

Sobre el deambular: propuesta al análisis benjaminiano de la cotidianidad moderna, en la mirada de Bolívar Echeverría

ANAID SABUGAL VILLAMAR

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Bolívar Echeverría fue un agudo pensador latinoamericano dedicado entre otras cosas al estudio de la Escuela de Frankfurt y enfocado especialmente en el filósofo berlinés Walter Benjamin; de orientación marxista en su parte crítica, Echeverría nos ofrece una reflexión sustanciosa sobre las contradicciones y virtudes de la modernidad occidental, así como de sus embates en el mundo latinoamericano; como pensador de lo moderno, su mirada es excepcional para comprender en dónde estamos situados reflexiva y prácticamente.

A continuación, nos interesa comentar su toma de posición sobre el concepto de lo moderno, la relación que encuentra con las observaciones que Walter Benjamin realiza en el *Libro de los Pasajes* de dicho concepto, así como de la acción que Bolívar llama “deambular” y que en Benjamin obtiene forma en la figura del *flâneur*. Deseamos también defender la condición que consideramos ambivalente en la idea benjaminiana del “callejeo” moderno y también pensar en la situación latinoamericana en su relación con la modernidad y el deambular. Entre otras cosas, proponemos que desde la aproximación crítica a la modernidad en su versión capitalista en el modo del *ethos barroco* pudiera reconocerse un deambular latinoamericano caracterizado por una desviación esteticista de la energía productiva en una ruptura del tiempo ordinario con el extraordinario y,

como consecuencia de esta ruptura, surgiría una reorganización de la temporalidad y del impulso de lo imaginario. Así, la condición ambivalente del *flâneur* benjaminiano podría ser en cierta medida afín a la ambivalencia que contiene el *ethos barroco*; en ambos se disputa la aceptación del proyecto moderno capitalista y el rechazo desde una estética confrontativa. El deambular barroco contendría, entonces, la actitud moderna del paseante que estetiza el entorno y al mismo tiempo otra actitud que cuestionaría ese mismo entorno para reorganizarlo temporalmente y, en última instancia, redireccionar la energía productiva.

I. Deambular

Para Bolívar Echeverría, la modernidad occidental se define por su contradicción y discontinuidad intrínsecas; es decir, la modernidad es una fase filosófica, histórica que se posiciona frente al pasado y le cuestiona, en un ejercicio reflexivo constante e inacabado, para estar en permanente actualización. Bolívar Echeverría explica que “la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos –que aparecen desde hace varios siglos por todas partes en la vida social– a los que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –esa es su percepción– a la constitución tradicional de la vida [...]” (*Siete aproximaciones* 51). La modernidad confronta a la tradición por considerarla demasiado metafísica, obsoleta o anacrónica, pretende superarla con nuevas ideas y maneras de pensar la vida; sin embargo, esta tarea nunca se logra, pues el decurso histórico demuestra, como ya lo decía Hegel,¹ que existen ajustes y resistencias, en este caso entre la tradición y lo moderno, ocupando el lugar central unas veces la una y otras veces la otra.

¹ Para Hegel, lo que posibilita el despliegue de la realidad histórica es la dialéctica: “[l]a visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperado de poder resolver *por sí* mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas [...] La dialéctica [...] es el rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia delante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito” (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* 11, 81).

Explica Bolívar Echeverría que la modernidad puede ser vista también como “un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo de la vida, y que se afirman como innovaciones substanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación, surgida en el propio seno del mundo” (51). La modernidad es también utopía y deseo de transformación pues el mundo de la vida en su intención de actualización, no sólo acarrea contradicciones y luchas, sino también esperanza, una búsqueda por la mejoría radical de las circunstancias actuales y catastróficas, como diría Benjamin² y, de esa búsqueda que en principio luce utópica, bien pueden surgir las representaciones que buscamos de la modernidad que queremos y dejar atrás a la *realmente existente* en su versión capitalista.

La crítica a la tradición, los persistentes cuestionamientos, la búsqueda por transformar el mundo de la vida y, en general, aquello que juzgamos como comportamiento moderno, conformarían lo que Bolívar Echeverría llama: “tendencia civilizatoria”, la cual está “dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración para la vida social civilizada y para el mundo correspondiente a esa vida; de una nueva ‘lógica’ que estaba en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como ‘tradicional’” (51). La tendencia civilizatoria de la modernidad busca sustituir el principio organizador del pasado y mejorar, a su parecer, el mundo de la vida.

Bolívar Echeverría considera que existen tres fenómenos a través de los que podemos caracterizar a lo moderno y su realización como lo conocemos: la técnica con el entronamiento de la Gran Ciudad,³ la política

² “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detener, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (*Tesis sobre la historia y otros fragmentos* 44).

³ “Bolívar Echeverría retoma de Braudel (tomo III de *Civilización material...*) la idea de una sucesión de ciudades-centro de las distintas economías-mundo. De este modo, un centro lo constituyó Venecia en la Edad Media, otro Florencia, otro Brujas, y así sucesivamente, hasta llegar a Londres en el siglo XVIII o París en el XIX. Quizá la última ciudad-centro de una economía-mundo,

económica burguesa y el individualismo del sujeto. En la modernidad, Bolívar Echeverría explica que aparece una

confianza práctica en la “dimensión” puramente “física”, –es decir, no “metafísica”– de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de la razón que se protege del delirio especulativo mediante un auto-control de consistencia matemática y que atiende así, de manera preferente o exclusiva, al funcionamiento profano, no sagrado, sino empíricamente mensurable de la naturaleza y el mundo. (52)

Dios ya no es divino sino técnico, la técnica ocupa un lugar fundamental para la modernidad pues si bien se celebra la secularización del conocimiento, también se desprecia lo sagrado y ritualístico como ideas y acciones que ya no tienen lugar en el presente, que no construyen el saber ni mejoran realmente el mundo de la vida; hay, sostiene Bolívar Echeverría, “confianza en una técnica eficientista inmediata (‘terrenal’), desentendida de cualquier implicación mediata (‘celestial’)” (52). Lo curioso aquí, es que a pesar de los intentos modernos por erosionar el mundo metafísico, este no ha desaparecido y se ha integrado de un modo *sui generis* a la visión de modernidad occidental, y esto es especialmente llamativo en Latinoamérica, como bien señala Bolívar Echeverría en algunas de sus publicaciones. Tampoco Benjamin aceptó esta idea de modernidad porque a pesar de reconocer las potencialidades de la técnica, le adjudicó poder siempre y cuando mediara lo político y le acompañara la utopía de la mejora del mundo de vida; difícilmente se apartó de la esperanza⁴ y de su fuerte carga mística y metafísica.

