

Modos y usos del pensamiento de Bolívar Echeverría

Modes and Uses of Bolívar Echeverría's Thought

Álvaro Campuzano Arteta

Doctor (c) en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Diana Fuentes

Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Valeria Coronel

Profesora-investigadora de FLACSO-Ecuador

I.

Lo fundamental parecía acontecer en otro lugar, no en un aula universitaria o, por lo menos, no solamente ahí. Era un jueves, cerca del mediodía. Bolívar Echeverría cerraba uno de sus seminarios sobre Walter Benjamin. La escena, observada superficialmente o en el plano manifiesto inmediato, se desenvolvía un 3 de junio de 2010 al interior de una de las aulas de posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Pero, como sucedía tan frecuentemente en esos seminarios, lo importante, lo sustantivo, parecía rebelarse en secreto contra la posibilidad de permanecer confinado exclusivamente dentro de ese espacio físico moldeado históricamente y de su circunscripción simbólica portadora de exigencias, usos y costumbres (siempre en riesgo de sucumbir ante el avance, pasivo y gris o a veces aspavento, del desierto conformista).

La espontánea melodía con que Bolívar abrigaba su uso de la palabra, el silencio atento y expectante de quienes ahí en ese momento lo escuchaban, el generalizado humor alivianado de último día de clases, la sensación de apertura y de luz que comunicaba el amplio ventanal. Todo en el aire contribuía a despertar un cierto humor, un estado de ánimo en el que, como no suele ocurrir con suficiente frecuencia, convivían una gozosa liviandad vital con una exigente densidad filosófica. La charla era sobre los aspectos más “enigmáticos”, esa fue la palabra que escogió Bolívar, que persisten en su lectura del conocido ensayo de Benjamin –traducido del alemán por su hijo mayor, Andrés Echeverría Weikert– *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. Una de estas intrigas, que siempre pueden activar nuevamente la inquietud ante el anhelo incumplido albergado en el corazón de ese ensayo, se refiere al problema de la *recepción desatenta* o “distraída” de las obras de arte. Entre las posibilidades de superar el abismo instituido entre creadores y receptores

de arte, Benjamin, participando en el proyecto radical que embargaba a las vanguardias del periodo de entre-guerras, dejó insinuada una comparación entre arquitectura y música desplegada por Bolívar en aquella charla. El habitar desatento al interior de una obra arquitectónica, los múltiples modos de experimentar y significar un espacio diseñado para determinados usos, se asemejarían a la creación de variaciones de una pieza musical. Desperdigando la autoría de una edificación entre sus usuarios, los trazos de un arquitecto y la función que éste habría pretendido asignar originalmente a un espacio, serían comparables a una partitura musical que siempre puede ser tocada o interpretada de diversos modos. La arquitectura ofrecería, así, un modelo, un caso ejemplar, de experiencias estéticas que han dejado de ser monopolizadas por la figura mitificada del “artista”. Tal y como las potencialidades del texto de una composición musical pueden ser activadas o actualizadas de modos capaces de abrir variantes siempre nuevas y a veces insospechadas en el original, las maneras concretas de usar o dar sentidos a una obra arquitectónica pueden tornar real todo aquello que en los planos arquitectónicos originales permanencia solamente como funciones latentes de uso del espacio.

