

Bolívar Echeverría: Crítica, forma natural y teología negativa^{1 2}

Carlos Oliva Mendoza*

Universidad Nacional Autónoma de México (México D.F., México)

RESUMEN

El ensayo es un intento de sintetizar y proyectar el trabajo teórico de Bolívar Echeverría. Se centra en el estudio y despliegue de su teoría crítica a partir de su trabajo sobre la contradicción fundamental del capitalismo: la tensión entre valor de uso y valor. En este sentido, se estudia la importancia que para Echeverría tiene la llamada "forma natural social" como contraposición a la forma artificial de acumulación de capitales. Este ensayo, refleja esta contradicción en sus investigaciones sobre el problema de la revolución, la vigencia de la izquierda y la constitución de una modernidad alternativa al capitalismo.

Palabras clave: Marxismo, Teoría crítica, Modernidad postcapitalista, Ethos barroco, Forma natural.

Bolívar Echeverría: Criticism, natural form and negative theology

ABSTRACT

The essay is an attempt to synthesize and project the theoretical work of Bolívar Echeverría. Beginning with his work on the fundamental contradiction of capitalism: the tension between use value and value, I focus on the study and deployment of his critical theory, and the importance of "natural social form", as opposed to the artificial form of capital accumulation. This essay reflects this contradiction of capitalism on the problem of revolution, validity of the left, and the constitution of an alternative modernity to capitalism.

Keywords: Marxism, Critical Theory, Postcapitalist Modernity, Baroque Ethos, Natural Form.

DOI: 10.25074/07198051.33.1584

¹ Artículo recibido: 22/11/2019. Artículo aceptado: 26/12/2019

² Este texto es una conjunción y ampliación de un trabajo y una entrevista, sobre Bolívar Echeverría, que previamente han sido publicados. Las referencias son "Teología y revolución", en *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México, Itaca-UNAM, 2013, p. 17-27; y "Un barroco explosivo", en *La Tempestad*, número marzo de 2017, pp. 81-83.

* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mail: carlosoliva@unam.mx

No creas que te aconsejo estas cosas porque no las estés haciendo: despliego velas, aunque la nave se mueva con remos.

Quien te aconseja que hagas lo que ya haces, al sugerírtelo, alaba y aprueba tu proceder con su consejo.

Publio Ovidio Nasón

1

Bolívar Vinicio Echeverría Andrade nació en Riobamba, Ecuador, el primero de febrero de 1941 y murió en la Ciudad de México, el día 5 de junio de 2010. Trabajó como filósofo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue ensayista, traductor y editor. Cultivó el discurso crítico y el estudio del marxismo. Escribió de forma recurrente en publicaciones relevantes para la vida cultural de México, entre éstas: *Cuadernos Políticos*, *Palos de la crítica*, *Theoría y Contrahistorias*. Su formación esencial la realizó en Alemania, en donde vivió las revueltas europeas del 68 y las definitivas crisis ideológicas de los regímenes comunistas y socialistas. Ahí también vivió y, seguramente, comprendió lo que implicaba la consolidación del pacto posbélico entre el capitalismo y las democracias formales, esto es, de los proyectos socialdemócratas de algunos países europeos. En el año de 1968, regresó a Latinoamérica, con 27 años cumplidos. Se instalará definitivamente en México después del 68 mexicano, en el proceso de formación de las guerrillas y en la experiencia del priismo decadente y autoritario de los años 70. Ese momento ya sombrío de lo que Vargas Llosa llamó “la dictadura perfecta”, quizá sin pensar en la increíble degradación, corrupción y escarnio al que fue sometido el pueblo mexicano por el régimen oficial (o quizá sí lo pensó y le siguió pareciendo una dictadura perfecta). A partir de 1971, participa y posteriormente coordina el seminario sobre *El Capital* en la Facultad de Economía de la UNAM, de donde parten sus intervenciones seminales que lo convierten en uno de los marxistas más importantes del siglo XX.

