

Bolívar Echeverría sobre la política y la estética: lo bello del darse forma en tanto “mímesis festiva”

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

En este texto se ensaya una manera de romper con una lectura dicotómica de la estética y la política en Bolívar Echeverría siguiendo la guía de ciertas orientaciones generales, que derivaron en legados inconclusos del filósofo ecuatoriano-mexicano. De dicha ruta, marcada por el concepto de “mímesis festiva”, se sigue la posibilidad estética de dar con y experimentar lo sublime de manera colectiva, en el juego, el arte, el ritual o la fiesta, mostrando así la relación con la cosa-política.

Palabras claves: Bolívar Echeverría, estética y política, modernidad, experiencia estética, mímesis festiva,

Abstract:

This article attempts a break with a dichotomous reading of aesthetics and politics in Bolívar Echeverría, following the guidance of certain general routes, which led to unfinished legacies of the Ecuadorian-Mexican thinker. This itinerary, marked by the concept of “mímesis festiva”, gives us the possibility of thinking and experimenting with the sublime in a collective way, and in relation to games, art, ritual or party, exposing this way, the relationship with the political-thing.

Keywords: Bolivar Echeverria, politics and aesthetics, modernity, aesthetic experience, mímesis festiva.

... si aquel agregara, a la viñeta representativa de cada época, el pensamiento filosófico que más la ocupaba o la inquietaba, pensamiento que la viñeta recuerda inevitablemente, vería que una profunda armonía rige a todos los miembros de la historia y que, aun en los siglos que se nos antojan más monstruosos y demenciales, se ha satisfecho siempre el inmortal apetito por lo bello.

—Charles Baudelaire¹

En algún sitio de la obra de Borges (de la cual se puede extraer, como es sabido, una cita o composición enunciativa para casi todo) se aloja un planteo o disquisición sobre el modo de leer, que en el caso del ícono argentino se refiere al acto de reapropiación de la obra que se ha plasmado en escritura. Es así que cuando se lee, uno puede asumir una de dos actitudes: La de una lectura que la anima una especie de sentimiento de placer, “lectura hedónica” (diría Borges, y corresponde a la que él decía practicar) y otra que se emprende casi con pesar por parte del lector, por una especie de sentido del deber y que da consistencia a una “lectura estoica”, una lectura que se emprende, si pudiéramos decir, hasta con cierto desgano.

En la continuación del gesto provocador que insta, en varias partes de su obra, por descentrar a Borges, Ricardo Piglia, que ya nos había propuesto otras dos figuras “extremas” en los modos de leer, “el lector adicto, el que no puede dejar de leer, y el lector insomne, el que está siempre despierto”², figuras en las que la lectura se prodiga no solo como práctica, sino como forma de vida. En su más reciente entrega, en voz de su *alter ego* Emilio Renzi, sostiene que en un determinado momento ya se lee como si se fuera escritor. En otras palabras, “escribir ... cambia el modo de leer”³, evento reflexivo que remata aquella proposición de que hay una cierta tensión “entre lectura y decisión,

¹ Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus, 2014 [1863].

² Piglia, Ricardo. *Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación*. Barcelona: Anagrama, 2015, p. 21.

³ Piglia, *Los diarios*, p. 31.

entre lectura y vida práctica”⁴, no podría ser de otro modo pues “la lectura funciona como un modelo general de construcción del sentido”, lo leído comparece como “el filtro que permite darle sentido a la experiencia, la lectura es un espejo de la experiencia, la define, le da forma”⁵, constituye un acto que de hacer parte al sujeto de una actividad que lo envuelve o involucra en la dimensión estética del mundo, lo coloca en otras condiciones, vale decir “mejores”, ante la política; y eleva a la condición de filosofar su práctica, que de otro modo quedaría cautiva de lo dado o establecido.

El insuficientemente recuperado pensador, que fue Karel Kosik, por ello no tenía duda en advertir que “la miseria de la actualidad consiste en que la gente no sabe leer” y parece que ahí no para la cuestión y que el déficit de lectura, como el desierto para Nietzsche, no hace sino crecer; lo que remite al acto de pensar en cuanto necesidad insoslayable, menuda tarea se ofrece a quien lo abandere, y más responsabilidad y compromiso a quien le enaltezca en su esfuerzo desinteresado, y ello porque, para el autor checo, “la filosofía es un arte que tiene tres facetas: el arte de leer, el arte de preguntar y el arte de vivir”⁶. Figura tridente de símil condición a la que Charles Baudelaire atribuye al talento propio del espíritu literario: “Observador, paseante, filósofo”⁷. Mientras el enemigo no cese de vencer, la *bestia triumphans* que es el régimen del súpercapital, se sirve de ese analfabetismo modernista que cercena aquella práctica (filosófica) que pudiera batirse ante tal estado de cosas. No disponemos, entonces, más que de apostar por la filosofía, en esta especie de caverna global que es el mundo de nuestra época, acudirán en nuestro auxilio la voz ya extinta pero que, por su lectura y en sus escritos, nos sigue interpelando, la de quien encabeza el título de este trabajo.

⁴ Piglia, Ricardo. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2005, p.103

⁵ Ibid.

⁶ Kosik, Karel. *Reflexiones antediluvianas*. México: Ítaca, 2012 [1997], p. 229.

⁷ Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus, 2014 [1863], p. 12.

He traído a cuento esto, porque justo en una presentación que abre una de las recientes compilaciones sobre la obra de Bolívar Echeverría, Raquel Serur nos entrega una imagen del filósofo que lo describe por encima de otra serie de características como “un voraz lector”, pero evidentemente no solo como un ávido devorador de textos, sino en estrecha conexión de esa actitud con la infatigable lectura de “la realidad social y política del mundo y en especial de América Latina”⁸. Como lo sabemos, desde Freire, en tiempos recientes, o desde muchos otros, en una escala de tiempo más larga, uno de los actos decisivos de nuestra colocación ante la circunstancia que nos toque en turno vivir se erige desde esa disposición de ser “lector del mundo” (como persona que se irgue en condición de sujeto), sin dejar de precisar la importancia que para este mismo proceso le vendrá conferida por el “tipo de lectura” que emprendamos de él. A una mayor universalidad en la recuperación de la experiencia de vida ha de corresponder una mayor cualidad de perspectiva en la propia puesta en situación y circunstancia ante los urgentes y nada simples desafíos que se le presentan a la humanidad en esta época de crisis.

Bien podríamos ensayar, desde esta sugerente distinción que hemos subrayado entre “lectura hedónica” y “lectura estoica” ante el mundo, una todavía más sugerente disposición del ser humano que en potencia se erige como sujeto, ya no solo ante el mundo, sino que aspira o busca transformar su (o el) mundo. Será así que colocaremos los planos en los que en este trabajo hemos de apuntar algunas ideas (la estética y la política) como campos de la actividad social y humana que bien podrían ser separados por esa misma disposición (“hedónica” o “estoica”) que hace de ellos dimensiones específicas pero interconectadas del proceder humano en cuanto formas de relaciones sociales. “Formas” o “campos” en que la persona se coloca reflexivamente ante ellos como espacios privilegiados que constituyen a lo público, pero también a la creación misma, y en tal sentido, a la

⁸ Serur, Raquel. “Presentación”. En Arizmendi, Luis, et. al. *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito: IAEN, 2014, p. 22.

posibilidad de recreación de lo público, como espacio en el que se juegan muchos planos del arte y las humanidades, aquellos ámbitos privilegiados en que algo del mundo comparece ante uno y pudiera ser recuperado en el acto creativo.

De la estética (como inmenso despliegue de cada una de las actividades humanas en que se concentran partes significativas de la cultura, no solo de la alta cultura) debiera esperarse que sea el *espacio para el despliegue de una actitud innegociablemente hedónica*, mientras que *de la política* (tal cual hasta ahora la vivenciamos, en su forma de expresión fetichizada y enajenante) no nos queda, aparentemente, sino la opción de sobrevivir a ella. Ante ese despliegue separado y oprimente de formas que cercenan la vida del sujeto, pareciera no haber sino *espacio para el que solo es dable la actitud o colocación estoica* ante lo que, en su actual despliegue como “real politik”, solo pareciera susceptible de producir un mayor y casi infinito desconsuelo.

