

Cientificismo y utopía. Esbozo para una historia del discurso crítico de Bolívar Echeverría

Scientificism and Utopia Outline for a History of Bolívar Echeverría's Critical Discourse

Julián Sánchez Serrano
Universidad Nacional Autónoma de México, México
julians1992@hotmail.com

Resumen: Los conceptos de cientificismo y utopía están presentes en la obra de Bolívar Echeverría desde sus primeros escritos de la década de 1970 hasta sus ensayos y conferencias de finales de siglo xx. Sin embargo, hay un desplazamiento en el tratamiento y la valoración que Echeverría le da a dichos conceptos a lo largo de su obra. Este artículo propone esbozar una historia del discurso de Bolívar Echeverría a partir del cambio que presentan los conceptos de cientificismo y utopía en sus trabajos. Con ello veremos cómo en el centro de este movimiento toma forma una idea fundamental en el pensamiento de Echeverría, a saber, la forma natural.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, cientificismo, utopía, marxismo, forma Natural.

Abstract: The concepts Scientificism and utopia appear in Bolívar Echeverría's work since his early 1970's writings until the essays and lectures of the late xx century. Nevertheless, Echeverría's treatment and evalua-

tion of these concepts shift along his work. This paper poses an outline for a history of Bolívar Echeverría's discourse based on the transformation scientificism and utopia undergo in his essays. This way, we shall be able to grasp a fundamental idea in Echeverría's thought, the natural form, taking shape in the core of said movement.

Keywords: Bolívar Echeverría, Scientificism, Utopia, Marxism, Natural Form.

Recibido: 26 de junio de 2019

Aceptado: 12 de septiembre de 2019

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.vi25.484>

Al esclavizamiento del lenguaje en la cháchara se añade, casi como consecuencia inevitable, el esclavizamiento de las cosas en la demencia.

WALTER BENJAMIN, *SOBRE EL LENGUAJE*
EN CUANTO TAL Y SOBRE EL LENGUAJE
DE LOS HOMBRES

La historia del discurso marxista ha sido, desde su génesis, una historia de confrontación; una historia de contradicciones que antes de producir consensos mínimos e inapelables sobre los cuales erigir paulatinamente un edificio discursivo robusto, lo que han hecho es extender las fronteras de ese campo de batalla, incorporando en ese proceso elementos que previamente parecían externos y extraños al discurso marxista. Más aún, “lejos de poder identificar el marxismo con un cuerpo doctrinario inequívoco y resuelto, cabe hablar de una pluralidad de posiciones” (Juanes, 2012: 173). Los motivos por los cuales el discurso marxista se ha desarrollado de esta forma son muchos y muy complejos, pero aunque este

texto no sea la ocasión para abordarlos en la profundidad que merecen, por lo menos podemos mencionar dos. El primero es que la filosofía misma –ya lo señaló Kant con desilusión y esperanza ilustradas– es un campo de batalla que antes de avanzar como las otras ciencias, parece más bien retroceder sin hallar una piedra de toque. El segundo es el carácter propio del discurso marxista. Su interés inaplazable en la historia –batalla campal por excelencia–, ya sea como historia política, historia económica, etcétera, lo someten a un movimiento que en la modernidad capitalista ha alcanzado un ritmo cada vez más desenfrenado.

El discurso de Bolívar Echeverría ofrece un testimonio de todo lo anterior, pues no sólo se menciona explícitamente en su obra, sino que su discurso, sus conceptos, sus argumentos y sus estrategias, son resultado de las modificaciones de un pensamiento vivo que experimentó la convulsa segunda mitad del siglo xx. La conciencia de que el discurso marxista exige la incorporación permanente de nuevos elementos conforme se presentan las mutaciones de la modernidad capitalista, de que el discurso de Marx no es un dogma esperando por una interpretación definitiva, completa e irrefutable, llevó a que Bolívar Echeverría integrara desde sus primeros escritos elementos exógenos al marxismo, particularmente de la semiótica, y que no cesara en su intento por enriquecer el discurso de Marx a lo largo de su carrera.

En la medida en que el desplazamiento discursivo de Echeverría fue un desplazamiento consciente, resulta de gran interés esbozar una historia retrospectiva de su discurso crítico. Es eso lo que proponemos hacer en este escrito: reconstruir la historia del discurso crítico de Bolívar Echeverría tomando dos ejes temáticos centrales, a saber, el cientificismo y la utopía. Reconstruir el lugar que estos conceptos toman en el discurso de Echeverría a lo largo de su historia cobra interés toda vez que la cientificidad y la utopía han sido discutidas profusamente en diversas corrientes –teóricas y

prácticas— críticas de la modernidad capitalista. En este sentido, al tratar con estos conceptos, Echeverría entra en discusión con una parte importante de la historia del discurso crítico y toma posición dentro de ese debate.

