



BOLÍVAR ECHEVERRÍA: LA CONCRECIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA Y LA APERTURA ESPACIO-TEMPORAL DE LO BARROCO

Bolívar Echeverría: the Concretion of Capitalist Modernity and the Spatio-Temporal Opening of the Baroque

Bolívar Echeverría: a concretização da modernidade capitalista e a abertura espaço-temporal do barroco

Adrián Gutiérrez Álvarez del Castillo¹  

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, MÉXICO

RESUMEN

El objetivo de este artículo es plantear algunas ideas orientadas a visibilizar la dimensión espacial del pensamiento de Bolívar Echeverría en relación con sus concepciones de lo político y la temporalidad. En un primer momento, se presentan diversos elementos teóricos con el fin de comprender la radicalidad de su perspectiva sobre lo político a partir de las transformaciones que ha atravesado la modernidad capitalista en fechas recientes. Posteriormente, se profundiza en la orientación de dichas ideas hacia la experiencia de la temporalidad concreta. Finalmente, esto último se analiza con base en los planteamientos del filósofo sobre el barroco latinoamericano, con el fin de identificar el carácter simultáneamente temporal y espacial de las irrupciones políticas que se generan desde ahí en la realidad efectiva. Estas reflexiones constituyen la primera aproximación de un trabajo en proceso enfocado en la especificidad espacio-temporal de lo barroco, y una invitación a dialogar acerca de los aspectos espaciales de la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano.

Palabras clave: Bolívar Echeverría; política; tiempo; espacio; barroco.

ABSTRACT

The aim of this article is to propose some ideas to make visible the spatial dimension of Bolívar Echeverría's thought in relation to his political and temporal conceptions, through a reflection developed in three moments. Firstly, various theoretical elements are presented in order to understand the radicality of his political perspective based on capitalist modernity transformations undergone in recent times. Subsequently, the focus shifts to these ideas orientation towards concrete temporality experience. In a third moment, the latter is analyzed based on his formulations about the baroque, in order to identify the simultaneously temporal and spatial character of its political interventions in effective reality. These reflections constitute an initial approach of a work in progress focused on the space-time specificity of the baroque, and an invitation to engage in dialogue about the spatial aspects of the Ecuadorian-Mexican philosopher's work.

Keywords: Bolívar Echeverría; political; time; space; baroque.

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar algumas ideias que visem tornar visível a dimensão espacial do pensamento de Bolívar Echeverría em relação às suas concepções de política e temporalidade. Primeiramente, são apresentados diversos elementos teóricos para compreender a radicalidade de sua perspectiva sobre a política a partir das transformações pelas quais a modernidade capitalista passou nos últimos tempos. Posteriormente, a orientação dessas ideias para a experiência da temporalidade concreta é explorada em profundidade. Por fim, este último é analisado a partir das abordagens do filósofo sobre o barroco latino-americano, a fim de identificar o caráter simultaneamente temporal e espacial das irrupções políticas que daí se geram na realidade efetiva. Estas reflexões constituem a primeira aproximação de um trabalho em andamento focado na especificidade espaço-temporal do barroco e um convite ao diálogo sobre os aspectos espaciais da obra do filósofo equatoriano-mexicano.

Palavras-chave: Bolívar Echeverría; política; tempo; espaço; barroco.

Fecha de Recepción	2024-10-04
Fecha de Evaluación	2024-11-14
Fecha de Aceptación	2025-01-16

LA MODERNIDAD CAPITALISTA Y LO POLÍTICO A FINALES DEL SIGLO XX

Antes de iniciar el presente siglo se consolidaron una serie de transformaciones técnicas, económicas, políticas, sociales y culturales vinculadas con una nueva reestructuración del capitalismo y lo que ella supuso para la expansión plena de su proyecto civilizatorio en el mundo. Esto parecía anunciar la transición hacia una nueva era marcada por la aparente culminación del proceso de modernización capitalista, en el sentido de que finalmente el planeta en su conjunto se habría subsumido a su lógica abstracta. Aunque en la actualidad vemos que eso no ha ocurrido del todo o, por lo menos, que la vida concreta no se ha dejado capturar con facilidad por dicha dinámica, algo había de cierto en la percepción generalizada del cambio epocal que se reconocía en ese entonces.

Para Bolívar Echeverría (1990) el sentido de aquello que terminaba y la incertidumbre de lo que estaba por venir se condensó en un acontecimiento puntual: la caída del muro de Berlín, el cual se convirtió rápidamente en el objeto de una doble significación. La primera, de tipo particular, tenía que ver con lo que representó el suceso para el reencuentro de personas, familias, grupos e historias que estuvieron separados por casi treinta años al quedar insertos en dos modos de gestión política contrapuestos: el liberal y el estalinista. Más profunda y global, la segunda apuntaba a lo que podía implicar tal unificación para “la recomposición de Europa como la totalidad histórica dominante de la época moderna” (Echeverría, 1990, p. 3). Es decir, para la conservación o modificación eventual del papel de esta parte del mundo como eje de gravitación de la modernidad capitalista en general tras el fin de las disputas internas que había enfrentado por la vía socialista. A decir del filósofo, ambas significaciones compartían algún tipo de asociación simbólica, cuya materialización aún estaba por verse, con el derrumbe *definitivo* del socialismo.

Echeverría escribe sobre eso en tiempo real en un ensayo titulado 1989, el cual resulta interesante por la crítica que hace a las versiones realmente existentes tanto del capitalismo como del socialismo a partir del reconocimiento de sus diferencias, sus cambios, sus tensiones y — posiblemente lo más incómodo— del proceso oculto bajo sus apariencias políticas diversas: la modernización capitalista. Lo común de dicho cimiento se expresaba en las pretensiones de establecer un control estricto sobre la producción, la circulación y el consumo mercantil, bajo la

forma de valor, mediante la abstracción estatal del sistema de capacidades y necesidades de las masas, así como en la asunción del progreso y sus tecnologías industriales como norma civilizatoria orientada al perfeccionamiento ilimitado de lo humano en general: “«capitalismo» y «socialismo» fallaron por igual, mirados como principios que han organizado efectivamente la vida social” (Echeverría, 1990, p. 5).