Sin embargo, pudiéramos también ensayar una forma menos biplanar o dicotómica de reflexionar ambos campos, de entrada porque a la actitud que fuera estoica (ante la política) puede sumársele una aún más perturbadora o perniciosa, la cínica; y con relación a la estética, en lugar de desatar los furros hedonistas, pareciera tender a predominar dentro de tal dominio tan solo la marca complaciente o autocomplaciente cuando ese campo también es arrebatado en pleno por las “heladas aguas del cálculo egoísta”. Este tipo de acercamiento, ensayado al modo de interdefinición en lugar de rígida separación, hemos de emprenderlo bajo la guía de ciertas orientaciones generales, y propuestas por desarrollar, que derivaron en legados inconclusos que desprendemos de la lectura de ciertos textos emblemáticos, para ambos tópicos, del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría.

1. Exordio

Busca lo que se me permitirá llamar la modernidad, al no presentarse mejor palabra que exprese la idea en cuestión... Empezó por contemplar la vida, y solo después se las ingenió para aprender la manera de expresarla.

—Charles Baudelaire⁹

Nos ha sido subrayado, como dijimos al inicio, la condición eminentemente lectora de nuestro autor. Para que esta se diera hemos de destacar también no sólo la extraordinaria atención que desde muy pequeño, sospechamos, hubo de desarrollar con relación a los distintos planos artísticos y culturales, y que no hubo sino de ampliar o enriquecer con las nuevas perspectivas que le abrió su experiencia de vida, apenas rebasados los veinte años, con el exilio emprendido. Pero además de ello, debe ser subrayada la capacidad reconocida, por propios y extraños, que en su momento despliega en relación con el buen arte de escribir que llevaron a emitir a uno de sus contemporáneos, Federico Álvarez, el elogio siguiente: “Parece que leo a un poeta (alguna vez me he preguntado si Bolívar Echeverría no habría escrito poesía en algún momento de su vida. Pero de lo que no tengo duda es de que, con mucha frecuencia, resuena en su prosa, la calidad señera de un gran pensador, de un gran escritor)”¹⁰.

Un factible rastreo de ciertos bocetos biográficos y autobiográficos del autor por vía de entrevistas, crónicas u otro género de documentos, que lo cuentan a él o a sus contemporáneos como protagonistas, confirma su muy temprana sensibilidad ante las grandes y sublimes creaciones de lo humano, que se expresan en el hecho de querer inicialmente ser arquitecto “inquietud que a lo largo de su trayectoria lo mantiene abierto a la reflexión sobre los temas urbanos, de la Ciudad (barroca o letrada), y de la vida cotidiana, y le harán madurar como el apasionado lector e interlocutor que fue del filósofo francés Henri Lefebvre, verda-

⁹ Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus, 2014 [1863].

¹⁰ Álvarez, Federico. “Bolívar Echeverría y la «mímesis festiva»”. En Fuentes, Diana, et. al. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: UNAM - FFYL - Ítaca, 2012, p. 355.

dero impulsor de las discusiones contemporáneas sobre “la producción social del espacio”. A esta peculiar manera de expresar su pertenencia respecto a la *polis*, en lo que a lo político y estético se refiere, ha de sumarse una extraordinaria pasión e interés por las humanidades en su conjunto, y especialmente, por la música, la poesía, la literatura, el teatro, predilección temprana que no solo nunca abandona, sino desde la cual enriquece paulatinamente su trabajo filosófico. No es gratuita esa enorme imbricación que irá desarrollando, en la preferencia por sus habituales autores, pródigos en tan específico modo de proceder ante ese modo de pensar/hacer que es la filosofía.

Esta atracción le viene de muy temprano, y da expresión a un cierto cambio generacional detectable en la juventud quiteña que ejercita una superación de los intereses y formas culturales propias de la generación de los años treinta (que en literatura estaba ganada por el realismo psicológico, como en Pablo Palacio con *Débora* y *Un hombre muerto a puntapiés*, o por la narrativa social, sea en José de Icaza, con *Huasipungo*, o en Adalberto Ortiz, con *Juyungo*)¹¹. Se verá surgir toda una revolución del campo cultural en el Ecuador de fines de los cincuenta e inicios de los años sesenta, que en el caso que nos ocupa, complementó una inclinación existencialista kierkegaardiana, a la Unamuno, con el humanismo existencialista sartreano, filósofo y literato francés del que había una bien sólida recepción ya desde los tempranos años cincuenta (el autor de *La Náusea* está, pues, por aquella época, en el mero centro del mundo).

Este vuelco se materializaba en la creación de movimientos o grupos contraculturales (“los tzantzicos” en el Quito de los años sesenta, colectivo del que Bolívar Echeverría fue cuasi integrante o fundador muy en su inicio, y que se prefiguraban a sí mismos como la superación del grupo poético Umbral¹², de ahí que elijan ese nombre como insignia, sello organizativo todavía detectable hasta en el grupo *Sicoseo* en el Guayaquil de los años

¹¹ Ortega Caicedo, Alicia (ed.). *Sartre y nosotros*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Editorial El Conejo, 2007, p. 267.

¹² Ortega, *Sartre*, p. 254.

setenta¹³). También, en la imaginativa construcción de medios de expresión para tales proyectos, muy en especial, han de mencionarse las revistas *Pucuna* (con la cual Bolívar Echeverría colaboraba, desde Berlín, entre 1961 y 1965, enviando algunos textos o traduciendo a figuras señeras del pensamiento contestatario alemán, Bertolt Brecht o Peter Wiess; luego volveremos a esta publicación) *Indoamérica*, *La bufanda del sol*, *Procontra*. Así lo narra, Ulises Estrella acompañante inicial de tal aventura intelectual, y también de las incursiones en la bohemia, del autor que nos ocupa:

Antes nosotros habíamos incursionado en un pequeño grupo con Fernando Tinajero, Bolívar Echeverría y Luis Corral como compañeros de estudios de la facultad de Filosofía... [de la Universidad Central de Quito, quizá sea a ese grupo al que nuestro filósofo rememoraba como “el círculo de Quito”¹⁴]... y hacíamos programas radiales como una actividad, como una especie de izquierdización del famoso grupo poético Umbral. Éramos los nuevos Umbral. Liza y René Alis nos invitaron a una reunión en casa de José Rumazo, el padre de Liza. José Rumazo era un hombre de la familia Rumazo pero muy socialista, poco escritor, más político. Al contarnos de esa experiencia y al ver nosotros la necesidad de formar un nuevo grupo que se deslindara de toda la cuestión negativa y estancada que existía en la literatura ecuatoriana; al hablar de los nadaístas, del grupo Umbral, se nos ocurrió el nombre en una noche de tertulias larguísimas y por supuesto matizadas con ron. Salió así, espontáneamente, en una reflexión sobre la cultura, el nombre tzántzicos, palabra sacada de la tzantza de los shuar. Recuerdo que en esa noche René Alis hizo un dibujo de la tzantza¹⁵.

¹³ Ortega, *Sartre*, p. 311.

¹⁴ Barreda Marín, Andrés. “En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”. En Echeverría, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia–Oxfam, 2011, p. 24.

¹⁵ Ortega, *Sartre*, p. 254-255.

Esta referencia a “los tzánzicos” pretende ilustrar una pertenencia a un rompimiento de época más que a una adscripción identitaria, o a una cierta inclinación de sentido étnico, pues si bien es cierto que el calificativo con el que se hace llamar dicho colectivo, direcciona hacia los indígenas Shuar del Alto Amazonas, que por aquella época de los años sesenta son más bien conocidos como jíbaros, y que eran dados a reducir las cabezas de sus enemigos a través de técnicas ancestrales, en medio de ceremonias espirituales reservadas al conocimiento de dichos grupos, en este caso el descabezamiento y el trabajo que insu-me su exhibición ritual, apunta a la aniquilación de un cierto sentido de conducción en la cabeza pensante dentro del cuerpo organizativo que es una sociedad. La *tzantza* es, pues, la cabeza reducida, objeto ritual que expresa la aniquilación del enemigo de combate, y protege al que lo porta de cualquier represalia, pero que aquí tiene que ver preferentemente con el ejercicio simbólico de actos de “parricidio intelectual”.

