



Stefan Gandler  
*Compilador*

# Teoría crítica

Imposible resignarse

Pesadillas de represión y  
aventuras de emancipación

Teoría crítica



# Libertad y naturaleza en Bolívar Echeverría

Yankel Peralta García

*Cuanto más objetiva la causalidad, tanto mayor  
la posibilidad de la libertad.*

THEODOR W. ADORNO

La relación entre libertad y naturaleza suele pensarse bajo el signo de la oposición, sobre todo en los términos de la oposición entre libre albedrío y determinismo. Se trata de un conflicto que, tanto teológica como epistemológicamente, se fundamenta en la asimilación de la *causa conoscendi* con la *causa efficiens*; en última instancia, en la omnisciencia divino-subjetiva. Este reduccionismo vuelve a la libertad irreconocible para la experiencia finita. Frente a esto, los partidarios de la libertad suelen apelar, por un lado, a un concepto metafísico y bastante dogmático de la actividad subjetiva como algo espontáneo e independiente del curso causal del mundo. Por otro lado, apelan también a la finitud como horizonte elemental de la correcta comprensión de la experiencia libre. De acuerdo con esta última postura, la libertad se encontraría en el obrar con arreglo a un fin, en la *causa finalis*.

A Bolívar Echeverría podríamos quizá reconocerlo como representante dialéctico de esta última postura: uno que descubre la libertad de los fines en los efectos que tienen sobre la forma natural de los objetos como su negación determinada. Pero se trata también, para Echeverría, de una negación determinada de la forma *por la materia* o *por la naturaleza* que a la experiencia de la reproducción social se

le presenta bajo la figura de lo escaso. Esta segunda negación traduce los fines de la libertad en la contrafinalidad inhumana del ciego determinismo natural: la lucha por la existencia. La libertad, bajo esta condición, produce la no-libertad. Pero la libertad, según esto, sólo existe bajo esta condición, lo que quiere decir que la libertad, en realidad, no existe o sólo existe como posibilidad anticipada de una forma natural articulada por fines plenamente humanos.

En lo que sigue, quisiera desarrollar este concepto dialéctico de libertad con el que, desde mi punto de vista, trabaja Echeverría. Pero quisiera hacerlo tratando de descubrir la necesidad de ese concepto frente al resto de posiciones que he mencionado. En consecuencia, voy a partir del problema del determinismo y del libre albedrío tal y como lo trata Echeverría para, entonces, poder abordar plenamente su concepto dialéctico de libertad.

En relación con el problema de la libertad, planteado en los términos de la oposición entre libre arbitrio y determinismo, Echeverría parte de la solución barroca sugerida por el concepto de la "Ciencia media de Dios" de Luis de Molina (cabe decir que esta solución no es la del propio Echeverría). Dice Echeverría:

En virtud de su saber único y especialísimo, Dios, en uno de sus estadios de omnisciencia —ciencia que en él tiene consistencia ontológica, que es saber de la cosa y al mismo tiempo creación de la cosa—, sabe-crea al hombre como un ente libre, pasa junto con él por el ejercicio del libre albedrío, que elige y toma decisiones.<sup>1</sup>

Esta tesis barroca mantiene la libertad y la necesidad en su contradicción. Toma partido por el "tercero excluido" y, de esta manera, pareciera esbozar una comprensión dialéctica. Cuando la conciencia creadora y divina produce al hombre, renuncia con ello a su propia omnisciencia y omnipotencia. Crea un ser finito con el que se asimila y en el que se pierde. Pareciera entonces que la infinitud, más que sostener un conflicto frente a su opuesto, frente a su otro externo,

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, "La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco", en *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, p. 204.

engendra a partir de sí misma esa contradicción, “de tal manera que, dice Echeverría, la libertad y la necesidad parecen convertirse cada una en su contrario y confundirse entre sí”.<sup>2</sup>

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel decía:

Hay que pensar el cambio puro o *la contraposición en sí misma, la contradicción*. En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues, de otro modo, sería un *algo que es*, y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. Indudablemente coloco lo contrario *del lado de acá y del lado de allá* lo otro, con respecto a lo cual es lo contrario; por tanto, pongo lo *contrario* de un lado, en y para sí sin lo otro. Pero, cabalmente al tener aquí *lo opuesto en y para sí*, es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo [...]. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*.<sup>3</sup>

La antinomia teológico-epistemológica pone la naturaleza, su necesidad y su determinismo *del lado de acá y del lado de allá* lo otro, la libertad y la contingencia de sus efectos. En cambio, el argumento barroco pone lo otro, la finitud y la libertad en la infinitud y en la necesidad mismas. Este movimiento obliga, de este modo, a esquematizar dialécticamente la oposición entre libertad y naturaleza como una contradicción que se engendra en uno y otro lado.

