

La idea de revolución en el pensamiento de Bolívar Echeverría¹

The idea of revolution in the thought of Bolívar Echeverría

Erick Mancha Martínez²

Resumen

Este escrito tiene como propósito el desmenuzar de manera histórica y teórica la conceptualización sobre la revolución que desarrolló Bolívar Echeverría a lo largo de su vida, pasando por las diferentes etapas históricas y teóricas, y respondiendo a una inquietud que trata de entender cómo las circunstancias particulares en las que se desarrolló el filósofo, y sus intereses intelectuales, condicionaron su pensamiento y permitieron a su vez que formulara una propuesta crítica sobre la revolución desde América Latina acorde al imperativo de pensar la vuelta de siglo y los procesos revolucionario. Además, de rescatar la importancia del diálogo teórico como un factor influyente dentro de la evolución de su pensamiento y su propuesta conceptual.

Palabras Clave: Revolución, Bolívar Echeverría, Marxismo, Teoría, Praxis.

Abstract

The purpose of this writing is to break down in a historical and theoretical way the conceptualization about the revolution that Bolívar Echeverría developed throughout his life, going through the different historical and theoretical stages, and responding to a concern that tries to understand how the particular circumstances in which the philosopher developed, and his intellectual interests, conditioned his thinking and in turn allowed him to formulate a critical proposal about the revolution from Latin America according to the imperative of thinking about the turn of the century and the

¹ Artículo de investigación postulado el 09-05-2022 y aceptado para publicación el 18-08-2022

² Profesor Investigador en la Universidad Iberoamericana–Puebla. Contacto: mancha9119@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-9014-7983>

revolutionary processes. In addition, to rescue the importance of theoretical dialogue as an influential factor in the evolution of his thought and his conceptual proposal.

Keywords: Revolution, Bolívar Echeverría, Marxism, Theory, Praxis.

SUMARIO

Introducción I Los años setenta y la crisis del marxismo ortodoxo I La relectura de la teoría de Marx de Bolívar Echeverría, el nacimiento de una idea de la revolución propia I Algo que es necesario negar, la modernidad capitalista y su cuádruple ethos I El concepto de revolución, más allá del discurso crítico de Marx I Conclusiones I Bibliografía

Introducción

En la segunda mitad del siglo XX se dieron una serie de sucesos políticos y económicos que permitieron poner en duda el imaginario revolucionario que hasta ese entonces había sido liderado por Stalin y la Unión Soviética. La Segunda Guerra Mundial, su consecuente secuela, la Guerra Fría, y lo que se conoce como el Mayo Francés, las revoluciones de 1968,³ formaron parte de una época que vino a poner en duda muchos de los mega-relatos enarbolados por la modernidad.⁴

Dentro de la región de América Latina, la revolución se hizo presente de manera diferente. El proceso revolucionario cubano y los posteriores guerrillas latinoamericanas marcaron una influencia importante en el pensamiento de izquierda y principalmente en el marxista. El pensamiento de Ernesto “Che” Guevara y sus reflexiones sobre el involucramiento del tercer mundo en el escenario geopolítico, que se encontraba dominado por la Guerra Fría, trastocaron la forma de entender la revolución y la manera en que se conceptualizó.

Como parte de ese contexto el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría se embarcó en la tarea de pensar su época y desarrollar un cuerpo categorial y conceptual que diera sentido al devenir histórico de la realidad latinoamericana

³ Bolívar Echeverría considera a los sucesos ocurridos en el 68 como el fin de una época, ver *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

⁴ Francois Lyotard fue el principal referente quien, en su libro “La condición posmoderna”, cuestionó a los grandes megarelatos y propone una crítica a la modernidad.

inserta dentro del proyecto civilizatorio de lo que él llamaría *modernidad capitalista*. Inmerso en esas reflexiones se encontró con un constante pensar a la revolución y su actualidad, siempre teniendo como referente el experimento histórico del socialismo real y sus implicaciones para el marxismo y el pensamiento crítico.

Ahora bien, el pensamiento sobre la revolución en Bolívar Echeverría fue un producto de su devenir histórico particular y tiene, a nuestro parecer, dos pilares fundamentales, primero, su acercamiento a Marx después de su contacto con la Escuela de Frankfurt y sus críticas a Marx y al marxismo; y segundo, la elaboración de las tesis sobre la modernidad y su cuádruple *ethos*. Estos dos pilares le permitieron construir una crítica sólida a las conceptualizaciones de la revolución desarrolladas en el siglo XX y lanzar elementos para pensar al proceso de construcción de otro proyecto civilizatorio que mostrara vigencia para las problemáticas que manifestaba la *modernidad capitalista* a finales del siglo XX y principios del XXI.

Por ende, este escrito tiene como propósito el desmenuzar de manera histórica y teórica la conceptualización sobre la revolución que desarrolló Bolívar Echeverría a lo largo de su vida, respondiendo a una inquietud que trata de entender cómo las circunstancias particulares en las que se desarrolló el filósofo, y sus intereses intelectuales, condicionaron su pensamiento y permitieron a su vez que formulara una propuesta crítica sobre la revolución desde América Latina. Además, de rescatar la importancia del diálogo teórico como un factor influyente dentro de la evolución de su pensamiento y su propuesta conceptual.

Los años setenta y la crisis del marxismo ortodoxo

Bolívar Echeverría Andrade nació en Riobamba, Ecuador, en el año de 1941, ciudad que es la actual capital de la provincia de Chimborazo. A los seis años de edad su familia se mudó a Quito, la capital nacional, donde estudió en el Colegio LaSalle hasta los 14 años para después ser cambiado al Colegio Nacional Mejía, escuela estatal y laica; es aquí donde Echeverría empezó su proceso de politización. Producto de su interés por la política surgió la lectura de la filosofía, principalmente de Miguel de Unamuno, Jean Paul Sartre y por último Martín Heidegger. La

vinculación entre política y economía es algo característico de esta etapa en el pensamiento de nuestro autor y le permitió mirar los acontecimientos latinoamericanos de su época desde una óptica integral.⁵

El primer suceso que marcó el contexto en el que se desenvuelve Bolívar Echeverría fue la Revolución Cubana. El proceso revolucionario, enmarcado temporalmente dentro de la Guerra Fría, permitió que la región latinoamericana se insertara en el conflicto bipolar como un actor importante dentro de la disputa geopolítica que protagonizaban la Unión Soviética y los Estados Unidos.⁶ Las figuras de Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara fueron las más sobresalientes del proceso e implicaban la posibilidad de hacer la revolución en regiones y países que hasta ese entonces no eran considerados como adecuados para el legado histórico del proletariado.

En el caso de Bolívar Echeverría hubo una adhesión explícita en materia política al proceso revolucionario cubano que se combinó con un interés creciente por la filosofía, particularmente por la desarrollada por Martín Heidegger.⁷ Dentro de su adscripción al proceso revolucionario cubano, la figura de Ernesto “Che” Guevara fue primordial en la visión de la revolución que tuvo Echeverría. En el texto que escribe como introducción a la biografía del Che en Alemania, a propósito de su muerte, mencionaba a la revolución como algo latinoamericano.⁸

Se puede observar que, para el año 1968, Echeverría asociaba a la revolución con el proceso cubano y con la región latinoamericana en su conjunto. Al parecer la noción de que América Latina era un bloque geopolítico en la lucha antiimperialista y anticapitalista era un eje que nutría el pensamiento de Bolívar constantemente. Sin embargo, es de notar un aspecto referente a la interpretación de la teoría marxista, el proceso de reinención del marco teórico de Marx de manera consciente y por necesidad práctica. Este último punto es de destacar

⁵ Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007. pp. 85-89.

⁶ Ver Pettinà, Vanni. *Historia mínima de la guerra fría en América Latina*. México, El Colegio de México, 2018, p.59.

⁷ Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico*, pp. 90-91.

⁸ Echeverría, Bolívar. “Sobre la muerte del Che Guevara”, *Calibán: Revista de antropofagia cultural*, núm 1, México, 2013, p. 3

porque permanecerá en la cabeza de nuestro autor durante su estancia en Alemania y posteriormente en su regreso a América Latina.

