

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

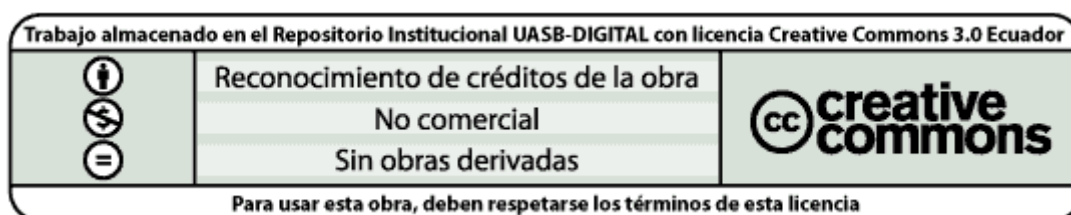
Mención en Literatura Hispanoamericana

**Identidad evanescente, apuntes sobre la identidad
latinoamericana en Bolívar Echeverría**

Juan Pablo Corral Fierro

Tutor: Julio Ramos

Quito, 2015



Yo, Juan Pablo Corral Fierro, autor de la tesis intitulada “Identidad evanescente, apuntes sobre la identidad latinoamericana en Bolívar Echeverría”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Estudios Culturales con Mención en Literatura Hispanoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet. 2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad. 3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

11 de febrero 2016

Juan Pablo Corral Fierro

Resumen

Esta tesis se ha planteado como objetivo abordar la problemática de la identidad latinoamericana en el marco de la reflexión teórica elaborada por Bolívar Echeverría en torno al concepto de identidad evanescente, clave dentro de su reflexión sobre su crítica a la modernidad capitalista, y a la posibilidad de pensar en una modernidad alternativa. Esta reflexión se ha planteado sobre la hipótesis de que el concepto de identidad evanescente, en su doble articulación, general y concreta, teórica e histórica, se constituye en uno de los núcleos centrales de toda la teorización de Echeverría sobre la identidad y la cultura, articulada a una crítica radical a la modernidad capitalista. En este trabajo se abordan los conceptos de identidad evanescente, codigofagia y barroco latinoamericano, elaborados por Echeverría, luego de una breve referencia a los fundamentos epistémicos sobre los que se sustentan, desarrollados por el filósofo ecuatoriano-mexicano en sus primeros trabajos, en los que se describe la irrupción crítica del pensamiento marxista en el contexto de la discusión ya clásica de las concepciones materialistas e idealistas sobre el conocimiento de la realidad. La tesis termina con una breve alusión a la reflexión que elabora Echeverría sobre la crisis cultural contemporánea en Occidente.

Tabla de contenidos

Introducción.....	5
Capítulo uno.....	22
Identidad, evanescencia y codigofagia de la cultura.....	22
Capítulo dos.....	34
La modernidad o el <i>ethos</i> de la barbarie.....	34
1. Ethos: el arma y el refugio de la reproducción social.....	34
2. La modernidad: el <i>ethos</i> de la promesa latente.....	37
3. El <i>ethos</i> histórico de la barbarie.....	40
4. Los cuatro <i>ethe</i> de la modernidad realmente existente.....	44
5. El <i>ethos</i> barroco o el <i>ethos</i> de los simulacros.....	49
Capítulo tres.....	54
El barroco latinoamericano.....	54
Capítulo cuatro.....	65
La crisis contemporánea de la cultura.....	65
Lista de referencias.....	73
Bibliografía.....	75

Introducción

Un lugar central en el debate de los estudios culturales latinoamericanos ha ocupado el problema de la identidad latinoamericana, cuyo sentido ha estado en disputa en tanto tema central en el aparato reflexivo-teórico del pensamiento académico latinoamericano. El propósito de este trabajo de investigación es acercarnos a la noción existencial-formal de identidad desarrollada por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, en torno al concepto de identidad evanescente. De ahí que el primer esfuerzo de este trabajo esté encaminado a esclarecer el alcance teórico de los conceptos de identidad evanescente y de codigofagia, por un lado, desarrollados por Bolívar Echeverría, en el marco de sus reflexiones teóricas sobre la cultura y la identidad, en general, y, por otro lado, el de barroco latinoamericano, desarrollado por el mismo autor para describir un rasgo característico de la identidad latinoamericana desde una dimensión histórica. A continuación, en esta introducción, antes de describir el trayecto reflexivo del presente trabajo de investigación, se hará una breve referencia a la trayectoria de la obra del pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría.

El pensamiento de Echeverría ha adquirido, después de su muerte en el año 2010, cada vez mayor importancia en el ámbito académico latinoamericano, en gran parte por la actualidad que adquieren sus planteamientos críticos acerca de lo que el mismo autor ha definido como una crisis civilizatoria. A continuación, Diana Fuentes explica el alcance de la crisis descrita por Echeverría en su artículo *Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*:

La crisis a la que hace referencia es de alcance más vasto y de consecuencias irreparables —afirma—, ya que no pone en cuestionamiento la efectividad o la viabilidad de un proyecto político determinado como tampoco el desarrollo económico de una nación o región, sino los fundamentos sobre los que se ha cimentado en la modernidad: —en un largo proceso histórico— el modo de reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones (237).

La importancia del trabajo teórico de Bolívar Echeverría, sin embargo, no solo se reduce a advertir sobre las consecuencias devastadoras que ha traído consigo el despliegue secular de la modernidad dominada por el hecho capitalista, sino que

también su reflexión se ha constituido en un poderoso catalizador de toda una tradición crítica del pensamiento occidental, cuyos antecedentes se pueden situar en sus primeros estudios, allá a finales de la década de los sesenta, sobre los planteamientos filosóficos y teóricos de la crítica a la economía política hecha por Marx, y en donde encontró, sin duda, el fundamento sobre el que ha levantado toda su reflexión posterior. Pero, si bien en Marx se puede encontrar la fuente primigenia del trabajo de Echeverría, eso no le impidió a este dialogar “con las grandes teorías sociales del siglo pasado [...] para incorporar a sus propias reflexiones sobre la historia y la cultura los resultados de las investigaciones etnológicas de Mauss o Levis Strauss, las semióticas de Jakobson, Hjemsløv o Coseriu, las psicoanalíticas de Freud, las históricas de Braudel [...]” (Carvajal, 110). Esta capacidad dialógica permite a Echeverría definir un programa de estudios propio de gran amplitud, que, a la postre, impide, a quien se acerque a su obra con afán ordenador, ubicarlo dentro de algún campo disciplinar específico.

Sin embargo, cabe señalar que dentro de esa multiplicidad de enfoques y temas abordados en la obra de Echeverría, prevalece en ella una unidad en la que resulta difícil reconocer alguna fisura. Pero no se trata de la unidad de los grandes edificios teóricos característicos de la filosofía clásica y moderna; más bien se trata de una unidad que responde a la voluntad crítica de un discurso que deconstruye sin concesiones la realidad en la que vivimos. Sobre este rasgo característico de la obra de Echeverría, la académica Raquel Serur dirá que es:

importante notar que cada escrito que es una totalidad en sí mismo, forma parte de una reflexión mayor, en donde, como en un rompecabezas, cada pieza es importante para que en conjunto se pueda ver claramente el paisaje teórico que es su gran aportación al discurso crítico. Entre un escrito y otro hay vasos comunicantes que se nutren entre sí y colaboran a clarificar el todo que es su obra (2011).

El carácter unitario e interdisciplinario de la obra de Echeverría solo se los puede entender a la luz del descubrimiento que realiza en su experiencia académica alemana, a finales de la década de los sesenta. En ese contexto, junto con compañeros de la talla de Rudi Dutschke, Echeverría entra en contacto con lo que supuso el redescubrimiento del pensamiento marxista en Europa, que se habría gestado en la década de los años veinte y treinta del siglo pasado, y su consecuente rescate del dogmatismo que ejerció sobre él el discurso oficial marxista de la Unión

Soviética. Ese descubrimiento a partir de su contacto con la obra de Lucáks, *Historia y conciencia de clase*, abría la posibilidad, según Echeverría, de reubicar el aporte sustancial del marxismo al pensamiento reflexivo de Occidente, al margen de las lecturas reduccionistas y mistificantes que habían prevalecido sobre él hasta ese entonces. Este redescubrimiento de la obra de Marx tuvo como consecuencia que el filósofo ecuatoriano-mexicano sintiera la necesidad de ir a la fuente misma, y luego de una sistemática lectura, sobre todo de la obra principal de Marx, *El Capital*, constatar la existencia de algo que se creía ausente en el pensamiento marxista: su crítica radical a la modernidad.

