fuerza política del hombre está enajenada en algo así

como un destino, una cosa, un escenario, que es el mercado capitalista, y que es donde se deciden realmente las cosas. La idea es esta: cada vez que el hombre quiere hacer política, fracasa. El hombre está condenado, cuando hace política, a construir Estados totalitarios e ineficientes: no hay cómo hacer política, porque toda política lleva necesariamente al Estado autoritario y al Estado ineficiente. Esa es la convicción, es decir, no hay un solo Estado, un solo partido político, que propongan hacer política en serio, en el plano de decidir lo que queremos consumir, lo que queremos producir, lo que queremos diseñar para nuestro sistema de capacidades y necesidades, lo cual está totalmente fuera de cualquier perspectiva de cualquier partido político porque, se dice, hacer eso es necesariamente caer en lo mismo en lo que cayó el socialismo real: la construcción de un Estado ineficiente y totalitario, negador de las libertades y en, definitiva, asesino. Entonces, frente a eso, se nos dice, no intentemos nada o intentemos sólo paliar la cuestión, pero dentro de los designios irrebasables de la política del capital. Yo sigo oyendo la metáfora de Marx de que en verdad el mundo moderno está regido, en términos políticos, por una dictadura, la dictadura de un ente abstracto, anónimo, todopoderoso, que se llama capital. Así pues, el neoliberalismo, como todo liberalismo, es negación de la política, no de una política, de una tendencia o corriente determinadas, sino negación de la política, del ejercicio de las decisiones en la vida pública: el ser humano debe abstenerse de hacer política porque ésta constituye un tipo de acción que tiende a invadir terrenos que no le corresponden al ser humano. Ese es el mensaje profundo del liberalismo actual: más sociedad y menos Estado, esto es, menos política y, por tanto, menos capacidad de acuerdo y de decisión.

—Y la idea del destino genera un movimiento de intensificación incontrolable del progreso.

Sí, pero antes hay que distinguir entre la ideología y la realidad del liberalismo, ¿no? Es decir, la ideología del neoliberalismo es verdaderamente elemental y tramposa. Afirma: menos Estado y más sociedad civil (capitalista). Pero, en realidad, lo que se afirma es la presencia de entidades sumamente fuertes y despóticas. Porque los Estados no son siempre los Estados nacionales. Estamos, sin duda, ante el fracaso, la

caducidad y la decadencia de los Estados nacionales pero no de la entidad estatal en cuanto tal: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo y otros organismos, además de los pactos internacionales, la Europa de primera, segunda, tercera o cuarta velocidades. Todos estos organismos son en verdad entidades estatales. Entonces, el neoliberalismo defiende la presencia de entidades estatales, ya no nacionales ciertamente, pero que son sumamente fuertes. De esta manera, no se da lo que afirma el discurso que obedece a estas nuevas entidades, se trata de una ideología que invoca una libertad, una ausencia de Estado, pero es falaz: invoca la defensa del mercado cuando, en verdad, se trata de la defensa del mercado capitalista, es decir, de un mercado intervenido, distorsionado por la presencia de la entidad llamada capital. Entonces, el neoliberalismo no defiende a la mercancía, sino a la mercancía capitalista contra todas las otras mercancías.

—Esa es entonces la ideología. Pero todo parece corresponder con una realidad irrebasable, como decías en principio.

Sí, el neoliberalismo critica a la izquierda por no proponer alternativas; y sí, hay esta perplejidad entre la izquierda pero es una perplejidad genuina. Efectivamente, las cosas están sometidas a un cambio muy radical, y creo que estamos ante algo nuevo: es decir, los grandes cambios de la historia capitalista son cambios de la relación entre capital y trabajo, aunque esto suene tan antiguo y tan pasado de moda. Creo que el eje, el núcleo de la legalidad económica del capitalismo —y allí me parece que Marx tenía toda la razón— se halla en la relación entre la reproducción del capital en cuanto tal y la reproducción de la fuerza de trabajo, de los trabajadores en cuanto tales. Y esta es una relación que difícilmente se establece en términos históricos. Me parece que estamos en vísperas de concluir un periodo en el que la fuerza de trabajo fue adquiriendo un valor excesivo en relación con el capital: los obreros, a lo largo del siglo XX, con el keynesianismo y todas esas medidas, se hicieron muy caros y la fuerza de trabajo, frente al capital, fue ganando en valor cuando, al mismo tiempo, la tendencia del capital ha sido desvalorizar la fuerza de trabajo. Entonces, esta era una tarea inconclusa, un proceso pendiente para el capital. Es decir, reacomodar los términos del intercambio entre capital y fuerza de trabajo. Y creo

que estamos en ese periodo. Las sociedades viven actualmente una etapa de reconstitución del valor de la fuerza de trabajo.