Por otra parte, el interés por Martin Heidegger inclinó su decisión de emprender el viaje en 1961 hacia Freiburg, lugar donde daba clases el filósofo. Su estancia en Alemania se vio trastocada por la imposibilidad de estudiar junto a Heidegger por lo que decidió trasladarse a Berlín del oeste para completar sus obligaciones de aprender alemán en el Instituto Goethe junto con su compañero Luis Corral.⁹ A través de la que sería su primera esposa, Ingrid Weikert, nuestro autor se introdujo a una serie de círculos de estudio y de artistas, para posteriormente integrarse al grupo de analistas de la publicación *Der Anschlag*, donde participaron diversos personajes que fueron, posteriormente, exponentes del movimiento de 1968 en Berlín.¹⁰

De manera paralela acudió a seminarios de filosofía en la Universidad Libre de Berlín, donde se produjo el contacto con Rudi Dutschke y una discusión constante entre ambos sobre el Tercer Mundo y el papel de América Latina en la revolución. Bolívar sería visto como el puente entre los compañeros berlineses y revolucionarios latinoamericanos como el Che Guevara.¹¹ Esto habla un poco de la importancia que obtuvo América Latina dentro de la concepción revolucionaria mundial a partir de la revolución cubana. Lo que a su vez permitió establecer el diálogo de Bolívar con intelectuales europeos, y específicamente alemanes, que buscaban la re conceptualización del marxismo a través de los trabajos de la Escuela de Frankfurt.

Berlín le permitió a Bolívar Echeverría acceder a una serie de circunstancias y confluir con personajes intelectuales y militantes que integraban en la discusión al Tercer Mundo dentro de los planes revolucionarios y las lecturas contemporáneas del devenir de la Guerra Fría en territorio alemán.¹² Producto de esa vinculación, a

⁹ El viaje fue posible gracias a una beca del “Servicio Alemán de Intercambio Académico” que obliga a Echeverría y a Corral a aprender el idioma. Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico*, p. 93.

¹⁰ Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico*, p. 96; Ver Illades, Carlos. *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México, 1968-1989*. México, Oceano, 2011, p. 129.

¹¹ Ver Illades, Carlos, *La inteligencia rebelde*, p. 129.

¹² Ver Cerbino, Mauro y Figueroa, José Antonio. “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, *Íconos: revista de ciencias sociales*, núm. 17, Quito, septiembre, 2003, p.1

partir de 1966, Echeverría mantuvo diversos viajes y contactos con América Latina, incluido México,¹³ hasta que en 1968, como resultado de la no renovación de su beca, y por interés de su pareja, tuvo que trasladarse a tierras mexicanas de manera definitiva donde se ganó la vida traduciendo y dando clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a invitación del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez.¹⁴

Una vez en México, los acontecimientos de 1968 impactaron de manera importante en la necesidad de Echeverría de re conceptualizar los instrumentos teóricos que hasta ese entonces habían sido usados para explicar la realidad. Los movimientos del 68 influyeron en nuestro autor y a propósito decía que el evento lo invitaba a poner en duda los instrumentos conceptuales de los que disponían para leer su realidad.¹⁵ Los sucesos del año de 1968 en México se pueden considerar un quiebre en el pensamiento de Bolívar, ya que, después de sus vivencias en Alemania y su involucramiento en México con personajes como Roberto Escudero y Carlos Pereyra, de los cuales, el primero era asistente de investigación de Sánchez Vázquez; el filósofo empezó una etapa de reflexión que involucró un acercamiento a Marx que ya se había estado dando desde su estancia en Alemania.¹⁶

Esta primera etapa de su vida se puede caracterizar como la del surgimiento de las preguntas que van a guiar su empresa durante los siguientes años y de una necesidad de repensar la teoría marxista con miras a dar cuenta de la realidad latinoamericana. A partir de aquí, la reflexión fue acompañada por el estudio de la carrera de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM, de donde se graduará con la defensa de su trabajo sobre las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.¹⁷ También es en esos años que empezó a colaborar en la revista *Cuadernos Políticos* junto con su colega Carlos Pereyra, de la cual fue editor de principio a fin, y en otras

¹³ Ver Illades, Carlos, *La inteligencia rebelde*, p. 129.

¹⁴ Ver Illades, Carlos, *El marxismo en México: una historia intelectual*. México, Taurus, 2018, p.175.

¹⁵ Ver Echeverría, Bolívar, “Carlos Pereyra y los tiempos del *desencanto*”, *Revista de la Universidad*, núm 573-574, México, UNAM, 1998, pp.47-48.

¹⁶ Para Illades, el movimiento de 1968 abrió la veta para una primera etapa de reflexión en torno a Marx en la vida intelectual de Bolívar Echeverría. El periodiza la etapa de 1974 a 1980. Sin embargo, la disertación de su tesis sobre el libro de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx podría entrar ahí, por lo que esta etapa empezaría desde que empieza su investigación.

¹⁷ Ver Illades, Carlos, *El marxismo en México*, p. 177.

como *Dialéctica*, en la entonces Universidad Autónoma de Puebla, de manera más marginal.

La relectura de la teoría de Marx de Bolívar Echeverría, el nacimiento de una idea de la revolución propia

Producto de sus vivencias en Berlín y en su estancia definitiva en México, a lo largo de su vida, Bolívar Echeverría emprendió la tarea de interpretar la producción teórica de Marx convenciéndose de la necesidad de re-conceptualizar teóricamente el bagaje conceptual y categorial que hasta ese entonces había sido usado para interpretar los procesos revolucionarios en el siglo XX. Además, encontró en Marx una aproximación al devenir histórico del capitalismo que, después de una relectura, expresaba su vigencia para la adecuada interpretación del sistema capitalista de finales del siglo XX.

Dos aspectos fundamentales son los que Echeverría va a rescatar de la producción teórica de Marx. El primero, la presencia de la categoría de *valor de uso* dentro del marco categorial expuesto en *El Capital* y en otros escritos del autor alemán; y el segundo, el desarrollo del concepto de revolución y su negación como mito.¹⁸ Además, de que elaboró una interpretación de la concepción de Marx desde su lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*, analizando el texto no como tesis separadas sino como un todo integral que representa una idea de revolución que no fue desarrollada por Marx en sus etapas siguientes.¹⁹

Ahora bien, por motivos de exposición, apelaremos al sentido cronológico y analizaremos primero el proceso de pensamiento en nuestro autor derivado de su lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*, que como ya se había dicho, fue producto de sus reflexiones durante la carrera de filosofía en la UNAM.²⁰ La lectura de las *Tesis* fue ante todo producto del imperativo que surgió en la vida de Bolívar por reformular

¹⁸ Ver Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 61.

¹⁹ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*. México, Itaca, 2013, p. 12.

²⁰ Usaremos la última versión de su análisis de las *Tesis* de 1986 que se encuentra publicada en la recopilación hecha por la editorial Itaca bajo el nombre de “El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución” publicado en 2013. Sin embargo, a pesar de que es una versión modificada de manera mínima, mantiene la esencia del pensamiento de Bolívar a principios de la década de los setenta del siglo pasado.

los conceptos y categorías usadas hasta ese momento para interpretar los procesos revolucionarios y la explosión de los movimientos sociales de 1968.

a. Las Tesis sobre Feuerbach y el repensar la praxis revolucionaria

En el texto primeramente titulado “Apuntes para un comentario de las *Tesis sobre Feuerbach*”, el cual constituyó el primer acercamiento formal de nuestro autor con Marx,²¹ se establece el desarrollo de lo que él mismo nombró el “momento teórico de la revolución comunista”. Este proceso retoma primero un tiempo histórico específico en la vida de Marx que constituye y comprende las obras de los “Manuscritos de París”, “La ideología alemana” y los “Manuscritos económico-filosóficos”,²² para después desplegar un desarrollo de momentos analíticos que le permiten a Bolívar Echeverría ir construyendo una noción de lo que es la revolución.

Primeramente, la exposición del filósofo empieza por enunciar e identificar en Marx lo que él propone como un diálogo para repensar el intercambio de ideas que tuvo el filósofo-economista alemán con uno de los exponentes del materialismo crítico, Ludwig Feuerbach. Ante ello escribe “Que esta función consiste en convertir a las once tesis, motivadas por la presencia teórica-política de Feuerbach, en una serie de pasos de argumentación cuya sucesión elabora una región problemática más general, cumpliendo un requerimiento indispensable del proceso discursivo en el que se efectúa la revolución teórica comunista”²³

Esta “revolución teórica comunista”, como la nombró nuestro autor, trata de diferenciarse de un discurso teórico enarbolado por los idealistas y materialistas que había dominado el debate filosófico en la época de Marx. Para ello, en opinión de Echeverría, dicha revolución parte de un principio que sustenta todo el discurso teórico comunista, la *praxis social material*. Esta es expuesta como el pilar del grupo A de la tesis, clasificación propuesta por nuestro autor, y donde se encuentra el argumento central del pensamiento de Marx en ese texto.²⁴ Este momento teórico

²¹ Nos referimos aquí a la cuestión formal de análisis, no necesariamente que no lo haya leído antes, sino que este texto es el primer producto de una sistematización reflexiva importante de la teoría de Marx y particularmente del llamado “Joven Marx”.

²² Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.13.

²³ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.13.

²⁴ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.17.

implica una concepción que no disocia idealismo y materialismo; en este sentido, Bolívar estaba leyendo a Marx y sus planteamientos como algo que trasciende la falsa dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo.

Ahora bien, esta superación de la falsa dicotomía por medio del discurso teórico comunista, que enuncia Echeverría, es dotada de contenido revolucionario en la medida que trata “adecuadamente de la revolución y por ser, él mismo, momento constitutivo (teórico) de la revolución”²⁵. Es aquí donde, junto con la concepción de *praxis social material*, se hace “referencia a la *actividad revolucionaria* como objeto por pensar”²⁶, es decir, la revolución como actividad tanto teórica como práctica, de la cual necesita encargarse el comunismo, se hizo presente en el análisis del filósofo ecuatoriano.

Más adelante en el texto, este tratamiento de la superación de la oposición entre idealismo y materialismo abona un elemento decisivo que constituye el discurso revolucionario comunista por excelencia. En el actuar de la relación hombre-naturaleza, entendido esto como un proceso dialéctico, se enuncia a esta como una especie de metabolismo práctico que se diferencia ante todo del actuar idealista y materialista-empirista por el hecho de que el materialismo de la revolución comunista es primeramente dialéctico, pero ante todo un proceso histórico.²⁷

Siguiendo con el desarrollo analítico que emprendió Bolívar Echeverría es necesario decir que se van observando una serie de núcleos de análisis que constituyen una idea de lo que es la revolución y la importancia de Marx en esta conceptualización. Habría que decir primero que la revolución comunista pasa necesariamente tanto por la teoría como por la práctica, pero estas no entendidas como dos aspectos separados y opuestos como lo entendían los idealistas y materialista tradicionales, sino dentro de un marco de *praxis social material*. Además, que esta praxis se sostiene en el entendimiento de la relación hombre-naturaleza como un metabolismo dialéctico y en última instancia histórico. Por ende, el momento revolucionario comunista pertenece por mérito revolucionario al

²⁵ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.20.

²⁶ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.21.

²⁷ Ver Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.33.

materialismo histórico y representa una tarea a realizarse y rehacerse de manera constante en la historia.

Al finalizar el texto Bolívar Echeverría nos dice: “En su concepto (*el de Marx*),²⁸ la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (*el cambio de las circunstancias* y la *actividad humana*) *coinciden* en el plano de lo concreto: es un proceso revolucionario o una *praxis revolucionaria*.”²⁹

Se puede observar que para el primer lustro de la década de los setenta Echeverría empezaba a tener un proceso de conceptualización de la revolución a partir de una primera lectura de Marx. Esta se va a ir nutriendo de otros elementos de su contexto y de su devenir histórico como alguien que se había tomado muy en serio a la revolución teórica como el momento constitutivo y perteneciente a la praxis revolucionaria. Como parte de ese proceso participó en la revista *Cuadernos Políticos*.

La revista nació como una continuación de la práctica de una izquierda crítica que tuvo refugio en la editorial Era, en la cual fue publicado el primer libro importante de Bolívar Echeverría.³⁰ También fue producto de los constantes golpes militares y dictaduras que se habían establecido en el cono sur del continente desde 1964 y, principalmente, de que México se convirtió en esa época en un refugio de muchos exiliados políticos perseguidos por los gobiernos autoritarios en Brasil, Argentina y Chile.³¹ Dentro de este contexto y con el imperativo de pensar la revolución en contraposición a la situación política de América Latina, el primer artículo que publicó Echeverría en *Cuadernos Políticos* se tituló “Discurso de la revolución, discurso crítico” y fue en el año de 1976.

Tres cosas se deben rescatar de este escrito empezando el segundo lustro de la década de los setenta, el primero el discurso revolucionario comunista no como mero discurso simbólico sino como actuante en el plano ideológico de la

²⁸ Cursivas propias.

²⁹ Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, p.41.

³⁰ Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico*, p. 96

³¹ El Consejo Editorial, “Diez años de *Cuadernos Políticos*”, *Cuadernos Políticos*, núm 41, México, jul-dic, 1984, p. 2.

dotación de significado o como Echeverría lo llama “el lenguaje de la convivencia”;³² el segundo, el tema del sujeto revolucionario reivindicando a la clase proletaria como constitutiva del contrapoder y de la alternativa global; y el tercer aspecto, el referente al proyecto futuro en construcción que trasciende el dominio capitalista expuesto por Marx en *El Capital* bajo un discurso crítico.

En este artículo de 1976, Bolívar desarrolló el cómo particular en el cual se desenvuelve la praxis revolucionaria - mencionada anteriormente- en el proceso de reproducción social, el cual es caracterizado por ser un “proceso de producción y consumo de significaciones”. En este sentido la praxis revolucionaria se tomaría como la crítica y esta a su vez como el significar revolucionario que corresponde a dotar de sentido crítico la producción y consumo de discursos en la lucha ideológica dentro del modo de reproducción social capitalista.³³

En cuanto al tema del sujeto revolucionario, nuestro filósofo hizo una reivindicación del proletariado como el encargado de la constitución de un contrapoder que enfrentara al discurso instaurado en la reproducción social capitalista. De este reconocía que el proceso de constitución como clase social organizada es un proceso histórico que ha durado desde que Marx se insertó en él a mediados del siglo XIX. A su vez, esto conllevaba una autoafirmación teórica comunista y la definición de su tarea histórica en el terreno de la revolución del discurso que versa sobre la realidad económico social.³⁴ Por lo tanto, he aquí un aspecto de diferenciación importante con la concepción que prevalecía en la primera mitad del siglo XX con respecto al sujeto revolucionario, para Bolívar la clase revolucionaria seguía siendo el proletariado; sin embargo, no la considera como estática y determinada materialmente por el hecho constitutivo de la relación capital-trabajo, sino que se remite al terreno ideológico y el proceso histórico de creación de un discurso crítico significativo comunista que proyectara otra forma de reproducción social.

³² Ver Echeverría, Bolívar, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, *Cuadernos Políticos*, núm 10, México, Editorial Era, oct-dic, 1976, p. 12.

³³ Ver Echeverría, Bolívar, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, p. 12.

³⁴ Ver Echeverría, Bolívar, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, p. 3.

Esto nos lleva al asunto sobre el proyecto futuro, lo importante para rescatar es que Echeverría concebía al proyecto futuro no como algo en positivo, de hecho anuncia esto como una ilusión de la conveniencia revolucionaria, sino que lo presenta en clave de negación de un proyecto existente.³⁵ Este punto es crucial porque distingue a nuestro autor de las concepciones utópicas que prevalecieron por lo menos hasta la revolución cubana en 1959. Además, un aspecto que hay que hacer explícito aquí es el adjetivo de crítica que acompaña al concepto de cientificidad, ya que para nuestro filósofo, la crítica se presenta como el carácter específico necesario para el significar comunista si busca ser revolucionario.³⁶

Después de este breve recuento del primer complejo acercamiento que tuvo Bolívar con la obra de Marx podemos apuntar que una noción de revolución se empieza a formar de manera sólida. Sin embargo, quedan ciertos temas que no habían sido desarrollados hasta mediados de la década de los ochenta por nuestro autor y que van a ser objeto de su reflexión hasta la publicación de su primer libro formal titulado “El discurso crítico de Marx” publicado por la editorial Era. Uno de esos temas, a nuestro parecer, es la explicación de lo que implica el metabolismo social desde el entendimiento de la relación hombre-naturaleza y la importancia de este para el discurso teórico de la revolución comunista, asunto que traerá a la luz la investigación del *valor de uso*.

b. El valor de uso, la forma social-natural y la revolución

Para principios de la década de los ochenta Bolívar Echeverría se separó de su primera esposa Ingrid Weikert y entabló una relación con Raquel Serur, con quien tendría dos hijos y sería su compañera hasta su muerte en 2010.³⁷ Esto conllevó una inserción más profunda a la sociedad mexicana y significó un compromiso para

³⁵ Ver Echeverría, Bolívar, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, p. 12.