Pese a ello, el filósofo establece una distinción de importancia entre la ejecución “real” del socialismo y lo que se podía extraer teóricamente de la peculiaridad que, por debajo de eso, proyectaba su manera de estar en el mundo al reposar en una relación negativa con el capitalismo. En esto encontraba críticas pertinentes a la destrucción de la naturaleza, la periferización, la estratificación social y la democracia liberal; fenómenos cuya permanencia y agudización daban cuenta de la vigencia del fundamento utópico socialista para cuestionar las condiciones establecidas. Una vigencia que a finales del siglo pasado estaba dada por un nuevo estado de cosas caracterizado por el predominio intensivo y extensivo del mercado mundial, por el deterioro que comenzaba a mostrar el Estado como medio de concreción y garante del progreso, y por el acercamiento más abrupto del capital a la interioridad de la vida de las poblaciones y sus territorios mediante la extracción de rentas tecnológicas.

Se trataba de un escenario inédito y mucho más complejo¹: “[el de] la sociedad capitalista transnacional de dimensiones planetarias, de base tecnológica diversificada y jerarquizada, en donde la clasificación económica de la población se entrecruza y sobredetermina con otras clasificaciones muy variadas (técnica, nacional, étnica, cultural, etcétera)” (Echeverría, 1990, p. 20). Frente a estas circunstancias, Echeverría propone no descartar al socialismo, no porque considere que como bloque político puede hacerlo mejor, o ahora sí hacerlo bien, para revertir el avance del capital, sino por lo que hay de crítico en su discurso y, sobre todo, por lo que evoca como “presencia histórica singular”; es decir, como personalidad crítica de una parte del todo histórico constituido por la modernidad capitalista. Esto, dice enfáticamente, “no es lo de menos”, en especial ahora que con la caída del muro

¹ Además, habría que considerar lo que representó la descolonización africana y la exportación del “desarrollo” a buena parte de la periferia capitalista para la salida de la crisis de acumulación que enfrentaron los países centrales tras la segunda posguerra, así como lo que eso implicó para la posterior agudización y generalización de la crisis en el mundo. Es decir, que la emergencia del nuevo escenario del que habla Echeverría, conocido más tarde como mundialización, tuvo que ver tanto con el derrumbe del socialismo realmente existente como con las reconfiguraciones generadas en el mundo que ya era capitalista o estaba en proceso de serlo desde mediados del siglo pasado.

de Berlín aquel parecía proclamar su victoria sobre el mundo, reclamarlo para sí y haber borrado cualquier posibilidad efectiva de vivir de otra manera.

En ese contexto, el filósofo comienza a hablar del capitalismo en términos de *dictadura*, puesto que todo, incluso la política, se encuentra cada vez más subsumido a su lógica económica; *dogma*, en tanto que genera una realidad que lo normaliza a tal grado como potencia totalizante que pareciera volverlo incuestionable, irrevocable y superior; y *hecho*, en virtud de que ejerce o impone su acción sobre la vida de una manera abrumadoramente real. Entre estos sentidos, el tercero destaca por su nivel de concreción, lo cual lo hace significativo del conflicto en el que se encuentran las personas para afirmarse en el mundo del capital entre una tendencia espontánea orientada hacia el disfrute de objetos y relaciones como valores de uso, y otra, represora de la primera, hacia la reproducción ampliada de la riqueza en tanto valor de cambio.

Echeverría, por tanto, parte de la premisa desoladora de que el modo capitalista de (re)producción consiguió consolidar su dominio sobre la totalidad del proceso moderno (del que alguna vez dependió y fue solo una parte), y que las mediaciones convencionales por las que optó la cultura política para frenar su avance durante el siglo XX, no solo mostraron su ineficacia, sino también su agotamiento por tener la misma raíz parasitaria y, ahora, omniabarcante. No obstante, la naturaleza estructural de ese conflicto lo lleva a pensar que es poco plausible que se hayan terminado las contestaciones cotidianas que, aunque invisibilizadas, siempre han existido en la vida pública y, como observa en un período específico de la conquista de América, en ciertos casos han logrado esbozar escenarios modernos que no se identifican de manera realista con el capitalismo. A su parecer, eso sería indicativo de que la vida práctica no ha dejado de mostrar la necesidad y la vigencia de revolucionar las condiciones imperantes; en otras palabras, que la revolución sigue existiendo como posibilidad.

En el caso del filósofo, todo indica que dicha posibilidad no tiene que ver solamente con el reconocimiento de que las cosas están mal y deben cambiar —de eso no hay duda—, sino con la certeza de que están *tan mal* que muchas personas, despojadas en la práctica de su ciudadanía y de su capacidad para decidir sobre la propia vida o los asuntos en común, están haciendo algo para vivir, resistir, revelarse y darse forma en medio de la catástrofe. No se trata de una generalidad a nivel social, pero tampoco de un anhelo proyectado hacia el futuro. La idea, más bien, es que, en su condición de hecho, la contradicción capitalista entre el valor de uso y el valor de cambio no es exterior a la vida social ni se experimenta del mismo modo en todos los casos, es decir, que aunque

no sea posible superarla del todo, existen diversos posicionamientos, comportamientos, formas de vida y subjetidades frente a tal contradicción, los cuales establecen variaciones concretas en el *ethos* histórico a partir del volcamiento a una u otra forma de valor.