—¿Y aquí entra en su función el desarrollo de lo que llamas la “renta tecnológica”?

Claro, tiene mucho que ver ese aspecto. Pero lo que está sucediendo es que, en este momento, hay una regresión brutal, contundente, de lo que serían los derechos del trabajador. Por ejemplo, la categoría de salario está desapareciendo; fue, durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, la categoría esencial para toda relación entre el capital y la fuerza de trabajo y, por tanto, para la constitución misma de los ciudadanos. Es decir, el obrero tenía derecho al salario que percibía cada mes, así como a sus derechos de jubilación, de servicios de educación, de atención médica, etc., lo que constituía un ingreso muy complejo y la base de la dignidad del trabajador, de su familia, etc. Pero todo eso se está desmantelando. Al trabajador ya no se le paga de acuerdo con el salario, cubriendo todos estos derechos. Estamos regresando a un periodo en el que la fuerza de trabajo está sufriendo, en términos internacionales, globales, un golpe, un reacomodo muy fuerte. En ese sentido, es difícil plantear alternativas y, menos aun, en términos globales.

—Quisiera que hablaras del punto en el que insistes a lo largo de los ensayos del libro: la usurpación de la ley mercantil simple por la ley mercantil capitalista. ¿Qué sucede con esto?

Sí, creo que este es un punto muy importante que no fue bien tratado por los marxistas, justamente por la presencia del Estado totalitario soviético. Es decir, la lucha era supuestamente contra la mercancía, idea considerada en especial por Lenin: en la mercancía está ya en germen el capital, de manera que todo lo que fuese mercancía había que matarlo porque en cada una está in ovo el capital. Esa fue precisamente la lectura de *El capital* de Marx que nosotros quisimos contrarrestar: no hay tal, pues un momento esencial de la argumentación de Marx es justamente la distinción entre el plano de lo mercantil simple, o puro, o neutral, o ideal, y el de lo mercantil real, que es lo mercantil capitalista. La mercancía —esa es la teoría de Marx, creo yo— tiene a su principal

enemigo en el capital. El funcionamiento de las leyes de equivalencia, de esas leyes maravillosas del respeto y la igualdad, de la utopía del mercado, etc., están siendo sistemáticamente golpeadas, transgredidas, refuncionalizadas, al paso que son distorsionadas y deformadas por la presencia, en el mercado, de ese ente peculiar que es el capital. La mercancía capitalista es en sí misma una distorsión de la mercancía en cuanto tal. Marx lo dice con absoluta claridad: para el capital, la mercancía no es más que una máscara, por lo que las leyes del intercambio de equivalentes, que presidirían el proceso de todo intercambio, son una máscara que le sirve para imponer su ley de expropiación; no son más que la pantalla detrás de la cual el capital está constantemente expropiando trabajo ajeno. Esta distinción es clave, esencial, porque nos está diciendo lo siguiente: toda civilización moderna, es decir, toda civilización globalizada –y Marx piensa, en principio, que el mercado es un mercado mundial– es imposible de imaginar con un sistema distributivo tradicional o regido por la cultura propia de una identidad localista. Ante esto, es necesario un mecanismo automático de circulación de mercancías a partir del cual pueda construirse cualquier concreción del mundo de la vida en cualquier circunstancia histórica. Es decir, la mercancía es una conquista civilizatoria, y la circulación mercantil es un instrumento neutral de civilización, o por lo menos no deformado en esta versión capitalista, porque justamente permitiría, gracias a la combinación de valor de uso y valor, establecer la relación entre la succión de las necesidades de consumo y la oferta de productos, que uno y otro polos entren en contacto, sintiéndose mutuamente. Es imposible para el Ojo del Big Brother o del Estado totalitario prever, en términos mundiales, cómo van a moverse la oferta y la demanda, cuáles van a ser los cambios que se producirán, las volubilidades del gusto social, de la moda, de lo que sea, incluso cuáles serían las repercusiones de cualquier hecho meteorológico; es imposible, no existe ninguna mentalidad –por más que ahora existan supercomputadoras sumamente sofisticadas– capaz de administrar perfectamente la relación entre producción y consumo humanos, que sería la tarea del Big Brother. Decir qué es lo que tú necesitas y qué es lo que te vamos a dar. Preverlo es imposible. Marx nos dice que, sin embargo, hay un mecanismo que, si funciona en términos puros, o neutrales, permitiría que el mercado percibiera dónde hay demanda de qué y por qué y para qué. Esto quiere decir que, desde el momento en que no