En las clases, sobre todo, del profesor Lieber [...] al que asistíamos con Rudi Dutschke, ahí yo comencé a retomar cuestiones del marxismo occidental, sobre todo la obra que nos reubicó en todos esos asuntos, fue la obra Lucáks, *Historia y conciencia de clase* [...] y más bien la inclinación filosófica fue dirigida a hurgar esa revolución filosófica en la propia obra de Marx, es decir, algo que no habíamos hecho hasta entonces que era leer sistemáticamente *El Capital* [...] una obra que no la había leído nadie hasta entonces, que era una obra desconocida, mistificada, deformada [...] por el marxismo oficial [...] y a tratar entonces de encontrar eso que creíamos que no existía en Marx, es decir, una propuesta de transformación filosófica. Con él aparece ahí algo que es muy fuerte en Heidegger, pero que no lo habíamos percibido y que tiene una versión completamente diferente en Marx [...] que [...] es la teoría de la modernidad, como crítica de la modernidad (Echeverría, 2010a).

En este descubrimiento se pueden situar dos elementos fundamentales que van a determinar el signo y el horizonte de la reflexión de Echeverría, que, sin duda, son los dos elementos que darán esa unidad y amplitud tan características de su obra. Por un lado, esa ruptura en el modo de pensar filosófico, que va a inaugurar el pensamiento marxista, según Bolívar Echeverría, en el que se interpela el rol de la filosofía como una contemplación distante del mundo, como si este se tratara de un objeto ajeno al sujeto que lo contempla, marcará el rumbo de su reflexión como una tarea transformadora de la realidad en la que habita. Al igual que Marx, para Echeverría ya no se trata de sumar una nueva interpretación del mundo o identificar los límites de la teoría del conocimiento, al modo de los últimos filósofos modernos, sino de lo que se trata es de transformarlo, es decir, la única forma de entender el mundo es modificándolo radicalmente, y, para ello, en la misma línea del discurso crítico, su reflexión se propone una tarea fundamental: “destruir el aparato ideológico con el que el mundo establecido no se deja vencer” (Echeverría, 2010a), es decir,

acabar con el pensamiento burgués de la época moderna, que había predominado hasta entonces. Stefan Gandler define en estos términos el gesto radical del pensamiento de Echeverría:

Su teoría puede ser entendida, más bien, como un intento de radicalizar la filosofía del marxismo occidental. La intención es alcanzar conceptualmente, en el sentido etimológico de la palabra »radical«, las raíces de las condiciones sociales existentes (2003).

Por otro lado, el signo radical del pensamiento de Echeverría, marcado por el de Marx, le permite romper con los linderos a los que el pensamiento burgués condenó a las ciencias sociales, separando en compartimentos cerrados los diferentes niveles de una realidad que en los hechos sucede de forma simultánea e interconectada. De ahí que Echeverría se propone rastrear e integrar todo aquello que en la misma línea del discurso crítico se había escrito en el siglo XX que “reaparecería [...] en Marx, [aunque no relacionado directamente con él], en Freud, en algunas teorías antropológicas y semióticas” (Carvajal, 2010, 111).

Estos compartimentos son artificiales y obstaculizan hablar de la cosa misma porque están recortando un objeto y separándolo de otro o construyendo forzosamente otros objetos a partir de uno que es el mismo. De ahí que surgiera esta Babel que han sido las ciencias sociales durante todo el siglo XX, con aquellas grandes discusiones para establecer cuál es la diferencia entre la sociología y la antropología, entre la antropología y la economía, etcétera, todos estos discursos que son tan pedestres desde la perspectiva de un discurso que es capaz de carcomer todo, de meterse en todo, que no respeto barreras ni delimitaciones (Echeverría, 2010).

Para Carvajal, adquiere especial importancia en la obra de Echeverría el concepto de enajenación capitalista, que, a su juicio, “contiene el núcleo crítico del pensamiento político de Echeverría [...] y con él...] comprometidas [...] nada menos que las categorías de libertad, y de igualdad, y la posibilidad de trabajar teóricamente en las alternativas que se presentan frente al capitalismo en todas sus formas” (113). Esta aproximación al marxismo, liberado de su apropiación servil por el “socialismo real”, que era para Echeverría, según Carvajal, un capitalismo de Estado, está

acompañado, además de por su lectura directa de Marx, “por la mediación de algunos pensadores europeos marxistas o influenciados por el pensamiento de Marx [...] Karl Korsch, Ernst Bloch, Adorno, Horkheimer y otros pensadores de la escuela de Fráncfort: Henry Lefévre, Karel Kosic, y [por otro lado] Sartre” (Carvajal, 113). En este contexto para Echeverría adquiere especial importancia el rescate de algunos conceptos fundamentales asociados a la reflexión marxista, que habrían sido “opacados, acallados por aquellos que debieron haberlo promovido, que eran precisamente los defensores del socialismo en Europa [...] y conceptos esenciales de Marx, por ejemplo, como el concepto de cosificación, de enajenación, de fetichismo [fueron] sistemáticamente eliminados como adornos, rezagos, resabios metafísicos del pensamiento de Marx” (Echeverría, 2010a).

La decisión de Bolívar Echeverría, una vez que termina su ciclo de estudios en Alemania, de ir a residir en México, habría estado estrechamente motivada por esta voluntad transformadora del pensamiento marxista, y que se conecta con “el asunto más profundo de sus reflexiones: la historia de América Latina, la posibilidad revolucionaria de América Latina” (Carvajal, 113). Una vez radicado en México, Echeverría se propone, en sus seminarios sobre *El Capital* en la UNAM, inyectar en la academia latinoamericana todo lo que su paso por Alemania le había dejado. Como resultado de su sistemática lectura y de sus seminarios sobre los aspectos más importantes del autor de *El capital*, sale a la luz, sin duda, el más importante de sus primeros libros, *El discurso crítico de Marx* (1986). En él se pueden identificar los pilares teóricos fundamentales sobre los que se levantan luego sus otras reflexiones vinculadas a la teorización de la cultura, a los que también destina importantes seminarios, cuyos resultados se recogieron casi dos décadas después, con la edición de *Definición de la cultura* (2001). Pero, como dice Carvajal, “no se trata [...] de un desplazamiento desde la crítica a la economía política hacia la antropología, y menos todavía hacia una antropología filosófica, [...sino hacia...] un aspecto no pensado por la crítica de la economía política, que el propio Marx deja en suspenso, que es el aspecto del trabajo humano, el del valor de uso” (114).

Echeverría, en su teorización de la cultura, pretende completar la “crítica de la economía política” elaborada por Marx hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna” (1998b, 12). De ahí que tanto la noción de cultura y la preocupación histórica encuentren un lugar central en su obra, a partir del concepto de “*ethos*”,

como concepto mediador que le permite articular de manera coherente lo que se entiende por “historia económica” y lo que se comprende como “historia cultural” dentro de un mismo proceso. Para Carvajal, aquí se encuentra el concepto clave que nos permite establecer el nexo con su siguiente fase intelectual, el de la particularidad de la historia y de la cultura de América Latina inscrita en el contexto de alcance planetario, el de la modernidad capitalista. Y así como su teorización de la cultura debió aproximarse por la vía “de la convergencia y crítica de la semiótica” (Carvajal, 115), en diálogo con las nociones de la libertad, elaboradas por Sartre y Heidegger, su planteamiento sobre el *ethos* obligaba a Echeverría a emprender, de la mano de la crítica marxista del capital, sus reflexiones sobre la modernidad y el capitalismo, que lo llevan a señalar de entrada la no correspondencia entre la una y el otro.

Echeverría considera que los conceptos de modernidad y capitalismo no son equivalentes, y menos aún que la modernidad pueda ser reducida a la forma capitalista dominante, la que surge en los países europeos nórdicos y que culmina en el capitalismo estadounidense. Lo que llamamos modernidad tendría varias posibilidades de realización (Carvajal, 115-116).