nos dice Bolívar Echeverría, es Nueva York; con ella culminaría la sucesión de figuras de ‘gran ciudad-metrópoli’ y comenzarían otras que ya no corresponden a la ciudad burguesa occidental. d) La ciudad burguesa presenta una estructura característica integrada por una zona central donde se ubica el centro económico y financiero –la *City*–; el barrio residencial, alejado moderadamente del centro; el barrio bajo o barrio obrero, que circunda el centro y se alza como reminiscencia de la ciudad burocrático-sagrada oriental, y, finalmente, la periferia rural como mediación entre la ‘naturaleza’ y la ‘ciudad’. Esta estructura ha sido desbordada ya por la ‘gran-ciudad’ y la metrópoli contemporáneas, lo cual ha provocado una reconfiguración radicalmente distinta. Si bien con la ciudad burguesa el campo se mantiene como una entidad social aún respetada, con la aparición de la ‘gran-ciudad’ y la metrópoli el campo es subordinado a ellas en forma definitiva y se convierte en mero apéndice de la periferia industrial. Se trata, concluye Bolívar Echeverría, de ‘entidades urbanas en espera de ser teorizadas’” (Echeverría, *Modelos elementales de la oposición*).

⁴ “Tanto el pensador, el esperanzado y el *flâneur*, son todos tipos de iluminado, como lo son el que consume opio, y el soñador, y el embriagado. Y ellos son, además, los más profanos [...] ganar las fuerzas de la embriaguez para el servicio a la revolución” (*Obras*. Libro II, Volumen 1 314).

Así, defiende Bolívar Echeverría que “la experiencia ‘progresista’ de la temporalidad de la vida y el mundo; la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la Tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de modo creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una recta y ascendente línea temporal, la línea del progreso” (52) que impera sobre las conciencias modernas; el progreso muestra el camino de la emancipación y la libertad humana, o eso se pensaba. En su traducción espacial o geográfica, dice Echeverría, que

este progresismo se da por otro fenómeno moderno que consiste en lo que puede llamarse determinación citadina del lugar propio de lo humano. Según esta práctica, ese lugar habría dejado de ser el campo, el orbe rural, y habría pasado a concentrarse justamente en el sitio del progreso técnico, allí donde se asienta, se desarrolla y se aprovecha en forma mercantil la aplicación técnica de la razón matematizante. (52)

El nacimiento de la Gran Ciudad es posible para Bolívar Echeverría debido al propio surgimiento de la modernidad industrial y capitalista, la urbe con la que estamos familiarizados es la urbe concentrada en la producción capitalista, dice Bolívar Echeverría que “aparece también el adiós a la vida agrícola como la vida auténtica del ser humano [...] la consigna de que ‘el aire de la ciudad libera’, el elogio de la vida en la Gran Ciudad” (53); la misma que ya sentenciaban Engels y Marx “le arrebataría a una significativa parte de los ciudadanos la especificidad local de la vida en el campo” (53), la modernidad trajo consigo las grandes concentraciones urbanas dispuestas a rendirse ante el espacio comercial.

En segundo lugar, la modernidad se erige igualmente por el nacimiento y fortalecimiento de la burguesía. Juzga Echeverría que

Un fenómeno [...] típicamente moderno tiene que ver con algo así como la “secularización de lo político” o el “materialismo político”, es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la “política económica” sobre todo otro tipo de “políticas” que uno pueda imaginar o, en otros términos, la primacía de la “sociedad civil” o “burguesa” en la definición de los asuntos del Estado. (53)

Se entiende que el mundo de la vida deviene en mundo económico, donde todo tiene valor de cambio, donde el valor de uso⁵ queda supeditado a las intenciones fetichistas del mercado. Bolívar Echeverría explica que “la sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno de los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del Estado moderno, lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano” (*Siete aproximaciones* 54). Lo que da lugar al tercer fenómeno que para Bolívar Echeverría forma parte sustancial de la concepción de lo moderno: el sujeto sin asidero en lo colectivo, el individuo que tiende hacia el individualismo, comenta Bolívar Echeverría, “es el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular” (54). Explica Echeverría que el individuo moderno se impone sobre el comunitarismo ancestral; el sujeto ilustrado apuesta por leyes y contratos, por la propiedad privada y el igualitarismo; se estima lo moderno como el esquema civilizatorio ilustrado por excelencia.

Ahora bien, Echeverría considera de manera aristotélica,⁶ que hay una modernidad potencial y una modernidad realmente existente, es decir, aquella que permanece como proyecto, que se hace autocrítica y propone escenarios posibles y, la que existe efectivamente, la que vivimos ahora y

⁵ Lo que viene a complejizar en el capitalismo a las relaciones mercantiles, es justamente la conexión entre el valor de uso y el valor de cambio, pues “el valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de la sociedad que hemos de examinar [la capitalista], son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*.” El valor de uso puede referirse a una cuestión concreta, como que si un transeúnte en la calle de pronto tiene hambre se acerca a un mercado para comprar un pan y satisfacer su hambre; pero también puede referirse a una necesidad de la fantasía, como por ejemplo, que le den ganas de ver una película y compra un boleto de cine para poder entrar a disfrutar de la exhibición. Por otro lado, el valor de cambio sería la atribución de valor que le damos a las cosas y que nos permite realizar intercambios comerciales (Marx, *El Capital*. Tomo I, Vol. 1, L1 44-5).

⁶ Para Aristóteles, la potencia “es el principio o la posibilidad de un cambio cualquiera [...] distinguió este significado fundamental en varios significados específicos [...] a) la capacidad de efectuar una mutación en otro o en sí mismo, que es la potencia activa, b) la capacidad de sufrir una mutación, a través de otro o de sí mismo, que es la potencia pasiva, c) la capacidad de cambiar o ser cambiado para bien antes que para mal, d) la capacidad de resistir cualquier cambio. Estas distinciones han permanecido casi sin cambios en la tradición filosófica [...], el acto en cambio, para Aristóteles, es la existencia misma del objeto”. Por tanto, la modernidad realmente existente sería la que estudiamos como objeto y la potencial, aquella que corresponde al ámbito de la posibilidad o es susceptible del movimiento (Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* 19, 938).

que pareciera no mostrarnos el mejor de los panoramas. La realmente existente es para el filósofo mexicoecuatoriano, indudablemente capitalista.