Sin embargo, ha sido la propia conciencia singular la que primero ha producido su infinitud. Ella ha buscado su principio de razón en lo otro, en la naturaleza, en una realidad que se presupone como racional en sí y, en consecuencia, como eventualmente determinable en su totalidad. La omnisciencia divina es este ideal determinista, la satisfacción del instinto racional en el concepto puro del *ens realissimum*. Con ello, la finitud ha engendrado su contrario, pero también lo ha recobrado ahora en el concepto barroco de la ciencia media.

La contraposición entre libertad y naturaleza, entendida como la contraposición entre libre albedrío y determinismo, mantiene, sin

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1994, p. 100.

embargo, estos opuestos separados. El problema, ya lo hemos dicho, es que se piensa a la libertad como estando en contradicción con la legalidad absoluta de la naturaleza. Pero tal legalidad sólo puede contradecir al concepto de libertad si ella implica cierta inevitabilidad y fatalismo. Sin embargo, una vez que la infinitud ha vuelto a la finitud, la naturaleza y su determinismo no pueden asimilarse con el concepto de inevitabilidad. La serie causal sólo puede parecer inevitable a quien haga como que conoce el mundo *desde fuera* y como si fuese además alguien omnisciente, para quien todos los factores están dados en un solo tiempo. El conocimiento acontece, sin embargo, *en* el mundo desde un horizonte abierto de finitud y en dicho horizonte sólo puede ser evitable lo que pueda anticiparse, y esa capacidad de anticipación —subjetiva— sólo es una fuerza material —un factor más— en un mundo determinista. Nada podría evitarse, en cambio, en un mundo indeterminista, pues, ¿qué se podría anticipar en él?

En este sentido, la libertad y la naturaleza parecieran estar más bien coordinadas antes que en mutua oposición. El esquema dialéctico resulta, en consecuencia, inesencial. Y, sin embargo, Echeverría insiste en pensar esta relación dialécticamente. ¿Por qué?

Para la comprensión barroca no se trata, según vimos, de tomar posición entre uno de los dos opuestos, sino por el tercero excluso. Pero esta posición no es, repito, la del propio Echeverría. El regreso de la infinitud a la finitud implica, como diría Echeverría, la muerte “de la primera mitad de Dios”. La otra mitad sobrevive todavía, pero no lo hace en el conocimiento de la naturaleza y de su legalidad, sino en la realización de los fines de la razón, en la realización de la infinitud (con base en el conocimiento de la naturaleza).

Ya no se trata, pues, de la libertad enfrentada al determinismo divino, sino de los fines de la razón frente al curso ciego de la naturaleza. Este curso ciego no es algo exterior, sino una mecánica constitutiva de la animalidad del hombre que entra en conflicto con él en la medida en que se contrapone a los fines específicamente humanos. En el código del comportamiento humano, dice Echeverría, “queda la marca de lo que podría llamarse ‘el *shock* de la hominización, la

superación de la animalidad o el inicio de la *transnaturalización* del ser humano".<sup>4</sup> En otra parte, Echeverría escribe:

[...] en términos antropológicos, el "Hombre" no es "la coronación" de la "historia de la Naturaleza", la hominización no es un "progreso" dentro de la misma línea de desarrollo de la "armonía natural", sino una interrupción de la misma y el inicio de otra diferente: es la "huida hacia adelante", el salto desesperado del animal desobediente, que con "un grito de terror" se experimenta condenado a sucumbir (dada su "anomalía") bajo la "ley natural" de la supremacía del más fuerte.

Como trascendencia que es de lo otro "natural", y particularmente como "trans-animalización" del "animal proto-humano", esta humanización del ser en general o de lo otro es necesariamente una "negación determinada": es una separación respecto de lo animal pero es también, en igual medida, una animalización de aquello que se separa de él: una animalización de la subjetividad.<sup>5</sup>

La *transnaturalización* implica la representación de una superación dialéctica sobre el comportamiento animal en general, en la medida en que tal comportamiento es, para Echeverría, ciegamente consecuente con la legalidad natural o, como él mismo diría, una somatización de las leyes naturales. Dicho comportamiento animal se despliega bajo la forma que adquiere según su finalidad natural. Para el ser humano esta "forma natural" es la base de su propia transformación. La libertad, para Echeverría, es entonces libertad *para la forma* o para la *transnaturalización* de la forma natural. "El acto creativo, dice Echeverría, es propio de la libertad".

Implica un trascender lo natural o animal, aquello que existe y funciona confundándose con el plan de [la] Creación [divina].

La acción libre del ser humano saca a su mundo fuera de la Creación divina; lo pone por sobre ella, hace de ella una "nada", el material con el que la actividad que conforma ese mundo [...] llega a improvisar su propia existencia.