Para presentar el lugar que estas nociones ocupan en el pensamiento de Echeverría, limitaremos nuestra exposición a tres textos (“Definición del discurso crítico”, “La comprensión y la crítica”, y “Benjamin: mesianismo y utopía”). Conscientes, como estamos, de que en la amplia obra de Bolívar Echeverría hay más textos donde el filósofo se ocupa de estos conceptos, tomar sólo estos tres escritos, que pertenecen a momentos diferentes de su pensamiento, nos permitirá trazar una primera línea de la trayectoria intelectual y conceptual de Bolívar Echeverría que podrá ser objeto de una investigación más extensa.

Cientificidad crítica

El artículo “Definición del discurso crítico”, publicado en 1976, representa la intervención de Bolívar Echeverría en la ambivalencia del discurso revolucionario que irrumpió en la vida política de América Latina desde comienzos del siglo xx. El punto de partida del texto es la yuxtaposición —inconveniente, a ojos de Echeverría— de los discursos marxista y liberal en los discursos revolucionarios latinoamericanos. Así, “Definición del discurso crítico” pretende explicar desde una perspectiva abiertamente marxista esa inconveniencia, haciendo referencia a la organización social de la economía y su influencia sobre los discursos.

El texto, sin embargo, no se plantea como una exposición neutral de esa situación. En la medida en que está dirigido a la definición del discurso de los procesos revolucionarios, su definición del discurso crítico cuenta con una clara agenda política; es allí donde entra a jugar la noción de cientificidad. En palabras de Echeverría,

con este texto pretende introducir en la discusión acerca del discurso revolucionario “la consideración del modo peculiar (y, creemos, ejemplar) –la crítica– en que esa relación entre el discurso burgués –la ciencia de la economía política– y el discurso revolucionario del proletariado –el comunismo científico– tiene lugar en la obra teórica de Marx” (Echeverría, 2017: 58). Más adelante dice: “El proyecto teórico del comunismo científico se afirma como proyecto crítico en la medida en que se realiza como un proyecto a la vez científico y revolucionario; aún más, revolucionario por ser científico y científico por ser revolucionario” (Echeverría, 2017: 58).

La cientificidad es, en esta medida, inseparable de la revolución proletaria y, por ello, esencial del discurso que la acompaña. Esto se debe a lo que el autor, basándose en las consideraciones de Marx, denomina como una *insuficiencia* del movimiento obrero. Dicha insuficiencia es la siguiente: por más que la clase obrera haya llegado a ser, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, una fuerza social y política determinante, su accionar político se ha desviado, “en unos casos, hacia lo inesencial o inofensivo (“reformismo”); en otros, hacia lo irreal y autodestructivo (“utopismo”)” (Echeverría, 2017: 60). Ante esta insuficiencia que Marx había dictaminado, y que Echeverría rescata, la cientificidad del comunismo ofrecería un carácter auténticamente revolucionario al movimiento obrero; evitaría los males del reformismo y del utopismo. Y este último, dicho sea de paso, parece todavía más contraproducente que el débil discurso de reformas superficiales.

Pues bien, para definir la cientificidad del discurso revolucionario en las condiciones de producción capitalista, Echeverría hace una breve reconstrucción de dichas condiciones en relación con la producción de discursos. Para empezar, hay una forma de reproducción de la vida, lo que aquí llama *forma básica*, en la que el sujeto social produce y consume objetos de naturaleza transformada. Este proceso de producción y consumo es, además, un proceso

de realización de fines y necesidades del sujeto colectivo que se cumplen activamente en su relación directa con los objetos. Dicho de otra forma, la realización del sujeto colectivo como sujeto colectivo está mediada por su producción y consumo de objetos. La producción/consumo de objetos tiene, pues, implicaciones de significado intrínsecas; el sentido del sujeto y del objeto se juega en su relación íntima. La carga semiótica del proceso de reproducción de la vida, aunque se encuentra en la relación directa del sujeto con los objetos producidos/consumidos, es una carga que, en su contenido específico, siempre está abierta; es “un conjunto de fines (satisfacciones de necesidades) que siempre está todavía por ser elegido o decidido, propuesto o proyectado por el sujeto” (Echeverría, 2017: 63). La determinación particular del contenido semiótico en la forma básica de reproducción se juega en la configuración histórica del sujeto social. Se trata de “un proceso que se reproduce históricamente en las diferentes formas en las que el sujeto se construye y transforma su identidad” (Grave, 2012: 89). La forma básica, entonces, representa una estructura transhistórica de apertura ontológica en la que se funda todo sujeto social.

Esta forma básica como fundamento de la socialidad humana hace referencia a lo que Marx expone a propósito del trabajo útil. En la segunda sección del primer capítulo de *El capital*, Marx explica que el trabajo, en sus determinaciones cualitativas particulares, es el que produce las mercancías en cuanto valores de uso, es decir, consideradas en su relación material con la vida humana. La producción y el consumo de bienes suponen, entonces, la relación material del sujeto social con estos objetos. En palabras de Marx:

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de

mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana (Marx, 2017: 53).