Los historiadores de la técnica relatan que son muchas las civilizaciones, en Oriente primero y después en Occidente, que van a responder al desafío de la [neo]técnica, que van a actualizar la esencia de la modernidad, a hacer de ésta una modernidad realmente existente, y ello de modos muy diversos. Hay, sin embargo, entre todas ellas, una que se concentra en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica le otorga al proceso de trabajo humano. (*Siete aproximaciones* 64)

Y esta es más universal en cuanto que promete ganancias económicas; Europa es el epicentro de la modernidad capitalista, es la región que finalmente exportaría ese modelo disfrazado de forma civilizatoria. Juzga Bolívar Echeverría que “se puede decir entonces que, a partir de este siglo, la modernidad ‘realmente existente’, primero en Europa, y ‘después en el mundo entero’, es una actualización de la esencia de la modernidad a la que está justificado llamar ‘modernidad capitalista’” (*Siete aproximaciones* 66). Por tanto, pensar críticamente la modernidad conllevaría pensar en cómo “reivindicar todo aquello que no está siendo actualizado en su actualización capitalista” (70).

Como hemos visto, en la modernidad capitalista se halla el inicio de la Gran Ciudad, en donde ocurre una migración grande y paulatina del campo a la urbe, la clase obrera crece y se asienta en los alrededores de las fábricas que ofrecen empleos. El obrero de la Gran Ciudad la recorre con pasos planeados (del trabajo al mercado, luego a la casa y otra vez) y conforme la demografía crece, surge también el caminante ciudadano moderno, que, a diferencia de los caminantes del pasado, se pierde deliberadamente entre asfalto y comercios. Podemos, como desarrolló Walter Benjamin, rastrear sus orígenes en la figura del bohemio, quien desdibuja los mapas citadinos para crear los propios con ánimos de juerga y sedición. Sin embargo, es la figura del *flâneur* quien se convertirá en el paseante ciudadano capitalista más representativo a ojos de Benjamin y también de Echeverría.

Para comprender la idea de *flâneur* desde la óptica que deseamos es preciso revisar el concepto de *vida cotidiana*, pues como señala Bolívar Echeverría en su ensayo “Deambular...”, fue lo que entre otras cosas dio paso a que Walter Benjamin desarrollara la idea del paseante ciudadano.

Como decíamos hace algunas líneas, si nuestra intención es reivindicar aquello que no está aún actualizado de la modernidad posible, una aproximación es justo a la lectura de la vida cotidiana que elabora Benjamin y que recupera Echeverría. Defiende Echeverría que “tematizar expresamente la vida ‘de todos los días’ requiere de un modo u otro la presencia de un ánimo reivindicativo o al menos de una preocupación por corregir un viejo descuido del discurso reflexivo –histórico, sociológico– sobre la vida social” (“Deambular...” 85). Afirma Echeverría que se requiere de una diferenciación de los días comunes a los días extraordinarios, de aquellos que aparentemente no son sustanciales, a los que cambian el rumbo de las cosas.

Pasa necesariamente por una afirmación enfática de la vida cotidiana frente a la vida “de los días especiales”; por un reconocimiento de que la densidad histórica de lo que acontece en los días “comunes” no es menor –que es tal vez incluso más determinante– que la de los “momentos de inflexión” que tuvieron lugar en los días espectaculares, tenidos generalmente por “días que hacen historia”. (85)

No es hasta la aparición de la modernidad capitalista que la línea que divide la vida ordinaria de la vida extraordinaria se define contundentemente porque en el pasado los días de rutina podían convertirse de manera impredecible en días festivos, o días de juego, o días de aventura, continúa así, el filósofo diciendo que “los grandes momentos dedicados a los juegos, a las fiestas y el arte tenían sus réplicas mínimas que les permitían introducirse en el tiempo mayor, dedicado al trabajo y el consumo rutinarios, aprovechar sus porosidades y confundirse con él en calidad de meras refuncionalizaciones del mismo” (85) y la medición del tiempo no se hacía en función del valor mercantil. En la modernidad realmente existente los días de rutina son los días de trabajo o de actividades enfocadas hacia el modo de producción económico, dictado por las exigencias capitalistas y, los días no rutinarios son días juzgados como improductivos, como días que pueden consumirse inútilmente, o, en otra de sus caras, son días secuestrados por la industria del entretenimiento enfocada sobre todo a la producción perenne de ganancias. Dice Echeverría que “el modo capitalista de reproducción impone sus exigencias sobre la organización práctica de la vida productiva y consuntiva” (88). Se programa y calcula la *praxis*

cotidiana desde la división social del trabajo hasta en cómo se va a ocupar el tiempo de ocio.

Según Bolívar Echeverría, Walter Benjamin nos ofrece un análisis muy útil para comprender la vida cotidiana moderna, sobre todo en el *Libro de los pasajes*, en donde encontramos radiografías completas de la ciudad moderna, y de allí que consideremos que el autor berlinés nos lega una posible *Filosofía de la ciudad*. La obra de los pasajes, dice Echeverría, “trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura del *flâneur* –del hombre para el que ‘callejear’ es la actividad más genuina de su vida– como figura que personifica hasta la exageración un aspecto específico de la humanidad moderna” (89). La actividad del *flâneur*⁷ evidencia la manipulación del mundo de vida de la Gran Ciudad, sobre cómo una actividad tan elogiada por su libertad y voluntad de poder es capaz, gradualmente, de ser sometida a las leyes del mercado. El caminar puede convertirse en deambular, el deambular en pensar y el pensar en crear, imaginar, hacer filosofía; pero ¿qué pasa cuando este deambular se transforma en un deambular enajenado y direccionado, como los caballos en el hipódromo que corren sin sentido y los mismos caminos que no les llevan a ningún sitio? Bolívar Echeverría considera que cuando Benjamin utiliza la figura del *flâneur* para introducirnos al mundo moderno, la perspectiva que toma es la de la crítica al consumo y, más aún, el del consumo suntuario. En el *flâneur* se encuentra una doble constitución, la de la vida rutinaria dedicada al disfrute y la de la vida productiva que le inserta de nuevo en el ciclo del capital. Para Bolívar Echeverría, “Benjamin parece creer que la perspectiva de aproximación más favorable para encontrar la clave del enigma de la vida moderna [...] es la que se abre a través de ese lapso en el que tiene lugar el proceso moderno de disfrute improductivo y a través del escenario donde ese lapso transcurre” (90). El filósofo mexicano-ecuatoriano explica que el *flâneur* es una figura paradójica porque si bien puede interpretarse su actividad como una acción invertida en el disfrute