La ciudad quiteña no queda exenta de ciertas modalidades de inscripción de movimientos contestatarios que viniendo de las atmósferas enturbiadas de la literatura y poesía de la “generación *beat*”¹⁶ se prolongaron no sólo en el modo de vida *hippie*, prácticamente en todo el continente, también a través del Rock y los “hoyos *fonky*” en la Ciudad de México y sus poblados fronterizos con el país del Norte, así como en otros sitios de las grandes metrópolis latinoamericanas. Por otro lado, el trastocamiento del género teatral a través de los “*hapenning’s*” encuentra expresión en la porteña ciudad de Buenos Aires, ya en los años sesenta¹⁷, y desde ahí se habrían difuminado ésta y otras apuestas contraculturales hacia muchas otras localidades que experimentan, a su modo, no sólo con lo que ha quedado de la crisis de las vanguardias¹⁸, sino con otras expresiones de la

¹⁶ Ver Cook, Bruce. *La generación beat*. Barcelona: Barral editores, 1970.

¹⁷ Ver Masotta, Oscar, et. al. *Happening’s*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1967.

¹⁸ Ver Hobsbawm, Eric. *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el Siglo xx*. Barcelona: Crítica, 2013, pp. 231-244.

deriva cultural contemporánea, el arte popular y las estéticas disidentes. Todos estos movimientos encontrarán por medios de difusión tanto al cine, como la radio, los cafés literarios, o las revistas independientes. La absorción de las corrientes subterráneas metropolitanas y las canalizaciones del descontento juvenil en esta suerte de experimentación con el cosmopolitismo de la época se compensan o combinan con el énfasis anti-imperialista, los ecos de la revolución cubana y las protestas por la invasión colonial en Vietnam. Desde aquellos jirones de la rebeldía generacional se ejerce una protesta imaginativa, sea en los *campus* universitarios como en expresiones más independientes o al margen del *canon* establecido.

Fue desde el interior de estos movimientos contraculturales que se pueden ubicar ciertos gestos, para la generación y los contemporáneos del filósofo ecuatoriano, que no han de ser abandonados en su largo periplo intelectual. Si bien apenas se inicia no habrá sino de ir madurando y con cada etapa cobrará significados precisos según la interlocución que emprenda, con sus cómplices y camaradas intelectuales y con sus autores de preferencia, como con los momentos coyunturales y situacionales con los que se verá empujado a convivir.

En el medio de estas agitaciones de época (que combinan la insatisfacción con el magisterio filosófico que predomina, los llamados a la movilización poética de las voluntades y la distensión por vía de la bohemia) será que, en una reunión de tantas de aquellas noches tertulianas, Bolívar Echeverría y Luis Corral anunciaron a los otros parroquianos su viaje a Alemania, corría el año 1961. Nuestro autor y aquellos quiteños con los cuales había dado inicio a ese trastocamiento de la vida y de su más íntimo sentido (al orientarla hacia horizontes insospechadamente rebeldes) bordeaban apenas los veinte años, y convocaban, ya como “tzántzicos”, a otros (escritores jóvenes, “en especial a los inéditos”) a sumarse a dicho colectivo en cada contratapa de *Pucuna*, uno de sus medios de expresión.

Esta intención de rompimiento no solo prevalece en Bolívar Echeverría al momento de su incursión en el medio europeo, en ese viaje que una vez emprendido parece no encontrar punto de

reposo, sino que quizá se fortaleció, por el muy agitado contexto alemán que encuentra una vez que ha desembarcado en aquellas tierras. No es resultado contingente que dicho territorio, en el que se instala por casi una década ofrezca un ambiente social expuesto a dos puntos polares. De un lado, las presiones de una condición geopolítica en la que Alemania ya no sólo simboliza los puntos angulares de la “modernización in extremis” sino la tendencia ya inescusable hacia la integración con Occidente, que cobra la forma más acabada del simbolismo de la guerra fría¹⁹ y la batalla anticomunista, con la edificación del muro divisorio de las dos alemanias, en agosto de 1961, justo el año de su llegada a aquel país. En el otro extremo, la agitación al interior de la universidad, en la lucha por su democratización y radicalización, y de cuestionamiento de las relaciones sociales en general, y del campo cultural e intelectual, en particular, en aquellos años en que emprende su trayecto de vuelta hacia tierras americanas.

Así relata el propio Bolívar Echeverría la experiencia, ya de suya inusitada, que de haber intentado establecer contacto con el filósofo de “la Selva Negra” en Friburgo, lo llevará a establecerse definitivamente en Berlín.

En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del “mar comunista”, subvencionada por la Bundesrepublik del “milagro económico alemán”. Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeñoburgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la “ideología” de la odiada “zona soviética”, podía permitirse sacar la cabeza²⁰.

¹⁹ Ver Kempe, Frederick. *Berlín, 1961. El lugar más peligroso del mundo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012.

²⁰ Echeverría, Bolívar. “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”. *Íconos*, Núm. 17, septiembre 2003, pp. 102-103.

Una vez establecido en la plaza berlinesa, eminentemente multicultural y ciertamente anómala con relación a otras localidades teutonas, puede verse con facilidad que la sinergia política rebelde de ciertos núcleos de jóvenes socialistas alemanes calza muy bien con la aportación anti-colonial, tercermundista y hasta leninista que le vendrá a ofrecer la colectividad de alumnos latinoamericanos, pues como el mismo Bolívar Echeverría lo atestigua:

los únicos estudiantes extranjeros que más o menos estábamos organizados en Alemania éramos los latinoamericanos, (nos agrupábamos en una asociación, la AELA) y era así con nosotros con quienes más contacto tenían los estudiantes alemanes, con quienes más discusiones tenían. Por ejemplo, el libro de Fanon, “Los condenados de la tierra”, no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros²¹.

Ese tipo de vivencias que de otro modo reposarían en la lontananza del tiempo, se calibran de importancia si uno contempla su impacto en la vocación ya plenamente filosófica y militante a la que se abre nuestro autor. Sus huellas se perciben por un lado, en esa especie de fundición, ella misma barroca, que se lee en uno de los textos que desde Alemania envía, en tanto colaborador comprometido, a los editores de *Pucuna*, en donde la impronta filosófica heideggeriana se combina sutilmente con un análisis puntual de la teoría leninista sobre el imperialismo. Por el otro lado, en su estancia en Alemania el pensador de Riobamba se dará tiempo para elaborar la introducción a una biografía de Ernesto “Che” Guevara, compilada por su entrañable amigo de aquella etapa, Horst Kurnitzky. Con este mismo editará *El desarrollo del subdesarrollo* de André Gunder Frank y será coautor, al lado de éste, de un pequeño libro cuyo título es elocuente: *Crítica del anti-imperialismo burgués*.

Nuestro autor ya se ha imbricado con las preocupaciones y salidas existenciales de sus inmediatos y muy comprometidos

²¹ Echeverría, “Barroco”, p. 103.

interlocutores, ellos mismos, estudiantes en condición de rebel-
día que, por otro lado, difunden de aquél lado del Atlántico los
ecos del trastocamiento epocal (tanto en las teorías como en las
luchas) del que latinoamérica es puntal indiscutible. El cuadro
de situación contestatario, y la imagen que se prefigura en las
andanzas sesenteras fueron vividos en toda Alemania como el
enfrentamiento intergeneracional entre la franja etaria de “los
fundadores” y la de los “alemanes del 68”, con la que por obvias
razones (son sus contemporáneos), Bolívar Echeverría termina
por entablar “afinidad electiva”. Integrantes de esa generación,
“figuras tales como Joschka Fischer, Rudi Dutschke, Rainer
Werner Fasbinder, y otros, desafiaron a la clase política, así
como a sus padres, madres y maestros, por su silencio sobre su
pasado nazi”²², será con el segundo de éstos que el ecuatoriano
entablará camaradería política.