Aquí cabe hacer una aclaración necesaria, la modernidad capitalista, en tanto modernidad efectiva, que es a la que alude Carvajal en esta parte de su ensayo, es una modernidad que traiciona el principio mismo de la relación abierta que instaura la modernidad en tanto nuevo *ethos* histórico entre el sujeto y su propia realización. Para entender el alcance de esta afirmación es necesario remitirse al concepto de *ethos*, tal como lo define Echeverría, en tanto principio articulador de dos ámbitos de la vida social, que por lo general en el discurso reflexivo de Occidente se han tratado como asuntos independientes: el ámbito de la historia económica y el de la historia cultural. Integra el concepto de *ethos* como parte de un mismo y fundamental proceso, desde una perspectiva ampliada del concepto de cultura, en el que el nivel de la reproducción económica, es decir, el nivel primario de la producción y consumo de objetos con valor de uso en la vida cotidiana, define el sentido y la forma de la identidad cultural de un determinado sujeto social. Este proceso se da a partir de la elección que hace este de un sistema de capacidades productivas y consuntivas concretas, determinadas históricamente. En la modernidad, el *ethos*, es decir, ese principio articulador de cómo el sujeto social elige reproducir la vida, se

despliega en torno a una revolución técnica, a la que Echeverría denomina neotécnica, y que abre la posibilidad, a partir de una relación diferente con el otro y los otros, de desplegar la consistencia proteica del sujeto social en la abundancia. Este plano de realización del *ethos* moderno habría, sin embargo, quedado truncado; es decir, la realización de esta promesa latente de emancipación que traía consigo el *ethos* moderno habría quedado interrumpida porque el despliegue efectivo de la modernidad se decantó por ‘el lado malo de la historia’, aquel que en la realización efectiva de su proyecto privilegió el lado cuantitativo de esa revolución técnica, que se puso al servicio del principio de acumulación capitalista, y reinstauró así una época de escasez artificial y una estrategia represiva y destructiva en la forma de esa reproducción.

Por otro lado, este principio del *ethos* moderno capitalista, señala Echeverría, no es unívoco, pues es un proceso que solo se puede actualizar de modo diferente en cada contexto histórico, en tanto estas condiciones, provocadas por las circunstancias históricas y geográficas concretas, dan lugar a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno capitalista, que “se enfrentan entre sí y compiten unas a otras en el escenario histórico de la modernidad” (Echeverría 1998, 168). Echeverría menciona cuatro versiones diferentes del *ethos* moderno, cuatro principios de actualización del *ethos* moderno capitalista: los *ethe* clásico, barroco, romántico y realista; este último sería finalmente el que se está imponiendo sobre los otros *ethe* por su grado de eficacia sobre el resto de modalidades.

En este contexto de sus reflexiones sobre modernidad y capitalismo, Echeverría emprende la tarea que lo llevará a teorizar sobre la especificidad histórica y cultural de América Latina. Fruto de la Conquista, esta región del planeta pasa a ser parte de la historia de Occidente y, como tal, a quedar subsumida por el modo capitalista, sin embargo, su especial constitución y ubicación, y el contexto particular en el que le toca asumirse, configuran un modo especial de hacerlo, cuyo rasgo específico está asociado al *ethos* barroco y al del mestizaje cultural. Esta modalidad del barroco latinoamericano, aunque contenga algunas similitudes con su par europeo, se distingue de él por su peculiar forma de asumir el *ethos* de la modernidad realmente existente en clave de mestizaje, pero no aquel que supone una fusión sin conflictos a modo de ‘injertos’ entre una cultura y otra, sino más bien aquel que supuso un proceso violento de codigofagia que constituyó la particularidad cultural latinoamericana desde inicios del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII. Según

Carvajal, “no se trata de que América Latina, haya arrancado tardíamente en su proyecto de modernidad, sino que la forma de su modernidad es distinta y contrapuesta a la que operó y se desarrolló en el Norte” (117).

Lo barroco como rasgo constitutivo de la historia cultural latinoamericana se decanta, según Echeverría, en el marco de dos historias paralelas e interconectadas. La primera, la del mestizaje criollo, tanto en la esfera de los estratos altos, pero, sobre todo, en la de los estratos bajos, en la de aquellos mestizos aindiados y amulatados, orillados en los confines de las ciudades, que se propusieron refundar Europa fuera de Europa. La segunda de estas historias es la de la Compañía de Jesús y su proyecto de modernidad católica para América Latina.¹

En sus últimos trabajos, según Carvajal, Echeverría vuelve sobre algo que había planteado en sus reflexiones sobre la cultural, y es el carácter emancipador que posee la modernidad latente, aquel que se habría podido gestar con la revolución neotécnica a comienzos del segundo milenio d. C, y que habría permitido en la abundancia el arribo de “un proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaur[e] relaciones radicalmente nuevas” (Echeverría, 2010b), entre el mundo humano y la naturaleza, y entre el individuo colectivo y el individuo singular. Este hincapié de Echeverría sobre el carácter latente de una modernidad alternativa, invita a pensar sobre una posibilidad vencida, aunque no derrotada, que pone énfasis en la ontología del sujeto social, es decir, en su consistencia evanescente en tanto sujeto capaz de transformar el código cultural vigente, y con él a sí mismo, en el momento de su necesaria actualización.

El concepto de identidad evanescente es un concepto central y transversal en la reflexión crítica que desarrolla Echeverría desde su formulación más teórica. El concepto de identidad evanescente es, tal vez, el concepto básico sobre el que se levanta la reflexión crítica de Echeverría acerca del fenómeno de la identidad cultural y sus múltiples formas de concreción en la historia. De ahí que el presente trabajo de investigación busca mostrar la centralidad de este concepto tanto en la reflexión más abstracta de Echeverría, referida a la ontología del sujeto social, así como la

¹ Aquí solo se hace una alusión breve a la problemática de la historia de América latina, que se amplía más adelante: en la introducción, cuando se describe la trayectoria del trabajo de investigación y en el capítulo que corresponde al Barroco latinoamericano.

centralidad que adquiere este concepto a lo largo de su crítica a la modernidad capitalista, y a sus diferentes *ethe*,

Al inicio del primer capítulo de esta tesis, para entender los fundamentos sobre los que se sostiene el concepto de identidad evanescente en la obra de Bolívar Echeverría, fue necesario remitirse a su *Discurso crítico de Marx*, y, específicamente, al capítulo “El materialismo de Marx”, en donde trabaja *Las once tesis de Feuerbach*, y de la que recupera la definición que elabora Marx sobre la problemática central que estaría en juego en todo trabajo teórico: “[el] núcleo [latente] de todo mensaje teórico[...que...] plantearía como cuestión primera la definición de su objeto, es decir, en qué consiste “la objetividad, la realidad, la materialidad del objeto” (Echeverría 1986, 25). En esta conceptualización básica de la definición de la “realidad” del objeto por conocer, se concentra el núcleo sobre el cual se levanta todo el aparato epistémico posterior sobre la identidad y la cultura, como si de este punto central de partida dependiera el sentido de todo el campo de posibilidades cognoscitivas de una determinada teoría.

Para Echeverría, lo revolucionario de la teoría marxista consiste en vencer la “insuficiencia” del planteamiento del materialismo-empirista, por un lado, y rescatar la radicalidad traicionada del idealismo-racionalista, por otro, al definir la “captación” teórica de la objetividad como un proceso dialéctico o “praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y, por tanto, de toda presencia de sentido en lo real” (Echeverría, 1986, 26). Aquí queda definido cómo la teoría marxista explica el origen del sentido del que está dotado el objeto, es decir, cómo la teoría explica “la naturaleza” significativa de la realidad. La clave del concepto de identidad y cultura se la podría encontrar entonces en esta formulación mínima pero fundamental, aquella que reconoce una dimensión semiótica de la realidad. En otras palabras, en la reproducción de la vida social en tanto proceso por el cual se construye la identidad del sujeto, al tener que asumir la elección de una forma, de un sentido en que esa reproducción se debe dar. Esta elección se hace a partir de una actividad codificadora de esa realidad, que sirve al sujeto como material para cumplir con ese doble mandato, animal y político, que subyace en su naturaleza social. En este proceso de codificación de la realidad, ese material, ese objeto, no es visto como una realidad objetiva y externa capaz de imponer sus condiciones para determinar el sentido de cómo se debe reproducir la vida, ni tampoco es un objeto puesto por la pura subjetividad del sujeto, sino que, nos dice Echeverría, siguiendo a Marx, el uno, el

objeto, pone la substancia con la que se materializa la voluntad transformadora del otro, el sujeto. Para Echeverría, el proceso de comunicación verbal es el modelo por excelencia de ese proceso productor de significaciones que opera en el plano material de la reproducción social, y gracias al cual podemos observar el rol fundamental del código instrumental en el trabajo de producción/comunicación de objetos significantes o con valor de uso, pues en su diseño se inscriben las posibilidades abiertas y siempre en juego de las formas de subjetivar la transformación de la naturaleza.