Esta charla de Bolívar, que volvía especialmente habitable el espacio de esa aula, era en sí misma una variante oral, interpretada con fruición, de su ensayo “Arte y utopía”¹. El tiempo transcurría sin prisa, se detenía por instantes, y Bolívar continuaba enhebrando el juego de ideas propuesto por la noción de la recepción desatenta del arte con los otros dos enigmas que persisten, de acuerdo a su lectura, en el ensayo de Benjamin. Por un lado, la tensión y polaridad entre el “valor de culto” –vinculado a los usos rituales y sacralizados de los objetos artísticos– y el “valor de exposición” –referido a los usos abiertos y públicos del arte, en los que toda recepción tradicionalista que se pretenda unívoca pierde autoridad–; y, por otro, la pregunta, cuya respuesta concreta nunca ha encontrado su lugar y su hora, sobre la posibilidad de una *auténtica* “politización del arte”. Politización esencialmente ajena a toda manipulación propagandística –como aquella del grandilocuente realismo socialista– y enraizada, más bien, en las prefiguraciones de la liberación de la “técnica lúdica”, es decir, de aquella colaboración creativa entre ser humano y naturaleza externa e interna que, a pesar de ser ya históricamente posible con el advenimiento de la modernidad, ha sido negada una y otra vez, con especial intensidad durante el siglo XX, debido al avance de su versión dominante y realmente existente –la modernidad capitalista–.

Cuando la charla concluyó, observando esa peculiar manera suya de sonreír con la mirada, nadie podría haber previsto que ése sería el último seminario dictado por Bolívar. Caminando de salida, cumplía casi cuatro décadas de activar recepciones *desatentas* en las aulas de la UNAM, habitándolas de modos reacios a la comodidad de

1 Este ensayo se publicó como introducción a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Walter Benjamin (México: Editorial Itaca, 2003). Una edición modificada de “Arte y utopía” se publicó póstumamente en *Modernidad y blanquitud* (México: Ediciones Era, 2010).

la rutina y a la autocomplacencia del claustro. ¿En qué oasis oculto se refugiaba intermitentemente para conseguir no ser jamás devorado por el desierto?

La universidad, una de las instituciones emblemáticas de la modernidad realmente existente en sus distintos momentos y concreciones, define modos específicos de empleo de sus espacios. Transitando por las tres últimas décadas del siglo XX y por la incierta “vuelta de siglo”, Bolívar parecía cumplir las reglas explícitas y silentes de la universidad, pero sólo con ironía. En medio de su labor en clases y también en sus otras intervenciones públicas, como una corriente alterna surgida de la vida humana amenazada constantemente de ser subsumida por la lógica cuantitativa y abstracta del valor, ¿no persistía siempre una vocación por interrumpir la marcha cotidiana de las cosas y permitir la manifestación de otros usos potenciales de la universidad? Negando con sigilo el papel que se podía esperar que desempeñe como “académico”, con toda la carga de impersonalidad y homogenización que se tiende a imponer sobre ese papel en el actual reparto de actores, Bolívar parecía afirmar un uso radical de la universidad –radicalización atípica por discreta, constante y apacible– afincada en un profundo sustrato político: la libertad esencial del ser humano por él teorizada a través de una profunda y creativa exploración de la noción del valor de uso².

Como afirmó en enero de 2010, durante la ceremonia de entrega del título de profesor emérito –máxima distinción académica concedida en la UNAM–: el saber universitario, en medio de los “malos tiempos” que signan a la historia contemporánea, corre el peligro de privilegiar “los valores consagrados por la competencia mercantil capitalista, cortados a la medida del individuo que se pseudo-singulariza a través de la ambición privada, como son, por ejemplo, el éxito empresarial, el autodomínio personal y la autosatisfacción narcisista”. Sobriamente desajustado, fuera de sitio sin escándalo, llevando persistentemente retrasos o adelantos frente a estos “malos tiempos”, Bolívar no dejó de acoger el impulso fundacional de aquel “muy especial tipo de saber que es el saber universitario”. Impulso éste, acosado y sitiado por los imperativos del progreso, que se orienta *simultáneamente* a contribuir con la modernidad y a ser “un crítico implacable de ella”, o bien, a abrirle caminos “a una modernidad liberada de su hipoteca capitalista”³.

II.

Como el recuerdo de la experiencia suscitada en las clases de Bolívar, habitante de muchas y diferentes memorias personales, la experiencia de leer sus desafiantes ensa-

2 Un ensayo que opera como puerta de ingreso a este eje teórico de la obra de Bolívar, por lo menos desde mediados de la década de 1980 en adelante, es “El «valor de uso»: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía* (México: Siglo XXI, 1998).