Veinte años después, enfrenta con una solidez teórica poco vista la debacle de los países socialistas; en los años noventa, perfila su importante teoría sobre la modernidad barroca. Posteriormente, en la primera década del siglo XXI, antes de su muerte, Bolívar Echeverría pensó y teorizó sobre los escenarios de la crisis civilizatoria y, como se observa cada día con mayor certeza, el fin del sistema capitalista... su implosión y colapso interno. Específicamente, avanzó dentro del marxismo en un asunto nodal para la actualidad: las implicaciones de que el capital se sostenga sobre la renta de la tecnología y ya no en la renta del territorio. Esta, que parece ser la última fase del capitalismo, tiene y tendrá implicaciones absolutas y radicales en aquello que por muchos decenios comprendimos como “la naturaleza humana” y “la vida natural”.

2

Bolívar Echeverría practicó muchas estrategias de argumentación, pero quizá la más recurrente es una de estirpe medieval que se consolida en la reflexión barroca, consiste en la radical reducción de una teoría con el fin de que, ya fragmentada, las mónadas de sentido puedan recolocarse en el discurso. Es una técnica de montaje, no propiamente de síntesis o de análisis del discurso, sino de creación formal de nuevos discursos y teorías.

Aunado a lo anterior, y como un desarrollo inmanente a esta forma de argumentar y crear el discurso teórico, el pensamiento estético, y el pensamiento artístico-cultural en particular, se convierte en el dispositivo privilegiado para la generación de la impronta crítica de Echeverría. Incluso en sus arduos trabajos sobre *El capital* y sus textos sobre semiótica hay una estética operando, en el sentido platónico del término. Echeverría parte de la intuición del platonismo –posteriormente desarrollada en Marx y Kant– de que la experiencia humana es una formalización del mundo natural. Una teatralización, en el caso de la resistencia barroca dentro del capital, que se despliega de forma virtual frente a la “realidad realmente existente”.

La vida toda simula la forma mercantil –esto ya lo veía Platón– y esta forma siempre oculta algo, es, como señala Marx, espectral. De ahí que la mejor manera de comprender cómo se participa, enfrenta, disminuye o resiste al mundo mercantil de la sociedad es con un procedimiento ejemplar de segundo grado, una realidad espectral y polisémica: el arte.

3

Echeverría tiene una obra muy profunda, que se ramifica hacia muchas fronteras y horizontes de pensamiento. Trabajó varias versiones en un texto que podemos señalar como el núcleo de su pensamiento. La última versión que decide publicar de este trabajo se llama “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en su libro *Las ilusiones de la modernidad*. En estas tesis se encuentran desplegada, de forma proyectiva, prácticamente toda su obra. Es un texto fundamental para rearticular su trabajo.

El ensayo nos indica, en esta particular forma de trabajar que estableció –y que implica siempre la posibilidad de crear nuevos conceptos, nociones y articulaciones de sentido–, que los problemas centrales de su pensamiento son: la reactualización de la categoría marxiana de “valor de uso”; el estudio semiótico-cultural de la fetichización y enajenación que produce el capitalismo; y el establecimiento de una muy singular época histórica y metafísica que denominó “la modernidad barroca”.

La originalidad del “sistema ensayístico” de Echeverría está aún por ser mostrada, pero podemos adelantar que se trata de un potente trabajo filosófico en el que muestra que la forma natural –un horizonte de sentido material y mundano dependiente de lo que llamamos naturaleza– tiene un despliegue en las prácticas cotidianas (atadas a un valor de uso) que se resisten a configurar todos los actos desde el principio de acumulación de

capital. Este acto incierto e inacabado de resistencia tendría su mayor exposición (y resonancia) en el mundo barroco que se fragua en Latinoamérica, en el espacio histórico que Echeverría denomina el largo siglo XVII (1580-1740).

4

La obra de Bolívar Echeverría tiene como eje interno el estudio del uso o la utilidad que damos a las cosas en nuestro proceso de socialización. A partir de este punto, desarrolla un montaje que supone, por detrás del uso, la existencia de una “forma natural”. Esta “forma natural”:

refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia ‘artificial’, no natural, es decir, contingente, autofundado, debe siempre construir sus formas en un acto de ‘trascendencia de lo otro’ o de ‘transnaturalización’, acto que hace de ellas formas construidas a partir de protoformas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, ‘negadas determinadamente’, permanecen en ellas en calidad de sustancia suya. (Echeverría, 2008, p. 45)