Luego de identificar los fundamentos teóricos sobre los que el filósofo ecuatoriano-mexicano levanta toda su teoría sobre la cultura, en donde aborda el carácter material-semiótico de esta, apelando a una lectura no ortodoxa de los planteamientos marxistas sobre la relación dialéctica entre sujeto y objeto, se desarrolla en el presente trabajo los planteamientos elaborados por Echeverría en su ensayo titulado “La identidad evanescente”, del libro *Las Ilusiones de la modernidad*. En este ensayo, Echeverría plantea la necesidad de superar las nociones “naturalistas” de la identidad cultural, como la mezcla de rasgos de identidad heterogéneos, que sin modificarlos les daría una apariencia diferente, como la implantación de un “injerto” de uno de los elementos de una cultura en el todo de otra, que transformaría de manera momentánea los rasgos de la primera, o como la experimentación de un “cruce genético” de dos culturas que alteraría de manera permanente las características de ambas. Para este autor, estas “metáforas naturalistas”, ancladas en los presupuestos filosóficos idealistas del pensamiento burgués europeo, impedirían concebir la identidad cultural como un acontecer histórico en el que sus elementos intervienen de manera activa y conflictiva, a veces violenta, en los procesos de su propia constitución. Desde este enfoque, apela a la necesidad de abordar la reflexión de la cultura desde una perspectiva histórico-semiótica, en donde la identidad cultural es vista, ya no como una sustancia, sino como un “estado del código” cultural, que al mismo tiempo que determina los comportamientos del sujeto que lo usa, está siendo modificada —esta identidad— por el deseo de darse forma del sujeto social.

La identidad del ser humano, para Echeverría, se desarrolla entonces en medio de un proceso abierto de codificación del “en sí” o “lo otro”, en un doble movimiento contrario, el de la repetición y la transformación, así como el de la transformación y

la repetición; es decir, “al mismo tiempo efésica, en tanto su substancia es el cambio y su atributo la permanencia, que eleástica, en tanto que su atributo es el cambio y su substancia la permanencia” (Echeverría 1997, 60). La identidad, por tanto, según Echeverría, sería un proceso ambivalente en el que al mismo tiempo que es deja de serlo, o al mismo tiempo que la conforma la pierde. Por tanto, la identidad solo se hace posible, en el modo de la evanescencia, en donde, por ejemplo, una cultura se ha dejado transformar por otra o ha intentado transformar a la invasora. Aquí radica para Echeverría, la especificidad del proceso de mestizaje cultural, y lo que lo vincula con su reflexión posterior sobre una caracterización histórica de este asunto, en su reflexiones en torno al concepto de *ethos* histórico, en general, y el de *ethos* moderno, en particular, y sus cuatro modos de actualización: clásico, barroco, romántico y realista. Echeverría, como ya se mencionó en esta misma introducción, en su afán de ampliar “ la “crítica de la economía política” elaborada por Marx, hacia una teoría crítica del conjunto de la vida social, propone el concepto de “*ethos*” como concepto articulador de la “historia económica” y la “historia cultural”; es en el nivel de la reproducción económica, en los procesos cotidianos de la producción y el consumo de objetos con valor de uso, dice Echeverría, en donde se define el sentido y la forma de la identidad cultural, de una actualización siempre en conflicto del código general de la cultura.

Aquí Echeverría, luego de su larga reflexión sobre el concepto de identidad de lo humano, una vez descifrado el sustrato ontológico del mismo, parece volcar su atención a los hechos históricos concretos, y a su preocupación sobre todo de la realidad histórica de América Latina. Echeverría, a la luz de este mirador teórico, distingue las dos modalidades en cómo este código general de lo humano de comportarse se ha actualizado una y otra vez a lo largo de la historia. Aquí Echeverría hace un recorte fundamental, distingue dos grandes elecciones civilizatorias en la historia de la humanidad, dos modos generales del “*ethos* históricos”, que suponen diferentes modos de actualizarse, dentro de su marco de principios generales. El concepto de *ethos* apunta, en palabras de Echeverría, a identificar el código cultural que define una elección civilizatoria particular, una “estrategia de construcción ‘del mundo de la vida’, que enfrenta y resuelve en el trabajo y disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada” (1998b, 12).

Echeverría a la hora de mirar los hechos históricos concretos privilegia su atención al modo en cómo Latinoamérica ha desplegado su identidad, sobre todo en el contexto del “largo siglo barroco” americano, pero no motivado por lo que se podría pensar a primera vista, es decir, por su origen latinoamericano, sino motivado más bien por haber hallado en la estrategia de supervivencia que plantea el *ethos* barroco en América Latina un gesto de rebeldía que, hay que insistir sobre ello, nunca termina de estallar, bajo la fórmula de un mestizaje cultura permanente, en la que la estrategia ha sido devorar y dejarse devorar por las sucesivas actualizaciones del código dominante, siempre precario por su situación periférica con respecto al polo de desarrollado predominante de la economía capitalista. De este forma, el modo barroco se ha constituido en al menos el modo más reacio a dejarse imponer desde una perspectiva realista un modo “puro” capitalista, que, por otro lado, y según mi criterio, hasta nuestros días sería todavía el objetivo por alcanzar por parte de los procesos modernizadores que con diferentes nombres están siendo desplegados en la actualidad en la región.

Antes de entrar en detalle a esta cuestión central para la reflexión propuesta, que es verificar la forma en cómo se ha leído el proceso cultural latinoamericano a la luz del aparato teórico desplegado por Echeverría en torno al concepto del *ethos* barroco, este trabajo, a modo de contextualización, busca explicar el *ethos* histórico moderno Occidental, tal como lo define Echeverría como una “tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida” (Echeverría 2008, 8), en el que se habría esbozado una especie de empresa latente de emancipación, pero que paradójicamente habría sido impedida de realizarse, por el modo particular en el que este *ethos* moderno se decantó finalmente, bajo su modalidad capitalista. Es el *ethos* de la barbarie el que se impone en la práctica, privilegiando la dimensión cuantitativa de esta revolución neotécnica, subordinándola al mandato del productivismo capitalista.

El *ethos* histórico de la modernidad capitalista en tanto *ethos*, es decir, en tanto dispositivo que construye una estrategia defensiva y ofensiva para la efectiva reproducción de la vida social en el marco de su principio articulador, estaría encaminada a asegurar el “equilibrio” de la vida en medio de la destrucción que propicia la subsunción de la reproducción social natural al de la reproducción del valor, pero lo hace de un modo diferente en cada contexto histórico, en el que este

modo se actualiza, en tanto estas condiciones, “da lugar a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno capitalista, que se enfrentan entre sí y compit[e]n unas a otras en el escenario histórico de la modernidad” (Echeverría 1998, 168).

Luego de una breve descripción de los diferentes *ethe* y sus principios de articulación, de estas modalidades del *ethos* histórico moderno, la tesis ahonda en las características del *ethos* barroco, en general, y en particular en las del *ethos* barroco latinoamericano, que se habría desplegado, según Echeverría, durante el largo siglo XVII, que va desde finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, en torno a dos historias; la una, la del proyecto católico, que surge de la Contrarreforma, como un proyecto de modernidad católica, y, la otra, y esto es decisivo, la del mestizaje, la de la codigofagia, [...]a que someten las élites indígenas a las formas culturales europeas que llegan con los conquistadores” (Carvajal, 117).

En realidad ambos conceptos, el de *ethos* barroco, en general, y el del *ethos* barroco latinoamericano, se complementan, tal como lo advierte Echeverría, pues lo que el filósofo mexicano-ecuatoriano dice es que el barroco en general, en tanto crisis propia de todo proceso cultural en su desenvolvimiento orgánico, se manifestó con especial intensidad en el contexto de América Latina, al punto de que a todo este período, en el que este predominó, Echeverría lo ha denominado como el “largo siglo barroco latinoamericano. Echeverría habla por tanto de dos historias superpuestas pero complementarias e interconectadas que habrían definido el modo particular de la identidad latinoamericana en este período: la de la Compañía de Jesús, por un lado, y la del proyecto “criollo”, por otro, que se propuso de forma espontánea la refundación de Europa fuera de Europa, y en la que los indígenas habrían tenido un rol preponderante.