Por ello, habría signos de inconformidad, resistencia y rebeldía en el actuar cotidiano de quienes, en medio de la exclusión, la marginación y la devastación de las que son objeto, “toman partido” por la afirmación de la vida desde el valor de uso. Muchas veces este representa la única posibilidad para ejercer las capacidades y satisfacer, aunque sea mínimamente, las necesidades productivas y consuntivas; una posibilidad abarcadora de una amplia gama de prácticas sociales, desde las más sombrías hasta las más luminosas². Si la revolución está en el radar de Echeverría, no es por la expectativa de realizar un ideal convencionalmente político, sino precisamente por la “actualidad” que le aporta el *ethos* de ese tipo de subjetidades.

Por eso el filósofo mira y teoriza con especial interés lo que hay de político en los esfuerzos críticos, diversos y dispersos que ha hecho la sociedad en la historia para acercarse a lo que es reprimido y enajenado por el capital, como las formas naturales de socialización inscritas en el valor de uso, con el fin de hacer más vivibles las condiciones establecidas y alterarlas desde dentro. Se trata de ejercicios políticos cotidianos, no siempre evidentes, que ponen de relieve la capacidad humana de decidir efectivamente sobre la propia vida y sus formas en medio de la experiencia avasalladora del mundo en el que se desenvuelve; un mundo que en algunos casos se logra descentrar cuando se apela a lo que supuestamente no tiene cabida en él. Ello manifiesta que lo moderno podría no ser capitalista y, más importante aún, que en la cotidianidad existen dinámicas sutiles y poderosas de desidentificación con el capitalismo, las cuales solo pueden ser favorables para el “encuentro de las comunidades con ellas mismas” en el momento privilegiado de actualización de lo político que impulsa y acompaña una auténtica revolución de la vida concreta. Al respecto, en una entrevistas comentó lo siguiente:

... más que manifestaciones de alguna manera político-tradicionales de rebelión contra el capitalismo, la verdadera fuerza de este impulso anticapitalista está expandida muy difusamente

² García (2023) plantea que dicha experiencia ha tendido a recrudecerse en lo que va de este siglo, lo que ha generado modificaciones en los *ethos* concretos en torno al hecho capitalista (particularmente en el realista y el barroco). El autor caracteriza dichas modificaciones como cínicas, pero establece una distinción entre las realistas, que resultan peyorativas para la vida (como el despojo, el deterioro ambiental o las posiciones profascistas), y las barrocas, que considera meyorativas porque implican estrategias de resistencia o supervivencia que cuestionan las formas dominantes de producción, distribución y consumo desde el valor de uso. Entre ellas ubica las dinámicas solidarias que se dan en y con las comunidades migrantes o rurales, las cuales restituyen de algún modo el peso de lo comunitario. Este trabajo es interesante porque, además de mostrar la vigencia de la propuesta de Echeverría, la actualiza con base en la coyuntura actual.

en el cuerpo de la sociedad, en la vida cotidiana y muchas veces en la dimensión festiva de la misma, donde lo imaginario ha dado refugio a lo político y donde esta actitud anticapitalista es omnipresente, lo estético ha adquirido una importancia inusitada para lo político. La impugnación o el descontento respecto del modo de vida capitalista se están dando en los usos, costumbres y comportamientos de la vida cotidiana y apuntan en una dirección por lo pronto muy poco “política”; brotan en muchos sentidos disímbolos. (Sigüenza, 2011, pp. 82-83)

Como se puede notar, Echeverría parte de una concepción amplia de la dimensión política de la vida humana que abarca el conjunto de actividades (materiales, simbólicas e imaginarias) que desarrolla para su (re)producción cotidiana y con las cuales, naturalmente, ella misma “se tiene como una sustancia a la que continuamente intenta dar forma”. Lo político, pues, para el filósofo consiste en una característica humana hondamente arraigada que, a pesar de los intentos del capital y las mediaciones del mercado, el Estado o cualquier proyecto nacional de reducirla, artificializarla y enajenarla, no puede ser eliminada del todo. De hecho, buena parte de su trabajo tiene que ver con la tensión en la que se encuentra lo político en condiciones capitalistas para ejercerse formalmente en cuanto tal mientras es reprimido sustancialmente por la abstracción del valor que se valoriza.

LO POLÍTICO Y LA TEMPORALIDAD DE LA VIDA CONCRETA

El proceso de mundialización que se llevó a cabo a finales del siglo pasado evidenció lo que implicaría la subsunción generalizada, e inherentemente desigual, de la vida humana y sus dimensiones constitutivas a la modernidad capitalista. Para Echeverría, esto explica el agotamiento de los mecanismos políticos asociados anteriormente con ejercicios efectivos o potenciales de resistencia, ruptura o cambio social, pero también la urgencia de pensar las formas de politización que han surgido en la historia o que pueden surgir para hacer frente a escenarios, como el actual, en los que no se reconocen salidas definidas. A ello responde el direccionamiento de sus reflexiones sobre lo político hacia la cotidianidad, temporalidad en la que se ratifican, modifican o niegan los términos que rigen la reproducción social; y hacia lo imaginario, uno de los ámbitos privilegiados de la presencia de la politicidad —y, por eso mismo, de la libertad— dentro de los momentos ordinarios o extraordinarios establecidos por la primera (Echeverría, 1998a).

Andrés Luna (2022) menciona que la cotidianidad capitalista se caracteriza por contraponer de manera tajante la centralidad de los tiempos enfocados en la producción de valor, con el carácter presuntamente accesorio de aquellos vinculados con el consumo y el disfrute de valores de uso. Por efectiva que resulte, esta diferenciación tiende a generar rechazo, de manera que quienes la experimentan buscan márgenes para hacer “interrupciones ritualizadas” que les permitan introducir

lo extraordinario en lo ordinario de la rutina y, de esa forma, pausar su continuidad. No se trata, siguiendo a Luna, de irrupciones que apunten a revolucionar la temporalidad establecida o que muestren indicios claros de alguna utopía sobre cómo podrían ser las cosas en el futuro. Más bien, como señala el propio Echeverría (1998a), consisten en ejercicios orientados hacia el “«más allá» imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización” (p. 16).