<sup>4</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, UNAM/Itaca, 2004, p. 135.

<sup>5</sup> Bolívar Echeverría, "Acepciones de Ilustración", en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p. 48.

Toda producción implica, por un lado, una obediencia a lo preexistente, en lo cual ella sólo introduce una variación, y por otro, una impugnación de lo preexistente, a lo que sustituye con algo que antes no existía. Toda producción tiene, así, algo de una creación *ex nihilo*, puesto que, aun siendo la mera alteración de un estado de cosas pre-existente, una mera re-formación (o trans-formación) de una forma anterior, de todos modos ese elemento de diferencia respecto de lo anterior, que no existía, que era nulo, ha comenzado a existir.<sup>6</sup>

Líneas más abajo, Echeverría asimila la consistencia cualitativa de la Creación divina con la forma natural.<sup>7</sup> Y son varios los mecanismos por los que se supera o transnaturaliza esa forma. Entre ellos, Echeverría menciona la represión, el fomento y la sublimación. Pero lo importante, para nosotros, es tener presente que esta clase de libertad implica la contingencia de la realidad formal del sujeto social. La necesidad y el determinismo de la dinámica social pueden muy bien rastrearse siguiendo el *nexus effectivus*, la serie de causas eficientes, pero, para Echeverría, la libertad tendría que rastrearse entonces siguiendo el *nexus finalis* o lo que él llama el encabalgamiento de las formas.

Hasta aquí, he querido determinar el concepto de la relación entre libertad y naturaleza tal y como lo expone Echeverría a través del concepto de transnaturalización. Se trata de un concepto dialéctico que piensa la libertad como una negación determinada de la naturaleza. En cuanto tal, no equivale a la negación abstracta del libre albedrío frente al determinismo natural o de la independencia del alma respecto de las leyes naturales. Pues Echeverría no defiende un concepto espiritualista, "metafísico", de la libertad. La libertad sólo es, en cambio, posible para un ser finito que opera según fines configurados sobre el horizonte del determinismo natural. Esto conduce a un conflicto con el curso ciego de la naturaleza que se resuelve una y

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, "Notas sobre el romanticismo y la modernidad", en *¿Qué es la modernidad?*, México, UNAM, 2009, p. 62.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, p. 68.

otra vez como una transnaturalización. La libertad es libertad para la forma bajo la conciencia de su contingencia.

Pero esta libertad no es absoluta, sino que se mantiene atada a la consistencia formal de la propia naturaleza, a la forma natural, como condición de cualquier transnaturalización. En términos hegelianos, diríamos que el ser humano es *en sí* (muy en general) un animal, un momento de la naturaleza, es *para sí* un ser libre que se opone —ilusoriamente— a su esencia animal, pero es *en y para sí* un animal libre o transnatural. Así, para Echeverría, existiría cierta necesidad (que es *en sí*) en la contingencia (del ser *para sí*). Se trata de una nueva dialéctica entre la libertad formal y la condición material de su realización. El hombre, si se quiere ver de este modo, está condenado a su libertad, pero lo está bajo la condición de la materia (o de la naturaleza).

En su *Crítica de la razón dialéctica*, Jean-Paul Sartre sostenía que la materia no sólo era el medio a través del cual la historia humana alcanzaba efectividad, el elemento que tendía en general a ser superado (y, no obstante, conservado) en figuras temporales *transnaturales*; era también el medio que condicionaba o definía a esa historia como una historia *inhumana*, esto es, como una historia del hombre contra el hombre *por* la materia, por los medios de subsistencia. Esta elemental reciprocidad hostil de la praxis es la que configura a la materia como fundamentalmente *escasa*. Frente a esta figura, la praxis transnaturaliza la materia en la misma medida en que ésta naturaliza la praxis, es decir, articula los fines del hombre como una contrafinalidad *inhumana*. En este sentido, la praxis transnatural es, como decía Echeverría más arriba, “la ‘huida hacia delante’, el salto desesperado del animal desobediente, que con ‘un grito de terror’ se experimenta condenado a sucumbir (dada su ‘anomalía’) bajo la ‘ley natural’ de la supremacía del más fuerte”.

Como diría Immanuel Kant: “[al hombre] no le eleva en valor sobre la mera animalidad el poseer razón, si ésta sólo ha de servirle para aquello que en los animales lleva a cabo el instinto; sería la razón entonces sólo una manera particular que habría usado la naturaleza

de armar al hombre para el mismo fin al que ha destinado los animales, sin determinarlo para otro fin más alto".<sup>8</sup>

Para Echeverría, en consecuencia, a través de la figura social-natural de la materia escasa, la libertad engendraría la no libertad; sucumbiría a la ley natural del productivismo y la acumulación, del dominio del Otro y la finalidad de la forma se traduciría en la contrafinalidad alienada de la forma natural.