Lo primero que habría que resaltar es que ambas historias se suceden en un período de crisis general originado por la situación histórica imperante: una situación de tránsito sumamente precaria, que obligaba a los protagonistas de estas historias a “mantenerse al menos por encima del grado cero de la civilización” (Echeverría, 1998b, 82). Dos mundos contrapuestos obligados a dialogar para reconstruir sus mundos devastados, y que al hacerlo debían reinventarlos para subsistir. El mestizaje cultural por tanto constituye la piedra angular del proceso de reconfiguración cultural que se emprende en Latinoamérica, durante el largo siglo XVII. No, como ya se había advertido, al modo de su versión biologicista, como la mixtura dócil de formas culturales diferentes, sino más bien como un proceso semiótico de “imbricación, de

entrecruzamiento, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades” (Echeverría, 1998b, 81).

En términos teóricos-abstractos, nos advierte Echeverría que cada formación cultural se constituye en un todo cerrado en sí mismo, que despliega un principio diferenciador del proceso de simbolización del mundo concreto, una elección civilizatoria autosuficiente, pero que, sin embargo, en la historia real esta singularización solo acontece a partir del mestizaje, es decir, desde la perspectiva semiótica, a partir de una interpenetración de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, [es decir,] solo en la medida en que una cultura se pone en juego, y su identidad se pone en peligro y entra en cuestión...” (Echeverría, 81).

En el contexto de esta crisis, el proyecto de cada uno de estas dos historias, el uno espontáneo, el proyecto criollo, denominado así por la historiografía oficial para relevar a uno de los actores del proceso, y el otro planificado y centralizado, el proyecto moderno católico de la Compañía de Jesús, comparten en común haber desplegado una misma estrategia, cada una orientada por un sentido diferente, aunque determinadas recíprocamente, en el plano de la vida concreta, en el marco de un esfuerzo por recomponer un mundo asediado por la barbarie. En este momento, ambos proyectos se caracterizan por compartir un rasgo común en la forma en cómo cada uno de ellos asume el momento de peligro. Y lo asumen al modo barroco, en el sentido de querer revitalizar un principio articulador del pasado que ya no tiene vigencia, pero que al hacerlo termina inventando otro principio diferente del que les sirvió como modelo.

Este principio barroco se despliega, por un lado, en el proyecto criollo, es decir, en el de la refundación de la civilización europea fuera de Europa, sobre todo del lado de “los criollos de estratos bajos”, que eran el resultado del mestizaje promovido y efectuado por los indígenas orillados en la ciudad, que para preservar los restos de sus culturas devastadas, debieron dejarse devorar espontáneamente por el código cultural dominante, y que al hacerlo, lograron transformarlo al mismo tiempo que ellos mismos se transformaban. Y por otro lado el de la Compañía de Jesús, que en su afán de recentrar el lugar de la Iglesia en el proceso de cohesión de la reproducción social natural, desplazado de su lugar y función, irremediadamente, por el proceso de reproducción capitalista, hace un esfuerzo sin paralelo de

modernizar su doctrina teológica, al mismo tiempo que se propone imponer su proyecto de modernidad alternativo a otro mundo diametralmente diferente de él, a otra elección civilizatoria, y en cuyo proceso tuvo que replantearse él mismo los fundamentos de su propia singularidad,. Para Echeverría, este trabajo de los evangelizadores jesuitas sobre la doctrina cristiana y su teología es “un trabajo discursivo sin paralelo; es tal vez el único modelo que Europa, inventora de la universalidad moderna, puede ofrecer de una genuina disposición de apertura, de autocrítica, respecto a sus propias estructuras mentales” (Echeverría, 72).

En el último capítulo de esta tesis se pretende, a modo de apostilla, cerrar el trabajo de investigación en torno a las reflexiones realizadas por Echeverría sobre la crisis cultural contemporánea en Occidente, y una de cuyas manifestaciones más evidentes, según el filósofo ecuatoriano, sería una tendencia “fundamentalista” en el plano de la política y la cultura, en general, pero también en el de un “giro retrógrado del pensamiento autorreflexivo moderno”, que habría empezado hace ya más de un siglo en el contexto europeo, como respuesta defensiva ante el embate homogenizador del proceso global de la economía capitalista.

Echeverría describe en uno de sus últimos ensayos, ‘¿Cultura en la barbarie?’, aparecido en *Vuelta de siglo*, una crisis más amplia que la del giro retrógrado, aquí se habla de una crisis civilizatoria, de un modelo de reproducción social hegemónico que impide la realización misma de la cultura. Lo primero que advierte Echeverría es que en esta “vuelta de siglo” lo que se conocía como cultura en la modernidad realmente existente, es decir, esa alta cultura “reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica” (1997, 62) ha perdido su vigencia y autoridad. Este circuito entre baja y alta cultura para Echeverría ya no es más posible. La alta cultura ha perdido su hegemonía, y la cultura popular o baja la desconoce, atrapada en la imagen que los *mass media* confeccionan de ella. Para Echeverría sería ingenuo pensar en la restauración de este circuito tradicional como alternativa, pues el nuevo capitalismo ha dejado a un lado los antiguos *ruling class* tradicionales y sus Estados, en los que este circuito operaba para promover la identidad nacional y occidental. Actualmente, la producción de la identidad social ha sido entregada a esta “industria cultural” globalizada y norteamericanizada de la que hablaban Horkheimer y Adorno, que para Echeverría no solo es ajena sino manifiestamente hostil con respecto a la anterior.

En el centro de esta crisis, para Echeverría, lo que está en peligro de ser suprimido, por el avance de la modernidad realmente existente, es la posibilidad de asumir la identidad en su concepción universal-concreta, la única forma en que se podría asumir esta a plenitud, en la medida en que ella misma propicie un diálogo en igualdad de condiciones entre culturas diferentes y lo “otro”. A pesar del avance indetenible de la modernidad capitalista, en el programa reflexivo-crítico de la cultura europea, advierte Echeverría, había persistido la noción universal-concreta de la identidad, haciendo frente al dominio absoluto de la concepción universal-abstracta del discurso “realista” y “positivo” de la modernidad vigente. El trayecto de este discurso crítico, sin embargo, según Echeverría, que se inicia con la noción romántica del “otro” para contrarrestar la “prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista” (Echeverría 1997, 63), habría dado un giro retrógrado hace ya más de un siglo hacia “la reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: esa misma figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental” (Echeverría 1997,63). Este giro conservador en el pensamiento crítico europeo estaría, en la actualidad, sin embargo, según Echeverría, dando sus últimas patadas de ahogado. Para Echeverría, esta “actitud” del pensamiento posmoderno, con el tiempo se ha revelado en su verdadera naturaleza: “restrictiva” y “particularista”, en torno a uno de los rasgos más característicos de la modernidad capitalista, su eurocentrismo, que opera como el “equivalente europeo del fundamentalismo religioso en el mundo periférico” (Echeverría 1997, 65). Esta indiferencia por la consecución de un proyecto humano común habría empujado a la cultura europea a su atrincheramiento en torno a un “discurso folklorizante” de apariencia universal-concreta, en defensa exacerbada de las identidades nacionales.

Por otro lado, la identidad latinoamericana ha estado inscrita en un proceso de mestizaje muy conflictivo entre dos “elecciones civilizatorias” contrapuestas, muy lejanas de la representación del mestizaje latinoamericano elaborado por “el nacionalismo oficial latinoamericano” (Echeverría 1997, 72) que concibe a este en el marco de su proyecto de identidad uniforme de carácter artificial para la nación estatal. El discurso sobre el que se ha sustentado esta noción uniforme de la identidad latinoamericana, a criterio de Echeverría, ha sido el de una serie de visiones biologicistas de la misma. Esta concepción sustancialista de la identidad de América Latina estaría, por tanto, impidiendo concebir a esta como el resultado de un proceso en progresión, y en el que su consistencia se estaría configurando en una relación

conflictiva y abierta entre estas dos concepciones contrapuestas de civilización, es decir, impidiendo concebirla como algo que está en juego dentro de su acontecer histórico, sino más bien como algo externo que estaría afectando a esta (identidad) sin que ella intervenga. Finalmente, Echeverría insiste en la necesidad de abandonar estas nociones naturalistas, que al dejar de concebirlas como una sustancia, permitiría, ver más bien a la identidad como un “estado del código cultural”, es decir, como una configuración evanescente o transitoria en el que este código, al mismo tiempo que “determina los comportamientos de los sujetos que la usan o ‘hablan’, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos” (Echeverría 1997, 74).