Lo anterior no quiere decir que el filósofo desestimara el papel de la utopía, sino que la dejó de tomar en un sentido romántico, de ponerle alguna de las etiquetas políticas existentes y de considerar suficiente la transición de la realidad de un estado a otro debido al acercamiento que realizó a otro modo de “captar la evanescencia de lo dado”: el mesianismo³. Aunque este comparte con el utopismo la insatisfacción con las condiciones establecidas y la convicción de que pueden ser diferentes, no es tan proyectivo ni optimista, puesto que para él solo una catástrofe es capaz de romper el orden establecido y de generar uno nuevo, mucho más auténtico. Para este modo de estar en el mundo, la historia lineal y progresiva del capital funge como el referente de las violencias y penurias que aquejan la existencia, pero también de “la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re) abrir las puertas del paraíso al ser humano” (Echeverría, 1998b, pp. 131-132).

Al hablar de esto, Echeverría está dialogando con Benjamin y, en particular, con el concepto de *Jetztzeit* (traducido al castellano como tiempo actual o tiempo del ahora) que introduce en su trabajo sobre el drama barroco alemán y luego, con mayor contundencia política, en *Tesis sobre la Historia* (2008). Para el filósofo, se trata de un modelo mesiánico de temporalidad que surge ante condiciones extremas para hacer frente a la realidad y que, por tanto, tiene implicaciones efectivas en ella. La cuestión es que estas últimas no pueden ubicarse en el orden de lo simbólico, puesto que se dirigen a representar lo que es irrepresentable en su código, aunque inevitablemente pasen por él: el despliegue desnudo de lo político en un fragmento de la realidad que es capaz de dar cuenta de la criticidad del todo. De ahí que profundice en las cualidades metafísicas, alegóricas o de segundo

³ Esto marca una diferencia con lo que planteaba tras la caída del muro de Berlín, pues ya no considera que la adopción forzada o voluntaria de un discurso socialista, o lo crítico que pueda haber ahí, sea capaz de contrarrestar el avance de la modernidad capitalista. Ahora, siguiendo a Marx, vería que las posibilidades de transformación social residen en la apelación a las formas “naturales” inscritas en el valor de uso, y, siguiendo a Benjamin, en la capacidad, débil pero efectiva, “que tiene el presente [de los oprimidos] de asumir el compromiso [...] que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado, alcanzando así [...] una vigencia «vengadora» en él” (Echeverría, 2006, p. 128).

orden de las expresiones (a la vez estéticas y políticas) de este modelo de temporalidad en circunstancias específicas de la modernidad capitalista.

No obstante, lo sorprendente de su trabajo es que pareciera exigirle a esa metafísica que muestre su materialidad en la historia debido a que en ella la catástrofe tiende a convertirse en norma. Es como si de ese modo el filósofo atendiera el llamado que, a su parecer, hacía Benjamin para realizar una “corrección mesiánica” a la manera en la que el socialismo realmente existente redujo el significado de la utopía y generar, con base en esa crítica, un “programa mínimo para el materialismo histórico” volcado a la singularidad y el relacionamiento de las experiencias de la temporalidad concreta que se encuentran determinadas por la historia como progreso y que, sin embargo, rompen con ella para constituir instancias autónomas de libertad y trascendencia⁴.

Echeverría (1998b) señala que el interés de Benjamin en la experiencia cotidiana o de la temporalidad concreta tenía que ver con el esfuerzo que realizó para imaginar un socialismo distinto al “realmente existente”, cuyo discurso y práctica fueran radicalmente revolucionarios. Una imaginación que en su momento no tuvo interlocutores porque “no se sostenía en una praxis política real”, pero que el filósofo considera que ahora puede tenerlos debido a que la experiencia de la crisis en la que estamos inmersos ha hecho que para muchas personas “el *hoy* sólo exista en la medida en que está siempre, permanentemente, sacrificado en provecho del mañana” (p. 149). Esto da cuenta de la conciencia colectiva de lo que significa que la realidad gire casi por completo en torno al valor de cambio, y la alternativa para la reproducción que supone, en tales circunstancias, el acercamiento (desesperado, dramático y muchas veces sacrificial) al valor de uso a través de prácticas mesiánicas.

Así, la consideración del filósofo acerca de que la época que vivimos puede dar lugar al renacimiento de la “actualidad” de la revolución, implicaría visibilizar los diversos esfuerzos mesiánicos que se llevan a cabo día a día para afirmar la vida dentro de las condiciones establecidas y conectarlos con lo que hay de utópico, en un sentido específicamente postcapitalista, en las formas de politización que irrumpen o suspenden, siquiera por un momento, el orden establecido. En esto,

⁴ Para Echeverría (2006) esto implica un cuestionamiento, no realizado por el socialismo ni por el materialismo histórico del momento, a la temporalidad progresista y al lugar de los derrotados en la ruptura de su *continuum*. Para él, el discurso de Benjamin es al tiempo utópico y mesiánico porque implica la prefiguración de estados que trascienden al capitalismo (en eso se distingue con la utopía romántica) y, por otro lado, porque para llegar a ellos no se puede sino cuestionar en la práctica el presente y redimir el pasado, ya que en ambos se ha sufrido la misma opresión. Viveros (2022) señala, siguiendo a Echeverría, que dichos cuestionamientos reposan en el ejercicio de una violencia dialéctica por parte de los oprimidos que se nutre del contexto destructivo que viven, para ir más allá de él y crear otro de plenitud.

sin embargo, hay algo que puede pasar desapercibido y que resulta útil para comprender otra cara de las contribuciones políticas de Echeverría: las alusiones o menciones directas que realiza en sus análisis a cuestiones que tienen que ver con el *espacio*. Si es así, sería un aspecto de su pensamiento aún por explorar que podría mostrar otros usos e interpretaciones de su teoría y, en especial, de su faceta histórica o concreta.