Si esa confrontación, para los germanos directamente invo-
lucrados, exhibía el conflicto por “la colaboración con el nazismo
—en términos políticos y sociales, incluidas las políticas genoci-
das—, la culpa —en términos psicológicos y culturales— y la res-
ponsabilidad —en términos jurídicos—”²³, en un sentido de más
larga duración expresaría “una imagen inquietante que ... sim-
boliza la estrecha relación que ha existido siempre en Alemania
entre la guerra y la cultura, entre la educación y la destrucción,
entre la política y la poesía, y entre el espíritu y la violencia”²⁴.

Sin duda, tan tremenda anomalía, paradoja o contradicción,
de que dicha sociedad que habiendo legado una parte significa-
tiva de los mayores logros culturales de esta época haya preci-
pitado con ella a la civilización toda en uno de sus momentos de
mayor obscuridad, tendrá un impacto significativo en el escla-
recimiento que está experimentando el filósofo de Riobamba. En

²² Specter, Matthew G. *Habermas: Una biografía intelectual*. España (S / L): Avarigani editores, 2013, p.30.

²³ Gallego, Ferrán. *De Auschwitz a Berlín. Alemania y la extrema derecha, 1945 – 2004*. Barcelona: Plaza & Janés, 2005, p. 34.

²⁴ Lepenies, Wolf. *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Madrid: Akal, 2008, p. 8.

ésa su segunda estación de tránsito en la maduración de su proyecto intelectual, pues en el estricto tópico del que nos estamos ocupando esa oxímora articulación de “documentos de cultura” que son a la vez “documentos de barbarie”, habría ya activado la genuina preocupación por el vínculo o el lugar de “la estética dentro del fascismo”, en un intelectual como Walter Benjamin, uno de los que más impactaron al filósofo ecuatoriano-mexicano. No hay duda que activarían en este último muy creativas formulaciones si sumamos a esas influencias las de otros autores que con tanto ahínco estudió, sea el caso de Georgy Lukács o Theodor W. Adorno, cada uno con innegables aportes al campo de la estética.

Habría que preguntar hasta qué punto aquellas intuiciones benjaminianas y de otros pensadores se transforman y elaboran en Bolívar Echeverría como preocupaciones temáticas y teorizaciones sobre el arte, la estética y la cultura dentro de la modernidad, o bien en una variante o ángulo de tan intrincada cuestión. Detectar hasta qué punto, y en qué ruta, le fue posible a Echeverría eludir, superar y criticar eso que Norbert Elias destacó como un rasgo muy específico en dicha nación-imperio: “el término alemán «cultura» tenía una connotación apolítica, o incluso antipolítica, claro síntoma del sentimiento recurrente entre las elites de la clase media alemana de que la política y los asuntos del Estado se corresponden con la humillación y la falta de libertad, mientras que la cultura representa la esfera de su libertad y su orgullo”²⁵.

Un posible curso de dichos anclajes pudo haber consistido precisamente, para el filósofo ecuatoriano, no tan solo en el interés por apuntalar el ámbito del valor de uso dentro del inacabado programa de la Crítica de la Economía Política. Que a su modo ofrece una lectura de la identidad esencial “entre lo práctico y lo semiótico”²⁶, una salida combinatoria e identificante de los asuntos de “la producción” y “la comunicación”, por vía del

²⁵ Norberty Elias citado en Lepenies, *La seducción*, p. 10.

²⁶ Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: FFYL – Ítaca, 2001, p. 103.

fortalecimiento de la crítica del capitalismo en clave de una semiótica de la reproducción social materialista. Muy distante al programa habermasiano que prácticamente expulsa los asuntos de la “acción material” y los sustituye por los de la “acción comunicativa”, en su tentativa frankfurtiana de “reconstrucción del materialismo histórico”. Si aquí ya hay una aportación nada menor (leer lo económico del mundo de la vida en clave de que “producir es significar” y que nada queda a resguardo de ser colonizado por el valor que se valoriza), el programa de investigación en ciernes ha de madurar luego conservando esa ruta y ensayando otros senderos, a través del vuelco o ampliación que se opera décadas más tarde en su teorización sobre “lo barroco”, sacando a éste de las preocupaciones estetizantes, o como mero estilo artístico, y procurando una lectura que lo politice en tanto medio ambiente histórico cultural que genera tan peculiar estilo de comportamiento social, que tiende a ser tematizado como lo propio o peculiar de “lo latinoamericano”.

Un elemento adicional a dichas preocupaciones consistirá justamente en desatar los nudos de la política en aquellos momentos en que ésta toca a la estética y se despliega en tanto “mímesis festiva”, como recuperación de una cierta vivencia de la politicidad del sujeto y de su expresión colectiva en tanto el darle forma a los momentos constituyentes quizás se dé bajo el esquema acumulativo de aquellos instantes sociales de disfrute temporal, del hacerse uno en el nosotros de la colectividad anónima.

2. Hacia el establecimiento de un nuevo trato del sujeto con el objeto práctico, o la reivindicación de la forma social-natural.

La rareza es en este respecto elemento del valor de cambio...

...La primera forma del valor es el valor de uso, lo cotidiano, lo que expresa la relación del individuo con la naturaleza; la segunda forma es el valor de cambio junto al valor de uso, su disposición de valores de uso ajenos, su relación social: que originariamente, podía ser llamado a su vez valor de uso festivo, que trasciende la necesidad inmediata²⁷.

—Karl Marx²⁷

En el Marx de los *Grundrisse* el modo de rehuir cualquier posibilidad de lectura lineal o determinista de la historia pasa por reivindicar la multilinealidad histórica que, en procesos de muy larga duración y de amplio radio de acción en su ejecución espacial y su comprensión geográfica, terminó por ser apropiada y sometida por el emergente modo social de emprender la vida. De una pluralidad de experiencias se hubo de ir imponiendo una tendencia unificadora y homogeneizadora que terminó por establecer, en calidad de dominante, al nuevo arreglo social moderno capitalista (y eurocentrado), experimentar o atreverse a experimentar un tipo de salida rehabilitadora de lo humano, que lo desencarcele del principio ejecutor del mecanismo autoanimado, es en lo que consiste la prefiguración de una forma social anticapitalista o postcapitalista.

Si de Marx pudiera desprenderse una cierta filosofía de la historia, está partiría de una múltiple y plural *forma originaria* de establecer el trato entre lo humano comunitario con su piso social que habría sido territorializado (de modesto alcance en ciertas comarcas y de enorme ampliación en organizaciones tributarias o imperiales), cuya característica sería *la alta dependencia entre las personas y la independencia respecto de las cosas*. De este piso histórico descriptivamente señalado por el

²⁷ Marx, Karl. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores, 1989.

discurso sociológico como “sociedad tradicional” se pasa a una *forma segunda* en la que se impone el modo social moderno capitalista como predominio del principio de la forma valor que aspira a colonizar todo y a mercantificar cualquier tipo de relación social, su característica sería *la independencia entre las personas pero que reposa en la dependencia respecto de las cosas*. Marx prefiguraría o llega a entrever una *tercera forma* de ejecutar la vivencia de lo humano, una imagen compuesta de la ancestralidad que no ha sido devastada y la forma (encubierta o invisibilizada) en que ya se anuncia el porvenir. Esta mezcla de futuro/pasado, en que lo arcaico (comunitario) es recompuesto, porque no se ha ido definitivamente, y es rehabilitado como proyecto de los que defienden el sentido de lo comúnmente producido (y ya no privadamente apropiado) comparece como programa posible de los comunistas. Su característica sería el ejercicio pleno y circunstanciado o determinativamente ejecutado de *la libre individualidad sobre la base de un disfrute colectivo de la cosa* socialmente producida.

Digámoslo en los propios términos del filósofo de Tréveris:

Las relaciones de dependencia personal ... son las primeras formas sociales ... La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma ... La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio²⁸.