Para que esta permanencia de “protoformas” no devenga en una metafísica de carácter substancial e idealista, Echeverría acentúa el estudio de las metafísicas materialistas, tal como lo hace Marx respecto al materialismo de Feuerbach. Pero permanece muy lejos de un materialismo vulgar –enajenante en su vitalidad y plenamente entregado al fetichismo “revolucionario”– acentuando el proceso de formalización y representación, incluso en los universos enajenados y enajenantes y en las derivas radicales de fetichización. En este sentido, Echeverría puede, como lo hiciera Kant, reformular una metafísica; pero no en el sentido de preguntar por las condiciones de posibilidad de alguna dialéctica entre las formas naturales y su concreción humana, sino en el despliegue, no trascendental, sino transhumano, que hacen las dos “esencias” que se reafirman en la constante ruptura que ejerce el comportamiento humano frente al comportamiento natural: la libertad y el lenguaje, o dicho en términos más concretos, el ejercicio de la política y el proceso social de significación.

Desde estos presupuestos, se puede explicar por qué esencialmente la obra de Echeverría es una semiótica de la modernidad que despliega con una fuerza inusual una teoría crítica, que vindica siempre la constitución metafísica de lo político, y una fenomenología y hermenéutica de la cultura que ilumina, reactualiza e incluso transforma las posibilidades del lenguaje y pensamiento que la enuncia. En cierto sentido, la teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno se han modificado, internamente, después del remontaje teórico que hizo Bolívar Echeverría.

Quiero insistir en este punto. Bolívar Echeverría es el tipo de pensadores que transforma, en la medida en que abre un nuevo sentido de la infinita transnaturalización del artificio humano, nuestras posibilidades de acción en el mundo. Esto, además, no lo vamos a encontrar tan sólo en sus obras, para que su obra existiera debieron de suceder, como en

sor Juana, Borges, Lezama, Rulfo, Onetti o Bolaño, una serie de sumas del español. No es pues solamente el autor de una teoría o una narrativa, sino de un despliegue formal del español y la cultura latinoamericana que lo incluye y, a la vez, lo trasciende.

5

Introduzcamos pues estas nociones monádicas que funcionan como índice y eje de la obra de Echeverría: la “forma natural” y el “valor de uso”. La teoría crítica de Echeverría se fundamenta, para no caer en lo que llama las dos modalidades de la teoría del capitalismo, la modalidad materialista empírica y la modalidad idealista-racional, en una relación semiótica bifásica que consiste en producir y significar. Esta relación impide entender el desarrollo del capitalismo como un hiper-materialismo, donde la relación básica sería producir y consumir, hasta reducir, como efectivamente sucede en algunas franjas de la barbarie capitalista, el hecho central de la producción a la esfera del consumo. Franjas donde al producir ya consumo, mi tiempo, mi espacio, mis satisfactores, la vida misma; como por ejemplo en los submundos de la crueldad y la violencia absoluta que explota cotidianamente en la sociabilidad capitalista, (ahí se produce y consume violencia sin un fin, dentro de un paréntesis cruel, en el que la producción y el consumo de la violencia se vuelven un solo hecho sin significación posible).

Esta relación semiótica bifásica también le impide entender al capitalismo como un proceso racional, donde el proceso, nuevamente reducido al hecho de producir y consumir, tiene un correctivo eidético o racional, que reencausa la explotación del trabajo en el proceso de producción a través de un reajuste en las políticas de consumo y en la redistribución de la riqueza. Salida falsa en tanto forma ideal que se pospone indefinidamente ante el hecho concreto, y a la par fugaz, del consumo de la mercancía que se realiza en la socialización y delega el correctivo a la empresa nacional y sus aparatos de poder, eliminando, en ese momento, el propio ejercicio de conciencia de los llamados ciudadanos y ciudadanas.