SOBRE LA ESPACIO-TEMPORALIDAD DE LO BARROCO

En *El origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin (2010) muestra la tensión existente entre el espacio y el tiempo ordinarios de los siglos XVI y XVIII, y el modo en el que se representaban —y contrariaban efectivamente— en el drama alemán de la época mediante alegorías de la ruina y la catástrofe, las cuales daban lugar a “la transposición de unos datos de origen temporal a una impropiedad y simultaneidad espacial, transposición que va a calar muy hondo en lo que es la estructura de esta forma dramática” (p. 285). En ese momento el autor planteaba que el drama barroco alemán y, en general, el dramatismo que implica lo barroco como forma auténtica de vida histórica “busca siempre el tiempo-espacio para manifestarse”. Dicha búsqueda subyace de algún modo en su planteamiento posterior del *Jetztzeit* como modelo mesiánico de temporalidad que genera constelaciones de sentido que quiebran la linealidad de la historia y permiten al tiempo abrirse como “remolino” hacia una confluencia más natural y, por eso mismo, plena, entre el pasado, el presente y el futuro del verdadero destino humano.

Con toda razón, este concepto ha sido interpretado mayoritariamente en términos temporales, pues fue empleado por el filósofo berlinés para criticar la universalidad y vacuidad con las que el historicismo moderno trataba al tiempo, en detrimento de los momentos cotidianos de autonomía que han sido capaces de romper el continuo de su devenir. Por eso Benjamin (2010) considera que la tarea del materialista histórico tendría que consistir en captar las constelaciones tensionales del tiempo actual que cristalizan en mónadas en cuya “estructura se reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (p. 75). La cuestión es que cuando echa a andar esas ideas en la historicidad concreta, pareciera que la identificación del componente temporal de tales irrupciones termina por abrirse a la percepción del espacio; un espacio lleno de contenidos cualitativos y de conexiones por todas partes con la actualidad de la revolución. Por obvio que parezca, lo anterior es indicativo de que las mónadas que habrían de constituir el objeto del historiador materialista no se dan en el vacío,

como lo manifiesta el propio Benjamin con la determinación de la ciudad de París como eje de sus reflexiones y comentarios en el *Libro de los pasajes* (2005).

No se trata de una cuestión de ubicación geográfica, sino de reconocer que la experiencia mesiánica de la temporalidad toma lugar —de manera bastante literal— en los espacios materiales, o en sus representaciones simbólicas e imaginarias, producidos o transformados por la modernidad capitalista (como el Estado-nación, la ciudad, las construcciones arquitectónicas, el arte, entre muchos otros), generando rupturas que trascienden el carácter ordinario tanto del tiempo como del espacio. Buci-Glucksmann (2013), por ejemplo, no pierde de vista la relación tiempo-espacio que se puede leer en el planteamiento del *Jetztzeit*; de hecho, ella recurre a la peculiaridad temporal del concepto para hablar del espacio barroco. De acuerdo con la filósofa, estéticamente dicho espacio toma forma de imágenes espectrales (destructivas-creativas) del tiempo cargadas de determinaciones históricas que son rebasadas desde dos aristas complementarias: una subjetiva y otra imaginaria. La primera puede ser entendida como la restitución de lo político por vía de la contestación temporal en el momento mismo en el que se realiza la representación artística, mientras que la segunda expresa la incidencia de sus cualidades alegóricas en la percepción transformada de su referente (también representación) en el aquí. Por tanto, el reino del tiempo actual no sería el *telos* de la dinámica histórica, sino el *topos* donde se totaliza y representa la existencia de otro modo dentro de condiciones dadas por un régimen representacional para el cual nada de eso tiene sentido.

Echeverría coincide con el trabajo de la filósofa francesa al respecto de la potencia política de la estética barroca; sin embargo, el suyo se distingue por llevar la discusión más allá de los límites conocidos —muy a la manera de Benjamin— para comprender la presencia real de lo barroco en América desde una lectura crítica de la historia económica y cultural de la modernidad capitalista que, además, es particularmente sofisticada porque no desestima el papel que ha desempeñado el espacio en ella. Desde su perspectiva, lo barroco y el *ethos* que configura ponen de relieve una forma alternativa de totalización societal que cuenta con “determinadas estructuraciones particulares de las características generales de la vida moderna [con] cierta similitud con el modo barroco de la creación artística” (Echeverría, 1998a, p. 12).

Para el filósofo, la emergencia de dicha alternativa estuvo condicionada por la conquista de América; suceso determinante para el conocimiento de la finitud de la Tierra y lo humano por parte del occidente europeo, con el cual se comenzaron a delinear los rasgos mundiales que pronto asumiría su proyecto económico-político y a minar, en el curso de ese proceso, las formas naturales de la

estructura (re)productiva de las comunidades indias que ya habitaban el continente. En ese contexto, para los conquistadores y los conquistados:

Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo de la vida definidas en un caso y en otro no sólo de manera diferente, sino contrapuesta. Los límites entre lo mineral, lo animal y lo humano estaban trazados por uno y por otro en zonas que no coincidían ni lejanamente. La tierra, por ejemplo, para los unos, era para que el arado la roturara; para los otros, en cambio, para que la coa la penetrara. (Echeverría, 1998a, p. 52)

Aunque en un inicio la intención de los peninsulares era resolver tal confrontación a su favor bajo la idea de hacer de América una prolongación de España mediante la aniquilación de la diversidad existente, entre los siglos XVII y XVIII las cosas tomarían un rumbo distinto. En ese período la monarquía imperial española abandonó el interés económico en la expansión transatlántica, dejando a su suerte a los españoles-americanos y a lo que quedaba de las poblaciones indígenas y africanas; todos, irremediabilmente, ya insertos en el proceso de modernización occidental. Este suceso exterior, incluso azaroso, dejaría a los dominadores y a los dominados de América notablemente reducidos en términos cualitativos (desde antes todos estaban mellados en número a causa de la guerra y las epidemias) y, en diferentes proporciones, derrotados. Echeverría (1998a) plantea que esta derrota fue reconocida por las partes implicadas en un momento coincidente con la emergencia de estrategias *reconstructivas* o *reconstitutivas* de la modernidad manifiestas en dos ámbitos distintos: “la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII” (p. 58), y la conformación de la teología jesuita, con la que se esbozó desde América un proyecto católico de modernidad con potenciales expansivos durante el contexto de la reforma luterana.