En este contexto, el espíritu romántico —tal y como lo entiende Echeverría— buscaría redimir, por medio de la libertad, esta figura alienada de la forma natural, pero sin comprender la dialéctica misma de la libertad como no-libertad. Esto implica, en realidad, una represión del carácter condicionante de la forma natural configurada sobre la materia escasa. Se trata de una represión que retorna de nuevo en el productivismo abstracto y, si cabe, aún más alienado del espíritu sumamente libre y acrítico de la acumulación capitalista. De esta manera, el libertarismo romántico produce lo que quería evadir y alcanza al mismo tiempo la certeza realista de que no hay otro mundo posible más que el de la acumulación.

La cultura productivista, de la que el capitalismo forma parte, se ha configurado, pues, sobre la base de esta figura material de lo escaso. Pero lo ha hecho como una negación abstracta de la naturaleza, articulándose, en realidad, como un sistema de fines subordinado a la contrafinalidad del curso natural. Escribe Echeverría:

El productivismo, este compromiso profundo que ha atado y sigue atando al ser humano con sus orígenes, le ha entregado así, a lo largo de la historia, un grado mínimo de identificación o individualización concreta para su vida tanto colectiva como privada. [...] Mil veces cuestionado, mil veces restaurado, debió de haber caducado con el desarrollo de la modernidad, de la civilización de la abundancia y la emancipación. En lugar de ello, sin embargo, y en contra de las posibilidades reales, ha sido ratificado en su lugar fundamental por una versión de la modernidad que parte de la reproducción artificial de la escasez: la modernidad capitalista.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 84.

<sup>9</sup>Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, loc. cit., pp. 144-145.

La libertad, para Echeverría, aún no se ha realizado más que en concordancia con la contrafinalidad de la naturaleza, esto es, como no-libertad. La libertad tendría que hacer concordar la naturaleza con los fines propiamente humanos, encabalgando la forma natural de una manera tendencialmente coincidente con las necesidades de reproducción del ser humano. La "forma natural", dice Echeverría:

[...] es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto-transformación, en la creación o re-creación tendencialmente democrática de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo "otro" o la naturaleza. Es [...] un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *polis*, un *zôon politikón*.

[...] Articular en un solo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción —a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano— con el subsistema de las necesidades de consumo —a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena—; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro: éste es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo.<sup>10</sup>

Se trataría, como quizá lo diría Adorno, "de socorrer a la naturaleza y de ayudarle a llegar a ser en la pobre Tierra lo que ella tal vez quiere".<sup>11</sup> Pero mientras los fines busquen subsumir o incluso reprimir la forma natural bajo la forma del valor, de su acumulación e incesante reproducción, tales fines volverán a configurar aquella forma natural

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría, "La modernidad 'americana' (claves para su comprensión)", en *Modernidad y blanquitud*, loc. cit., pp. 110-111.

<sup>11</sup> Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2004, p. 97.

como una contrafinalidad que atenta contra sí misma. Esta forma alienada o enajenada es la clave para alcanzar la certeza de que, más que contradecirse, libertad y naturaleza coinciden en la no-libertad objetiva.

Para realizarse la libertad tendría que realizar la forma natural como horizonte de su posibilidad. Pero no se trataría de un regreso a la naturaleza, *sino de una reiteración de la misma en el plano de sus posibilidades inmanentes*. Una de esas posibilidades, por ejemplo, según reconoce Echeverría, es la del *erotismo*. Según este principio, no sería la libertad la que *violentamente* se realizaría en la naturaleza, sino que sería la propia naturaleza la que tendría que realizarse superando dialécticamente la libertad (entendida como simple libertad instrumental, libertad de hacer).

Si, por otro lado, tomásemos demasiado literalmente lo que dice Echeverría en textos como "El valor de uso: ontología y semiótica", pareciera entonces como si la libertad fuera una dimensión *a priori* de la existencia, una dimensión perdida, alienada, que tendría que recuperarse mediante la negación determinada de lo que primero la negó. Pareciera, en efecto, que en el principio hubiese sido la libertad y luego su caída en el animal humano. Pero esto es mitología. Lo que habría que hacer es tomar la propia indicación de Echeverría acerca de que un mito hay que leerlo al revés para captar su contenido de verdad. Primero es la caída y luego lo que se percibe como antes de la caída. Esto es, la libertad no surge en estado puro, sino como negación determinada de la naturaleza, contaminada por esa naturaleza. Surge *de la naturaleza*, no separado de ella, en el proceso de hominización. Mitológicamente, la libertad se percibe como un en sí perdido, pero lo que ella es en sí es la pura actividad negativa y lo que tendría que negarse no es la forma natural, sino la propia actividad negativa como algo escindido y absoluto.