Frente a estas formas de la teoría capitalista, Echeverría opta por estudiar la relación entre producción y consumo a partir de una semiótica o intercambio mercantil de la modernidad, donde se concreta un materialismo que se formaliza subjetivamente –como acción del sujeto. Un materialismo dialéctico en la terminología marxista, que propone una jerarquización o materialización histórica a partir del estudio de las formaciones culturales y las mitologías modernas. En este contexto, y de ahí que Echeverría abandone en gran medida la terminología del marxismo, su interés principal es el estudio de la concreción semiótica de las prácticas sociales. En la edición de *Las ilusiones de la modernidad*, donde se compilan sus ensayos desarrollados entre 1987 y 1993, lo dice con claridad. La pregunta que fundamenta los textos de ese libro es la siguiente: “¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los

comportamientos de la vida cotidiana?". (Echeverría, 1995, p. 11) En especial, señala en las 15 tesis sobre la modernidad capitalista:

se pretende argumentar en contra de quienes conciben la crisis actual como una crisis de la modernidad en cuanto tal o como una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista y a favor de quienes piensan, por el contrario, que se trata de un proceso en que la modernidad [...] pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad –una forma postcapitalista– que tal vez algún día llegue a sustituirla. (Echeverría, 1995, p. 11)

La cita es muy clara, para Echeverría, ni se trata del fin de la modernidad ni de una crisis artificial propiciada por el propio sistema; se trata de la posibilidad real de que se concrete una forma moderna postcapitalista. En este sentido y en ese contexto, es que podemos preguntarnos: ¿cuál es el papel, para que advenga una modernidad postcapitalista, de esa práctica y categoría que siempre ha acompañado al marxismo: la revolución?; ¿cuál el lugar que ocupa en una sociedad y comunidad tan diversa y particular como la americana y, específicamente, la región latinoamericana, como posible escenario postcapitalista?

6

Empecemos por repensar sus ideas, muy a grandes trazos, sobre Latinoamérica. En primer lugar, debemos señalar que el capitalismo actual ha entrado en una fase final de confrontación entre las configuraciones nacionales y nacionalistas y las configuraciones regionales. En ese contexto, el pensamiento de Echeverría es en extremo sofisticado. Apuesta por una configuración regional, sin dejar de observar la región, en este caso Latinoamérica, desde una mirada crítica. Por el contrario, es radical en su crítica frente a la idea de nación, a la cual siempre consideró una matriz mercantil fundamental del capitalismo. Es, pues, un pensamiento útil, eficaz y complejo en su crítica a la idea de nación y al despliegue de cualquier nacionalismo. A la vez, considera que la región, y específicamente la región que llamamos Latinoamérica, es un espacio en conflicto, donde permanentemente hay un combate de códigos, mutación y mestizaje de identidades. No es más, Latinoamérica, pensada como el espacio del español y el portugués, sino como el espacio político donde cientos de lenguas y formas combaten y, para no destruirse, crean siempre una tercera identidad, similar a la identidad histórica inestable de lo barroco. Esta es la clave latina y americana que Echeverría ha destacado de forma absolutamente singular.

En este sentido, para el autor de *Valor de uso y utopía*, América latina es una reinención barroca de la Europa latina. Sigue en este sentido la tesis de O’Gorman: es una invención que hace Europa de sí misma. No es un paraíso, un desierto, un laberinto o un infierno. Es un espacio en donde se recodifican todos estos imaginarios cristianos. De ahí que siempre pensó que el punto heurístico para comprender Latinoamérica es la Roma barroca y la modernidad derrotada de los jesuitas. Esto lo lleva hacia la idea del *ethos* barroco, la

configuración de lo que llamó el “cuádruple ethos de la modernidad”, su idea de la “modernidad americana” o su actualísima idea de la blanquitud como una forma legalizada de genocidio. En esencia, la Roma del XVI, donde las identidades se resuelven como estilos cambiantes, performativos, exquisitos y finalmente destinados a la ruina, seguiría operando en América. Las formas románticas, realistas, clásicas y barrocas, al no poder anclarse sustancialmente, evanescen desde los extremos del americanismo norteamericano hasta la múltiple solución barroca de los pueblos originarios.

En este *theatrum mundi* de un *delerictio* ontológico, Echeverría detecta que se gesta y permanece una impronta barroca cotidiana de supervivencia, pero, a la vez, se cultiva un desafío intrincado –no frontal– y de larga duración en los modos de la derrotada modernidad barroca. A través de una profunda y sofisticada semiología, que aplica a los estudios del desenvolvimiento del capital, empieza a descubrir que esa invención americana –que en sus habitantes se niega a ser codificada solamente como exilio, destierro, transtierro, acto de descubrimiento o encubrimiento– es un modo moderno propio y singular de una modernidad que se experimentó y experimenta, de manera potente y particular, en Latinoamérica.