Considerado en sus determinaciones concretas, el trabajo establece la relación fundamental del hombre con la naturaleza como un metabolismo sobre el cual se funda históricamente toda forma social.

Ahora bien, esta forma básica, este fundamento transhistórico de la socialidad humana, del sentido del sujeto colectivo, adopta una forma contradictoria en el capitalismo. La forma capitalista de reproducción de la vida colectiva le impone al proceso de producción/consumo de objetos el proceso de valorización del valor. Es decir, la relación directa de producción y consumo de bienes queda sometida a la dinámica autorreproductiva y acumulativa del capital. Esto supone que el sujeto colectivo se reproduce pero negándose, es decir, “en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo)” (Echeverría, 2017: 65). La exigencia capitalista de valorizar el valor exige, a su vez, la negación del sujeto productor/consumidor. Pero esto sólo es posible en virtud de lo que Echeverría llama una *refuncionalización* del objeto. En efecto, en tanto que los objetos devienen mercancías, éstos ya no cumplen la función de mero objeto producido y consumido, sino que adquiere la nueva función de valor que se valoriza.

Esta *refuncionalización* del objeto es, pues, el movimiento clave de la reproducción capitalista, ya que la relación con el objeto es la que define el sentido del sujeto colectivo. De esta forma, dicho “proceso de reproducción se presenta también como refuncionalización capitalista de su dimensión comunicativa” (Echeverría, 2017: 66). Es decir, en la medida en que la forma de producción y consumo de bienes es, inmediatamente, la forma de realización del sentido, la forma capitalista de reproducción de la vida supone un

fundamento capitalista del significar. Así, lo que originariamente era una forma ontológicamente abierta de diversos contenidos semánticos, bajo la forma capitalista de reproducción esa apertura queda limitada por la imposición del valor que se valoriza. Con ello, el mensaje particular de la socialidad capitalista se naturaliza; se presenta como el principio inquebrantable de la vida social, elidiendo la forma básica y la apertura semiótica que ella implica.

Pues bien, esta comprensión del capitalismo a partir del encuentro entre el marxismo y la semiótica le permite a Bolívar Echeverría explicar la situación del discurso crítico y revolucionario ante la producción y consumo de bienes y discursos bajo la forma de la valorización. En la medida en que la forma de reproducción de la vida social es, desde esta perspectiva, la matriz de codificación de los discursos, el discurso que respalda y confirma la forma capitalista de reproducción —el discurso burgués— se encuentra en una ventaja inconmensurable frente a los discursos que la critican. Pero esto no se debe a un mero monopolio sobre los aparatos de producción y difusión de discursos. El motivo es ontológico. En la medida en que la forma de producción y consumo de bienes materiales es una estructura semiótica, ésta determina las condiciones de verdad de cada formación social particular, de modo que bajo la formación capitalista, todo significar con verdad es un significar capitalista. Esto le ofrece, de entrada, una desventaja explícita al discurso crítico que, como tal, se posiciona en abierta contradicción al capitalismo. Pero a esta desventaja hay que sumarle otra más, pues el carácter semiótico de la forma de producción y consumo resulta en el privilegio del discurso que aborda explícitamente las condiciones concretas, materiales, de reproducción. Es decir, en la medida en que el debate ideológico se encuentra en un registro alejado de la técnica, de la forma capitalista concreta, la debilidad de los discursos críticos no está sólo en su carácter crítico, sino en su naturaleza ideológica, esto es, en su independencia de la

forma semiótica-productiva concreta y determinante. De ahí que el discurso crítico se presente siempre “como ‘mal uso’ o empleo ‘defectuoso’ del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) de significar en general” (Echeverría, 2017: 73).

Esta desventaja inherente a todo discurso crítico le impone dos determinaciones ineludibles para su efectividad ideológica y política. En primer lugar, en la medida en que las condiciones de verdad están cooptadas por la forma de la valorización, el discurso que se le enfrente nunca puede plantear una contradicción en el mismo orden y sentido discursivo. Es decir que si el discurso dominante se plantea en términos de las condiciones positivas de producción de significados, el discurso revolucionario sólo puede ser un discurso negativo, un contradecir indefectiblemente crítico ante el discurso positivo y apogético del capitalismo.

En segundo lugar, así como el discurso burgués se sostiene sobre la matriz semiótica de la producción capitalista, de igual forma “el significar revolucionario comunista se compone en medio de la actualización o vigencia adelantada de unas relaciones sociales de reproducción –las comunitarias– que pertenecen a un tiempo nuevo, esencialmente diferente de la era mercantil y capitalista” (Echeverría, 2017: 71). Es decir, la crítica a la formación capitalista no se desarrolla en un plano meramente discursivo, sino que se sustenta sobre la base de relaciones sociales diferentes, comunitarias, que coexisten en la era capitalista; además, coexisten porque el capitalismo no es sino una subcodificación de la forma básica transhistórica. Así pues, en la base del capitalismo yacen con terquedad todas las posibilidades que ofrece la apretura ontológica fundamental de la socialidad humana, esto es, la forma básica. Estas posibilidades se estructuran “en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. En consecuencia, la posibilidad de su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino, por el

contrario, la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades” (Echeverría, 2017: 73).