está intervenido por el capital –se entiende que en términos de relación de explotación del trabajo ajeno–, el mundo mercantil es útil e indispensable como un mecanismo civilizatorio. Es en cuanto a este mundo mercantil, como diría Marx, que tiene sentido la política, traduciendo así la capacidad de guiar ese mercado, no de intervenirlo, porque la diferencia entre ambas cosas es inmensa. El Estado socialista despótico intentó intervenir el mercado, y lo mismo hace el Estado capitalista: jugar con los precios, usar los subsidios, tal como sucede especialmente en las agriculturas norteamericana y europeas, es decir, se trata de intervenciones abiertas en el seno de la legalidad mercantil, sin respeto por la mercancía, ni por la oferta, ni por la demanda. Pero Marx pensaba que, abandonada a su funcionamiento, la esfera de la circulación mercantil –esto es, el mercado– puede servir como instrumento civilizatorio, sobre el que se sostendría la política.

–Estás señalando entonces que hay un agotamiento de la gestión distributiva de la riqueza así como de los márgenes de decisión política en el capitalismo avanzado, que es la forma de la modernidad. En cuanto a lo segundo, afirmas que las condiciones capitalistas sabotean a la democracia: las posibilidades reales de ésta son opacadas, disminuidas, por la realización, la concreción capitalista de lo social.

Si los propietarios privados no son iguales –en el sentido de la ley del valor–, si lo que efectivamente hay es una distorsión de la relación mercantil, si lo que se produce y se consume no lo deciden los productores ni los consumidores, sino que ya está señalado, destinado por la dictadura del capital, y de acuerdo con sus necesidades, entonces los márgenes dentro de los que puede desenvolverse la acción y la actividad políticas son francamente estrechos. Es en verdad muy poco lo que puede decidirse. Entonces toda reforma política, en estos términos, ¿qué viene siendo?, un deporte bizantino, porque cuando hablaba del desencanto de la política, de que ésta se autoniega en su sentido auténtico, surge la idea de que, efectivamente, el gran problema planteado es que esta modernidad está en una crisis global: en términos sociales, económicos, ecológicos, demográficos, etc. Si cada chino, por ejemplo, va a convertirse en algo parecido a un consumidor norteamericano, con dos o tres automóviles y su casa con jardín y alberca, entonces harían falta unos tres o cuatro

planetas más. De esta manera, lo que se plantea es absurdo. Y, con ello, se genera una dinámica bizantina de la política. Es el estilo de vida o el modo civilizatorio propuesto por lo que llamamos modernidad, pero sin que ésta tenga la menor posibilidad de garantizar la sobrevivencia de los seres humanos en el planeta; o, más bien, de esta estructura de vida, globalizada, en el planeta.

—Recordarás que Hanna Arendt, en *La condición humana*, también intenta distinguir la labor del trabajo productivo propiamente dicho y señala una diferenciación de los sujetos entre sí en un proceso de intercambio de valores de uso; afirma también que el sujeto en cuanto sujeto aparece y se confirma a sí mismo en la esfera pública de aparición mediante el discurso y la acción.