Hay un momento singular en el que observa esto, sus estudios de los años noventa sobre la figura –invención real y con capacidades poderosísimas de transformación– de la india y el indio, específicamente en su relación con la lengua, el género y la ciudad. En este sentido, sus trabajos sobre el guadalupanismo y la india Malintzin son ejemplares. Todo este trabajo desemboca en el concepto de *codigofagia*.

Central en la configuración social y comunitaria de América sería la evanescencia permanente de las identidades, la fagotización de los códigos y sentidos que allende posibilitar las identidades románticas, realistas o clásicas de la modernidad, crea un permanente universo barroco y neobarroco de sentido y sinsentido. Así, en el espacio americano la obra de Echeverría estudia la unión de una modernidad históricamente fracasada y derrotada, la modernidad barroca, con la pervivencia de sus códigos, permanentemente fagocitados y derruidos en el espacio público, privado y social.

Luiz Costa Lima ha sintetizado de forma muy relevante las características del movimiento antropófago de las primeras décadas del siglo XX brasileiro. Él nos recuerda que, en el hecho antropófago, el contacto no está interferido, no hay la presunción de que se trata de un cuerpo impuro o contaminado. Esto es muy semejante a la hipótesis de Bolívar Echeverría que sostiene que al no generar una tecnología del sí mismo, los pueblos originarios no pudieron generar una idea del odio que los llevara a pensar en el exterminio del enemigo. Según Echeverría, la victoria de los conquistadores se debe a que habían ya elaborado una idea de ajenidad con la Naturaleza que les permitía destruirla, lo mismo con aquellos que no consideraban sus semejantes. Como bien dice Costa Lima, el manifiesto antropófago nunca niega al enemigo, ni lo olvida. Anota el pensador brasileiro, la antropofagia jamás rehúsa la existencia del conflicto. “Rehúsa sí confundir al enemigo con el puro acto de venganza”. (Costa Lima, 1991, p. 26. Traducción propia). Esto también es

central en la idea echeverriana de la codigofagia. Los códigos y las lenguas están en conflicto, no rehúsan la lucha, pero no pueden constituirse en la mera alegría, como algunas veces indica Walter Benjamin, de la venganza.

Las lenguas, sus códigos y subcodificaciones se necesitan para permanecer, aún en las condiciones más lacerantes y crueles. Crean constantemente eso que Echeverría llama el monstruo mestizo. Teratología que, en palabras de Echeverría, “ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura; ha transitado siempre, de ser primero despreciado como una malformación, a ser finalmente consagrado como modelo clásico”. (Echeverría, 2016). Sumado a esto, Echeverría no pasa por alto que esta configuración positiva de la amorfidad del mestizaje y su violenta destrucción de códigos ha alcanzado una inestabilidad total en la actualidad del capital, precisamente por la erosión de la socialidad atada al territorio. Así, la secuencia mestiza:

que en épocas premodernas sucedía en escenarios acotados y en un ritmo tan lento que ocultaba su contingencia y llevaba a que se lo creyera único y definitivo, tiene lugar ahora –en medio de la gravitación generalizada que nos lleva a todos más allá de la modernidad– como un proceso abierto al escenario mundial y a la intervención de otros procesos similares. El monstruo mestizo aparece ahora, en cada caso, combinando su singularidad con otras, alterando sus contenidos a medio camino y cambiando el ritmo de su ciclo; está integrado en una historia global de diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe a dónde lleva (Echeverría, 2016).