En síntesis, el discurso revolucionario es revolucionario en tanto es crítico y científico. Crítico, al asumirse como un discurso necesariamente negativo ante la significatividad capitalista dominante. Científico, en cuanto basa sus posibilidades de verdad, de realidad, no en mundos absolutamente otros –utópicos–, sino en relaciones diferentes de las capitalistas que se asoman por entre las grietas, fallas e imposibilidades del propio capitalismo. Conviene señalar que si bien Echeverría no suscribe explícitamente el menosprecio de Marx hacia la idea de la utopía, ni la oposición marxiana entre cientificidad y utopía, sí resulta evidente que su esfuerzo intelectual está orientado explícitamente a profundizar en la cientificidad crítica del discurso marxista, dejando la utopía en el lugar marginal de la valoración que Marx hace de ella. Esta cientificidad crítica, contraria a la utopía, se afinaría en la idea de la *forma básica*, ese metabolismo entre hombre y naturaleza que Marx enunció y que Echeverría comprendió como metabolismo semiótico fundamental de toda formación social. Esta tríada conceptual entre cientificidad, utopía y metabolismo semiótico tuvo, sin embargo, un desarrollo particular en el discurso crítico de Bolívar Echeverría que resulta pertinente rastrear partiendo de la elaboración expuesta en “Definición del discurso crítico”.

Voluntades hermenéuticas

Quince años después de la publicación de “Definición del discurso crítico”, Bolívar Echeverría presentaba otro texto: “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”. En él, Echeverría propone un diálogo imaginario entre Marx y Braudel partiendo de la idea de que ambos pensadores tematizaron, cada

uno a su modo, la realidad histórica del capitalismo. Tanto para Braudel como para Marx, el capitalismo “es una determinación central, es decir, constitutiva y dominante en la vida de las sociedades modernas” (Echeverría, 1995: 112). Ahora bien, este objeto teórico común es abordado desde perspectivas disciplinares diversas, lo cual produce coincidencias análogas y divergencias complementarias en la constitución teórica que cada autor hace del capitalismo. Así pues, Echeverría se propone mostrar esas coincidencias teóricas para después explicar los puntos divergentes de ambos teóricos.

Para empezar, tanto Marx como Braudel exponen el capitalismo como una formación en la que operan tres niveles de legalidades o tres formas de presencia de la riqueza. Braudel presenta la sociedad moderna como la gravitación de la *civilización material*, la *economía mercantil*, y la *economía capitalista*. De forma análoga, Marx había propuesto tres formas en que se presenta la riqueza en las sociedades capitalistas, a saber: la *forma natural*, la *producción/consumo de mercancías*, y la *producción/consumo de plusvalor*. Así, la realidad histórica del capitalismo se presenta, tanto en Marx como en Braudel, como una realidad compleja; no como el resultado de una historia lineal, sino como la condensación de diversas formas de socialidad humana que conviven simultáneamente.

Pues bien, el primer nivel al que Braudel y Marx hacen referencia —*civilización material* y *forma natural* respectivamente— es, siguiendo a Echeverría, el “grado cero de la civilización” (Echeverría, 1995: 116). Con ello se postula un momento originario de la consolidación y afirmación de la existencia propiamente humana que se definiría por su encuentro con lo natural. Se trata, en todo caso, de un origen histórico-conceptual, pues no es propiamente un estadio arcaico de la humanidad, localizable en un pasado lejano, sino que es un “plano aparentemente inmutable, trans-histórico, que parecería ser el de una ‘esencia humana’ inapelable y definitiva,

y que, sin embargo, cambia, aunque sea con suma lentitud, a lo largo del tiempo” (Echeverría, 1995: 116). La civilización material en Braudel; la forma natural en Marx; ambos conceptos funcionan como base material y conceptual de cada formación social que permanece y se manifiesta en toda sociedad humana –por elaborada y sutil que ésta sea– en los usos y costumbres de las comunidades cuando se relacionan directamente con los objetos.

Ahora bien, esta relación directa, *natural* o *material*, de toda sociedad humana con los objetos sufre un cambio cualitativo a partir de sí misma. Con el fin de prolongarse, estas relaciones básicas deben regir en términos más elaborados en el orden de la representación simbólica, y con ello se abre la dimensión propiamente humana de la civilización. En la modernidad, este ámbito se estructura “a partir de algo que es como una crisis generalizada de todas las civilizaciones: de la traducción de las relaciones ‘naturales’ o ‘materiales’ de producción y consumo, coloreadas constitutivamente por su particularismo, al lenguaje incoloro y general de los intercambios por equi-valencia” (Echeverría, 1995: 118). Esta instancia de la socialidad humana sería, para Braudel, el momento de liberación de los lazos paternalistas de la civilización material; para Marx, la sociedad que se organiza en torno a la producción/consumo de los bienes por parte de los propios productores.