⁷ No podemos evitar señalar que todas estas figuras urbanas y ciudadanas en su mayoría están personificadas por varones. No es sencillo encontrar referencias en los textos de la época a mujeres bohemias, dandis, decadentistas o paseantes de la urbe. El *flâneur* es el varón y si se convierte al género femenino, la *flâneuse*, referirá no al andar sino a la actividad de tumbarse, yacer, como explica la escritora estadounidense Lauren Elkin, de quien por cierto recomendamos la lectura de su texto *Flâneuse. Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres* para ahondar en la necesaria actualización feminista del análisis de la paseante ciudadana.

improductivo, este disfrute improductivo es, continúa Echeverría, “el callejear como sonámbulo en el mundo de las mercancías que se ofrece en el pasaje” (91). Disfruta de la caminata en la ciudad como un botánico que camina por el bosque, sólo que en lugar de mirar plantas, mira aparadores con objetos en venta. Sostiene Bolívar Echeverría que “Marx hubiera podido decir que el *flâneur* es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indefinidamente dubitativo, permanece suspendido en la indecisión acerca de en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo” (92). Justamente de esta idea es de dónde nos gustaría partir para señalar el carácter dialéctico del pensamiento benjaminiano y su imposibilidad de síntesis en el caso del *flâneur*. Quisiéramos añadir a la idea de Bolívar Echeverría que si la mercancía del *flâneur* tiene un valor económico indefinido pues aún no da el paso hacia la *tenencia*, cabe la posibilidad de que su tránsito por el pasaje fuese no sólo el del consumidor sonámbulo, sino el del poeta bohemio que ha mutado en esteta urbano; es decir, su deambular acaso fuese auténtico y a pesar de que se le condujera al centro comercial aún se resistiría para adquirir alguna mercancía, y si le cambiaron el paisaje, pero la intención estética sigue siendo la misma, ¿en dónde terminaría la poética de la ciudad, y dónde empezaría la estetización de lo político? Como dice Benjamin: “al *flâneur*, la ciudad se le presenta descompuesta en sus dos polos dialécticos. Se abre ante él como paisaje, pero lo encierra también, como recámara” (92). No obstante, Bolívar Echeverría no deja escapatoria al esteta que neutraliza lo político, según su juicio lo único que detiene al *flâneur* en ese estado suspendido entre el tener o no tener la mercancía es el valor de cambio de estas. En otras palabras, el *flâneur* sonámbulo se distingue del esteta sólo por la cantidad de dinero que lleva en el bolsillo, no habría por esto algo así como una actitud estética en la ciudad moderna capitalista, nada más un esteta urbano improvisado por la falta de dinero para adquirir los objetos mostrados en los pasajes. “Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del *flâneur*, su incapacidad de decidir si el pasaje es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico, si es íntimo como una alcoba o público como el paisaje” (92). Por esa razón, Echeverría sostiene que “la vida cotidiana moderna revela un profundo pesimismo político que la forma política

capitalista de la organización económica reproduce incesantemente en la modernidad” (93). El *flâneur* nos acerca a la situación de la cotidianidad de la modernidad capitalista y la probable forma de combatir sus problemas, modificando para empezar los modos en los que valoramos cuestiones como el tiempo, la rutina o el ocio y que de ninguna manera pueden estar subordinados al valor de cambio impuesto por nuestro modo de producción económica.

Benjamin fue uno de los grandes desencantados de la modernidad capitalista, pero creemos también que supo señalar aquellos momentos previos, antecelas de la revolución social, justo como lo describe Ernst Fischer en la cita que coloca Echeverría:

Reconocer en medio de su esplendor el carácter de ruinas que tienen los monumentos de la burguesía; ver fantasmas en el mundo moderno; percibir la vaciedad del desierto en medio del ajeteo del mercado [...] este es el amargo talento de Benjamin [...] Tiene “mal ojo” para los detalles nimios que comprometen amenazadoramente al todo [...] Pero tiene en cambio “buen ojo” para aquellos procesos moleculares, aquellas alteraciones imperceptibles que preceden a las grandes transformaciones sociales. (“Deambular...” 94)

II. Deambular latinoamericano

Pero regresemos un momento a la idea de lo moderno, pues el paseante ciudadano surge precisamente por la consolidación de la urbe moderna, una urbe en donde se ha diseminado el proyecto civilizatorio que lleva en su centro la capitalización de la vida cotidiana. Vida civilizada, vida moderna y vida capitalista han ido de la mano en el afianzamiento de la Gran Ciudad y los límites que les distinguen parecieran desvanecerse. Explica Echeverría que “poco a poco y de manera indudable desde el siglo XVIII, se ha vuelto imposible separar los rasgos propios de la vida civilizada en general de los que corresponden particularmente a la vida moderna. La presencia de estos últimos parece, si no agotar, sí constituir una parte sustancial de las condiciones de posibilidad de los primeros” (*La modernidad* 34). Hemos adoptado un tipo de modernidad que trae consigo un modo preciso de civilizar que, según el juicio de Bolívar Echeverría –y para el caso también

del mismo Benjamin–, está en crisis por su imposibilidad de llevar a la humanidad⁸ a mejores circunstancias de vida.

Cuando hablamos de crisis civilizatoria nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural y dueño de una vigencia y una efectividad históricas aparentemente incuestionables. (*La modernidad* 34)

El modelo civilizatorio moderno, como hemos venido proponiendo de la mano de Bolívar Echeverría, es el proyecto de dominación capitalista que ha engullido cualquier forma de resistencia y se ha adaptado, e incluso ha integrado a sí mismo, a las configuraciones culturales más reacias. Pero esta permanencia incuestionable es sólo aparente, como bien señala Echeverría, pues estamos asistiendo a la decadencia del mismo.