Sin duda, el dominio del valor capitalista sobre el valor de uso es abrumador, apabullante y monstruoso y hasta aniquilador. En la medida en que el valor de uso vive, permite vivir al valor de cambio capitalista, pero se lo permite en forma parasitaria. En ese sentido, el valor de uso sigue estando allí, se metamorfosea, se transforma, se modifica, se altera de mil maneras, pero sigue estando allí. Y efectivamente, el discurso está allí, el placer está allí, el disfrute de los valores de uso está allí, todo eso existe y está allí, sin duda. Sólo los peores dogmáticos anticapitalistas podrían plantear que el capitalismo es pura muerte, pero para nada es así. El capitalismo es una alteración, todo lo profunda que se quiera, de la vida, una forma de torturarla, pero no de matarla. De esta manera, Arendt tiene razón en este punto. Pero volvamos a la idea que resulta difícil de plantear: podemos negar la modernidad en su conjunto o negar una de sus formas. Ten en cuenta que las promesas de la modernidad no se cumplen actualmente. Difícilmente se han cumplido y difícilmente se cumplirán en las actuales circunstancias. En primer lugar, la promesa de la democracia, básica y fundamental; y democracia significa, en términos muy globales, la capacidad que tiene el cuerpo social de exigir legitimación a sus gobiernos, de exigir que las órdenes que recibe —diría Max Weber— sean órdenes legítimas, eso es todo. Y no hay más. De esta manera, la democracia no es más que exigencia de legitimidad para el poder político, para el poder de decisión de los gobiernos. Y ¿cómo se legitiman éstos? Justamente en su coherencia con la

mayoría. Ahora bien, lo que actualmente vivimos, en cuanto a este punto, es una restricción cínica de esta promesa de la modernidad, hay una negación que están llevando a cabo los propios defensores de la modernidad capitalista al convertir tal promesa de democracia en la realidad de una democracia para pocos. Y en eso estamos. Ahora construimos maravillosos sistemas de partidos, estamos haciendo una reforma de Estado, los norteamericanos nos han dicho que vivimos en democracia, y se nos dice que en América Latina, desde hace diez años, somos democráticos. ¡Imagínate! Entonces, es en verdad terrible; resulta un sarcasmo el discurso de la política. Pero afirmamos que vivimos en democracia. ¿Por qué? Porque hemos decidido que esa promesa no puede cumplirse, ni va a cumplirse, ni vale la pena cumplirla. En semejantes términos, parece ilusorio que los pueblos puedan reclamar legitimidad a sus gobernantes. Lo que sí puede construirse son esos islotes de vida democrática o, podríamos decir, de vida oligárquica, donde efectivamente funcionan los partidos y funciona una legalidad técnica, etc. Pero en el cuerpo de la sociedad se trata de islotes asentados en verdaderos mantos de despotismo, de esclavismo, de falta absoluta de democracia. Esta es la tendencia postmoderna y neoliberal: negar la modernidad al negar la promesa de democracia. Y podemos así ver otra tendencia, más programática, que es la de los fundamentalismos: la democracia, la modernidad, Occidente y todo lo que acompaña a ello son sólo un paquete que hay que tirar por la borda para volver a nuestras legalidades, a nuestras instituciones, a nuestras formas tradicionales de vida, que son llamadas despóticas, esclavistas y demás pero que nos han permitido vivir y sobrevivir. Es decir, que la modernidad estaría siendo atacada desde dos frentes: por los modernizadores postmodernos, de talante cínico y de acciones restrictivas de la modernidad, y los que podríamos llamar antimodernos, los desencantados, los desilusionados, los golpeados por una mala modernización: los islámicos, los senderos luminosos, etc., que han sido víctimas también. ¿Es posible defender la modernidad? Sí, pero una modernidad alternativa, no la que hemos vivido; una modernidad de otro tipo, llamémosla socialista si queremos, pero una modernidad que implique la relación racional entre los seres humanos, el respeto al individuo y una cantidad enorme de cuestiones, entre otras, la democracia efectiva. Creo que es algo que es necesario defender: una modernidad que nunca fue, que nunca existió. No —como dice Habermas— completar el

proyecto de la modernidad, no, más bien inventar otra, construir otra que fue posible, incluso desde antes, que fue reprimida y que, hasta ahora, ha sido postergada y negada. Creo que es posible, más aun, es necesario defender ese tipo de modernidad si no queremos caer en el cinismo postmoderno ni en las regresiones fundamentalistas. Yo creo que la identidad de la izquierda, si podemos definir una tarea suya, sería ésta: apostarle a una modernidad capaz de distanciarse tanto del cinismo postmoderno –que reniega de una modernidad a la que pretendidamente defiende– como de la por desgracia justificada regresión ante una modernidad, que lo único que ha hecho es golpear a poblaciones enteras, despojándolas hasta de su dignidad.