Capítulo uno

Identidad, evanescencia y codigofagia de la cultura

Para entender el concepto de identidad evanescente en la obra de Bolívar Echeverría es necesario remitirnos, brevemente, a su *Discurso crítico de Marx*, y específicamente al capítulo *El materialismo de Marx*, en donde trabaja *Las once tesis de Feuerbach*, y de la que recupera la definición que elabora Marx sobre la problemática central que estaría en juego en todo trabajo teórico: “[el] núcleo [latente] de todo mensaje teórico...plantearía como cuestión primera la definición de su objeto, es decir, en qué consiste “la objetividad, la realidad, la materialidad del objeto” (Echeverría 1986, 25). En esta conceptualización básica de la definición de la “realidad” del objeto por conocer, se concentra el núcleo sobre el cual se levanta todo el aparato epistémico posterior sobre la identidad y la cultura, como si de este punto central de partida dependiera el sentido de todo el campo de posibilidades cognoscitivas de una determinada teoría.

El planteamiento marxista sobre cómo se da cuenta de esta realidad dotada de sentido, y sobre el que Bolívar Echeverría hace su tesis de doctorado en la UNAM, y que se supone define sus planteamientos básicos en torno a la identidad y cultura, se da a partir del cuestionamiento radical de Marx en sus *11 tesis de Feuerbach* al planteamiento del materialismo tradicional y del idealismo racionalista en torno a esta cuestión. La explicación a este cuestionamiento radical de ambas modalidades del discurso moderno responde a razones que superan el alcance de esta reflexión. Baste con decir que para Marx el sentido de este cuestionamiento, según Echeverría, estaría justificado en las necesidades históricas de una revolución teórica y social en el contexto de la hegemonía capitalista. Lo que sí interesa entender, en los límites de esta reflexión, es en qué términos se realiza esta crítica y qué implicaciones tiene para este trabajo, en la medida en que la correcta formulación de esta problemática central permitirá acceder al núcleo teórico básico del que parte Echeverría para realizar su estudio posterior sobre la identidad y la cultura.

Para Echeverría, lo revolucionario de la teoría marxista consiste en vencer la “insuficiencia” del planteamiento del materialismo-empirista, por un lado, y rescatar la radicalidad traicionada del idealismo-racionalista, por otro, al definir la

“captación” teórica de la objetividad como un proceso dialéctico o “praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y, por tanto, de toda presencia de sentido en lo real” (Echeverría, 1986, 26). Aquí queda definido cómo la teoría marxista explica el origen del sentido del que está dotado el objeto, es decir, cómo la teoría explica “la naturaleza” significativa del objeto. En la teoría marxista, el sustrato de sentido que encontramos en la realidad, y que define la objetividad del objeto, no emana, al modo materialista, de un objeto exterior impuesto al sujeto como una naturaleza significativa previa y casual, ni al modo idealista, en donde el sentido de lo real emanaría de la pura subjetividad del sujeto, sino que proviene de la relación dialéctica que se establece en la praxis social entre sujeto y objeto, situando la constitución del sentido de la realidad como consecuencia de la acción dialéctica, productiva-consuntiva, en la relación sujeto-objeto. Esta definición está encaminada a recuperar la complejidad de la dialéctica de la objetividad, que en palabras de Bolívar Echeverría implicaría que:

la praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en este nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica específica (Echeverría 1986, 20).

Esta afirmación que se refiere a las conclusiones elaboradas por Marx en su crítica del discurso teórico moderno no solo delimita el campo cognoscitivo en el que una actividad teórica puede desplegar su función hermenéutica, cuya explicación excede el contexto de esta discusión, sino que también, y esto es fundamental para este trabajo, enuncia el núcleo principal sobre el que se construye su teoría de la identidad evanescente, en tanto define la reproducción social como proceso semiótico, constructor de formas, de sentidos. Se puede encontrar, el desarrollo de esta problemática en otro de sus ensayos escritos en 1984, *La forma natural de la reproducción social*, y que, más tarde, en 1998, aparecería bajo el título de *El Valor de uso: ontología y semiótica*. En este artículo, Echeverría intenta definir el carácter materialista-semiótico del “ser” de la reproducción social, en el marco del núcleo básico de la relación dialéctica entre sujeto y objeto.

Tampoco interesa aquí, como tampoco interesaba allá, para los fines de este trabajo, la discusión de carácter epistémico sobre los límites de la teoría en su afán de aprehender la realidad, adentrarnos en la especificidad de este proceso materialista

semiótico, pero sí al menos poder mirar en rasgos generales cómo opera este dispositivo que permitiría al mismo tiempo entender la forma en cómo el sujeto social construye su identidad. Desde la perspectiva teórica, todo lo que se puede conocer sobre la realidad del objeto se inscribe en el modo en cómo el sujeto social, a medida que cumple con su imperativo natural de reproducir la vida de este conjunto orgánico llamado sujeto social humano, va dotando de forma a esa “realidad”, la va transformado y con ella se va transformado a sí mismo. En este nivel básico se alojaría el núcleo teórico más abstracto del concepto de identidad en el que se inscribe la reflexión de Echeverría sobre la cultura. En otras palabras, aquello que podemos conocer de la realidad del objeto, nos remite necesariamente a la identidad del sujeto social, es decir, a cómo este por intermedio de la praxis social ha transformado su realidad no solo para satisfacer su principio orgánico de la vida, sino “en él, más allá de él”, para satisfacer su necesidad de elección de forma de su propia reproducción.

El animal político aristotélico estaría en el fundamento de la realidad del ser humano, haciendo de la reproducción material del cuerpo social una reproducción política, es decir, una invención de forma, una elección del modo en que se realizaría la reproducción de la vida, la identidad social, en definitiva. Para propósitos de esta reflexión, se puede afirmar que la identidad básica, por tanto, se realizaría en el terreno de la libertad política del sujeto social para dar forma a su propia reproducción. La base de la identidad de la reproducción social se aloja en el nivel político y poético de la reproducción física de esta; ahí se encuentra el fundamento natural de la reproducción social, en la que hace hincapié Marx, y retoma Echeverría para definir la naturaleza de la cultura.

Ahora bien, lo esencial para esta reflexión, es decir, el fundamento teórico sobre el que se levanta la noción de identidad y cultura desarrollada por Echeverría, está en la descripción que este hace sobre el uso del código instrumental, en el núcleo mismo del ser semiótico, no solo reducido “al empleo de éste en la apropiación de la naturaleza, en la composición de una forma práctica u objetiva a partir de ella...[sino también como un uso que consiste]... por un lado en obedecer y por otro en rebelarse al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica” (Echeverría 1998a, 186). Aquí, para Echeverría, se resuelve el carácter materialista histórico de la relación entre sujeto-objeto, en la medida en que la elección de la forma en la producción y consumo de un objeto con valor de uso, a partir de un campo instrumental o código definido, supone una “ratificación” o una

“impugnación” del horizonte de posibilidades de formas en que se encuentra ese estado presente del código instrumental. La consistencia abierta del código radica en la medida en que él mismo, al actualizarse, debe reconstituirse, ratificando o impugnando el horizonte de sentido que su uso imprime sobre el objeto transformado. Se puede concluir, con Bolívar Echeverría, que el proceso de producir y consumir, y de comunicar/interpretar objetos con valor de uso del proceso de reproducción social natural es un proceso no solo de “significar” sino también de “metasignificar”, en el que la consistencia del código instrumental, llamado objeto práctico por Echeverría, siempre está impugnándose, revelando su carácter evanescente.

El componer/descomponer libremente la forma del objeto práctico es un producir/consumir significaciones que juega con los límites del código, que rebasa la obediencia ciega de las reglas que rigen su realización. La posibilidad de este significar libre o meta-significador se encuentra garantizada por el propio código del comportamiento humano (Echeverría 1998a, 186).

Un año antes de que Echeverría reeditara en su ensayo de 1998 el *Valor de uso: ontología y semiótica* sus conceptos fundamentales sobre la reproducción social natural y la semiosis, que habían sido formulados diez años antes, este ya había publicado su *Ilusiones de la Modernidad* y, con él, su ensayo sobre la identidad evanescente. Sin duda, podría pensarse, más como un ejercicio de imaginación que de objetiva deducción, que esta reedición también pudo haber sido un homenaje tardío al trabajo que le debió haber servido para sustentar su teoría sobre la identidad evanescente. Este concepto, ya implicado en sus primeras formulaciones teóricas, en este ensayo se despliega con especial potencia. La profundización del concepto de identidad evanescente se da a la par de su crítica a la modernidad capitalista, la que impide, según Echeverría, precisamente el despliegue de este tipo de identidad. En el ensayo ‘La identidad evanescente’, del libro *Las ilusiones de la Modernidad*, Echeverría intenta formular una definición de uno de los núcleos centrales de su concepto de cultura: la identidad. Según plantea el filósofo ecuatoriano, la definición de esta identidad ha estado enmarcada por la disputa de su sentido entre dos concepciones contrarias: la Oriental y la Occidental.