La crisis de la civilización que se ha diseñado según el proyecto capitalista de la modernidad lleva más de cien años. Como dice Walter Benjamin, en 1867, “antes del desmoronamiento de la burguesía”, mientras la “fantasmagoría de la cultura capitalista alcanzaba su despliegue más luminoso en la Exposición Universal de París”, era ya posible “reconocerlos en calidad de ruinas”. (*La modernidad* 34)

La crisis de la civilización moderna es consecuencia del rotundo fracaso del capitalismo, un modelo económico que entre otras cosas no tiene consideración del entorno frágil y finito, un modelo que crece exponencialmente sin control ni conciencia ética. Anota Bolívar Echeverría que “la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene –es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza–” (*La modernidad* 35). Y además de la acumulación, como decíamos anteriormente, el valor de uso ha dejado de ser algo primordial para el modo de producción capitalista. “Época de genocidios y ecocidios inauditos –que en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina,

⁸ No podemos obviar que la *modernidad realmente existente*, en su versión capitalista, no sólo es dañina para la mayoría de los seres humanos, sino también para el ecosistema, por el desgaste al que cada año es sometido debido a las exigencias de producción esquizofrénica del mercado.

y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila—” (35). Ni los recursos son infinitos, ni la energía de los seres humanos para permanecer en condiciones de explotación perpetuas.

Por tanto, la cotidianidad moderna estaría tomada por el capitalismo, no es de extrañar que la persona que deambule por la ciudad moderna se encuentre en el camino con la arquitectura calculada según los intereses económicos del entorno; la ciudad moderna se ha conformado a propósito de las intenciones del mercado. Caminar por la Gran Ciudad, sobre todo esa que señala Echeverría, la ciudad alineada con el proyecto civilizatorio moderno, equivaldría entonces a caminar por un gran supermercado en donde la oferta se adecua a las preferencias del paseante-cliente. También proponíamos, en párrafos anteriores, que en la figura del paseante citadino o *flâneur* benjaminiano conflúan dos, si se nos permite decirlo, pulsiones: la del esteta que busca vivir una experiencia sensible del entorno, quizá hasta artística, y la del comprador que desea *tener* (como explica Marx) o adquirir mercancías. La vida cotidiana en la Gran Ciudad es una vida fetichizada y enajenada y aunque pareciera no haber escapatoria a tal esquema “civilizatorio”, ni Echeverría o Benjamin lo consideran así.

Benjamin desarrolla una crítica a la mercancía desde el concepto de *fantasmagoría*, la imagen que la sociedad productora genera de sí misma. La cultura y vida cotidiana de la clase dominante son fantasmagorías, la pregunta por la cultura es la pregunta por la ideología y esta, a su vez, la pregunta por la producción social que se encuentra en relación directa con la vida cotidiana de las personas. El fetichismo de la mercancía modifica los símbolos y el lenguaje, los convierte en espectros de lo que alguna vez fue la producción material. La experiencia misma resulta fetichizada. En el saber y la cultura occidental se asentó la ideología burguesa y el peligro de no reconocer esto es que creyendo combatirla se podría estar siendo partícipe de su misma lógica sin verdaderamente confrontarla. Si se pretende, por consiguiente, restaurar la experiencia de la vida cotidiana, es preciso cuestionar el saber y la cultura, la ciencia⁹ y el arte desde sus mismos centros, desde el tamiz del materialismo dialéctico. La historia de la cultura es para Benjamin un vaivén dialéctico, no hay en ella, tal como lo quiere hacer ver

⁹ “[L]os positivistas [...] no reconocieron el lado destructivo del desarrollo, porque eran extraños al lado destructivo de la dialéctica [...] la técnica sirve a esa sociedad sólo para la producción de mercancías” (*Discursos interrumpidos I* 99).

el pensamiento positivista, una sola fuerza creadora y progresista.¹⁰ Dice Walter Benjamin que “la historia de la cultura [...] se funda [...] en una falsa consciencia”¹¹ (*Libro de los pasajes* 101). A saber, es la consciencia burguesa la que penetra incluso en el saber y experiencia de las masas, del proletariado, de la clase trabajadora. De allí que la propuesta benjaminiana para combatir la fetichización de la cultura y la instalación de la fantasmagoría ideológica provenga necesariamente de una revisión de las condiciones materiales de la historia, así como de una constante actualización crítica del pasado. En la figura del *flâneur* esto podría traducirse como el paseante ciudadano que se abstiene de la compra, que no llega a la *tenencia* y quizá en su misma negativa a formar parte del circuito mercantil en donde se entrona el valor de cambio, pueda reafirmar su oposición.

Por otro lado, la postura de Echeverría es sumamente peculiar porque actualizando las aportaciones de Walter Benjamin sobre su crítica filosófica a la sociedad occidental de su tiempo, propone una mirada *sui generis* de la integración de la modernidad occidental a geografías latinoamericanas, en donde el proyecto civilizatorio moderno ya llega en su versión capitalista. Lo que dirá Bolívar Echeverría, entre otras cosas, es que los pueblos colonizados por occidentales aceptarán la modernidad y simultáneamente no lo harán. Es decir, no se asimila por entero la modernidad capitalista sobre todo por las distintas resistencias que los países latinoamericanos han mostrado; por ejemplo, si bien se han instalado en una gran cantidad de ciudades mexicanas sucursales y franquicias de enormes monopolios del mercado mundial, hay espacios y lugares en nuestro país donde las personas perpetúan y continúan con sus tradiciones y rituales. La gente bebe refrescos color negro pero sigue bebiendo también tejate,

¹⁰ “Concepto de fuerza de producción: ‘El concepto marxiano de las fuerzas sociales de producción no tiene nada que ver con las abstracciones idealistas de los ‘tecnócratas’, que se imaginan poder constatar las fuerzas productivas de la sociedad... de un modo puramente científico natural y tecnológico... Con toda certeza [...] la mentalidad ‘tecnocrática’ no basta [...] según Marx [...] para eliminar los obstáculos materiales que [...] opone la violencia muda de las relaciones económicas [...] a cualquier cambio del estado actual de cosas” (Korsch en Benjamin, *Libro de los pasajes* 59-60).