3 Se puede acceder al texto completo del “Discurso de recibimiento del emeritazgo por la UNAM” en la sección “Miscelánea” de la página web de Bolívar Echeverría, por cierto una muy valiosa fuente bibliográfica, administrada

yos porta destellos no inmediatamente perceptibles filtrados a través de pequeñas grietas que interrumpen la llana y continua superficie de los contornos cognitivos de nuestro mundo. ¿Qué tipo de recepción de los multifacéticos, vastos y densos escritos de Bolívar sería la adecuada para captar estas esquivas señales?

Para responder negativamente esta pregunta, una recepción que se plantee habitar o establecer relaciones de interioridad con su lectura debe, como punto de partida, abandonar cualquier tipo de fetichismo intelectual proclive a formar pequeñas capillas de intérpretes especialmente “autorizados”. Los trazos escritos por el intenso y persistente trabajo de Bolívar dejaron marcadas las formas de un vasto complejo arquitectónico que siempre llamará a la activación de sus *múltiples* –nunca dogmáticamente unívocos– usos manifiestos y potenciales. Por otra parte, el desafío que supone acoger y reinventar ese complejo espacio de ideas, o de algunas de sus zonas, no es únicamente exegético; aunque ciertamente, descontando lecturas apresuradas, la dificultad del aspecto puramente intelectual no es menor. Debido a la naturaleza crítica, radical y sin concesiones de los ensayos de Bolívar, una *recepción desatenta* no se puede conformar, a riesgo de domesticar su sentido, únicamente con la pulcra demostración de competencia o solvencia académica.

¿Cómo leer, entonces, los escritos de Bolívar sin clausurar sus más profundas aperturas de sentido? En uno de sus últimos ensayos, “De la academia, a la bohemia y más allá”, donde se condensan teóricamente sus aproximaciones al sentido histórico de la irrupción de las vanguardias artísticas, se pueden reconocer algunas señales de orientación⁴. Con la renuncia a la representación figurativa y su “apropiación cognitiva del mundo”, o bien, con su negación de la tarea de confirmar la consistencia de lo existente, las vanguardias del periodo de entre-guerras del siglo pasado –antes de su domesticación operada por la industria cultural– habrían coincidido con las corrientes revolucionarias gestadas ya desde mediados del siglo XIX en la pugna por dar lugar, por abrir paso a las posibilidades de mundo reprimidas y negadas por las concreciones efectivas de la modernidad. Sin atreverse a aventurar la mirada hacia ese “más allá” de lo fáctico, de eso que se presenta engañosamente como lo único posible, de los imperativos realistas emanados de la forma dominante de nuestra modernidad, resultará con seguridad imposible interpretar adecuadamente, y en el mejor de los casos con inventiva, las partituras de quien escribiera en medio de sus primeras definiciones del “discurso de la revolución” que éste “*sólo existe efectivamente como significar transgresor de las normas del significar dominante: como ‘mal uso’ o empleo ‘defectuoso’ del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) de significar en general*”⁵.

por Javier Sigüenza: <<http://www.bolivare.unam.mx>>

- 4 “De la academia, a la bohemia y más allá” circuló inicialmente a través de la página web de Bolívar Echeverría y se publicó en su libro póstumo *Modernidad y blanquitud* (México: Editorial Era, 2010).
- 5 “Discurso de la revolución, discurso crítico” en *Cuadernos Políticos* 10 [México DF] Editorial ERA, octubre-diciembre de 1976: 44-53.