La primera, perteneciente a una concepción propia del mundo arcaico o premoderno, acosado por la escasez, que concebiría a la identidad, dentro de una estrategia defensivo-agresiva de reproducción social de múltiples identidades

particulares y excluyentes entre sí. Un ejemplo de esta concepción referido al ámbito del lenguaje, según Echeverría, se esconde en el sentido del mito de la torre de Babel, en el cual la diversidad de lenguas, que sería la evidencia de la existencia de una pluralidad de identidades, se explica como un hecho “negativo, “ajeno” y “reversible”, como un castigo divino impuesto al ser humano por soberbio.

Como vemos en el ejemplo de la torre de Babel, con el que Echeverría pretende ilustrar la concepción de la identidad premoderna, la existencia de la diversidad de lenguas se explica como una cualidad negativa y ajena a su propia “naturaleza unitaria”. De ahí que esta concepción promueva una estrategia excluyente de afirmación de la identidad, pues para esta el otro no es más que una versión disminuida de sí mismo, sin existencia autónoma ni voluntad propia. “Universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los kosmoi de las comunidades arcaicas no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar o dejarse devorar por el otro” (Echeverría 1997, 55-56). La concepción premoderna de la identidad, asentada sobre una relación de inferioridad con respecto a las “fuerzas” de la naturaleza, supondría, según Echeverría, una incapacidad de mirar y relacionarse con el otro desde su otredad, de la que se ignora su existencia:

Según este mito, no habría sido la dispersión del género humanos, como una dispersión necesaria por sí misma, la que dio lugar a la diversidad de las lenguas-de las “humanidades”-al revés, la diversidad impuesta de estas habría sido la que produjo una dispersión en sí misma innecesaria”(Echeverría 1997, 55-56).

El otro sentido que estaría en disputa sobre la concepción de identidad, y que está a las antípodas de su precedente, corresponde a la concepción de otro momento histórico, al de la modernidad, iniciada, según Echeverría, en el siglo XII y XIII en el ámbito europeo. Gracias al desarrollo de sus fuerzas productivas, y con ellas, el de la revolución de su campo tecnológico, el ser humano consiguió instalarse en una nueva era, la de la abundancia, condición *sine qua non* para que el sujeto social pudiera desplegar su “voluntad de forma” de manera libre, es decir, asumir su capacidad de construir su identidad social o la figura de su reproducción social sin apelar a estas estrategias represivas del mundo arcaico.

Esta “nueva relación de fuerzas” entre el ser humano y la naturaleza, punto de partida de la modernidad, según Echeverría, abriría, al mismo tiempo, un nuevo modo de enfrentar la existencia, de asumir “la construcción” de la identidad, en la medida en que se concibe a esta como un proyecto de realización, entregado, si se

quiere, a la función lúdica del código cultural. Esta función creativa, y por tanto abierta, cambiante, evanescente, permitiría una relación diferente con lo otro, la naturaleza, o los otros, los otros proyectos de realización identitaria, en clave de reciprocidad con lo primero, y en clave de mestizaje, de diálogo intercultural con los segundos.

Por otro lado, encontrar un ejemplo particular de una identidad que haya cristalizado la concepción universal-concreta de la identidad moderna, así como se hizo con la evocación del mito de la torre de Babel para ilustrar cómo la conciencia arcaica asume la concepción de esta, resulta una tarea mucho más difícil, pues porque, como dice el propio Echeverría, aunque la modernidad haya abierto esta posibilidad de asumir la identidad de manera libre, de modo inmediato la ha ido clausurando. Esto se debe a que la versión que se impone de esta modernidad, la capitalista, en lugar de asumir una relación abierta con lo “otro”, vuelve a fundar una relación hostil con este, a partir de la reinstauración “artificial” de la escasez en el mundo, y de cuya permanencia depende su existencia. Privados entonces de una realización plena de la versión emancipadora de la modernidad, cualquier ejemplo o esbozo de ella se podría encontrar de modo más evidente, según Echeverría, del lado de la corriente crítica del pensamiento moderno², que, por ejemplo, en la concepción romántica anticapitalista del lenguaje elaborada por Humboldt, logra formular una concepción del lenguaje propiamente moderna, no capitalista, en la que se niega a:

separar el mundo de las ideas del mundo del lenguaje y a buscar una racionalidad humana por encima del “carácter” específico o la identidad peculiar de cada lengua; buscó lo humano en general más en la capacidad misma de simbolización o “codificación” del “en sí” o “lo otro” que en un resultado determinado de alguna de las simbolizaciones particulares conocidas por la historia (como lo sería la “forma lógica” tenida por universal en la *Gramare*) (Echeverría 1997, 57).

En esta concepción del lenguaje, el carácter universal de la lengua o la identidad común entre las lenguas no se refiere a la idea de que existe una sola lengua general de la que se desprende el resto de lenguas, como fragmentos

² Esta afirmación de que en el pensamiento crítico de Occidente se habría evidenciado con mayor claridad la permanencia de esa versión latente-alternativa, no capitalista, de la modernidad parece quedar relativizada por el propio Echeverría apenas un año después cuando se publica en su texto *La modernidad de lo barroco* (1998) aquel hallazgo que significa reconocer en el proyecto político-religioso de la Compañía de Jesús un ejemplo concreto de diseño y puesta en marcha de un proyecto de modernidad alternativa, político-religioso. No hay cómo perder de vista que el proyecto jesuita de modernidad alternativa está inscrito en un determinado contexto histórico, en el largo siglo XVII del *ethos* barroco.

desvirtuados de esta o como si cada una de ellas estuviera replicando una versión mal diseñada de la misma, sino que su universalidad estaría contenida en el mecanismo general de simbolización de toda lengua. Así la diferencia entre una lengua y otra estaría referida al proceso por el cual cada una de las sociedades portadoras de una lengua diferente constituyó su “simbolización originaria o fundante” sobre la cual organizó el sentido del mundo de la vida: “La experiencia que es capaz de juntar lo desconocido, lo otro o lo nuevo, con las características físicas de aquellos sonidos que relacionan al que pronuncia las palabras con quien las escucha” (Echeverría 1997, 57). Así que cada lengua, según Echeverría, es una subcodificación necesaria de esta simbolización lingüística fundante, debido a que esta solo se ha podido concretar a partir de las circunstancias naturales e históricas que la determinan, y que son las responsables de que cada codificación lingüística sea diferente. En la lengua estaría marcada “una elección civilizatoria”, cuya orientación, sin embargo, no solo se desplegaría en ella sino en todo el código general de la cultura en la que esta aparece:

El trabajo y el disfrute, la producción y el consumo, la reproducción social en su conjunto poseen una dimensión semiótica o constituyen un complejo flujo comunicativo dentro del cual el lenguaje, sin dejar de ser central, es solamente una veta. Por esta razón, el genio de la lengua debe ser visto como una versión de la peculiaridad que no puede entenderse de otra manera que como la decantación o cristalización histórica de una “estrategia de constitución y supervivencia que, diseñada en medio del acoso de la escasez transnaturalizó, al animal humano o hizo de él un ser de cultura. Por ello, su presencia es tan legible en el lenguaje como lo es en los lineamientos básicos tanto de la cultura técnica (la definición de su instrumentalidad, de sus contenidos y sus alcances) de la cultura ética o la cultura política” (Echeverría 1997, 58).