En el conjunto de la obra de Bolívar Echeverría no solo persiste la comprensión de este cometido inicial de clarificación de su tema por parte de Marx, sino una irrevocable exigencia de problematización al modo de cubrir esas porosidades argumentativas del propio Marx, y que en ciertas iluminaciones extraordinarias de ciertos emplazamientos discursivos (ajenos o no, pertenecientes o no al marxismo) llegaron a detectar “dónde se

²⁸ Marx, Karl. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores, 1989, p. 85 [12a edición, Tomo I].

encuentran los límites de la «crítica de la economía política»²⁹. De entre esos déficits de teorización la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano elige la articulación de la forma social natural con el valor de uso y se ocupa de entregarnos en esta veta argumentativa varios de sus trabajos más acabados y estilísticamente mejor armados, siendo coherente con aquella exigencia de que “el discurso crítico ... se revela incluso en su dimensión meramente formal”³⁰, ángulo que también fue preocupación sistemática, en su momento, de otro pensador latinoamericano, el venezolano Ludovico Silva, y que la enuncia en su temprana obra al modo del “estilo literario” de Marx.

Hace a una de las características más precisas de la vida moderna, y en la que insistirá nuestro autor de manera infatigable, el que ella se instrumenta desde un perturbador mecanismo parasitario: el capitalismo se sostiene por su carácter depredador de la forma natural que le sirve de base para su impulso renovador, en una lógica que pretende siempre operar en niveles ampliados. Para Bolívar Echeverría, el sello distintivo de operar una mirada crítica sobre ese insaciable proceso, tiene como eje arquimédico el identificar una lógica, la de establecer una especie de relación saturnal en la que el aspecto cósmico de lo creado tiende a apoderarse por completo del ente con capacidad de creación. Es en medio de tal desenfreno, de tal desguace instrumental, de tal orgía productivista, en que ha de ser recuperado lo que de humano quede en la humanidad presente.

La columna vertebral de la modernidad capitalista es un dispositivo económico peculiar, que opera de manera incansable y repetida para subordinar

la «lógica del valor de uso», el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de «los bienes terrenales», a la lógica abstracta del «valor» como sustancia ciega e indi-

²⁹ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 63-64.

³⁰ Echeverría, Bolívar. *Valor*, p. 62.

ferente a toda concreción... la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la voluntad puramente cósmica del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista³¹.

Por vía de este procedimiento maniatado por la lógica valorizadora del valor se desarrolla un amplio *proceso de inversión social* que el mismo Marx detecta en sus escritos tempranos de su estancia en Bruselas, en que mira la barbarie en medio de la civilización naciente, la del trabajo de fábrica y la proletarianización *in extremis*. Lo que ahí detecta es que “la manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como un simple medio: el fenómeno dissociado de esta actividad, como fin”³². Pero ya en este proceso de separación (en que de la objetificación puede derivar la enajenación), está anunciado el encumbramiento del mecanismo por encima del enlazamiento de trabajos del sujeto productor, que despliega la actividad vital en el entramado socio-técnico que la hace posible como “campo instrumental”. El instrumento autoactuante ha arrebatado desde la gestión del proceso, hasta la posibilidad de conferir otros alcances al ente que se desprende de la actividad vital, al objeto práctico producido (y que es social por el enlace comunicativo que está expresando). En medio de estas determinaciones de forma se limita o bloquea también la viabilidad de darle otro curso a su historia, por ello es que se revela como necesario y urgente, para el filósofo ecuatoriano (y lo hará de modo privilegiado una vez que traslada su residencia a la Ciudad de México), trabajar sobre “el estrato sémico del objeto social”³³.

Evidentemente, del desarrollo que del argumento de Marx, hace Bolívar Echeverría, queda claro que el ente o fenómeno que emerge de la actividad vital contempla formas objetuales que son físicas y metafísicas (objetividades no físicas, objetividades

³¹ Echeverría, *Valor*, p. 63.

³² Marx, Carlos y Engels, Federico. *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo, 1962, p. 164.

³³ Echeverría, *Valor*, p. 183.

espectrales, abstracciones reales) materiales e inmateriales. Al punto que nuestro filósofo dice que “incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad”³⁴, argumento que no hace sino sumar a lo dicho por Marx: “la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje”³⁵.

Trabajando sobre la dimensión significativa del objeto práctico, esto es, procediendo con el acto de producción/consumo en lo que éste es en tanto acto de comunicación/interpretación, dado que “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones”³⁶ se revela una identidad esencial entre el objeto práctico-social y el mensaje significativo. Bolívar Echeverría deriva, de las proposiciones que para el lenguaje establece Jakobson, seis funciones comunicativo/interpretativas que ha de expresar el objeto práctico en la interconexión compleja que es la sociedad, y en la configuración que ésta despliega durante la época de la modernidad-máquina. De esas (seis) funciones, unas predominantes y otras que pueden llegar a ser accesorias o hasta subordinadas, nuestro autor recupera una forma de expresión del objeto práctico en tanto entidad de significación dentro del campo instrumental de la sociedad (“totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente”³⁷) en la que predomina un plano instrumental también. El objeto práctico, en tanto objeto social de significación, comparece (podría decirse, sin arbitrariedad, en jerga heideggeriana) como ente arrojado dentro del huracán de interconexiones, el lugar social que ocupa y su dimensión de sentido se arraiga a los principios de un cometido de racionalidad limitado, el instrumental, bajo una “función fática” del lenguaje, la de establecimiento de un mero contacto por vía de una cierta partícula con significación (el objeto práctico que

³⁴ Echeverría, *Definición*, p. 87.

³⁵ Marx, Karl. *El capital*. México: Siglo XXI, 2014, p. 91.

³⁶ Echeverría, *Valor*, p. 181.

³⁷ Echeverría, *Valor*, p. 179.

sometido a la forma mercancía opera como verdadero jeroglífico social). Muy diferente (ampliado, abundante o pleno), pudiera ser el caso si del objeto práctico predominase una integración tanto más significativa (que se abre a otros significados, diferentes a los que derivan de la predominancia de “la rareza”, o de “la rareza artificial” que introduce el capitalismo).

Esta posibilidad incierta pero posible de un nuevo trato con el objeto práctico social introduce también otra lógica de sentido, una en la que la racionalidad del proceso se abre a otras dimensiones (no meramente instrumentales, sino creativas, estéticas o festivas). Esto es, del objeto práctico se espera que fuese recuperado en tanto “función estética” del código comunicativo, verdaderamente humano, potencialmente comunista o libertario, donde el objeto social se ofrece propiamente en donación, se entrega a un trato festivo, comunitario, derrochador, para el disfrute pleno y libremente gestionado del conjunto social.

La relación de la obra de arte como obra trabajada es elemental y su identidad es explícita. Aunque esa potencialidad que liberaría todas las potencialidades humanas no puede ser alcanzada mientras sea interferida por el dominio del capital, todavía queda algo de la vocación signica hasta en la misma mercancía. Por ello será que hay que entrar en esta jungla de misterio, sumergirse en esta especie de construcción laberíntica para intentar instaurar otro sentido, que en este caso, para Marx, se magnifica en una suerte de postulado: “Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas”. Marx, hubo de decir, quizá, poder social de la relación conscientemente creada que se construye, en el acuerdo comunicativo y dialógico, de las personas con las personas. Sin embargo, mientras sean gobernados por la lógica impuesta del nuevo jeroglífico social (la forma del producto del trabajo como mercancía), por la forma de pensar-mercancía (como diría Bloch), por el *factum* incuestionable de los hechos, los seres humanos se revelan como incapaces de descifrar el sentido, de desentrañar el misterio.