Lo primero tuvo que ver con el mestizaje o, más exactamente, con el proceso de *codigofagia* motivado por los dominados —y luego asumido de manera general— cuando los remanentes de sus configuraciones concretas no pudieron hacer otra cosa que coexistir con la tendencia de concretización abstracta de las ajenas. Para hacerlo, los grupos puestos en cuestión debieron “devorarse” a sí mismos, es decir, someterse a una alteración profunda de las particularidades de sus diversos subcódigos constitutivos para renacer bajo una nueva forma, de la que se desprende el sustrato cultural de la colonia y, posteriormente, de lo que ahora conocemos como América Latina⁵. Lo segundo tiene que ver con el impulso de una propuesta política-religiosa que enfatiza el papel de la libertad humana en la sacralización del mundo concreto y su disfrute en un segundo orden. En esta

⁵ En un trabajo reciente, Torres y Oliva (2024) concluyen que la actualización de ese forma de mestizaje puede ser eficaz para hacer frente al fundamento ético y mercantil de la constitución identitaria que exige el capitalismo hoy en día.

teología se puede reconocer cierta impronta mesiánica, pero de naturaleza católica y, diría Echeverría, medio hereje, puesto que en ella todo se redime en el *más acá*.

A decir del filósofo, el punto en el que convergen esos dos ámbitos es en su modo de comportamiento ante el curso de las cosas: un modo barroco⁶. Para él, este se caracteriza por la voluntad espontánea de *dar forma* a la vida, como se representa en el arte barroco, en medio de dos tendencias contrapuestas: una en la que prevalece el desencanto de la realidad efectiva del valor de cambio y otra que, a pesar de —o con base en— ello, tiende a la afirmación del valor de uso como eje de la reproducción concreta. En sus palabras, dicha afirmación se desenvuelve como un “esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliar [las tendencias contrapuestas] mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo” (Echeverría, 1998a, p. 44). Por eso lo barroco no puede presentarse de manera directa, sino como una reconstrucción de “segundo orden”, aparentemente inocua para el modo de vida dominante, pero que de algún modo y en algún momento rompe con él. Al respecto, Echeverría (1998a) se pregunta:

...¿cómo puede concebirse el tiempo de esta ruptura, si no es como el momento de una irrupción de la temporalidad extraordinaria dentro de la temporalidad de la rutina? Una irrupción que sólo puede tener lugar en el reino de lo imaginario; en este plano en que la práctica cotidiana abre lugares o deja espacios para que en ellos se inserte o se haga presente un simulacro de lo que sucede en la práctica extraordinaria. (p. 188)

Dos cosas destacan de esta cita. La primera es que en ella se puede apreciar que para Echeverría la irrupción del hecho barroco también parte del tiempo para luego abrirse hacia el espacio; de hecho, reconoce a tal grado su relación efectiva que en algún punto menciona que la voluntad formal barroca se ejerce “sobre los actos y las cosas [como cierto modo] de arreglar el espacio y de ordenar el tiempo” (Echeverría, 1998a, p. 107). La segunda es el papel que desempeña la imaginación en los arreglos de dicho espacio, la cual hace que parezca que es o sigue siendo algo que afirma su identidad con las cosas como son (un cuerpo, un edificio, una ciudad, por ejemplo), cuando en realidad se trata de una formalización distinta de las mismas. Esto último es precisamente lo que identifica que hicieron el mestizaje y los jesuitas durante el virreinato; ambos con gran creatividad espacial para reinventar, en medio del caos imperante, los tiempos productivo y reproductivo de la existencia, sin menoscabo de

⁶ Álvarez (2016) tiene razón al afirmar que en el trabajo de Echeverría la dimensión historiográfica de las manifestaciones del barroco imperial y el americano está menos desarrollada que la morfológica. Sin embargo, la entrevista con Aguirre (2004) y *Modernidad y Blanquitud* (Echeverría, 2010) muestran que era consciente de las diferencias que existían entre ambos tipos de barroquismo y de la especificidad evangelizadora del americano, la cual lo hizo más “autocrítico” y, por eso mismo, abierto al diálogo, la mezcla y la coexistencia cultural que el confesional europeo (especialmente, en su vertiente calvinista). Estos documentos pueden ayudar a solventar ese déficit historiográfico.

la diversidad cualitativa del valor de uso y la posibilidad de su disfrute desde el nivel de los cuerpos hasta el globo.

Sintomáticamente, Echeverría plantea que lo anterior ocurrió con especial dinamismo en las ciudades coloniales que no resultaron una copia de las europeas ni una mezcla (homogénea o heterogénea) con los remanentes de las configuraciones de vida prehispánicas; más bien fueron entidades que mantuvieron su esencia moderna bajo otra formalización. Específicamente en *La modernidad de lo barroco* hay varios ejemplos que ilustran el mismo comportamiento espacial en diversos ámbitos de la vida colonial: en la problemática aceptación del cuerpo mestizo, en las relaciones de convivencia cotidiana entre personas y comunidades aparentemente disímiles, en los entornos de la producción y reproducción (como la hacienda), en la integración regional a partir del tributo, en la circulación de capital financiero a nivel de los virreinos y el mundo, o en el proyecto jesuita de potenciar la vida de la “comunidad universal”; un proyecto truncado por el avance del dinero-capital que, como este último, tenía magnitudes planetarias, en su caso afincadas en el valor de uso. Esto manifiesta que la modernidad capitalista produce espacios muy variados para la actividad social que tienden a identificarse de manera realista con la diferenciación de los tiempos productivos y reproductivos que ella establece en distintos ámbitos, y que el barroco, al irrumpir con su presencia, lo que hizo fue imaginarles una nueva forma y hacer efectiva esa imaginación, que también es espacial y, en última instancia, política (Echeverría, 1998a, pp. 64-65).