³⁶ Recuperamos la siguiente cita para apuntar lo dicho con respecto a la crítica. Bolívar Echeverría dice: “La crítica es el carácter que corresponde propiamente a la presencia del significar revolucionario del proletariado o significar comunista en la esfera específica de la producción/consumo discursiva y, por tanto, de la lucha ideológica dentro del modo de reproducción social capitalista. En otros términos, la crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario en las condiciones de subcodificación o normación apologetica impuestas en beneficio propio por el modo capitalista de la reproducción social a la producción/consumo de significaciones en general.” Echeverría, Bolívar, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, p. 13.

³⁷ Ver Gandler, Stefan, *Marxismo crítico*, p. 129.

emprender el trabajo teórico revolucionario que ya se había asomado dentro de sus intereses.

Como parte de este periplo sobre la relectura de la obra de Marx que nuestro autor emprendió a principios de la década de los setenta, siguieron una serie de reflexiones manifestadas en seminarios de discusión y publicaciones en *Cuadernos Políticos*. Esta vez, enfocadas en desentrañar y reflexionar en torno a el lugar desde donde se visualizaba el carácter crítico que debía tener la revolución teórica comunista. Como ya se vio en el apartado anterior, este discurso necesita ser crítico para ser revolucionario y se relaciona con la concepción de la praxis social como una relación hombre-naturaleza que implica la noción de metabolismo social.

Es dentro de esta dimensión que en el año de 1984 se presenta un artículo en la revista *Cuadernos Políticos* bajo el título de “La *forma natural* de la reproducción social”.³⁸ Sin embargo, este texto es reformulado y publicado en 1998 en el libro de “Valor de uso y utopía” bajo el nombre de “El valor de uso: ontología y semiótica”.³⁹ Para efectos de este análisis utilizaremos este último texto por representar la versión más completa de un reflexión sobre la forma social-natural de reproducción de la sociabilidad y porque, a nuestro parecer, no quita el hecho de que el interés por profundizar en el tema haya nacido como producto de las primeras apreciaciones sobre la obra de Marx en la década de los setenta y principios de los ochenta.

En el asunto sobre la *forma natural* apuntamos cinco puntos que tenemos que tomar en cuenta para la conceptualización que fue desarrollando Bolívar Echeverría a lo largo de su vida. El primero es la necesidad que parte de revisar lo dicho por Marx sobre el valor de uso y su dimensión, el segundo, es la dotación de sentido a la categoría de *forma social-natural* como elemento pilar para entender la relación hombre-naturaleza, el tercero, reafirmar el carácter histórico y dinámico de metabolismo de la *forma social-natural*, el cuarto, lo referente a lo fundante del sujeto social y la elección de su identidad y, por último, todo este desarrollo como

³⁸ Ver Echeverría, Bolívar, “La forma natural de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm 41, México, Editorial Era, jul-dic, 1984, pp. 33-46.

³⁹ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998, pp. 153-197.

fundamento de la criticidad desde la cual se desprende el discurso crítico revolucionario comunista que apuntaba ya en su análisis sobre las *Tesis sobre Feuerbach*.

Siguiendo con esta línea, nuestro autor se aventuró en la década de los ochenta a realizar un examen profundo de la cuestión partiendo de la pregunta “¿Tiene el discurso de Marx algo que decir en la problematización actual de los fundamentos de una nueva práctica de la política?”.⁴⁰ Naturalmente la respuesta del filósofo ecuatoriano fue positiva a la cuestión y mencionaba:

Sí, en cambio, si, como pensamos que sucede en realidad, el concepto de *valor de uso* que Marx opone al pensamiento moderno hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve... Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria : por un lado, como un proceso de producción y consumo de *valores de uso* y, por otro, como un proceso de *valorización del valor* mercantil de los mismos.⁴¹

Se puede observar la importancia que le da nuestro autor al planteamiento puesto por Marx sobre el *valor de uso* para desplegar su análisis y el desarrollo de esa parte que, a su consideración, se dejó de lado en la teoría marxista del siglo XX.

Ahora bien, el imperativo por desarrollar una interpretación sobre el *valor de uso* en Marx llevó a Echeverría a desentrañar el significado y los componentes de lo que él nombra la *forma social-natural*. En este sentido, se apuntalan dos dimensiones que conforman la dialéctica de la *forma social-natural* y que permiten el lanzar el entendimiento del metabolismo social que acompañará a Bolívar a lo largo de su pensamiento. El primer aspecto es lo que podemos nombrar como el componente natural, el cual se asocia a un mecanismo semejante, mas no idéntico, al animal; y el segundo, el componente social que corresponde a la subjetividad y donde se erige la dimensión política de la relación hombre-naturaleza.⁴²

⁴⁰ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 153.

⁴¹ Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 154.

⁴² Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 154.

La primer dimensión que compone la *forma social-natural* es la que corresponde a la relación que se establece a partir del principio primario de la *vida*. Esto es lo que podría asociarse a un comportamiento que se acerca a lo que establece el mundo animal con la totalidad global metabólica de la naturaleza, es decir, una primera relación que proviene de la necesidad y su satisfacción mediante el consumo para lograr el objetivo de perpetuar la vida.⁴³ Este metabolismo orgánico funciona como un todo sistema organizado que depende de los organismos singulares que interactúan en él y es “la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano”.⁴⁴

Lo anterior se complementa con la segunda dimensión, la social. A través de diferenciar al ser humano de los animales se concibe un aspecto de la *forma social-natural* que trasciende lo animal por el hecho de que el ser humano puede fabricar instrumentos, incluso mentir, jugar, razonar, etc. Este aspecto que trasciende, pero no solo eso, sino que reproduce la materialidad animal de la que hablamos en el párrafo anterior, pertenece a la dinámica de materialidad social, la cual a su vez presenta un *telos* característico correspondiente a la política. Esta politicidad es la capacidad que tiene el ser humano para modificar la “armonía” de la primera dimensión y construir una nueva de relación entre el sistema de necesidades y el sistema de consumo la cual determina el acceso de los individuos singulares al producto global de la comunidad.⁴⁵

Es importante tener en cuenta que la concepción dialéctica del mundo está siempre presente cuando Bolívar desarrolló su noción de la *forma social-natural*. También, se observa una distinción con respecto a la noción de política que prevalecía en el marxismo de mediados y finales del siglo XX, principalmente la estructuralista que disocia base económica de superestructura.⁴⁶ En este sentido, lo político es constitutivo de lo económico y viceversa porque representa una

⁴³ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, pp. 160-161.

⁴⁴ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 162.

⁴⁵ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 172.

⁴⁶ Uno de los exponentes del debate fue Louis Althusser y su divulgación fue heredada a América Latina por medio del libro de Marta Harnecker titulado “Los conceptos elementales del materialismo histórico”.

dimensión de la relación hombre-naturaleza como metabolismo creado por el ser humano para satisfacer necesidades y reproducir la vida.⁴⁷

Esta dialéctica de la *forma social-natural* contiene como característica intrínseca el ser una relación histórica y dinámica, es decir, el metabolismo producir y consumir que establece el ser humano es constante, o como lo menciona nuestro autor, está en “permanente juego”. Esto se vincula con el tópico de la significación que estuvo presente en los primeros acercamientos de Echeverría con Marx y con la construcción de la identidad que se juega en la política que modifica la socialidad una y otra vez. O en palabras de nuestro autor, “Si el sujeto global tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad *política* que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de su destino”.⁴⁸ Cuando los individuos sociales se ponen en juego en el destino del sujeto social como metabolismo, esto implica una autodeterminación, es decir, producir y consumir conlleva también para el ser humano hacerse a sí mismo y por ende, producir y consumir significaciones y darse identidad.⁴⁹

Una última cosa nos gustaría establecer en este apartado particular al texto de la *forma natural* y que se vincula la idea de revolución que se venía formando en el pensamiento de Bolívar desde la década de los setenta. La *forma social-natural* viene a contradecir al ser para la valorización que prevalece y enajena, en el sentido de Lukács,⁵⁰ al ser humano como ese sujeto social que crea y modifica su relación entre el sistema de necesidades y de consumo. Es aquí donde nace la crítica a la que tanto apela Bolívar Echeverría como lo constituyente del discurso teórico revolucionario comunista, que no debemos olvidar se da en la praxis social. Para esto nos gustaría retomar otra vez a nuestro autor:

La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la *tiranía del capital* es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el

⁴⁷ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, pp. 167-168.

⁴⁸ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 173.

⁴⁹ Ver Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, p. 181.