Por último, sobre esta esfera de intercambio mercantil se erige, como su potenciador y destructor a la vez, el capitalismo. En esto coinciden Marx y Braudel: el capitalismo es una forma parasitaria y dominante al mismo tiempo de la esfera de la producción/consumo, de la esfera mercantil, que se caracteriza por poner en el centro de su desarrollo la reproducción y acumulación del capital. Así, el capitalismo subsume las dos formaciones sociales que la preceden histórica y conceptualmente, las pervierte y oculta su sentido originario.

Pues bien, hasta aquí llegan las coincidencias entre Braudel y Marx. La reconstrucción tripartita de la modernidad capitalista que hacen estos autores da lugar, como hemos visto, a una relación de correspondencias análogas entre las partes. Sin embargo, el modo en que las tres partes se acoplan en la formación histórica moderna presenta una diferencia en las concepciones que Marx y Braudel tienen de la historia. Para Braudel, estas tres partes de la modernidad aparecen “como tres dinámicas autónomas y simultáneas, relacionadas entre sí mediante una superposición jerárquica [...] que imita, se diría, a la de tres cilindros insertos uno en otro en el tubo de un telescopio” (Echeverría, 1995: 119). Marx, por su parte, concibe la relación entre una esfera y otra al modo de una cadena de organismos parasitarios que presentan la paradójica situación de depender de aquello que dominan. Así, el capitalismo domina y depende de la economía mercantil; ésta, a su vez, domina y depende de la forma natural.

Esta aparentemente pequeña diferencia entre uno y otro autor se sigue, según Echeverría, de voluntades hermenéuticas diferentes que desembocan en visiones divergentes de la utopía. El orden jerárquico del “tubo de telescopio” que expone Braudel estaría orientado a sostener su deseo utópico de revivir el pasado. Braudel, siguiendo a Echeverría, “intentaría lo imposible: volver atrás en el tiempo hasta el momento en que comenzaron los excesos del capitalismo y tomar por otra vía” (Echeverría, 1995: 119-120). Esta utopía paseísta, en efecto, sólo es posible si hay una primacía jerárquica de un pasado que podría –y debería– volver en virtud del acercamiento a dicho pasado que ofrece el telescopio hermenéutico. Marx, por su parte, también considera el pasado como un pasado operante y actualizable, pero que opera “como esa positividad básica, mediante cuya negación el presente, al afirmarse, está siempre en proceso de elegir su determinación concreta y en posibilidad, por tanto, de determinarse de una manera alternativa”

(Echeverría, 1995: 120). En esto resuena la elaboración en torno a la forma básica que Echeverría presentó en “Definición del discurso crítico”, pues ese pasado originario existe en el presente como fundamento negado de la socialidad humana y posibilidad abierta de determinación autónoma. Sin embargo, Echeverría presenta esto ahora como una utopía marxista de carácter realista, contrapuesta a la utopía irrealizable de revivir el pasado.

La voluntad hermenéutica que sustenta cada utopía parece ser, entonces, la clave de lo realista o irreal que ésta sea. En el caso de Braudel, el ejercicio hermenéutico es el de producir una narrativa histórica del desarrollo del capitalismo desde un origen proto-civilizado: la *civilización material*. Esta voluntad narrativa sería, entonces, la clave de su utopía imposible, pues no revelaría más que la primacía del pasado que sobredetermina el presente. Marx, por su parte, no estaba interesado en los orígenes propiamente históricos del capitalismo. Si se dirige a ellos, es sólo como momento necesario de una investigación más decisiva: la de “la esencia del capitalismo, las condiciones de validez de la fórmula que retrata su comportamiento en la esfera de la circulación mercantil (D – M – D’), es decir, su peculiar plataforma de inserción en la vida de la producción y el consumo” (Echeverría, 1995: 124). Se trata, pues, de una investigación casi kantiana en la medida en que busca las condiciones de posibilidad de la forma de reproducción capitalista. Y es esta investigación sobre lo que podríamos llamar las condiciones ontológicas de posibilidad del capitalismo lo que otorga el carácter a la vez crítico y científico del discurso de Marx. De esta forma, la cientificidad del discurso marxista no se opone ya a la idea de utopía –como sucedía en “Definición del discurso crítico”– sino que es precisamente la cientificidad del discurso marxista la que abre, para Echeverría, una veta para pensar la utopía posible.