En realidad, Echeverría es particularmente sensible a la espacialidad social; su trabajo está lleno de menciones que dejan ver que esta opera a la par que el tiempo, y que no ha sido accesoria, sino central para la expansión de la modernidad capitalista y, más aún, para su contestación política cotidiana a través del hecho barroco. En ese sentido, no sería exagerado decir que el espacio *es* y *no* un problema para él. Lo es, en el sentido de que remite al despliegue mundial de la modernidad capitalista; a los fenómenos ambivalentes que la caracterizan (como el urbanismo); y a la diferenciación de su presencia en el mundo cuando se concretiza efectivamente (Echeverría, 1997). Pareciera, pues, que Echeverría reconoce al espacio como una dimensión más de la vida social⁷ que,

⁷ De acuerdo con Echeverría (1998a), la potencia de la técnica capitalista “enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio” (p. 14). Todo indica que asocia el espacio con una dimensión característica y muy profunda de la vida humana, la cual, tras su enajenación capitalista, se trans-forma y artificializa en cuerpos blanqueados, en territorio, en ciudad o en una configuración planetaria en función de la política moderna, sea nacional o internacional.

como el resto (la política, la cultura, la temporalidad), se encuentra sometida a la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio en múltiples niveles.

A pesar de que esto está implícito en su obra, es probable que por tenerlo tan interiorizado o por la pronta interrupción de su vida, no haya sido un problema para él destinarle un desarrollo independiente dentro de su teoría⁸. La imaginación espacial de Echeverría, sin embargo, no es común en el pensamiento moderno y requiere atención porque buena parte de este ha girado en torno a la primicia epistemológica otorgada al tiempo sobre el espacio, el cual se suele dar por sentado o, si figura, lo hace como el ámbito de lo que está ahí (en estado estático) o de lo que contiene pasivamente⁹. En algunas ocasiones el propio marxismo ha desestimado la noción del espacio por considerarla idealista, abstracta, ambigua o excesivamente materialista; en otras, en cambio, a pesar de que se reconoce su importancia para la transición hacia el capitalismo, no se profundiza en sus diferencias concretas o en los vínculos que estas mantienen con su generalidad. En suma, el espacio frecuentemente se ha considerado una complicación innecesaria; algo que se puede obviar u omitir sin generar implicaciones teóricas o políticas de importancia.

Puede ser que lo anterior se deba a que se ha tomado de manera muy literal la anotación de Marx (2015) al respecto de que el capitalismo, para transformar y conquistar todo el planeta, tuvo que derribar cualquier barrera espacial mediante sus tecnologías; esto es, “aniquilar el espacio con el tiempo”. No obstante, tal anotación se podría someter sin problemas a otra interpretación desde la teoría marxista del espacio, e incluso, como quisiera comenzar a esbozar aquí, desde la propuesta del propio Echeverría. A continuación, tan solo un ejemplo:

El mercado mundial universaliza en términos reales pero abstractos, en calidad de miembros del género de los propietarios privados, a todos los habitantes del planeta y, al hacerlo, rompe los “universos” cerrados del valor de uso en los que se reflejan las innumerables identidades concretas que han sido conectadas entre sí. (Echeverría, 1998a, p. 159)

⁸ Cabe decir que una muestra bastante consolidada de esto se puede encontrar en su publicación póstuma *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad* (Echeverría, 2013). En ella se aprecia una problematización más específica sobre la concreción urbana de la relación espacio-tiempo.

⁹ Esta imaginación espacial no es exclusiva de Echeverría; de hecho, también se puede observar en autores pertenecientes a la crítica literaria, los estudios culturales, la teoría social y algunas ramas de la filosofía de finales del siglo pasado. Muchos de ellos eran críticos a la perspectiva positivista con la que tradicionalmente se había abordado el problema del espacio, al tiempo que aludían de manera directa o metafórica a él para hablar de las transformaciones sociales que se dieron a nivel mundial tras la caída del socialismo. La particularidad de Echeverría es que se interesa en los procesos materiales que subyacen en esas transformaciones espaciales, pero no solo desde la crítica a las estructuras y formas industriales/urbanas, sino también desde las que asientan en formas de (re)producción con un fundamento distinto.

Se podría decir que las cualidades diferenciales de los universos cerrados (totalizaciones culturales, históricas, espaciales, políticas, económicas) a los que refiere Echeverría son las que *aniquiló* la universalización del mercado mundial mediante el despliegue de la tecnología capitalista. Pero eso no dejó al capitalismo en el aire, puesto que tuvo que producir, sobre esas ruinas o transformándolas (como hizo con el sentido profundo de la territorialidad prehispánica), la *realidad abstracta* del espacio que necesitaba su proyecto civilizatorio para concretarse de manera absoluta y relativa desde la intimidad de los cuerpos hasta la inmensidad del mundo. Esto, a partir de la universalización del trabajo abstracto y sus tecnologías en todos los rincones del planeta, así como del aprovechamiento de las diferencias que esto produjo en términos del valor adjudicado a la fuerza de trabajo; en suma, de la relación contradictoria entre los procesos de subsunción real y formal.