Ahora bien, la predominancia del lado “fático” del lenguaje, como del plano meramente fáctico o instrumental del proceso

han puesto muy en su costado toda reminiscencia estética del producir y significar humano. En ello se juega el encumbramiento de lo práctico inerte del mundo (a lo Sartre) de la pseudo concreción (a la Kosik). El señorío del capital en la modernidad-mundo de nuestra época no se contenta con maniatar el juego de situaciones humanas posibles atándolas a su forma actual (naturalizando a ésta, eternizándola y des-historizándola, al pretenderla desligada de los pivotes que le sostienen, los fines exclusivos de lucro), sino que la pervierten insistentemente, conduciéndola hacia una tendencia de autodestrucción, lo que nuestro autor caracteriza por “crisis civilizatoria”:

la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su forma capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el «perfeccionamiento» del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el “precio del trabajo” a escala global, y, segundo, en el “perfeccionamiento” de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses —en verdad siempre coyunturales— de la acumulación capitalista³⁸.

Si como dijo, en su momento Marx, “los signos lingüísticos tienen su historia”, y la historia esperaría también encontrar un nuevo código lingüístico (cuya apertura va en dirección a otra dotación de sentido), esta situación revela de la historia no solo su incompletud sino su inacabamiento. Liberar, para Bolívar Echeverría, la forma social-natural de la existencia humana de la tiranía del capital, es una potencialidad “por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son po-

³⁸ Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 113-114.

sibles en ella”³⁹; reivindicar o liberar la forma social-natural es para el filósofo de Riobamba entrar en una historia “en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción”⁴⁰.

3. Estética y política, los alcances libertarios de la “mimesis festiva”.

Lo sublime no está incorporado de manera primaria a ningún objeto fuera de nosotros sino que es en esencia un movimiento que nos arranca de lo cotidiano y lo trivial, que transforma nuestra dependencia del sistema de necesidades materiales en necesidad metafísica de la verdad, la belleza, el bien, lo poético.

—Karel Kosik⁴¹

El camino analítico que ha hilvanado Bolívar Echeverría en varios pasajes de su obra, y que para este tema quedaron como registros póstumos de un interés muy temprano, conjuga en una serie de oposiciones la suma de contradicciones en que comparece la experiencia del nuevo arreglo social moderno. Hacen su aparición así las dimensiones confrontadas de la forma valor que se valoriza y el valor de uso que persiste en su presencia ausente, la dimensión fática del lenguaje con relación a la huidiza perseverancia de su función comunicativa estética. De ahí que la apuesta por un nuevo trato con el objeto práctico social producido hinca sus posibilidades en la reivindicación de la forma social-natural; en ello se vislumbra una intención que hace concurrir, por un lado, el modo en que Charles Baudelaire asume el hecho moderno, y el tipo de experiencia estética que esta forma social provee, y que se despliega en una especie de negociación entre lo fugaz y lo eterno, entre lo contingente y lo inmutable, “la dualidad del arte es consecuencia fatal de la dualidad del

³⁹ Echeverría, *Valor*, p. 196.

⁴⁰ Echeverría, *Valor*, p. 197.

⁴¹ Kosik, Karel, *Reflexiones antediluvianas*. México: Ítaca, 2012 [1997].

hombre. Piénsese... en lo que subsiste eternamente como en el alma del arte, y en el elemento variable como en su cuerpo”⁴², o como lo enuncia en otro pasaje de manera incluso más explícita: “se trata... de rescatar de lo histórico cuanto la moda contenga de poético, de extraer lo eterno de lo transitorio”⁴³.

Se adivina, por otro lado, que la reflexión de Echeverría no podría alimentarse sino del examen que a propósito de su época nos legó Walter Benjamin (tres cuartos de siglo después de lo dicho por el esteta parisino, cuando ya toda Europa se halla a la deriva en la suma de ruindades que es el fascismo). De ello se extrae no sólo la pugna entre “valor de uso para el culto” y “valor de uso para la exposición”⁴⁴, sino el que esa conjunción conflictiva lo sea de otro modo la de un sello de la época. Mientras Walter Benjamin como Bertolt Brecht, por ejemplo, ven un momento decisivo para el arte, lo que signa a la experiencia estética es la crisis de “la cualidad aurática” de la obra, que es ya el anuncio de la crisis de las vanguardias, y que viene a expresar en el terreno artístico, en un tono más acompasado, lo que el predominio instrumental de la racionalidad del producir anuncia como mundo de “la cosificación” (a lo Lukács) y como “descantamiento del mundo” (a lo Weber) y que en el trabajo de la filosofía resuena como impulso de las escuelas fenomenológicas⁴⁵.

Lo que es destacable de la interlocución que el filósofo latinoamericano ensaya con estos eminentes críticos de la modernidad es la que consiste en una especie de gesto esperanzado. Intenta recuperar de la iluminación profana un hecho persistente, “la obra vale como testigo o documento vivo, como fetiche dentro de un acto cúllico o una ceremonia ritual, de la reactualización festiva que hace la sociedad del acontecer de lo sobrenatural y

⁴² Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus, 2014 [1863], p. 10.

⁴³ Baudelaire, *El pintor*, p. 21.

⁴⁴ Echeverría, *Modernidad*, p. 138.

⁴⁵ Ver Escalante, Evodio. “Walter Benjamin y el advenimiento de la fenomenalidad pura en la obra de arte”. En Fuentes, Diana, et. al. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: UNAM – FFYL – Ítaca, 2012, p. 403-417.

sobrehumano dentro del mundo natural y humano”⁴⁶.

Si de la modernidad extraemos una vivencia que desplaza toda posibilidad de quietud, lo es por cuanto la recorre una incansable pugna por imponer sobre lo eterno (tradicional) lo transitorio (“siempre inestable y fugaz”), que en forma metafórica Baudelaire sintetiza en la *hibrys* que le configura: “es un *yo* insaciable de *no-yo*”⁴⁷. De esta impronta, nuestro filósofo capta la fractura que evidencia. Si la existencia humana se mueve en una polaridad que por obvia parece inexistente, la de los días cotidianos –como dentro de éstos se conjuga el tiempo del trabajo y el tiempo de la reproducción de la capacidad de trabajo, el tiempo de la jornada laboral y el tiempo libre para el disfrute–, con los días memorables, no se niega que bajo el dominio del capital, y su capacidad de captación de prácticamente todo, van siendo extraditados este tipo de días de estruendosos acontecimientos (más frecuentemente, el registro de éstos va en la línea de agruparlos como anuncios de catástrofes, más que de revoluciones), como va siendo aniquilada la propia reposición de la vida del sujeto productor (de su reposición fisiológica y su reposición cultural, se pretende hacer prevalecer el dictum económico funcional y desechar toda “economía moral”) cuando todas las energías sirven de alimento para el nuevo monstruo dominante.

Bolívar Echeverría detalló, en una exposición que ofreció, apenas entrado este siglo, en la capital de su país natal, Quito, el significado de todo esto para la cuestión de la experiencia estética, y vio ahí una

tensión bipolar ... como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido hacién-

⁴⁶ Echeverría, *Modernidad*, p. 139.

⁴⁷ Baudelaire, *El pintor*, p. 18.

dola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales⁴⁸.

Las posibilidades de la experiencia estética en momentos de una habitualidad catastrófica en que la humanidad de lo humano se sumerge hasta en la más absoluta obscuridad, aunque parece que pende de un hilo no ha sido aniquilada por completo, no ha sido desechada por entero, remite a un resquebrajamiento del orden normalizado:

El automatismo o la rutina de la vida cotidiana se ve roto en la ceremonia festiva por la re-actualización, dentro de ella, del acto político extraordinario, fundador y refundador –“revolucionario”–, en el que la consistencia cualitativa del mundo de la vida es destruida y reconstruida vertiginosamente, llevando a su plenitud lo mismo la dignidad de sujeto en el ser humano que la de objeto en el mundo de su vida. Se trata de una reactualización cuyo tiempo y lugar son los de un escenario imaginario dedicado expresamente a un trance extático de orden mágico-político en el que participan en principio los miembros consagrados de una comunidad⁴⁹.