¹¹ “Origen de la falsa consciencia: ‘La división del trabajo se produce realmente en el momento en que surge [...] una división entre el trabajo material y el intelectual. A partir de este momento, la consciencia *puede* crearse realmente que es algo distinto de la consciencia de la [...] praxis existente, puede realmente imaginar algo sin imaginar nada real” (“Marx y Engels sobre Feuerbach...” en Benjamin, *Libro de los pasajes* 4).

pozol o tejuino para refrescarse. A eso apunta Bolívar Echeverría cuando explica que los mexicanos integramos el proyecto civilizatorio moderno pero con resistencias, las cuales no tienen nada que ver, como se suele decir desde el prejuicio, con la falta de ambición o poca expectativa progresista y positiva, tampoco con la pereza o impuntualidad para cumplir con el trabajo; sucede que de este lado del mundo la temporalidad se vive distinto; mucho más que invertir y acumular capital, acá la inversión se deposita en los lazos humanos y lo comunitario, se trabaja y mucho, pero también se le da espacio a la fiesta y el arte.¹² Precisamente por eso, cuando llegó “la modernidad” a México, fue inevitable el choque con la idiosincrasia de nuestra región y no se trata de idealizar nuestra cultura, pero sí de comprender por qué la modernidad occidental no terminó de encajar de este lado del mundo. A este tipo de comportamiento, Echeverría le llama *ethos barroco*, pero antes de explicarlo, repasemos su propuesta sobre las diversas formas de vivir, insertas ya en el capitalismo. “Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar –sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación– ante el hecho contradictorio que caracteriza a la realidad capitalista” (*La modernidad* 38). Habría entonces, según Echeverría, cuatro maneras de convivir con el capitalismo, que como venimos diciendo, es la modernidad realmente existente.

La primera de ellas es a la que Echeverría llama *ethos realista*, que se define por su afinidad con el modelo económico capitalista, “se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital” (*La modernidad* 38). No hay posibilidad de alternativas, este *ethos* es el que más cercanía tendría con la identidad capitalista. Una segunda manera de naturalizar el capitalismo sería la del *ethos romántico*, que consiste en defender y afirmar el capitalismo, transfigurándolo en su contrario. Comenta Echeverría que “en él, la ‘valorización’ aparece plenamente reductible a la

¹² Como ejemplo, para internarnos en las distintas organizaciones estético políticas en el caso de la Ciudad de México, hay un texto muy nutrido de observaciones críticas desde el sistema de pensamiento benjaminiano: la tesis doctoral del escritor Andreas Ilg, *El mosaico urbano. Walter Benjamin y crónicas de la ciudad de México*. Es un buen aporte para profundizar en un caso de estudio concreto.

‘forma natural’. Resultado del ‘espíritu de empresa’, la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural” (38-9). La tercera aproximación es aquella donde se explica que las consecuencias no deseables del capitalismo son parte de su evolución y que finalmente serán compensadas con mejoras que contiene el modelo económico. El *ethos clásico* vive el capitalismo como “un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valorización que corresponde a lo humano” (39). El *ethos clásico* es comprensivo con el capitalismo y le exime de sus fatalidades argumentando desde la existencia efectiva.

Y, finalmente, el que Echeverría llamará *ethos barroco*.

La cuarta manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar *barroco*. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. (*La modernidad* 39)

Este tipo de comportamiento no acepta la identidad capitalista, sino que la mantiene, como dice Echeverría, en los márgenes, no termina de integrarla a sí mismo. El *ethos barroco* es de alguna manera la conciliación con el caos y quizá con la renuncia al orden tecnócrata y positivo del capital. Bolívar Echeverría sostiene que “es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo” (39-40). Es, por cierto, una manera de resistir a la destrucción de la vida cotidiana y del entorno, resistir a un modelo económico como este que no tiene ningún interés en la dimensión ética de las cosas y, en todo caso, la única ética en la que estaría interesado es en la protestante, en una simbiosis mortal con el mercado. Asegura Bolívar Echeverría que

Sólo en este sentido relativo se podría hablar de la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la ‘ética protestante’, es decir, de aquella parte de la mitificación cristiana del *ethos* realista para traducir

las demandas de la productividad capitalista –concentradas en la exigencia de sacrificar el *ahora* del valor de uso en provecho del *mañana* en la valorización del valor mercantil– al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual. (*La modernidad* 40-1)

El *ethos barroco* es un tipo de resistencia al proyecto de modernización capitalista que busca una conciliación imposible pero también la trasgrede. Y continúa Echeverría:

El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, ‘naturales’ o espontáneas, de dar forma a la vida –la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable– y que está además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. (*La modernidad* 44)

Para Echeverría, el *ethos barroco* toma el préstamo de lo *barroco* del arte porque como él, este *ethos* es “una aceptación de la vida hasta en la muerte”. Es un comportamiento y asunción de valores que “obedecen sin cumplir” (*La modernidad* 165). Se acepta pero no se concede la identidad capitalista y, en ese preciso espacio entre el sí y el no es donde se halla la resistencia del *ethos*. Echeverría realiza una fuerte crítica a la identidad capitalista y sus formas culturales desde distintos *ethos* que o bien naturalizan el capitalismo, lo interiorizan, lo transfiguran o incluso lo hacen “soportable”. El *ethos barroco* soporta en la medida de sus posibilidades los males e injusticias del modo de producción económico capitalista; no afirma ni niega, como dice Echeverría, la identidad capitalista, sino que, tal como el arte barroco, genera una escritura sobre la escritura, graba su identidad por encima de la otra, en pliegues y repliegues muy interesantes y complejos:

resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de circulación mercantil, a las que la corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza. (*La modernidad* 46)

El *ethos barroco* reescribe y reconstruye la identidad y formas culturales del mercado, reordena el mundo de la vida y en este ir y venir en las resistencias, lo asimila estetizándolo. Sin embargo, aunque el *ethos barroco* intenta

naturalizar el comportamiento e identidad capitalista, no es un modo de combatir este proyecto civilizatorio, sino apenas un modo de sobrellevarlo, como dice Echeverría, de soportarlo. Así, cuando llega la modernidad capitalista a una Latinoamérica católica y mestiza, sucede una especie de filtración de dicho proyecto, que como ya decíamos, ni se acepta, ni se niega del todo. A esta particular filtración, Echeverría le llama *codigofagia*:

El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (*La modernidad* 51-2)

De modo que, a través de la llamada *codigofagia* del mestizaje nace el *ethos barroco* y en su curiosa ambigüedad entre la aceptación y negación de los códigos capitalistas es que podemos reconocer una interesante dialéctica en la propuesta de Echeverría, que es fundamental también, como sabemos, en el pensamiento de Walter Benjamin.