Utopismo mesiánico

Pocos años después de la presentación del texto sobre Marx y Braudel, a escasos seis años del cambio de siglo, Bolívar Echeverría dicta la conferencia “Benjamin: mesianismo y utopía”. Allí, Echeverría presenta su lectura del famoso texto de Benjamin titulado “Sobre el concepto de historia”; un texto que, de acuerdo con el propio Echeverría, pertenece “a ese género escaso de los escritos de naufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar” (Echeverría, 2008: 12). El planteamiento de Echeverría es que el contenido temático del texto de Benjamin se puede resumir en dos objetivos generales: en primer lugar, hacer una crítica del socialismo real; en segundo lugar, presentar un programa mínimo para el materialismo histórico. Es en este contexto que Echeverría vuelve a recurrir a las nociones de utopía y cientificismo, pero con una visión transformada de lo que había presentado veinte años antes.

Benjamin, de acuerdo con Echeverría, se propone renovar el materialismo histórico introduciendo una corrección mesiánica al utopismo socialista occidental. El utopismo socialista presentaba una visión del mundo como un mundo inacabado, incompleto, pero perfectible a partir de las condiciones existentes, pues contiene en sí, aunque sea virtualmente, una versión completa de sí mismo. ¿No coincide esta visión de la utopía con la que antes había elaborado Echeverría a partir de la teoría de Marx? Se trata, en efecto, de un mundo posible inmanente a lo actual; una posibilidad que existe en cuanto negada por el discurso dominante. Frente a esta utopía inmanente, Benjamin recurre al mesianismo que presenta algo similar, pero en el registro mítico ante la historia. Así, la historia se muestra como una catástrofe dominada por el mal pero susceptible de ser redimida; como una catástrofe cuyo sentido puede ser revertido. Utopismo y mesianismo son, pues, “dos modos

completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola” (Echeverría, 1998: 132). Pero mientras la utopía socialista presenta una relación con lo presente o, mejor, con la posibilidad reprimida del presente, el mesianismo es una relación irrevocable con el pasado que exige su redención; una redención del pasado que transforma el presente. Echeverría hace referencia aquí a la segunda tesis de Benjamin, donde presenta el “secreto compromiso de encuentro [que] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra” (Benjamin, 2008: 37).

Así pues, parecería que Bolívar Echeverría encuentra en Benjamin la posibilidad de pensar una utopía relacionada con el pasado sin que se presente como la utopía paseísta que había en Braudel. Este interés en reivindicar la potencia utópica del pasado estaría relacionado con un aspecto central del texto de Benjamin, a saber, la crítica a la noción de progreso. El progresismo que invadió el andamiaje político y conceptual del socialismo del siglo xx solía resultar en el desprecio por la tradición. Esto no significa que Benjamin —y Echeverría con él— haga un llamado nostálgico a una simple reconstrucción del pasado. Antes bien, Benjamin advierte en la tesis séptima que “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (Benjamin, 2007: 309). Esta afirmación hay que llevarla hasta el final, y sostenerla para cualquier cultura y cualquier tradición.

Sin embargo, así como en el pasado se apilan los documentos de barbarie, también se acumulan obras inconclusas de emancipación y éste es el regreso utópico posible al pasado que Echeverría halla en Benjamin. Dice Echeverría: “sólo el discurso histórico convenido de que ‘ni siquiera los muertos están seguros ante el enemigo triunfante’, y que es necesario rescatarlos de la refuncionalización a la que están sometidos, sólo ese discurso tiene el don de ‘encender en lo pasado la chispa de la esperanza’” (Echeverría, 1998: 148).

La posibilidad utópica de volver al pasado tiene como finalidad el liberar a los muertos, al pasado, de la refuncionalización a la que son sometidos por la clase triunfante, por los dominadores del presente. Resulta interesante señalar el tránsito que tuvo la idea de la refuncionalización en el discurso de Echeverría. En “Definición del discurso crítico” Echeverría afirmaba que la valorización del valor ejercida por la forma capitalista era posible en virtud de una refuncionalización del objeto, que suponía a su vez una refuncionalización de su dimensión comunicativa, en la cual quedaba subsumida la apertura semiótica original de la forma básica. Veinte años después, la idea de la refuncionalización permanece, pero ya no como refuncionalización del objeto sino de los muertos que, sin embargo, también produce un beneficio semiótico y simbólico para la clase dominante y su discurso cuando se apropia de la tradición. En esta medida, la abolición de la refuncionalización capitalista no busca ya la relación directa con el objeto material y su potencia semiótica, sino la transformación de la relación con la historia que permita una actualización de proyectos emancipatorios que yacen en el pasado; actualización que sólo es posible como transformación del presente.

Pero la potencia política del mesianismo en su relación con el pasado no es sólo en cuanto redención de las generaciones vencidas. Echeverría también encuentra en el recurso a lo religioso la apelación a una instancia originaria de las sociedades humanas. Es en este sentido que Benjamin, en palabras de Echeverría, invita al materialismo histórico a “restituirle su importancia a aquel nivel de la vida pública en el que se cristaliza el momento fundante de su socialidad, el momento del trato y el contrato de lo humano con ‘lo otro’ que determina el trato y el contrato de los seres humanos entre sí” (Echeverría, 1998: 142). Echeverría parece señalar aquí que “la politicidad fundamental del ser humano es [...] la ca-

pacidad de configurar libremente una identidad social particular” (García Barrios, 2012: 204).