La imagen conceptual que entrega la combinación de influencias de los *flâneurs* de su respectiva época que fueron Baudelaire y Benjamin, comparecen en la obra última que nos legó el filósofo de Riobamba, al modo de un vivo retrato de su temperamento, antes que enclaustrarse en “la academia” es necesario salir de sus ataduras e inundar otros espacios (los de “la bohemia”, a la Baudelaire), vedados de otro modo a nuestra experiencia cotidiana, tan es así que en virtual concordancia, nuestro filósofo decreta un “«no» a la representación pragmática”

⁴⁸ Echeverría, Bolívar. “El juego, la fiesta y el arte” en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf> [2001, p. 3]

⁴⁹ Echeverría, *Modernidad*, p. 139.

del arte y un “«sí» a la mimesis festiva”. Aquella que convoca a un “proyecto de un re- centramiento de la esencia del arte en torno a la que fuera su matriz arcaica, pre-moderna: la fiesta”⁵⁰.

Por otra parte, pero no en último lugar, sino en virtual analogía a la posibilidad benjaminiana de la segunda técnica, en el caso de Echeverría, eso que reposa hasta en lo más recóndito y escondido vuelca todo su potencial como estetización salvaje, como «mimesis festiva»,

el arte se autoafirma como una mimesis de segundo grado, que no imita la realidad sino la desrealización festiva de la realidad; una mimesis que no retrata los objetos del mundo de la vida sino la transfiguración por la que ellos pasan cuando se encuentran incluidos en otra mimesis, aquella que la existencia festiva hace del momento extraordinario del modo de ser humano⁵¹.

De la ruta de análisis que nos sugiere Bolívar Echeverría podemos desprender una cierta analogía que, no es casual, en el filósofo checo Karel Kosik (en sus escritos que datan de su última etapa de vida, esto es, de la década de los años noventa del siglo pasado) concurre a una misma intención recuperativa, la de una verdadera, genuina, vivencia de lo humano. La época que vivimos, desde el colapso del tiempo que significó su instauración en el largo siglo XVI, se ha ido expandiendo en sentido planetario y profundizándose en los modos (económicos, científicos, técnicos y tecnocientíficos) que mejor amoldan para la elevación de pretensión definitiva, de cuasi clausura histórica, del mecanismo autoinstrumentado a verdadero amo y señor consumado e imbatible, todo ello pasa por momentos de catástrofe y devastación, que han dado por resultado y siembran como premisa de su perpetuidad el que

La persona de la época moderna no es la primera persona del singular ni la tercera persona del plural sino

⁵⁰ Echeverría, *Modernidad*, p. 121.

⁵¹ Echeverría, *Modernidad*, p. 126-127.

una tercera persona impersonal. No es un individuo sino un arrogante *sistema* impersonal el que transforma las cosas, las gentes y las ideas en víctimas suyas y desempaña la función del verdugo que desproveen a todo de autonomía (que se la roba), y que, en sentido figurado, le corta la cabeza a la gente, la convierte en un rebaño sin cabezas, en un ente *masivo* desprovisto de cabeza⁵².

A esta perturbadora figura que Kosik nomina la “bestia triunfante” y que se fue instalando desde Occidente como principio arraigado de un operar metódicamente ante toda realidad, en cuanto principios del dominar, explotar y apropiarse el todo y a los otros, el todo de los otros, y a lo todo otro, la erigió también una combinación de situaciones que se implementan a través de un cierto hechizo, de un encanto fetichizador, el hombre que inaugura esta etapa pretendiendo erigirse en amo y señor eleva, por el contrario, a una creación suya, la que se autonomizó y se potenció con su propia autoproducción, en la verdadera instancia dominante,

el hombre de la época moderna introduce entre sí mismo y la realidad no únicamente los instrumentos y las máquinas, como creía aún Hegel, sino además un sistema que *funciona* y mediante el cual *domina* la realidad ... El hombre moderno es el constructor de un sistema que se perfecciona y funciona automáticamente, que le *garantiza el dominio* de la realidad⁵³.

Ya Marx, en definitiva, se había topado de lleno con esta monstruosa instancia que la época moderna anunciaba en su apoderamiento del acto creador, *poiético*, por vía del cual la alienación de las condiciones de trabajo se convierte en un factor dirigido contra el obrero. Las condiciones de trabajo se relacionan con el trabajo vivo de manera independiente, personificada, se anuncian ya como *sujeto capital*, así lo sintetiza el filósofo ale-

⁵² Kosik, *Reflexiones*, p. 187.

⁵³ Kosik, *Reflexiones*, p.58.

mán: “no es el obrero el que se sirve de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que se sirven del obrero... el proceso de trabajo colectivo es el verdadero proceso del capital, ínsito en el capital”⁵⁴. En medio de este proceso, que va del encumbramiento del capital, en lo dicho por Marx, a su despliegue como súpercapital, en lo sostenido por el filósofo checo, “la realidad se transforma en un sistema funcional que absorbe los más diversos elementos y los degrada convirtiéndolos en componentes suyos”⁵⁵. La narrativa interminable del progreso esconde *in toto* una sistemática hecatombe de lo humano, pues opera a través de una restricción de toda realidad a su instalación como componente que experimenta la vocación del raciocinio técnico e instrumental, “la metafísica de la época moderna ... ha perdido el respeto por los vivos y por los muertos, porque lo ha convertido todo en objeto de manipulación, dejando así un inmenso espacio abierto para la indiferencia y el mal gusto”⁵⁶.

Corresponde a la vorágine de la vida moderna instalar una noción de riqueza que en diversos modos se ha de suyo empobrecido, si toda partícula de lo humano y de la vida colectiva es recuperada por la *bestia triumphans* como elemento técnico de su mecanismo. Ello no sólo exhibe su limitación, también su falsedad, corresponde a “la esencia de este paradigma... la confusión entre la razón y la racionalización, entre la imaginación y la invención técnica”⁵⁷. Pero limitación y falsedad no son suficientes, exigen ser interiorizadas como nuevo sentido del ser, estado de ánimo perpetrado para que tal vivencia empobrecedora de lo humano se haga pasar por condición obvia y naturalizada; y así el dominio de la instancia dominante pueda andar a sus anchas pues su señorío será prácticamente desapercibido.

Corresponde también a la vida moderna expulsar de su suelo

⁵⁴ Marx, Karl, *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861 – 1863)*, México: Terra Nova, 1980, p. 128.

⁵⁵ Kosik, *Reflexiones*, p.61.

⁵⁶ Kosik, *Reflexiones*, p. 44.

⁵⁷ Kosik, *Reflexiones*, p. 110.

a la vivencia de lo bello como una posibilidad del estar dentro de tal sitio en que ella concurre: de la Ciudad se expulsa lo poético y la experiencia de lo sublime, no sólo en cuanto posibilidad de apertura a la experiencia estética del obrar *poiético*, sino a la experimentación política, en cuanto genuino creador que es el ser humano politizado. Cuando se adhiere a una situación social de edificar o re-edificar la *polis*, de darle otro sentido: la política se experimenta como un movimiento por lo sublime, por un momento, entonces, la política roza las instancias de *lo político*. Sus formas se confunden con el movimiento de lo político por excelencia, esto es, la de elevarse el sujeto a una situación en que se toca el cielo con las manos, en que se experimenta lo sublime de la infinitud. De ahí se desprende que no bastará con “llevar a cabo una transformación del mundo de manera que el hombre se convierta en su dueño”⁵⁸, ésa es una condición mínima desde la cual arranque una más genuina transformación, una que comparece como recuperación de todo aquello que ha sido expulsado.

Toda vez que al “cálculo frío y las consideraciones utilitarias y pragmáticas... le son ajenas, lo prodigioso y lo deslumbrante”, no puede, en tal argumentación, sino alojarse un sitio para el que no parece haber sitio, el de la relación de lo utópico como la experiencia que jalonea a la estética hacia la política. La situación social que es anuncio de acontecimientos revolucionarios pareciera instalar una genuina mudanza social que al tiempo que nos arranca de lo cotidiano y lo trivial, nos vuelca hacia otras circunstancias, las del *pathos* festivo de la transformación, las de la recuperación ecuménica de la política. Así remata Kosik su planteamiento:

El encuentro con lo sublime arroja al hombre fuera de las relaciones habituales y lo traslada a un mundo distinto, desconocido, misterioso. Y aquel a quien le ha sido concedida la posibilidad de aproximarse a lo sublime y divisarlo es arrebatado por el asombro y el espanto, mira a lo sublime pero no soporta

⁵⁸ Kosik, *Reflexiones*, p. 138-139.

el peso de esa mirada, cae de rodillas y queda postrado, vencido por el misterioso poder de lo sublime. Pero con esta caída, *simultáneamente*, asciende, es atraído por lo sublime y elevado hacia las alturas

[...]