⁵⁰ La idea de enajenación fue desarrollada por Georg Lukács en su obra “Historia y conciencia de clase” en el año de 1923.

acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.⁵¹

He aquí una idea de revolución implícita en la forma de enunciar a la *forma social-natural* que desarrolla nuestro autor con base en la *forma natural* de Marx en El Capital. Esta nueva idea parte, no desde la positividad del proyecto futuro en la que estuvo atrapada la utopía de la izquierda marxista en la primera mitad del siglo XX, sino desde la negación de una manera particular de organizar la relación hombre-naturaleza y la *forma social-natural* que, como se ha dicho, privilegia la valoración del valor y la enajenación del sujeto social. Resalta el énfasis que se da en la capacidad que dota al sujeto social de significarse, definirse y construirse históricamente a si mismo a través de la relación dialéctica del hombre-naturaleza que es económica pero al mismo tiempo política.

A pesar de este avance en la concepción de la revolución, que ya para mediados de la década de los ochenta es bastante complejo, Bolívar Echeverría añadiría una vertiente más a su pensamiento que es importante señalar y conlleva la evaluación de los proyectos revolucionarios del socialismo real a partir de una conceptualización de la *modernidad capitalista* y las formas de vivir en ella. El tema de nuestro siguiente apartado es una veta de pensamiento que surge a raíz de la caída del muro de Berlín y la inminente decadencia del proyecto del socialismo real y, a nuestro parecer, el segundo pilar del concepto de revolución en Echeverría, la *modernidad capitalista* y el cuádruple *ethos*.

Algo que es necesario negar, la modernidad capitalista y su cuádruple ethos

Eran finales de la década de los ochenta del siglo XX y justo el 9 de noviembre 1989 cayó uno de los monumentos icónicos de la guerra fría y de la lucha entre capitalismo y socialismo. La caída del muro de Berlín fue el acto simbólico que manifestaba el fin de una era que para algunos autores, como Tanya Harmer, había

⁵¹ Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología”, pp. 196-197.

empezado en 1917 con el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia.⁵² Este evento marcó de manera importante a la izquierda en el mundo, en América Latina y particularmente a Bolívar Echeverría. Justo ese mismo año ve a la luz el libro de nuestro autor titulado “Las ilusiones de la modernidad” y en él que se publicó un artículo llamado “1989” que toca las reflexiones del filósofo sobre el acontecimiento en Alemania.⁵³

En este breve texto nuestro autor destacó primeramente el carácter simbólico del acontecimiento. Es simbólico porque representa precisamente el “derrumbe” de lo que se conoce como el socialismo real, régimen que caía después de 70 años de existencia desde la primera posguerra. A su vez, esta dimensión simbólica representaba la invalidez de un proyecto social que ahora debía ser relegado a las vitrinas de los museos de la historia política como algo del pasado e inservible.⁵⁴

Ahora bien, a pesar de la significación del evento como la desacreditación de todo un proyecto que se había opuesto a la *modernidad capitalista* a lo largo del siglo XX, Bolívar Echeverría se preguntó por la negación del proyecto del socialismo real como algo que anula a su vez la vigencia de la perspectiva socialista como negación de una forma particular de organización de la vida, la *modernidad capitalista*. Esto lo hace a través de tres críticas principales, las cuales son, el evidente sin sentido de la forma bajo la cual el capitalismo configura la relación hombre-naturaleza, la “mutilación y la insatisfacción del sistema de necesidades de la población en las regiones periféricas del mundo capitalista” y la polarización y estratificación de las clases sociales que había generado el capitalismo a lo largo del siglo XX.⁵⁵

Es de destacar que a pesar del golpe que significó la caída del muro para el socialismo a nivel mundial, Echeverría reivindica la vigencia de la perspectiva socialista para oponerse a la *modernidad capitalista*. Esto porque ejecuta una distinción importante entre perspectiva socialista y el devenir real del *socialismo*

⁵² Ver Pettinà, Vanni, *Historia mínima de la Guerra*, pp. 29-30.

⁵³ Ver Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Editorial Era, 1989.

⁵⁴ Ver Echeverría, Bolívar, “1989”, en Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México, Editorial Era, 1989, pp. 15-17. Siguiendo la tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia.

⁵⁵ Ver Echeverría, Bolívar, “1989”, pp. 18-19.

real, que también le permite cuestionarse sobre la naturaleza de dicho proyecto concreto y su vinculación simbiótica con el capitalismo, es decir, no está viendo al *socialismo real* como lo opuesto al sistema capitalista, sino que lo considera como parte esencial de la misma modernidad y expone la falsedad de la dualidad que se había manejado tantos años durante la guerra fría.⁵⁶

El fracaso del socialismo real y la URSS introdujo una nueva variable para pensar dentro del pensamiento de Bolívar Echeverría que acompañó a toda la reflexión sobre la modernidad y sus distintas modalidades de vivencia. Una evaluación del proyecto histórico que aconteció en la URSS, en algunos países de Europa, Asia y América Latina se hacía necesaria para repensar la validez de la revolución desde una perspectiva socialista que se opusiera al proyecto de la valorización del valor de la *modernidad capitalista*. Inaugurando esa nueva veta de reflexión se publicó el famoso artículo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” incluido en *Las ilusiones de la modernidad* de 1989.

Para hacer una crítica de la modernidad primero, a juicio de Bolívar, habría que saber que lo moderno está presente en nuestra vida cotidiana y no existe objeción respecto a ello. Además, dicha modernidad vino preñada con una especie de promesa que se fundó a finales del siglo XVIII y que ha implicado una especie de estadio a alcanzar a partir de la tecnificación de la vida social inaugurada por la Revolución Industrial. Esta meta ha pasado a asimilarse de manera importante en nuestra época y, de tener un cierto grado de ingenuidad en la credibilidad que mantenía a esta utopía, transitó a una especie de “cinismo” que se usa para justificar las acciones políticas de los Estados nacionales.⁵⁷

La *modernidad capitalista* ha ido postergando la promesa futura y se encuentra en un momento de bifurcación. A decir de nuestro autor, el momento actual es caracterizado porque la *modernidad capitalista* ha traicionado a su fundamento embrionario como la posibilidad de resolver la escasez absoluta de recursos para equilibrar el sistema de necesidades y de consumo en la *forma social-*

⁵⁶ Ver Echeverría, Bolívar, “1989”, pp. 20-23.

⁵⁷ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. México, Editorial Era, 1989, p. 137.

natural transhistórica y se ha vuelto en la principal amenaza como la concreción de una época de barbarie para la humanidad.⁵⁸

Tres aspectos son claves en el análisis de la modernidad en el texto de “Modernidad y capitalismo” de Bolívar Echeverría. El primero, lo contenido en la *Tesis 7* sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad, el segundo, lo referente a lo pre-moderno, semi-moderno y post-moderno que se encuentra contenido en la *Tesis 12*; y por último, la vinculación entre el proyecto socialista real y la modernidad capitalista enunciada en la *Tesis 15*. Estos aspectos pueden vislumbrar un tema importante de la concepción revolucionaria de nuestro autor y contribuir a nutrir lo que se venía desarrollando en su pensamiento.

En la *Tesis 7* titulada “El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista” se parte de que la modernidad capitalista y su forma particular de organizar la *forma social-natural*, la cual muestra su contradicción con la dinámica de la reproducción de la riqueza como valorización del valor, presenta en su estado fundamental cuatro formas de asumir la vida concreta que implican la aceptación de dicha dinámica, a esto, Echeverría le llamó el cuádruple *ethos* de la modernidad.⁵⁹ Estos cuatro *ethos* son el realista, el romántico, el barroco y el clásico.

De estos cuatro vale la pena tratar de entender el *ethos* barroco. Para este tipo de *ethos* nos gustaría retomar un fragmento del texto de las tesis sobre la modernidad. Bolívar dice:

El arte barroco puede prestarle su nombre porque, como él –que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro–, ella también es una *aceptación de la vida hasta en la muerte*. Es una estrategia de afirmación de la *forma natural* que parte

⁵⁸ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, pp. 139-140.