Este vínculo entre las relaciones humanas y las relaciones con lo divino es, en efecto, un elemento que podemos encontrar en Benjamin desde sus escritos de juventud. En “Destino y carácter”, Benjamin caracteriza al orden del derecho como un “resto del nivel demoníaco de existencia de los seres humanos, en el que las normas jurídicas determinaban no sólo las relaciones entre ellos, sino también sus relaciones con los dioses” (Benjamin, 2007: 178). La emancipación de las determinaciones demoníaco-jurídicas de las relaciones sociales y teológicas es, entonces, la tarea que Benjamin plantea para el mesianismo político. Con ello, se liberaría ese momento fundante de la socialidad humana a la que hace referencia Echeverría, permitiendo la libre configuración social que ha sido negada desde el pasado más arcaico, el pasado demoníaco, hasta la modernidad capitalista.

Pero, ¿no resuena en esto último lo que Echeverría estuvo intentando señalar con la forma básica o la forma natural en los textos que ya abordamos? ¿No se trata, pues, de ese fundamento trahistórico, siempre presente y activo, aún en cuanto negado, de cada formación social? Aquí, la deidad cumpliría el papel que antes se le adjudicó a lo natural; el trato con lo “otro” divino equivaldría al trato con lo “otro” natural en lo cual se juega la forma concreta y el sentido de la sociedad humana.

Así, Echeverría encuentra en Benjamin el potente esfuerzo de renovar un marxismo que parece haber olvidado a lo largo del siglo xx su núcleo vivo, negativo, y haber caído en la positividad del discurso dominante. El recurso a lo teológico en la versión benjaminiana del mesianismo ofrece, para Echeverría, la posibilidad de pensar una utopía que afinsa sus fuerzas en cierta imagen del pasado que le evita caer en los riesgos de lo irreal autodestructivo,

que advertía en “Definición del discurso crítico”, o en el paseísmo que le critica a Braudel.

Tanto la utopía irreal autodestructiva, como la utopía paseísta, se caracterizan por enguir una idea demasiado determinada y acotada de la utopía; una imagen demasiado positiva. Su origen es la arbitrariedad del capricho que imagina un mundo otro, o la obcecación de la voluntad que quiere reconstruir un mundo pasado. El mesianismo utópico, por su parte, no instaura una imagen determinada de cómo deberían ser las cosas. En lugar de ello, la imagen del pasado que nos ofrece es la de luchas frustradas o aplastadas, un pasado de emancipaciones inconclusas. Desde esta perspectiva, la voluntad paseísta de reconstruir el pasado no sería otra que la de reconstruir la violenta represión de la voluntad transformadora que tuvo lugar en ese entonces. Es en este sentido que Benjamin afirma en la séptima tesis que el historiador que quiera revivir una época debe realizar un procedimiento de empatía con ella que supone, indefectiblemente, empatizar con el vencedor. Por otro lado, la vinculación mesiánica con los proyectos no realizados del pasado y la exigencia de su redención, requieren atender a las condiciones concretas del presente para encontrar allí las oportunidades reales de su compleción. Con ello se evitarían las imágenes irreales y arbitrarias de la utopía que amenazaban con convertirla en un factor autodestructivo de la clase obrera.

Así pues, el mesianismo político de Benjamin es más bien un desarrollo materialista sobre el concepto de historia que, fiel a su criticidad, se distingue radicalmente de la concepción que prevalece en el discurso de la modernidad capitalista. La insistencia en el carácter negado, pero históricamente determinado, de la utopía; la afirmación de la presencia de lo negativo en el núcleo y el horizonte de la socialidad humana, hace que este pensamiento sea por completo opuesto al positivismo que no sólo caracterizaba las posiciones del fascismo, sino que invadía también las concepciones

históricas defendidas por la socialdemocracia del siglo xx. De ahí que Echeverría se pregunte al final de este ensayo: “¿Es posible pensar que una ‘ciencia’ del materialismo histórico, como la querían de Kautsky a Althusser, pueda tener su núcleo más profundo, el punto de su verdad en una teología?” (Echeverría, 1998: 152).