Pero regresemos por un momento al modo en el que el *ethos barroco* lidia con el capitalismo. Echeverría propone en su análisis sobre la modernidad europea que acontece en Latinoamérica, y específicamente México, que una forma de sobrellevarla se encontraría en la estetización de la vida cotidiana, en el juego, el arte y también en la fiesta. El *ethos barroco* genera una desrealización de la vida cotidiana en su versión moderna capitalista, que no es, dice Echeverría, mágica y ceremonial, sino estética y secular.

No es de extrañar que un *ethos* que no se compromete con el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista se mantenga al margen del productivismo afiebrado que la ejecución de ese proyecto trae consigo. Lo que sí merece consideración es la forma que toma este distanciamiento, que no es la de un quietismo indiferente o de un abandono del mundo, sino justamente la de una ‘desviación esteticista de la energía productiva’ en la construcción de ese mundo; la de una actividad preocupada casi obsesivamente en poner disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, en ubicar la experiencia como elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo. (*La modernidad* 186)

Este comportamiento estetiza para distanciarse del proyecto civilizatorio moderno, el mundo de la vida se transforma en una experiencia rica, en una sensibilidad potenciada. Se dirá que la modernidad en su versión capitalista también estetiza para vender mercancías, y así es; sin embargo, la estetización a la que apunta Bolívar Echeverría sería aquella que se refleja sobre todo en el uso de un tiempo significativo, en cómo temporalizamos la vida, también en el arte, en sus infinitas manifestaciones y en el juego que emula los distintos modos de construir el mundo de vida e invierte los papeles que se asumen en ella. La estetización del *ethos barroco* contribuye de alguna manera a digerir la ferocidad del proyecto civilizatorio moderno.

Como ya señalábamos, en el mundo de vida de los seres humanos acontece un entrecruzamiento sustancioso entre dos tipos de tiempos: el tiempo extraordinario y el ordinario o cotidiano; entre el encuentro de ambos hay rupturas que hacen posible la experiencia estética. Declara el filósofo mexicanoecuatoriano:

Ahora bien, ¿cómo puede concebirse el tiempo de esta ruptura, si no es como el momento de una irrupción de la temporalidad de la temporalidad extraordinaria dentro de la temporalidad de la rutina? Una irrupción que sólo puede tener lugar en el reino de lo imaginario; en este plano en que la práctica cotidiana abre lugares o deja espacios para que en ellos se inserte o se haga presente un simulacro de lo que sucede en la práctica extraordinaria [...] Puede decirse, en este sentido, que, dentro de la cotidianidad humana, es el momento de ruptura el que concentra en sí la actividad cultural como un cultivo propiamente dialéctico (de- y re-sustancializador) de la 'identidad' singular de una vida social. (*La modernidad* 188)

La ruptura del tiempo ordinario con el extraordinario será, por ende, impulso creativo, desarrollo de la imaginación; y nosotros creemos, también, que es enriquecimiento de la experiencia. La ruptura es un momento del decurso dialéctico de la historia humana y, como dice Echeverría, de la vida social. El *ethos barroco* contiene su propia temporalidad que auxilia en la batalla contra la imposición del proyecto civilizatorio moderno. Y, como consecuencia de esta ruptura de temporalidades e impulso de lo imaginario, surgen formas de concretar el movimiento dialéctico: como explica Bolívar Echeverría, “innumerables son, dentro de esta complejidad de la vida cotidiana, las figuras que adopta la posibilidad de esa existencia en ‘ruptura’. En todas ellas, sin embargo, pueden distinguirse tres esquemas

diferentes, que se combinan entre sí bajo el predominio de uno de ellos; son los esquemas propios del juego, de la fiesta y del arte, respectivamente” (*La modernidad* 189). El juego, la fiesta y el arte, considera Echeverría, definen la ruptura significativa del *ethos barroco* y su aproximación a la estetización de la vida.

A tal grado la experiencia estética resulta indispensable para la vida cotidiana de la sociedad, que ésta la genera constantemente de manera espontánea. Puede decirse que ella tiene lugar en algo semejante a una conversión sistemática de la serie de actos y discursos de la vida rutinaria en episodios y mitos de un gran drama escénico global; a una transfiguración de todos los elementos del mundo de esa vida en los componentes del escenario, la escenografía y el guión que permiten el desenvolvimiento de ese drama. De esta manera, estetizada, la experiencia del cuerpo de la persona implica la percepción de su movimiento como un hecho “protodancístico”, así como la del tiempo del mismo como un hecho “protomusical”, la del espacio de su desplazamiento como un hecho “protoarquitectural” y la de los objetos que delimitan y ocupan ese espacio como hechos plásticos de distinta especie, “protopictóricos”, “protoescultóricos”, etc. (*La modernidad* 193-4)

Convertir la vida cotidiana en arte, hacer de la vida arte cuando se le estetiza, es la oportunidad que brinda la ruptura que genera el comportamiento barroco. Juego, fiesta y arte son medios de resistencia al orden implantado de la modernidad europea. Echeverría defiende que “el ser humano de la modernidad barroca vive en distancia respecto de sí mismo, como si no fuera él mismo sino su doble; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección” (*La modernidad* 195-6). El ser humano barroco encarna el movimiento dialéctico que suscita la ruptura con el orden capitalista.

Ahora bien, y para finalizar esta planteamiento, nos gustaría tomarnos el siguiente atrevimiento, proponer que acaso existiese un tipo de paseo ciudadano latinoamericano en su forma barroca. Es decir, en este deambular que trata Bolívar Echeverría y al que ya hemos hecho referencia, sería reconocible este vaivén entre el aceptar y el negar aquellas modificaciones a las que nos condiciona la modernidad capitalista con respecto al entorno.