⁵⁹ “El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” -una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser”-una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera-.” Echeverría, Bolívar, “El *ethos* barroco”, en *Debate feminista*, Vol 13, México, UNAM, abril, 1996, p. 71.

paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que – *obedeciendo sin cumplir* las consecuencias de su sacrificio, convirtiéndolo en *bueno al lado malo* por el que avanza la historia– pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como *de segundo grado*, insuflar de manera sobreplicada un alimento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los *valores de uso* ofrecen al dominio del proceso de valorización.⁶⁰

Diversas cosas saltan a la vista del pasaje citado sobre el *ethos* barroco, la primera es la cuestión de la aceptación de la vida hasta en la muerte, lo que hace referencia que dentro de la contradicción entre valor de uso y el valor, dentro de la situación actual de la modernidad capitalista que ha instalado la barbarie, el comportamiento espontáneo del barroco elige la vida, es decir, existe la negación de la relación que hace el capitalismo entre la *forma social-natural* y el valor que se valoriza. Otro aspecto importante es el de la resistencia que ejerce esta forma de *ethos* ante la dinámica de valorización del valor, cosa importante para entender el carácter emancipador de la humanidad ante dicha *modernidad capitalista*.

Con ello es importante resaltar lo que Luis Arizmendi aporta sobre la teoría de los *ethos* de la modernidad de Echeverría. Arizmendi dice que nuestro autor estaba viendo a estos *ethos* como formas de complicidad con la dominación, es decir, que el ser humano en cierta medida acepta vivir la relación como parte de su proyecto. Es precisamente ahí donde destaca el componente de la *praxis social* que se mencionaba en apartados anteriores, la capacidad del ser humano de decidir significar y autodeterminarse. En este caso particular de la *modernidad capitalista*, los sujetos dominados deciden integrarse, en por lo menos cuatro maneras que se combinan en la época actual.⁶¹

Esto se conecta con el contenido de la *Tesis 12* sobre lo pre-moderno, semi-moderno y lo post-moderno. Partiendo del binomio dentro/fuera, nuestro autor propuso que si bien la *modernidad capitalista* es un proyecto totalizador en términos civilizatorios, este no puede expandir su dominio de manera homogénea en el

⁶⁰ Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, p. 170.

⁶¹ Arizmendi, Luis. “La trascendencia de la lectura de El Capital de Bolívar Echeverría para América Latina”, en Arizmendi, Luis, *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México, Instituto Politécnico Nacional, 2016, p. 48.

mundo. Es por eso que existen distintos grados de dominio de la modernidad sobre la vida social y es ahí donde aparecen formas pre, semi y post modernas que desafían los principios de organización de la vida que viene con dicha modernidad. Varios de esos desafíos se manifiestan en contra-revoluciones y pseudo-revoluciones que intentan reivindicar las promesas que sirvieron de base de para su instauración (de la modernidad capitalista), es decir, en el seno del capitalismo surgen formas que desafían su dominio en alusión a la otredad, el futuro y el pasado.⁶²

Ahora bien, es justo bajo esta mirada que Bolívar lee el proceso revolucionario del *socialismo real* y prueba de ello es la *Tesis 15* sobre la vinculación de esto y la *modernidad capitalista*. Aquí se hace un primer balance del intento de la Unión Soviética por aislarse de la dinámica de la economía capitalista y se advierte que este buscó su independencia pero sin convertirse en un orden social diferente y alternativo frente a la *capitalismo*. Además, Echeverría apunta que el proyecto del socialismo real solo debilitó a la modernidad mas no la superó, y con su caída (del socialismo real) y la expulsión de los ocupantes inadecuados en el socialismo, “le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía.”⁶³

Ya para el año de 1998 en “Valor de uso y utopía” nuestro filósofo hizo un balance más profundo de lo que fue el socialismo real y su idea de revolución, vinculándolo con el mito fundacional que trajo sobre la revolución la *modernidad capitalista*.⁶⁴ A parecer de Echeverría la idea de revolución del socialismo ha estado conformada por dos componentes, el primero, una idea de la transformación radical de la relaciones de producción que se enfoca en la lucha de clases desde la dicotomía capital-trabajo o burguesía/proletariado y la revolución como emancipación que refunda desde cero la socialidad; y el segundo, la idea de

⁶² Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, pp. 193-196.

⁶³ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, pp. 202-203.

⁶⁴ Aquí se enfatiza que el mito de la revolución como algo que puede destruir formas de socialidad pasadas y reconstruir la sociedad de manera abrupta corresponde al carácter romántico que acompaña a la modernidad capitalista en sus fundamentos. Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución”, en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 69.

refundación de una sociedad tradicional por una totalmente moderna que se adapta al progreso técnico y con ello la constitución de un *hombre nuevo*.⁶⁵

Es justo en el segundo aspecto que:

se insiste en perseguir el mismo tipo de modernidad, y se plantea que, precisamente, esta modernidad es ya la revolución; que la revolución ya está en marcha, que es una y la misma cosa con la modernización y que el paso hacia el superhombre se viene dando lentamente, en la medida en que el progreso avanza impulsado por la iniciativa y el espíritu de la empresa capitalista.⁶⁶

En el contexto de “desencanto” que se vive en la actualidad, es precisamente que esa desilusión aparece como resultado del fracaso del componente romántico del mito de la revolución del proyecto del *socialismo real*. Mito que se ubica en una manera de manifestación del *ethos romántico* de la *modernidad capitalista* y que muestra el agotamiento simbiótico entre revolución y marcha indetenible del progreso. Esto a su vez planteaba una serie de preguntas que buscaban desvincular a la revolución con la acción romántica y construir desde un discurso crítico que no solo tuviera su misión emancipadora en las relaciones de producción, sino en la negación de la totalidad de la *modernidad capitalista*.⁶⁷

A manera de recapitulación, se puede decir que la década inaugurada por la caída del muro de Berlín significó para Bolívar Echeverría un tiempo de reflexión importante en torno a la modernidad en su modalidad capitalista, sus formas de manifestación en la vida cotidiana (los cuatro *ethos* de la modernidad) y al experimento del *socialismo real* como el exponente de los proyectos críticos del capitalismo. Además, que producto de ello se empezaron a pensar y desarrollar una serie de elementos analíticos que giraron en torno a los errores del socialismo del siglo XX y la vigencia y potencialidades de la perspectiva socialista en la vuelta de siglo como un discurso crítico que pusiera a la formulación retomada de Rosa Luxemburgo, “Socialismo o barbarie”, en el centro de la crítica a la *modernidad capitalista*.

⁶⁵ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución”, p. 73.

⁶⁶ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución”, p. 74.

⁶⁷ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución”, p. 75.

En el siguiente apartado nos daremos a la tarea de poner a dialogar la lectura de El Capital de Marx, hecha por Bolívar Echeverría, con sus reflexiones sobre la modernidad para tratar de dilucidar el concepto de revolución que forjó nuestro autor a lo largo de 50 años de reflexión.

El concepto de revolución, más allá del discurso crítico de Marx

La idea de revolución que forjó Bolívar Echeverría trata de responder a tres preguntas fundamentales que involucran los distintos aspectos que fue desarrollando a lo largo de casi 40 años de reflexión retomando dos ejes articuladores, el discurso crítico y la revolución como negación. Estas tres preguntas son, ¿qué se está negando?, ¿cómo se está negando?, y ¿desde dónde se está negando?. Respondiendo a estas preguntas pretendemos llenar de contenido el concepto de revolución de nuestro autor y dilucidar sus diferencias con las ideas de revolución comunista del siglo XX.

Lo que se tiene que negar, a decir de Echeverría, concretamente es la *modernidad capitalista*. Esta modalidad de la promesa que se abrió a finales del siglo XVIII trajo consigo su fetichización y una dotación de carácter productivista de la posibilidad de resolución de la escasez absoluta de bienes satisfactores que solucionara el problema del equilibrio entre el sistema de necesidades y de consumo dentro del metabolismo social-natural del que hablaba Marx en el incipiente desarrollo del *valor de uso*.⁶⁸ Dentro de la modernidad se juegan dos planos, el primero como posibilidad y el segundo como acto efectivo.⁶⁹ El que se pretende negar es el segundo plano que se desarrolló de manera histórica y se ha encargado de desmembrar al primero postergando la promesa tanto que ya parece inalcanzable; este segundo plano es donde se encuentra la figura concreta de la *modernidad*, la *modernidad capitalista*.

Es importante aclarar que para Bolívar Echeverría la negación se tiene que hacer de la figura concreta de la promesa, es decir de su modalidad capitalista, no

⁶⁸ Para Bolívar la posibilidad pudo haber sido abierta por la neotécnica alrededor del siglo X siguiendo la historia de la técnica de Lewis Mumford. Véase, Echeverría, Bolívar, “Definición de la modernidad”, en Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Editorial Era, 2010.