Lo bello nos sigue manteniendo atados al mundo de lo sensible, lo sublime significa un repentino estremecimiento en el que nos liberamos de la trama y las redes de la realidad sensorial, superamos nuestras limitaciones y entramos en contacto, como seres finitos, con la infinitud... Cuando se encuentra con lo sublime el hombre siente al comienzo miedo y horror, pero ambos lo conducen hacia *arriba*, lo sublime se muestra así como un poder que libera y eleva al hombre. En la experiencia de lo sublime el hombre no queda preso de una sensación de horror y espanto que lo mantenga hundido, aterrado, sino que es lanzado hacia arriba, elevado⁵⁹.

La posibilidad de dar con y experimentar lo sublime ya no es exclusiva, individualmente sentida, en relación con la cosa-artística, sino colectivamente compartida, en el juego, el arte, el ritual o la fiesta de construir, desde abajo y por la izquierda, nuestra relación con la cosa-política. La noción de utopía como episodio en que se alcance la plenitud de realización del ser humano, plantea a ésta el horizonte de la complementariedad, no su reducción a mera racionalidad, sino una disposición hacia relaciones sociales plenas. Añaden a éstas el trato con el objeto en términos de un panorama más amplio de racionalidad, la de la emocionalidad y la sentimentalidad, la de la dimensión estética como territorio de lo sublime, pero en una ampliación de ese trato con lo bello pues el universo de las formas no se restringen al conjunto artístico de lo hecho sino que ponen en la mira la posibilidad de discurrir una historia en que el ser humano descubra lo bello que hay en el darse o autodotarse de su forma social.

⁵⁹ Kosik, *Reflexiones*, p. 65-67.

4. Epítome

Esta intención de alzarse en una política reivindicativa de lo inédito, exhibe un calado filosófico de largo aliento por parte de nuestro autor, que da consistencia a una reminiscencia que perdura en su línea de investigación, de la que en su última etapa se hubo de ocupar y que le volvió a prodigar en el trato con el pensamiento de Marx. Lo que en Bolívar Echeverría se detalla en tanto programa de restauración de lo humano ya estaba, sin duda, en el programa revolucionario del clásico, así la resume el crítico de arte mexicano Alberto Híjar:

Esta reflexión sobre la dialéctica histórica entre necesidad y creación, la remata Marx con una frase elocuente: «el ser humano (el hombre, dice él) también forma cosas de acuerdo con las leyes de lo bello». He aquí la recuperación materialista de la utopía. La estética sobre estas bases, ya no se reduce al libre juego de facultades atomizadas e individualizadas, sino que se plantea la restitución de la plenitud natural y humana a la vez como lucha de clases. Un sujeto histórico, el proletariado, sin nada que perder más que sus cadenas, concreta la necesidad de luchar contra la expropiación de los medios de producción por la clase enemiga de la plenitud⁶⁰.

A través de este proceso se rehabilita la posibilidad de vivencia y apertura en la experiencia estética en el ejercicio de los asuntos de la vida. Ello es desde su punto de partida un cometido que resulta del ejercicio de la política en la sociedad vigente, o de recuperación de la politicidad que le ha sido arrebatada al sujeto desde el momento en que, para la vida moderna, el mecanismo autoanimado se erige en verdadero sujeto: del sujeto de carne y hueso no queda ni rastro cuando el que manda es el sujeto capital. Pero este escenario de siniestras condiciones en el ejercicio de la vida humana, la plantea a ésta, aun así, como un campo de disputa.

⁶⁰ Híjar Serrano, Alberto. *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*. México: CONACULTA – INBA, 2013, p. 37.

Mientras buena parte de la filosofía actual reproduce un profundo pesimismo político, que se autoalimenta sea por el grado de conformismo que acompaña a la vivencia cotidiana arrebatada o ajena a cualquier emocionalidad no gerencialmente introducida, o por esa especie de condición enteramente trágica del proceso de subjetivación en la modernidad tardía (que imposibilita micropolíticamente a cualquier género de resistencia a que se amplíe en vivencias más abarcadoras, tendencialmente hacia terrenos macros de la política, las que son domeñadas por las objetividades espectrales que rigen al nivel del Estado y sus aparatos de administración).

Sin embargo, en medio de este desesperanzador escenario, hoy se pueden encontrar otros gestos filosóficos disidentes. Mientras que para algunas interpretaciones, que detectan esta condición trágica que caracteriza a la vida moderna, sobremoderna o hipermoderna solo parece ser permitido vivenciar un camino que de lo trágico nos lleva a lo cómico (como en el caso de Critchley, Župančič o Žižek), a lo cínico o hasta a lo siniestro, parece preferible apostar como en Bolívar Echeverría por ese pequeño margen de huida que nos conduce hacia lo lúdico, en tacto emplazamiento ceremonial de los ritos iniciáticos. La puesta en comunión con referentes ancestrales en tanto «mímesis festiva», la de un acontecer que politiza al arte y reactualiza de lo humano las energías que han de luchar por configurar una mejor forma de existencia.

Bibliografía

- Álvarez, Federico. “Bolívar Echeverría y la «mímesis festiva»”. En Fuentes, Diana, et. al. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: UNAM - FFYL – Ítaca, 2012.
- Arizmendi, Luis, et. al. *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América latina en el siglo XXI*. Quito: IAEN, 2014.
- Barreda Marín, Andrés. “En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”. En Echeverría, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia – OXFAM, 2011.
- Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. México: Taurus, 2014 [1863].
- Cook, Bruce. *La generación beat*. Barcelona: Barral editores, 1970.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- . *Definición de la cultura*. México: FFYL – Ítaca, 2001.
- . *El juego, la fiesta y el arte*. (Mimeo). Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego.%20arte%20y%20fiesta.pdf> , 2001.
- . “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”. Íconos, Núm. 17, septiembre, 2003.
- . *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- . *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia – OXFAM, 2011.
- Elias, Norbert. *Los alemanes*. México: Instituto Mora, 1999.
- Escalante, Evodio. “Walter Benjamin y el advenimiento de la fenomenalidad pura en la obra de arte”. En Fuentes, Diana, et. al. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: UNAM - FFYL – Ítaca, 2012.
- Fuentes, Diana, et. al. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: UNAM - FFYL – Ítaca, 2012.
- Gallego, Ferrán. *De Auschwitz a Berlín. Alemania y la extrema derecha, 1945 – 2004*. Barcelona: Plaza& Janés, 2005.

José G. Gandarilla Salgado

- Híjar Serrano, Alberto. *La praxis estética. Dimensión estética libertaria*. México: CONACULTA – INBA, 2013.
- Hobsbawm, Eric. *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el Siglo xx*. Barcelona: Crítica, 2013.
- Kempe, Frederick. *Berlín, 1961. El lugar más peligroso del mundo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012.
- Kosik, Karel. *Reflexiones antediluvianas*. México: Ítaca, 2012 [1997].
- Lepenies, Wolf (2008). *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, Karl y Federico Engels. *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo, 1962.
- Marx, Karl. *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861 – 1863)*. México: Terra Nova, 1980.
- . *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores, 12a edición, Tomo I, 1989.
- . *El capital* [Tomo I, Vol. I]. México: Siglo XXI Editores, 31ª edición, 2014.
- Masotta, Oscar, et. al. *Happening's*. Buenos Aires: Jorge Álvarez 1967.
- Ortega Caicedo, Alicia (ed.) *Sartre y nosotros*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Editorial El Conejo, 2007.
- Piglia, Ricardo. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- . *Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Specter, Matthew G. *Habermas: Una biografía intelectual*. España (S / L): Avarigani editores, 2013.