Por otro lado, es interesante que el filósofo no hable de aniquilación sino de ruptura, ya que de ese modo pone de relieve que el carácter espontáneo o natural de la espacialidad concreta y diversa que existió en algún momento, aunque ya no se encuentre ni pueda desplegarse en su estado original, no ha sido reprimido del todo. Lo barroco, en ese sentido, constituye una alternativa derivada del dominio efectivo de la espacialización capitalista y la resistencia a ella por medio de su formalización espontánea desde el valor de uso, así sea en un segundo orden. Esto, por ejemplo, a través de la realización de intercambios cualitativos (económicos y/o semióticos) *en, con y a través* de las formas espaciales dominantes, que al no poder ser integrados realísticamente en la valorización del capital a la que apuntan, termina desquiciando su sustancia. Por eso se puede decir que hay algo muy político en la dotación cotidiana de otras formas y usos a los muy diversos espacios en los que se concreta el capital y la vida desde el hecho barroco.

REFLEXIONES FINALES

El interés de Echeverría en el barroco latinoamericano no es arbitrario. Por un lado, tiene que ver con la intención de poner en marcha sus ideas sobre lo político y la actualidad de la revolución en un escenario histórico en el que el conflicto entre el valor de uso y el valor de cambio se mostrara con especial contundencia; y, por otro, con la identificación de que las condiciones que se viven hoy en día no son muy distintas a las de dicho escenario debido a que, como entonces, la modernidad se encuentra en crisis, con la particularidad de que ahora se ha definido con toda claridad su impronta capitalista y sus dimensiones planetarias. Por eso no es para menos que la reconfiguración post-socialista del mundo se acompañara de nuevas problematizaciones de lo barroco dentro de los estudios posmodernos para pensar lo que vendría después del aparente fin de la modernidad. Lo que

hace Echeverría se distingue de esos trabajos porque para él la modernidad capitalista no llegó a su fin, sino que se transformó profundamente a partir de la caída del socialismo realmente existente. Para él, esto tuvo consecuencias devastadoras para el mundo, frente a las cuales han surgido nuevas formas de politicidad que reactualizan el *ethos* barroco para hacer frente a la subsunción cada vez más real de la vida al proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista.

La emergencia de dichas formas responde a la reestructuración de la experiencia espacio-temporal del mundo bajo el capitalismo que se ha dado en las últimas décadas, la cual muestra que la historia ha dejado de operar como el medio principal para la extensión y reproducción de la modernidad capitalista a partir, por ejemplo, de las prácticas del progreso, la modernización y el desarrollo fijadas en los territorios estatales, y que el espacio se ha posicionado como el principal vehículo para la expansión mundial del capital y la solución de sus crisis internas. Esto no es muy distinto a lo que ocurrió en el período barroco, cuando la modernidad capitalista, al igual que sus contestaciones cotidianas, tuvieron una proyección, más que temporal, espacial o geográfica. Si es así, Smith (2020) tendría razón al decir que si “el capitalismo [es] un proyecto fundamentalmente geográfico, no es demasiado pronto para proponer, ni muy tarde para desear, que la movilización en su contra «planee algo geográfico»” (p. 235). La teoría de Echeverría deja ver que dicha movilización se expresaría como un pluralismo formal en el mundo, y que ya hay indicios de ello en los espacios concretos de la vida cotidiana que son irrumpidos por comportamientos barrocos.

RECONOCIMIENTOS

Este trabajo ha sido realizado como parte de una estancia posdoctoral llevada a cabo con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM (POSDOC), dependiente de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA). Durante la estancia y la elaboración del documento se ha contado con la asesoría académica del Dr. Carlos Oliva Mendoza.

REFERENCIAS

- Aguirre, C. (2004). Chiapas y la conquista inconclusa (Entrevista con el Dr. Bolívar Echeverría). En *Chiapas en perspectiva histórica* (pp. 99-119). Universidad Autónoma de Querétaro. <https://bit.ly/44dtrpU>
- Álvarez, A. (2016). El principio de la razón insuficiente. Bolívar Echeverría y el barroco de la sustracción. *Escrituras americanas*, 1 (1), 32-52.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.

- Benjamin, W. (2008). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
- Benjamin, W. (2010). *El origen del Trauerspiel alemán*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Abada.
- Buci-Glucksmann, C. (2013). *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*. Trad. Patrick Camiller. Sage Publications.
- Echeverría, B. (1990). En este número: 1989. *Cuadernos Políticos*, 59-60, 2-6. <https://bit.ly/42dMgqu>
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM-El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1998a). *La modernidad de lo barroco*. ERA.
- Echeverría, B. (1998b). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. ERA.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. ERA.
- Echeverría, B. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Ítaca.
- García, H. (2023). El concepto de *ethos* cínico. En C. Oliva y O. Anguiano (coords.), *Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría*, vol. 1. (pp. 217-238). Universidad Nacional Autónoma de México. <https://bit.ly/446aci5>
- Luna, A. (2022). Tiempos de interregno y voluntad de forma. El siglo barroco de Bolívar Echeverría. En A. Álvarez (coord.), *Manifiesto(s) del (neo)barroco* (pp. 14-50). Universidad Iberoamericana. <https://bit.ly/43vkXu8>
- Marx, K. (2015). [1857-61]. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. Translated by Martin Nicolaus. Penguin Books; New Left Review.
- Sigüenza, J. (2011). Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría. *Crítica y Emancipación*, III (5), 79-89. <https://bit.ly/4cfMX7s>
- Smith, N. (2020). *Desarrollo geográfico desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio*. Traficantes de Sueños.
- Torres, A. y Oliva, C. (2024). Blanquitud y blancura. Construcción y uso de un dispositivo epistemológico. *Universum*. 39 (2), 483-500. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762024000200483>
- Viveros, A. (2022). Violencia, comunidad y modernidad en Bolívar Echeverría. En D. Michelow (coord.). *Poblado en llamas: comunidad y violencia en la mirada filosófica contemporánea* (pp. 205-230). Técno.