La gestación de estas transgresiones y de estas aperturas radicales de horizonte procurada por el discurso crítico —guardando una profunda afinidad con las intervenciones estéticas de las vanguardias— no tiene un lugar predefinido ni un sujeto privilegiado. Sus indicios incluso, o quizás principalmente, se pueden encontrar en instancias decididamente ajenas a la esfera institucional de la política. Una de estas grietas de significado, inscrita en el epígrafe que Bolívar escogió para su ensayo “Arte y utopía”, apela tanto a la orientación de su trabajo como a los desafíos que éste siempre planteará a sus lectores:

[...] sin empadronar el espíritu en ninguna consigna política propia o extraña, suscitar, no ya nuevos tonos políticos en la vida, sino nuevas cuerdas que den esos tonos. César Vallejo (*Mundial* 394 [Lima] 31 de diciembre de 1927).

III.

Desde la repentina muerte de Bolívar, ocurrida el 5 de junio de 2010, el estudio y el interés general por su obra se han incrementado visiblemente. El efecto manifiesta un hábito sintomático: el pobre o mínimo estudio de los intelectuales latinoamericanos en los espacios en los que éstos han desarrollado su pensamiento. Es por ello, quizá, que es apenas ahora que su obra empieza a ser estudiada más a fondo como una fuente de pensamiento crítico que nos ofrece luces sobre las posibilidades de comprensión del mundo contemporáneo⁶. Actualmente, no sólo en México o en Ecuador, sino también en Bolivia, Venezuela, Canadá y Estados Unidos se han editado o están en proceso de publicación nuevas compilaciones o reediciones de su obra, además de breves textos de estudios especializados.

En México, a raíz de su muerte, la difusión de su pensamiento ha pasado por canales diversos. Los homenajes que se han realizado en la UNAM —en muchos sentidos su casa— y en otros importantes recintos en México y en Ecuador han logrado convocar a intelectuales de las más diversas nacionalidades, enriqueciendo las discusiones y las interpretaciones de su pensamiento. En estos espacios se han manifestado algunas tendencias de lectura; desde aquellas que enfatizan mucho más en los complejos estudios que Bolívar dedicó a la lectura de *El capital* de Marx, pasando por las que se interesan más en las claves que ofrece para la crítica cultural y las discusiones estéticas en general, hasta las que encuentran una vasta fertilidad en su caracterización sobre la cultura y el *ethos* barroco propiamente latinoamericano. En todo caso, se hace evidente que una nueva generación —específicamente aquella que ha vivido la crisis del pen-

6 Una notable excepción de esta tendencia es el estudio de largo aliento publicado algunos años atrás por Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAQ, 2007).

samiento crítico desde 1989— con nuevas interrogantes y con un renovado interés por gestar un discurso propio está encontrando en la obra de Bolívar Echeverría múltiples vetas de desarrollo para la construcción de un discurso y una práctica que reivindicuen la posibilidad y la necesidad de una modernidad no capitalista.

Por supuesto, como ha sucedido con otros grandes intelectuales, es posible que se reproduzcan equívocos y que se haga uso parcial de su pensamiento. Sin embargo, nadie que lea con rigurosidad su obra afirmaría algo así como que la modernidad no capitalista o postcapitalista es para él aquella que se sintetiza en el concepto de *ethos* barroco; en todo caso, descubrirá que la dinámica totalizadora que se efectiviza en la modernidad en su versión capitalista no logra ser absoluta, y que incesantemente se manifiestan los espacios, los quiebres, los brotes y los lapsus de la lógica de la libertad del valor de uso. Esos brotes que se hacen manifiestos con mayor fuerza, a veces y por supuesto no exclusivamente, en el *ethos* barroco que caracteriza el comportamiento de los pueblos latinoamericanos.

IV.

16

Sumándose al conjunto de eventos e iniciativas editoriales arriba mencionadas, la publicación de este *dossier* dedicado a Bolívar Echeverría busca contribuir con la difusión y el estudio de su obra en Ecuador, país en el que nació y al que deseaba retornar, donde atravesó por sus primeros procesos de radicalización política y de definición por el cultivo de la filosofía. El conjunto de artículos reseñados a continuación ofrecen claves de ingreso a una compleja obra que encontrará, en el mejor de los casos, sus destinatarios más ávidos en las nuevas generaciones que buscan gestar sus propias orientaciones teóricas y prácticas instaladas en las fisuras de nuestra modernidad capitalista.