Hace algunas oraciones preguntábamos por la ambigüedad del *flâneur* benjaminiano, decíamos que mientras su camino se formaba de los almacenes y los paseos donde se exhibían mercancías, al mismo tiempo hacía

poesía con la experiencia urbana. Creemos que Benjamin dejó la personificación del *flâneur* abierta precisamente para resaltar la condición dialéctica en la que se encontraba y, corresponderá consiguientemente al lector definir si el *flâneur* del naciente capitalismo se convirtió en un comprador más o si, por el contrario, se sigue resistiendo a la *tenencia* de las cosas. No obstante, y por eso nos llama tanto la atención el análisis de Bolívar Echeverría, podríamos pensar que el caminante de la modernidad barroca encarna con toda la fuerza, la oscilación entre el sí y el no a la implantación del orden e identidad capitalista. El paseante latinoamericano de las ciudades del capitalismo tardío hace quizá de su caminata una experiencia rica en significado, pues como ejemplifica Echeverría, miraría su trayecto como el recorrido entre distintos juegos, fiestas y obras de arte, lo estetizaría. No es extraño, por cierto, que tantos y tantos extranjeros y extranjeras que visitan nuestro país resalten entre otras cosas justamente estos rasgos de la vida cotidiana de las ciudades mexicanas. El deambular del *flâneur* europeo se habría convertido en estas geografías en un deambular barroco, porque, por un lado, en su indefinición contenía una dialéctica entre la fascinación poética por la nueva metrópoli y, por el otro, el *shock* de ser engullido por la multitud y la fantasmagoría. Entonces, en este doble movimiento, este deambular reconfiguraba el entorno estético, es decir, transformaba la percepción espacial y temporal de la ciudad, que simultáneamente hacía la labor de resistencia a la temporalidad y espacialidad productivista y positiva.¹³ Y si el *ethos barroco*, como señala Bolívar Echeverría, reordena la temporalidad de la cotidianidad de la vida al canalizar la energía productiva hacia un impulso de la imaginación al aceptar rechazando el proyecto moderno capitalista, la afinidad electiva surge sin esfuerzo entre la dialéctica del *flâneur* y la del *ethos barroco*. Por ende, el deambular barroco tendría que ver con un andar contestatario, resiliente, adaptable, tolerante y sí,

¹³ “En el París de Baudelaire no se [había] llegado a eso todavía [...] sin duda que ya estaba el transeúnte que se apretujaba en la multitud; pero seguía estando ese *flâneur* que necesita margen de maniobra y que no desea prescindir de su vida privada. Libre y desocupado como está, se las da de ser un personaje; de este modo, protesta contra la división de trabajo, que hace de las personas especialistas. También protesta de su laboriosidad. Hacia 1840, fue pasajera de buen tono llevar por los pasajes de paseo algunas tortugas. El *flâneur* dejaba de buen grado que éstas prescribieran el que era su *tempo*. De habérselos hecho caso, el progreso estaría constreñido a aprender ese *pas*. Pero no tuvo la última palabra; fue Taylor quien la tuvo, haciendo una consigna de aquel grito de ‘Abajo el callejeo’” Benjamin, *Obras I*, vol. 2 76).

también con un andar con dudas, desconfianza, al acecho, en alerta, pues como hemos explicado, el barroco en su posición indeterminada contiene oposiciones por resolver. El deambular barroco es un deambular que urge de espacios públicos que no exijan la *tenencia* de la mercancía –que, por cierto, se ve mermada por las mismas condiciones materiales de la mayoría– y, así, las intenciones del azotacalles barroco estarían más cerca del auténtico deambular que del paseo por el almacén.¹⁴

Por último, como explicábamos anteriormente, nunca fue la intención de Echeverría, ni la nuestra para el caso, la de romantizar lo latinoamericano,¹⁵ los nacionalismos, ni siquiera el mestizaje; empero, sí la de analizar los rasgos y comportamientos que nos definen en nuestro encuentro con la modernidad en su versión capitalista. Y pareciera que en nuestra situación de pueblo colonizado, a diferencia de los pueblos europeos que reconocen el tipo de modernidad en su versión capitalista, aquí puede haber lugar para la emancipación y libertad creativa; justamente, al no aceptar del todo el proyecto civilizatorio moderno, se inauguran espacios para el distanciamiento crítico y para la transformación de las condiciones materiales. Si a Benjamin le preocupaba la pobreza de experiencia, quizá Echeverría nos mostró –a pesar de su pronóstico pesimista– que de este lado del mundo hay una luz de esperanza para iniciar la insurrección contra el orden del capital.

Obras citadas

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, 1961.
Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus, 1989.

¹⁴ Para ahondar en la idea de la actividad de la compra y disposición ante las mercancías en la ciudad latinoamericana, se recomienda revisar el texto *Escenas de la vida posmoderna*, de la pensadora argentina Beatriz Sarlo.

¹⁵ Insistimos en que ni Bolívar Echeverría ni nosotros, en este texto, buscamos ninguna idealización del *ethos barroco*, sino una descripción crítica que nos ayude a dilucidar ontológica y políticamente nuestra situación frente a la modernidad capitalista. Consideramos que el *ethos barroco* no es emancipatorio, como tampoco lo es la actitud del *flâneur* benjaminiano, pero la particularidad del movimiento dialéctico radica justamente en abrir la posibilidad a nuevas alternativas a la de la interpretación hegemónica de las cosas, y allí radica su potencial, en el doble movimiento que impulsa la transformación o, por lo menos, la crítica filosófica.

- . *Libro de los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedeman. Edición en español al cuidado de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Akal, 2016.
- . *Obras I*. Vol. 2. Edición de Rolf Tiedeman y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Edición en español al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Abada editores, 2007.
- . *Obras II*. Vol. 1. Edición de Tiedeman, Rolf y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Edición en español al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero Abada editores, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Biblioteca Era, 2013.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM / El equilibrista, 1997.
- . *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*. Ítaca, 2013.
- . *Modernidad y blanquitud*. ERA, 2010.
- . *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Ediciones desde abajo, 2015.
- . *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca, 2008.
- Engels, Friedrich y Karl Marx. *Manifiesto comunista*. Edición del centenario. Babel, 1948.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial, 2005.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I / Volumen 1. Libro primero. *El proceso de producción del capital*. Fondo de Cultura Económica, 2008.