⁶⁹ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, p. 141.

de la promesa en sí. Esto abre la posibilidad a pensar otra modernidad que no sea capitalista como alternativa al sistema actual, en ese sentido, nuestro autor no es anti-moderno en cuanto a la promesa de resolución de la escasez absoluta del sistema de necesidades y consumo, sino anti-moderno en su modalidad capitalista, aspecto importante que lo diferencia de otros pensadores de la corriente de-colonial o de la filosofía de la liberación como Enrique Dussel.⁷⁰

Ahora bien, pero ¿qué se niega de la modalidad capitalista de la modernidad que enuncia Bolívar Echeverría?. Habría que entender que la *modernidad capitalista* constituyó y ha constituido una forma particular de organizar el metabolismo social de reproducción de la vida. Esta forma de modernidad ha correspondido a una forma de enajenación del proceso de trabajo, es decir, de la *praxis social-material* de significación y autodeterminación que es característica del ser humano en su devenir histórico y que dota de autonomía al sujeto social en la producción de satisfactores de necesidades que se concretan a través del consumo. El metabolismo de producción, circulación y consumo, que no solo es un acto económico, sino político, cultural y social en toda la extensión, se ha enajenado y puesto a disposición de un mecanismo que pone en el centro a un valor en abstracto que su único fin es valorizarse.⁷¹

En el eje analítico de lo que estamos negando, podemos observar cómo los dos pilares que se enunciaron en la introducción de este escrito, la lectura de Marx y su desarrollo sobre la modernidad en su modalidad capitalista, se van yuxtaponiendo y juntos conforman una idea mucho más compleja de lo que es el sistema social, el cual es objeto de la revolución. La idea de la *forma social-natural* y del aspecto del despliegue de una de las maneras concretas de ella conforman, a su vez, el contenido de la *modernidad capitalista*. Esto nos lleva a responder la pregunta sobre ¿cómo se niega esa modernidad que tanto nos ha aquejado?

⁷⁰ Enrique Dussel Ambrosini acuña el término transmodernidad porque para él es importante pensar la alternativa más allá de la modernidad. Véase Dussel, Enrique, *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI Editores, 2014, donde habla del problema de la modernidad y el imperativo de trascenderla.

⁷¹ Ver Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución”, p. 63.

La negación del proyecto civilizatorio moderno capitalista tiene que tener un principio que funciona como eje transversal dentro de la idea de revolución que se vislumbra en nuestro autor; este es el carácter de criticidad que debe tener el discurso revolucionario comunista si es que de verdad busca ser revolucionario. Para Bolívar Echeverría el discurso crítico no solo funciona, como ya se veía en el segundo apartado, desde la mera enunciación idealista de la teoría, sino que se concibe producto de un elemento que da origen al devenir histórico del ser humano, la *praxis social-material*, esta como algo que trasciende la dicotomía entre idealismo y materialismo.⁷²

El discurso crítico de la revolución comunista no se puede mover en el mero plano discursivo que ha caracterizado a la idea de la revolución en la primera mitad del siglo XX, sino que su lucha está en el plano ideológico del materialismo histórico, es decir, en el proceso de significación y de definición de las formas de producción que determinan el metabolismo de la *forma social-natural* de manera histórica. El plano de la semiótica es importante aquí porque Echeverría entiende a la economía y a la política como a la vez cultura y por ende producción de significados. Para nuestro autor la lucha se juega en el plano de la objetivación de la subjetividad del sujeto colectivo en un proyecto civilizatorio, es decir, en la manera particular de producir bienes (significados) que reproducen la vida de la humanidad.⁷³

Vale la pena decir que mucho se ha hablado de si el concepto de *ethos barroco* que desarrolló Bolívar Echeverría permite ver ahí una especie de *ethos* revolucionario que cuestiona constantemente a la *modernidad capitalista*. No hay mejor manera de abordar el debate que traer al propio autor a colación:

“Es posible decir, entonces, para finalizar, que la estrategia del mestizaje cultural propia de la tradición iberoamericana es una estrategia barroca, que coincide perfectamente con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad europea y con la actitud barroca del postrenacentismo frente a los

⁷² Ver Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p.61.

⁷³ Para un desarrollo de la semiótica en Bolívar Echeverría, ver Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001. Vale la pena decir que mucho se ha hablado de que si el concepto de *ethos barroco* que desarrolló Bolívar Echeverría permite ver ahí una especie de *ethos* revolucionario que cuestiona constantemente a la *modernidad capitalista*. Véase Echeverría, Bolívar, “El *ethos* barroco”, *Debate feminista*, Vol 13, México, UNAM, abril, 1996, p. 87.

cánones clásicos del arte occidental. La expresión del "no", de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por exageración. Debe hacerse mediante un juego sutil, con una trama de "síes" tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación. Para decir "no" en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre su orden valorativo: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo, que se traslade a un nivel superior a fin de que pueda integrar incluso lo que para él son contra-valores."⁷⁴

Lo que se observa es que si bien nuestro autor dota al *ethos barroco* de la peculiar característica de contener en su fundamento la negación del proyecto de la *modernidad capitalista*, este es a su vez una forma de vivirla. Puede decirse que el *ethos barroco* podría ser una forma revolucionaria en potencia porque niega desde una afirmación de la *forma social-natural* que lleva en positivo la producción de satisfactores para reproducir la vida y no la valorización del valor. Sin embargo, como dice Arizmendi, Bolívar también piensa al sujeto como sujeto en situación que es capaz de decidir y el *ethos barroco* es una forma de decidir integrarse al proyecto moderno capitalista. He aquí una ambivalencia que puede ayudar a pensar en alternativas postcapitalistas que nacen en el propio seno de la *modernidad capitalista* y no de la afirmación de un proyecto futuro como el del socialismo real.

Ahora bien, ya se tiene que lo que se pretende negar y cómo se pretende negar, ahora falta enunciar el lugar desde el que se pretende negar. Para que exista una negación no necesariamente se debe hacer desde la afirmación de otra cosa y eso lo tiene claro Bolívar Echeverría al momento de pensar la revolución comunista. Una característica que diferencia el contenido de la idea de revolución de nuestro autor del emanado de las revoluciones comunistas del siglo XX es que no niega a la *modernidad capitalista* desde la afirmación de un proyecto acabado y utópico futuro.

⁷⁴ ECHEVERRÍA, "El ethos barroco", p. 87.

La negación particular de Echeverría viene desde la afirmación de algo muy concreto y que puede resumirse como la reproducción de la vida, tanto del ser humano como de la naturaleza que lo compone y reconstituye constantemente. La noción de la *forma social-natural* en su carácter trans-histórica es precisamente eso, el entender al ser humano en su relación con la naturaleza como una especie de metabolismo en el que se juega la significación, determinación y autodeterminación del ser humano como sujeto social que se organiza para producir y consumir.⁷⁵

Es desde aquí que se niega al proyecto civilizatorio de la *modernidad capitalista*, desde la recuperación de la autarquía a la que ha traicionado la forma capitalista de la valorización del valor. En una entrevista en el año 2007 se le preguntaba a Bolívar Echeverría por la modernidad alternativa y él mencionaba:

Entonces, lo fundamental de una modernidad alternativa, es la de eliminar esta necesidad de la enajenación que se dio históricamente cuando la modernidad “decidió” tomar el camino del capitalismo, es decir, replantear la idea de que se puede construir una modernidad que no se base en la organización capitalista del proceso de trabajo, y por lo tanto en la organización capitalista de la producción y reproducción de la riqueza. Lo fundamental sería esto: un proceso de reproducción social en el que persista la autarquía del sujeto humano y no la entrega de esa autarquía, o la claudicación de esa autarquía cediendo la capacidad política del sujeto a las cosas, es decir, al capital. Este es el punto distintivo fundamental.⁷⁶

Esto ayuda a comprobar que la negación de la modernidad pasa primero por la negación, pero también por la afirmación de la capacidad del sujeto humano de autoafirmarse por medio de la reproducción de la riqueza social.

Más adelante en esa misma entrevista mencionaba que había leído sobre que Rosana Rossanda decía que “la izquierda lo primero que tiene que ser es anticapitalista”⁷⁷ y que estaba en todo lo correcto. Esto nos lleva a un tema que complementa las tres preguntas desarrolladas anteriormente, el asunto del sujeto revolucionario. En la década de los setenta y ochenta nuestro autor preservaba la

⁷⁵ Ver Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico*, p.64.