En “Apuesta por el ‘valor de uso’: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría” se destaca el sentido crítico-político de su teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista desde la perspectiva de su teoría general de la cultura. Frente a la tendencia dominante de los estudios culturales, este ensayo de Daniel Inclán, Mágara Millán y Lucía Linsalata muestra el modo en que la crítica del modo de reproducción de la vida en el capitalismo al interior de la obra de Echeverría es capaz de mirar lo cultural desde el cultivo crítico de la identidad. Esta perspectiva teórica ampliaría las posibilidades de lo político hacia las “dimensiones cualitativas del mundo de la vida”, sin ceder ante el desencanto y la inmovilidad que han marcado los desplazamientos de la izquierda contemporánea.

Por su parte, el texto de Marco Aurelio García, “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría”, echa a andar el andamiaje conceptual en torno a lo político y la política de Echeverría con la intención de problematizar la vigencia y la

capacidad de la cultura política en América Latina, particularmente la que se puede categorizar desde el concepto del *ethos* realista. Desde la comprensión de la cultura política en el pensamiento de Echeverría, como momento en el que se pone en cuestión la figura social vigente, Marco Aurelio cuestiona la presunta función de representatividad propia de las formas de las democracias contemporáneas; así como la también supuesta identificación entre Estado y comunidad o cuerpo social, para destacar la relevancia de la caracterización de la forma de cultura política del *ethos* barroco latinoamericano, trabajado por Echeverría.

El artículo “Reconocimiento versus *ethos*” de Stefan Gandler, a continuación, nos muestra la cercanía que guarda la teoría de los *ethe* de la modernidad de Echeverría con la crítica a la ideología y especialmente con la crítica al progreso, que constituye el centro de la agenda de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Gandler sugiere que el legado de esta Escuela, y en particular del pensamiento de Walter Benjamin, encuentra uno de sus aportes más notables en los planteamientos del filósofo ecuatoriano-mexicano. Desde su perspectiva, la teoría de los *ethe* de Echeverría se mostraría incluso más lúcida y profunda que la teoría del *reconocimiento* de Axel Honneth, una de las figuras de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. A diferencia de Echeverría, los planteamientos de Honneth calificados como “progresistas”, desconocerían la interrupción del *continuum* histórico que entrañan las luchas emancipadoras y las posibilidades de las sociedades postcoloniales de generar cadenas de reconocimiento y, más bien, confiaría en la expansión del tipo de democracia y de la lógica de reconocimiento proveniente de las sociedades de los centros mundiales de poder económico y militar.

Por último, el artículo de Carlos Espinosa, “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros”, propone tres circuitos que formaron parte de los recorridos intelectuales de Echeverría al pensar el *ethos* barroco. Cuando el postmodernismo banalizó la crítica al racionalismo, Echeverría en contraste, como hicieron algunos de sus contemporáneos, constató consistentemente contradicciones y conflictos entre el capitalismo –persistente y renovado durante el neoliberalismo– y una serie de posiciones históricas antagónicas pensadas como *ethe* modernos. Asimismo, Echeverría habría explorado los combates latinoamericanos sobre el valor del legado barroco que se dieron entre quienes defendían un enfoque hispanista y aquellos que defendían uno indigenista en el siglo XX; pero, sugiere Espinosa, su mayor cercanía habría estado con la discusión que tuvo lugar en el Caribe: nociones del uso polémico del código, transgresiones de la modernidad y de la lógica colonial en el barroco transculturado resuenan en su discurso. Inserto en la tradición marxista, Echeverría se preguntó en torno al barroco respecto de la relación entre mercancía, valor de uso e ideología en las sociedades coloniales; reflexión frente a la cual Espinosa sugiere que existiría una agenda inconclusa que arroje luces sobre la peculiaridad del fetichismo en ese tipo de sociedades.