Kautsky, que ha sido considerado como “la conciencia ideológica de la II Internacional” (Saña, 1982: 73) y que mantuvo intensos debates teóricos y prácticos dentro de los movimientos revolucionarios europeos con Lenin, Rosa Luxemburgo y Trotsky, es una buena referencia para señalar el punto crítico de Benjamin que Echeverría quiere destacar. En *Ética y concepción materialista de la historia*, Kautsky intentó “delinear en poco tiempo un desarrollo de la ética sobre la base de la concepción materialista de la historia” (Kautsky, 1980: 3). En concreto, se trata de una reconstrucción superficial de lo que el autor considera como el progreso histórico del conocimiento de la ética desde “La ética de la antigüedad clásica y del cristianismo” –su primer capítulo– hasta “La ética del darwinismo” y “La ética del marxismo”, puntos culminantes del conocimiento ético. Para Kautsky, “Kant había dividido al hombre en dos partes, una natural y otra sobre natural, una animal y otra angelical. [Pero] el grandioso ascenso de las ciencias naturales [...] aportó una masa de conocimientos que [...] permitían comprender que lo que en el hombre aparece como angelical también se puede demostrar en el mundo de los animales y, por ende, es de naturaleza animal” (Kautsky, 1980: 47). Así, Kautsky insiste a lo largo del texto en que el valor de las ciencias naturales reside en su capacidad de refutar y superar las ideas ilustradas de la ética que, en el caso de Kant, no son más que un resabio de la teología antigua.

Resulta claro, entonces, la discordia que podría despertar ante este discurso un pensamiento como el de Benjamin que, poco después de Kautsky, intentaba renovar el materialismo histórico con

el mesianismo utópico. La posición que ocupaba Kaustky dentro de la socialdemocracia, y con él, el pensamiento positivista dentro del discurso revolucionario, harían parecer que los textos de Benjamin redactados en la primera mitad del siglo xx fueron “una escritura en el vacío” (Echeverría, 1998: 152). Sin embargo, casi al final del siglo xx, Echeverría encontraba en esa utopía mesiánica que Benjamin había esbozado desde su naufragio, no tanto la oposición exterior y reaccionaria a la científicidad crítica que pretendía el marxismo —proyecto que el propio Echeverría suscribía en sus primeros escritos—, sino el punto intrínseco de su verdad, el núcleo radicalmente crítico de todo discurso revolucionario, incluso del discurso que no está dispuesto a aceptarlo explícitamente.

Con esto completamos un esbozo del tránsito que el discurso crítico de Bolívar Echeverría experimentó a lo largo de dos décadas en torno a las nociones de científicidad y utopía. De un primer Echeverría que privilegiaba la científicidad del discurso comunista y relegaba el pensamiento utópico al lugar marginal de una mención pasajera, llegamos a un Echeverría interpelado por la sorprendente sugerencia benjaminiana de que la teología mesiánica y utópica es, en realidad, el corazón del discurso crítico materialista, el punto de su verdad. En dicho tránsito, en la tensión entre los conceptos de científicidad y utopía, se encuentra la configuración de una idea recurrente en el pensamiento de Bolívar Echeverría, una idea que va tomando diversos aspectos: forma básica, forma natural, trato con “lo otro”. Así, recurriendo a la semiótica, la historia y la teología, Echeverría busca, en todo caso, un objeto teórico desde diversas perspectivas; un momento conceptual que presente un principio de apertura de la socialidad humana; un fundamento ontológico de libertad semiótica; un momento presente de posibilidad para las comunidades humanas que garantice que el significar capitalista no tiene la última palabra.

Bibliografía

- Benjamin Walter, 2007, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras, Libro II, vol. I*, Jorge Navarro Pérez (trad.), Abada Editores, Madrid, pp. 144-162.
- _____, 2007, “Destino y carácter”, en *Obras, Libro II, vol. I*, Jorge Navarro Pérez (trad.), Abada Editores, Madrid, pp. 175-182.
- _____, 2008, “Sobre el concepto de historia”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (trad.), Editorial Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, pp. 31-59.
- Echeverría, Bolívar, 1995 “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, México, pp. 111-131.
- _____, 1998, “Benjamin: mesianismo y utopía”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México, pp. 119-152.
- _____, 2017, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, Fondo de Cultura Económica/Editorial Ítaca, México, pp. 57-54.
- García Barrios, Marco Aurelio, 2012, “Forma natural y forma enajenada de la *polis*”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, Diana Fuentes, Isaac García Vanegas y Carlos Oliva Mendoza (comps.), Ítaca/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 203-205.
- Grave, Crescenciano, 2012, “El discurso crítico sobre la modernidad”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, Diana Fuentes, Isaac García Vanegas y Carlos Oliva Mendoza (comps.), Ítaca/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 87-99.

- Juanes Jorge, 2012, “La política y lo político en Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, Diana Fuentes, Isaac García Vanegas y Carlos Oliva Mendoza (comps.), Ítaca/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 173-181.
- Kautsky, Karl, 1975, *Ética y concepción materialista de la historia*, Conrado Ceretti (trad.), Ediciones pasado y presente, Buenos Aires.
- Marx, Karl, 2017, *El capital*, t. I, vol. 1, Pedro Scaron (trad.), Siglo XXI, México.
- Saña, Heleno, 1982, “Introducción”, en Karl Kautsky, *Parlamentarismo y democracia*, Luis Delgado (trad.), Editora Nacional, Madrid, pp. 7-70.