⁷⁶ Sigüenza, Javier. “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía”, en *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año III N°5, primer semestre de 2011, p.8

⁷⁷ Ver Sigüenza, Javier, “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía”, p.8

noción del proletariado como sujeto colectivo que encabezaría el proyecto. Sin embargo, para la primera década del siglo XXI la constante mención a la izquierda y los movimientos sociales se hace presente anunciando que el problema de la izquierda ha sido su incapacidad de imaginarse fuera de los marcos nacionales y partidistas que instaló la Komintern en la forma de hacer política.⁷⁸

Ahora, eso no implica la anulación de la izquierda y su importancia en el proceso político. Si esta recupera su característica anticapitalista que hace que resista a la *modernidad capitalista*, podrá abrir brechas sugerentes para una nueva forma de modernidad. Esto sin olvidar que ella es solo una de las formas de hacer frente a la situación en la que nos ha puesto el capitalismo a principios del siglo XXI.⁷⁹ He aquí una ampliación de la noción del sujeto revolucionario que se adecua mucho mejor al sujeto social que busca reivindicar en su noción de *forma social-natural* desligándose de las nociones comunistas del siglo XX del proletariado como el obrero industrial.

Así podemos decir que la idea revolución en Bolívar Echeverría se nutre de los dos momentos históricos en su pensamiento, el de la lectura de Marx en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, y de su desarrollo analítico sobre la *modernidad capitalista* en la última década del siglo XX y la primera del XXI. El resultado es un concepto integral que se despega del mito revolucionario sobre el progreso de la fuerzas productivas y de la idea de la necesidad de un proyecto futuro que afirme al socialismo frente al capitalismo. Al contrario, la revolución para Echeverría debe de ser a partir de la negación crítica del aspecto fundacional del capitalismo, desde la *forma social-natural* y la capacidad del ser humano para autodeterminar la forma social que adopta el metabolismo de la vida como relación entre este y la naturaleza.

Por lo tanto, la revolución se juega en el plano de la significación y reproducción de la vida como medio para negar una forma particular de modernidad como promesa. A su vez, establece la encrucijada, ya no desde capitalismo y

⁷⁸ Echeverría, Bolívar, “¿Ser de izquierda, hoy?”. en Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*. México, Editorial Era, 2006, p. 269.

⁷⁹ Echeverría, Bolívar, “¿Dónde queda la izquierda?”. en Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México, Editorial Era, 2010, p.181.

socialismo como proyectos ideales que existen fuera de la forma social que ha adoptado la modernidad, sino recuperando el imperativo de Rosa Luxemburgo de “Socialismo o barbarie” y la interpretación de Walter Benjamin sobre el Ángel de la Historia que mira hacia atrás sobre las ruinas que ha dejado la modernidad y la existencia de un huracán que lo empuja hacia adelante simulando la marcha indetenible de lo que llamamos progreso.⁸⁰

Conclusiones

A manera de conclusión queremos apuntar cuatro líneas que se desprenden del análisis que hicimos anteriormente. La primera es hacer notar cómo el momento histórico jugó un papel importante para la redefinición del concepto de revolución en Bolívar Echeverría en consideración con las formas de concebir la revolución durante el siglo XX; la segunda, la vinculación particular que se hace entre la teoría y práctica en el desarrollo analítico de nuestro filósofo; la tercera, el resurgimiento y actualización de un concepto que parecía enterrado para 1989 y que parece cada vez más pertinente dada la situación actual; y por último, la extracción del mito del progreso del concepto de revolución que puede corresponder a unos tiempos presentistas que se ven desilusionados de la promesa moderna fundada por la *modernidad capitalista*.

Queremos resaltar que las vivencias que tuvo nuestro autor fueron forjando de cierta manera su necesidad de reflexión teórica sobre la revolución. Primero su praxis en Berlín y su vivencia de los movimientos del 68 permitieron la formulación de preguntas profundas que necesitaban retomar viejos conceptos anquilosados en la práctica política de la izquierda para darles actualidad y vigencia para la realidad latinoamericana. También su relación con la Universidad Nacional Autónoma de México como el lugar de reflexión en el que llevó a cabo la empresa y la caída del muro como el imperativo de no desechar la perspectiva socialista a pesar del descrédito que sufrió el proyecto del *socialismo real*. Ahí, se observa la importancia de poner a las ideas dentro de un proceso histórico concreto que hasta cierto punto

⁸⁰ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Itaca, 2008, p. 5.

condiciona las preguntas y las interpretaciones que se dan a ciertas problemáticas como la de la revolución.

Dado lo anterior, es de destacar que en el caso de Bolívar Echeverría y su reflexión entre teoría y práctica, por medio de una relectura de Marx, existió una nueva forma de pensar lo político y la política que es crítica con la forma de hacer política que predominó en el siglo XX y que ponía el énfasis en la necesidad de reflexión de la práctica en contraposición de la aseveración de Sartre de la revolución sin teoría. Esto es importante porque viene a proponer una solución a la dicotomía que prevalece hasta ahora entre teoría y práctica como algo en constante tensión como si fueran aspectos separados en el ámbito de la política.

Otro aspecto trascendental de la producción teórica de Bolívar Echeverría en torno a la revolución es el de volver vigente el concepto a pesar que en las últimas décadas del siglo pasado, y sobre todo a partir de la caída del muro en 1989, se dio a la revolución como enterrada asimilando a esta con el proyecto del *socialismo real* y proyectando a la *modernidad capitalista* como la única forma de organizar la vida. En tiempos tan oscuros para la izquierda fue de suma importancia que nuestro autor disociara al proyecto socialista del siglo XX de la perspectiva socialista, dotando a la segunda de vigencia y por ende al imperativo de la revolución como crítica a la situación de barbarie que nos aqueja a la vuelta de siglo.

Por último, todo lo anterior se potencia por la virtud de extraer el mito moderno del concepto de revolución que enarbó el proyecto socialista del siglo XX. Debido a las constantes desilusiones de la promesa del progreso técnico que nos ha llevado a una situación en la que parece que la técnica tiene el potencial de resolver nuestros problemas pero nos seguimos hundiendo en una crisis civilizatoria que incluye la destrucción de la naturaleza, el de-construir el mito del progreso y quitárselo al concepto de revolución permite mirar a los proyectos civilizadores del siglo XX con ojos críticos y apuntar a la construcción de escenarios de futuro que no caigan en aquello que ha provocado una situación límite donde se amenaza la vida humana en la tierra.

Bibliografía

- Arizmendi, Luis. "La trascendencia de la lectura de El Capital de Bolívar Echeverría para América Latina", en Arizmendi, Luis, *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México, Instituto Politécnico Nacional, 2016.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Itaca, 2008.
- Cerbino, Mauro y Figueroa, José Antonio. "Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría", *Íconos: revista de ciencias sociales*, núm. 17, Quito, septiembre, 2003.
- Consejo Editorial, El. "Diez años de *Cuadernos Políticos*", *Cuadernos Políticos*, núm 41, México, jul-dic, 1984.
- Dussel, Enrique, *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI Editores, 2014.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____. "1989", en Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México, Editorial Era, 1989.
- _____. "Discurso de la revolución, discurso crítico", *Cuadernos Políticos*, núm 10, México, Editorial Era, oct-dic, 1976.
- _____. "Carlos Pereyra y los tiempos del *desencanto*", *Revista de la Universidad*, núm 573-574, México, UNAM, 1998.
- _____. "Sobre la muerte del Che Guevara", *Calibán: Revista de antropofagia cultural*, núm 1, México, 2013.
- _____. "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. México, Editorial Era, 1989.
- _____. *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. "El *ethos* barroco", *Debate feminista*, Vol 13, México, UNAM, abril, 1996.
- _____. "La forma natural de la reproducción social", *Cuadernos Políticos*, núm 41, México, Editorial Era, jul-dic, 1984.

- ____. "Modernidad y revolución", en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI Editores, 1998.
- ____. "El valor de uso: ontología y semiótica", en Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI Editores, 1998.
- ____. *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución*. México, Itaca, 2013.
- ____. "¿Ser de izquierda, hoy?". en Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*. México, Editorial Era, 2006.
- ____. "¿Dónde queda la izquierda?". en Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México, Editorial Era, 2010.
- ____. "Definición de la modernidad", en Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Editorial Era, 2010.
- Illades, Carlos. *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México, 1968-1989*. México, Oceano, 2011.
- ____. *El marxismo en México: una historia intelectual*. México, Taurus, 2018.
- Pettiná, Vanni. *Historia mínima de la guerra fría en América Latina*. México, El Colegio de México, 2018.
- Sigüenza, Javier. "Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía", en *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año III N°5, primer semestre de 2011.