Ahora, aún con este riesgo, la apuesta de Echeverría es por una reconfiguración de la modernidad a partir de un índice de resistencia moderno-barroco que permanece en las sociedades –con especial énfasis en las sociedades latinoamericanas. Si bien esta modernidad barroca se ha desplegado en Europa como acumulación y asimetría (de ahí lo atinado de la analogía clave de lo barroco con la perla marina, que acumula asimétricamente), el arte americano nos muestra en cambio, como vio Lezama Lima, tensión y plutonismo, esto es, un barroco explosivo y terrestre, no marino como el del mediterráneo europeo. El barroco americano se traduce en una poética de placer, cotidiano y existencial, conjugado con un afán enloquecido de conocimiento y derroche –que se ejemplificaría paradigmáticamente, por ejemplo, en las figuras de Sigüenza y Góngora, sor Juana, Poe, Martí, Lemebel, Cucurto, Vitale, Glantz, del mismo Bolívar Echeverría y que repetirá sus rasgos a lo largo de la historia de América. Este despliegue estético, muchas veces discordante y feroz en el mundo del capital, nos puede mostrar formas alternas de configurar nuestra vida, una vida substancialmente moderna.

7

Sobre la actualidad de la revolución, la respuesta de Echeverría a esta pregunta tiene tres planos. Voy a resumir el montaje que acota el problema de la revolución.

Echeverría sostiene que el “realismo’ de la cultura política moderna [...] se cumple mediante la construcción de un *complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia”. (Echeverría, 1995: 42) El referente básico del complejo mítico es la revolución. De manera muy poco usual explica este hecho. En primer lugar, la revolución es entendida como “el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera”. (Echeverría, 1995, p. 43) No obstante, en una segunda lectura, señala que en estos actos se realiza una hipóstasis idealista de “la experiencia básica de la vida social moderna”, esto es, de “la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización”. (Echeverría, 1995, p. 43) *Locus* donde lo primordial es la vigencia del valor económico, no el uso o utilidad en el proceso de socialización. La validez del mito de la revolución se sustenta “en la capacidad efectiva del ‘mundo de las mercancías’ de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia –la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser la realización de la utopía”. (Echeverría, 1995, pp. 44-45)

Dos rasgos más anota Echeverría en esta crítica al concepto de revolución. Por un lado, la cultura política moderna, al ser intrínsecamente revolucionaria, menosprecia la “forma natural”, la considera una cualidad y cantidad insignificante que puede ser trascendida en el despliegue revolucionario de la libertad humana. Una “especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora”, (Echeverría, 1995: 44). Por el otro, para la vigencia del mito revolucionario es esencial la existencia del ideal de la nación y del conflicto democrático. De no existir estas mitologías, no es posible generar las fuerzas revolucionarias, que deben fundarse en el artificio de la “empresa estatal” que da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación.

A partir de esta crítica, es que podemos comprender el abandono de Echeverría del mito revolucionario. Especialmente se critica el montaje superfluo, en tanto fracaso de la ampliación del mundo de la vida, de sus satisfactores y elementos de justicia y equidad, que constantemente llevan a cabo las mitologías modernas de la nación y la democracia. Ahora, ¿es este abandono definitivo?

La respuesta está encadenada a lo que Echeverría señalaba: la crisis actual no parece colocarnos fuera del proceso civilizatorio de la modernidad. Porque su núcleo de sentido, el campo de producción, intercambio y significado, no parece estar agotado. Echeverría señala otra posible acepción de la revolución que mostraría su vigencia. Una idea de la revolución no como hecho absoluto, sino como hecho radical, ya se esboza, contrapuntea Echeverría, en el discurso crítico de Marx. Esta idea implicaría algo que potenciará, desde mi punto de vista, el desarrollo de la teoría de Echeverría en los siguientes tres lustros a partir de 1995 y que podemos entender bajo una interrogante, ¿cuál es, si aún existe, la radicalidad del hecho revolucionario? La respuesta, enigmática aún ahora, está en *la derrota de la teología revolucionaria de América*.

Para entender esta idea, podemos recordar a Echeverría indicando que Marx gesta un concepto de revolución que no implica, primordialmente,

la materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto, sino que debe de ser pensada como la reactualización espontánea de un conflicto que se encuentra en las raíces mismas de la vida social, que fue falsamente resuelto – neutralizado y postergado en la historia pasada– y cuya solución en circunstancias diferentes merece ser (requiere ser, puede ser) intentada una vez más. (Echeverría, 1995, p. 44)

Se trata de un concepto que tiende, de manera metafísica, a acentuar, una vez más a través del valor de uso, las potencias inscritas en la “forma natural”. Señala Echeverría:

El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución [...] pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refieren en particular, a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede (Echeverría, 1995, p. 29).