–De cualquier manera, esta búsqueda de identidad sería otra cosa que esperar una “humanización del mercado”, como acaba de expresar Octavio Paz en una reciente entrevista.

Pues sí, de cualquier manera esas expresiones de Paz muestran más que el rigor teórico, la buena intención. Creo que, en el mundo de los intelectuales, Octavio Paz tiene el mérito de ser el único en afirmar claramente que el neoliberalismo (o el triunfo del capitalismo) es algo muy discutible. Él es el único, me parece, que ha planteado tal cosa. Ahora, digamos, juzgar con términos rigurosos lo que está diciendo Paz no tiene mucho sentido pues actualmente el suyo no es ya su discurso fuerte, ya no es el gran argumentador.

–Sí, perfectamente de acuerdo contigo, pero no es por él, sino porque mucha gente lo toma al pie de la letra y lo repite...

Claro, pero la pregunta finalmente es: ¿quién va a completar el proceso de democracia política y quién va a ponerle el cascabel al gato capitalista? Es decir, ¿quién va a decirle al capitalismo y a sus operadores, hasta hacerles entender: “deja ya de pelear por el plusvalor y piensa en términos generales”? Por aquí se entronca muy bien con la simpatía de Paz por el Subcomandante Marcos. Ten en cuenta que cuando Marcos hace el llamado a la sociedad civil, como se le ha dado en llamar, resulta en verdad muy difícil de interpretar, pues –aunque se supone que teóricamente es muy perspicaz– el concepto de sociedad civil que él

maneja es un concepto complejo que viene de la confusión entre Gramsci y Althusser, originado a finales de los años setenta: sociedad civil puede ser sociedad civil de burgueses o sociedad civil de ciudadanos. Sociedad civil de burgueses: la de gente no política, es decir, los propietarios privados, sean capitalistas o no, burgueses de tipo A o burgueses de tipo B. Y está la sociedad civil de los ciudadanos: esos mismos burgueses pero ahora cambiados, metamorfoseados radicalmente, en hombres preocupados por los asuntos públicos, comprometidos con el destino de la comunidad. Esos son los ciudadanos. Entonces, cuando Marcos hace un llamado a la sociedad civil, se refiere a una metamorfosis, la de los burgueses en ciudadanos. Nos dice a todos: "Por favor, señores, transfórmense de burgueses en ciudadanos, den ese salto mortal, dejen de ser sólo propietarios privados y accedan a pensar y a comprometerse con el destino de la comunidad." ¿Quién lo va a hacer? Eso es lo difícil, pero es también lo interesante. Si uno se atiene a la opinión pública y a los medios de comunicación, parecería que es un llamado al vacío, una cosa casi retórica. Sin embargo, ocurre que el llamado es escuchado. Por ejemplo, uno puede observar el movimiento del Barzón, formado por un amplio grupo de propietarios privados típicos que a través del dolor de su bolsillo han coincidido en un compromiso con la comunidad. O podemos también señalar el movimiento de los habitantes de Tepoztlán, tal vez el caso más interesante, pues se trata de algo muy complejo en que se ponen en juego muchos planos: el cultural, el étnico, el de los orígenes del cabildo municipal español, el de los viejos pueblos de los naturales (la llamada "república de indios"), el de la ritualidad, el de la especialización de un pueblo en su conjunto dentro del contexto cultural, etc. Y además, es interesante ver cómo una comunidad se erige en interlocutora y responde, y cómo de esta manera sus habitantes aparecen como ciudadanos. Así pues, es por esta vía por donde puede venir una forma de defensa de una modernidad alternativa. Después de todo, podemos ver que no estamos metidos en un destino ineluctable, que sí hubo otras formas de ser modernos. La forma barroca de ser modernos fue una, la forma romántica y la forma clásica fueron otras. Actualmente estamos en una forma realista, como la llamo, la del noroccidente europeo, la puritana, la de la Reforma. De modo que hay maneras de ser modernos, incluso la capitalista. Y frente a eso, hay otras posibilidades, más antiguas, de ser moderno y no capitalista. Demostrar en términos históricos que hubo tales

alternativas es tanto como plantear que puede haberlas en el futuro.