Echeverría, realmente, está formulando aquí un discurso hermenéutico, con una variante materialista importante y que fuera destaca ya por Walter Benjamin: la importancia para el materialista histórico y dialéctico consiste en rescatar las mónadas del discurso histórico y señalar o describir su poder revolucionario. Se trata, en Echeverría como en Marx, de una muy radical hermenéutica de corte romántico. De hecho, esto le permite la reivindicación moral de una posición política:

De izquierda –podría decirse– son todas aquellas posiciones ético-políticas que [...] rechazan la inercia represora y destructiva del [estado actual de las cosas] y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma (Echeverría, 1995, p. 34).

En el fondo, se trata de una hermenéutica criptorromántica que podrá, en la acción, reivindicar lo que Bolívar Echeverría llama el carácter encendido de la utopía política en su momento revolucionario. Sin embargo, lo que sorprende de Echeverría, de este despliegue que él representa en nuestro lenguaje, es su renuncia a permanecer en ese *ethos* romántico que comprende de manera fulgurante y que podría haber abierto muchos campos de estudio del romanticismo latino.

Las preguntas que podrían guiarnos para entender el desarrollo del marxismo romántico de Echeverría hacia una esfera de la teoría crítica que se centra en la descripción del hecho barroco son las siguientes: ¿por qué el núcleo duro de la noción de revolución no imanta la socialización toda, por qué sólo puede quedarse en la experiencia individual ya sea genial, incendiaria o melancólica del *ethos* romántico?, ¿cuál, si no lo es el modo romántico, es el modo de dramatización de la vida en el capital, que podría mostrarnos formas de resistir, inscritas en la historia, sin caer en el modo contemplativo de lo clásico o en el modo militante del realismo?

Las respuestas las encuentra Echeverría buscando, en un hecho increíblemente riesgoso para la filosofía crítica, el sentido en las formas nucleares de la vida moderna, en las formas de subsunción real del principio de libertad o autarquía y de significación o configuración del sentido: en las formas de socialización enajenadas y fetichizadas.

La 'teoría de la enajenación' no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la 'sociedad política' y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse (Echeverría, 1995, pp. 174-175).

Partir del concepto de enajenación, así como del acto fetichista de la socialidad moderna, implica no abandonarlos o, en otros términos, reconocer en estas ruinas del valor de uso los principios o fragmentos de la "forma natural" que actualizan y potencian otra socialidad, una que quizá se constituya como post-capitalista:

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la 'república de las mercancías' y su 'dictadura' capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. (Echeverría, 1995, p. 175).

En este sentido, continúa Echeverría:

Si la teoría política basada en el concepto de 'cosificación' acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad –aun privada de su soberanía posible– no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esa base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución (Echeverría, 1995, p. 176).

Como puede observarse, Echeverría deja abierto el índice práctico de la desvencijada política moderna, donde ahora, en el siglo XXI, el conflicto primordial del escenario político público es entre reforma y reacción, pero siempre, no hay que olvidarlo, se mantiene en latencia el conflicto entre barbarie y revolución. Pero esto es sólo un índice pragmático con el que Echeverría cierra un ciclo muy importante de su teoría y se despide, desde mi punto de vista de forma definitiva, de la teoría occidental que cree en la reconfiguración del capitalismo en términos democráticos, socialistas o comunitarios. Seguirán básicamente tres despliegues en su teoría que aún esperan una discusión y heurística profunda: a) Su adscripción, luminosa, escéptica y lúdica, a lo que Platón llamara las

filosofías de oriente. Esto es, las filosofías radicalmente materiales, que reconfiguran a través de la “forma natural” el conflicto de lo humano en términos transustanciales o, frente a san Agustín, en términos transcristianos. Éste es, desde mi punto de vista, el montaje último de una filosofía oriental y material transterrada que se formaliza, como teatralización absoluta, en el barroco europeo y se radicaliza en América.³ b) El abierto uso e investigación del marxismo como una filosofía moderna que desarrolla una metafísica de carácter material y abre las posibilidades de una semiótica protoartificial que actualiza, en la catástrofe, a la propia modernidad. c) La crítica de la utopía revolucionaria y, sin embargo, su conjunción con el mesianismo benjaminiano, ambos como el preludio de una “teología negativa” frente al azogue natural, manifiesto de forma muy claro en las catástrofes naturales actuales y sus analogías económicas y militares, que se inscriben no en el sentido, sino en la ruptura de sentido que indica la crisis terminal del proyecto humanista del capital.

Pienso, en suma, que con Bolívar Echeverría se gestó un radical y luminoso marxismo que vislumbraba el regreso del *discurso teológico negativo*. Un discurso sobre la sacralidad del mundo natural y humano que no proyecta íconos e ídolos, quizá ni siquiera imágenes, sino que es capaz de mantenerse en los campos semánticos vastos y complejos de la metáfora de la diferencia que se manifiesta cotidianamente en el mundo. Echeverría refería esa teología negativa a franjas del pensamiento de Walter Benjamin en los siguientes términos: un discurso

que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de entender al otro como sujeto, de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí “gratis” (Echeverría, 2005, p. 30).

El enigma y develación de esta reformulación de la teología –quizá el atisbo de una nueva sacralidad, de corte profundamente femenino y mariano, que saca a la luz, a la vez, toda la compleja historia del discurso moderno de la revolución, como Echeverría la infería de la primer propuesta barroca de modernidad– está en reconocer que nuestra sacralidad, hoy, es tan racional como azarosa y de ahí su furioso montaje barroco.⁴ Se trataría de una razón

³ Pedro Joel Reyes ha destacado cómo Echeverría se acerca sin culpas ni remordimientos a la dimensión teológica de América latina, lo cual no es frecuente dentro de quienes practican, a la vez, el marxismo y la teoría crítica: “Bolívar tiene en su historia algunas páginas de felicidad y dicha, fue un hombre feliz en el sentido aristotélico del término, pues el hombre feliz es el que actúa según sus virtudes; fue marxista y fue dichoso porque Bolívar al no ser un ‘cristiano de clóset’ no vivía con la culpa respecto a la vida que le tocó vivir, ni tenía reparos en aproximarse a la teología como fuente de sentido del mundo novohispano; vivió sin desgarrarse las vestiduras todas las mañanas, aunque tal vez debió haber algunas en que sí lo hizo”. “¡Qué cosa!, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (compiladores). UNAM-ÍTACA, México, 2012, p. 28.

⁴ Ya Severo Sarduy anunciaba la compleja relación entre barroco y revolución. Dice al respecto: “Barroco que en su acción de bascular, en su caída, en su lenguaje *pinturero* a veces estridente, abigarrado y caótico, metafórica la impugnación de la entidad logocéntrica que hasta entonces lo estructuraba desde su lejanía y su

intervenida por una serie de formas o elementos naturales que no sólo son inconmensurables para el discurso racionalista moderno, sino que son azarosos a nuestros ojos; accidentales, como los modos barrocos; suerte de fibrilación y encabalgamiento delirante que se cifra en la famosa elipse barroca, donde la necesidad siempre tiene en su envés al azar.

BIBLIOGRAFÍA

Costa Lima, L. (1991). *Antropofagia e Controle do Imaginário*. En *Pensando nos tropicos*. Brasil: Editora Rocco.

Echeverría, B (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México D.F., México: UNAM-El Equilibrista.

Echeverría, B. (comp.). (2005). *La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México D.F., México: Era-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. México D.F., México: ERA.

Echeverría, B. (comp.). (2008). *La americanización de la modernidad*. México D.F., México: ERA-UNAM.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México D.F., México: ERA.

Echeverría, B. (2016). *Ziranda. Fragmentos*. En línea: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html> (consultado el 6 de diciembre de 2019).

Fuentes, D., Venegas, I., y Oliva, C. (comps). (2012). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México D.F., México: UNAM-Itaca.

Oliva Mendoza, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.

Oliva Mendoza, C. (2016). *Espacio y capital*. México D.F., México: UNAM-Itaca.

Sarduy, S. (1974). *Barroco*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.

autoridad; barroco que recusa toda instauración, que metaforiza al orden discutido, al dios juzgado, a la ley transgredida. Barroco de la Revolución". (Sarduy, 1974, pp. 103-104).