La concepción moderna de identidad como un proceso universal concreto permite a Echeverría identificar el núcleo central del funcionamiento de la reproducción social en su conjunto, dentro del cual la lengua es uno más de sus dispositivos, aunque su lugar sea central dentro de ellos. Este rasgo distintivo de la “vida humana” radicaría en que su reproducción se realiza a partir de un dispositivo estructurador de sentido, es decir, a partir de un código cultural concreto en cuyo campo instrumental, tecnológico, estaría contenida su identidad o el diseño de una forma particular de reproducción de la substancia “natural” sobre la cual trabaja este cuerpo social y se asienta el proceso de transnaturalización, haciendo del ser humano

un ser de cultura.³ Esta concepción universal-concreta de lo humano, “no como una esencia que trasciende a través y a pesar de la multiplicidad de los particularismo, sino como una condición que se afirma en la pluralidad de propuestas para lo humano y en virtud de ella” (Echeverría 1997, 59), se ha radicalizado, según Echeverría, dentro del programa del discurso autocrítico europeo, en el último siglo y medio. Este cambio de signo ha venido dándose desde su formulación con la filosofía del lenguaje de Humboldt, pasando por la antropología comprensiva que da cuenta de la inmensa pluralidad de formas de lo humano, siguiendo con el estudio del inconsciente del comportamiento humano, y, finalmente, con el estudio de escenarios, personajes y dramas históricos de larga duración, como aquel que realizó Marx en su ya célebre libro *El Capital* sobre la historia mercantil” (Echeverría 1997, 59).

En *El Capital*, Marx advierte ya sobre la crisis prolongada de esta concepción arcaica sobre la unidad y la diversidad del género humano, como una coexistencia conflictiva y violenta entre múltiples identidades autónomas que se excluyen unas de otras. Esta crisis operaría en una doble articulación paradójica, según Echeverría, pues al mismo tiempo que la expansión del mercado capitalista ha sido la responsable de un proceso de homogenización del campo instrumental de la producción y consumo básico a nivel planetario, en una historicidad de larga duración, desplazando así lo más importante de las identidades arcaicas, su núcleo tecnológico, erosionando así esta riqueza de la pluralidad de lo humano, también ha traído consigo el desarrollo de las fuerzas productivas, y con ello el advenimiento de una época de abundancia.

De instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez. Se vuelve, por lo tanto, una fuerza retrógrada que, después de destruir las "humanidades" arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómatas que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y

³ El concepto de transnaturalización es un concepto central en la concepción de cultura en la obra de Echeverría. Marco Aurelio García Barrios lo explica así: “[...] para Echeverría cultura es una transnaturalización particular, una alteración tanto de la “animalidad” del hombre como del entorno natural circundante (i. e. naturaleza exterior e interior a la vez). Esta condición de la identidad la hace inestable, ya que se mantiene en un precario equilibrio en medio de tendencias opuestas –lo natural y lo social–. “Cada forma determinada de lo humano, al cultivarse a sí misma –expresa Echeverría–, cultivaría también, simultáneamente, una contradicción que la constituye: [...] cultivaría el conflicto a la vez arcaico y siempre actual entre ella misma y lo que hay de sustrato natural reformado y de-formado por su transformación” (Echeverría, 1998b: 138)” (García Barrios, 2012, 33). Para ahondar en el alcance de este concepto en la obra de Echeverría, se sugiere buscarlo en *Definición de la cultura* (2001).

dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural (Echeverría, 1997, 59).⁴

El relato de una tragedia se apodera del discurso crítico de Marx, pues logra vislumbrar el código “perverso” que opera en la versión capitalista de la modernidad: un sistema parasitario cuya estrategia para llevar a cabo su único fin, el de la valorización del valor, consiste en un dispositivo de circulación mercantil capitalista que subsume la fuerza de trabajo a la reproducción del valor. Así, la modernidad capitalista cumple un rol aniquilador: por un lado deja sin fundamentos al mundo arcaico, a partir de la aniquilación de sus núcleos tecnológicos, y, por otro lado, los mantiene en una especie de punto ciego, en donde no terminan de desaparecer ni tampoco se les permite “dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural” (Echeverría 1997, 59).

1.2.1 Evanescencia

Si la reproducción de la vida del ser humano es al mismo tiempo la reproducción de un código cultural que define su identidad en relación con cómo una determinada sociedad organiza su sistema de producción y de satisfacción de necesidades, es necesario definir la consistencia general de este código y, en consecuencia, de la identidad. Para ello, Echeverría acude a una idea desarrollada por Walter Benjamín en su ensayo *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*, y que, a criterio del filósofo ecuatoriano, constituye una de las nociones centrales en la historia del pensamiento crítico del siglo XX, que completa el concepto de identidad tal como se lo concibe en la actualidad.

En el ensayo de Walter Benjamin *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* domina una idea que ha demostrado ser central en la historia del pensamiento del siglo XX y sin la cual la aproximación social y semiótica al problema de la identidad quedaría incompleta (Echeverría 1997, 57).

⁴ Lo que descubre Marx en la forma de la reproducción mercantil capitalista no es solo que hay un proceso de homogenización del campo básico instrumental moderno, del que la modernidad capitalista se apropia y lo funcionaliza de acuerdo con sus fines, haciendo desaparecer los núcleos tecnológicos sobre los que se asientan las identidades arcaicas, sino también que se clausura la posibilidad que abre la modernidad y su revolución tecnológica de construir un mundo en la abundancia, invirtiendo la relación de fuerzas entre el ser humano y la naturaleza estructural que primaba en las sociedades, dejando sin piso las estrategias represivas en la constitución de sus identidades.

Para comprender el alcance de la teoría de Benjamín sobre el lenguaje, es necesario remitirse a la crítica que este hace a la teoría lingüística de Saussure, que para el año en el que escribe Benjamin su ensayo, ya se conocía en el contexto intelectual europeo. Hay que recordar que Saussure distingue entre lengua y habla para explicar el carácter convencional-abstracto de la lengua, y su concreción singular a partir del habla, lo que lo lleva a concluir que el conocimiento del funcionamiento del código solo se lo puede realizar a partir del estudio del conjunto de los actos del habla. En principio no habría contradicción entre una y otra, pues los rasgos que se repiten en cada una de estas expresiones singulares del habla serían aquellos elementos y relaciones que constituyen la “particularidad” de ese determinado código lingüístico; de ahí que para su estudio Saussure proponga el método sincrónico, es decir, un estudio que realice un corte transversal en el *continuum temporal* de la lengua, y así poder acceder a su figura completa. Sin embargo, aquí Saussure parece olvidar que las diferencias que expresa cada una de sus concreciones, revelan el carácter abierto y cambiante del código lingüístico, que no puede afirmarse sino es en su transformación.

En el caso del ser humano, éste no sólo habla con la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla en la lengua, es el ejecutor de uno de los innumerables actos de expresión con los que el lenguaje completa su perspectiva de verdad sobre el ser, se cumple como una sola sabiduría siempre finita. En principio, en toda habla singular es la lengua la que se expresa. Pero también -y con igual jerarquía- toda habla singular involucra a la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales; lo que cada uno de ellos hace o deja de hacer lo altera esencialmente (Echeverría 1997, 57).

La constatación de que la lengua se puede transformar en la medida en que se actualiza, revela la consistencia evanescente del código lingüístico, y por extensión del código de la cultura, siguiendo el argumento de Echeverría. Evanescencia que debe buscarse, como plantea este, rescatando la noción de Walter Benjamin sobre el lenguaje humano, que se distancia de modo crítico del mirador saussureano sobre el mismo. Para Benjamin la lengua no debe ser asumida, exclusivamente, en su carácter instrumental, es decir, el ser humano “no solo habla con la lengua”, como si esta fuera una simple herramienta que usara para comunicar una realidad externa a él, sino como el dispositivo en el que el ser humano se constituye a sí mismo. Desde esta perspectiva, la lengua en sentido estricto sería la suma de todos “los innumerables actos de expresión con los que el lenguaje completa su perspectiva de

verdad sobre el ser” (Echeverría 1997, 62). En otras palabras, esta relación complementaria entre lengua y habla, en la que la una no existe sin la otra, crea una tensión entre la tradición que ordena la lengua bajo el imperativo de una figura concreta del código, y la posibilidad de su radical transformación en cada uno de los actos de habla o de actualización de este. Así, el código lingüístico (y por lo tanto el código cultural en general) y la subcodificación en la que está expresada su identidad solo pueden existir, dice Echeverría, bajo la modalidad de la evanescencia: “arriesgándose, poniéndose en crisis en cada acto” (Echeverría 1997, 57).

1.2.2 Codigofagia

La identidad del ser humano, para Echeverría, se desarrolla dentro de un proceso abierto de codificación del “en sí” o “lo otro”, en un doble movimiento contrario, el de la repetición y la transformación, así como el de la transformación y la repetición; es decir, “al mismo tiempo efésica, en tanto su substancia es el cambio y su atributo la permanencia, que eleástica, en tanto que su atributo es el cambio y su substancia la permanencia” (Echeverría 1997, 60). La identidad, por tanto, sería un proceso ambivalente en el que al mismo tiempo que es deja de serlo, o al mismo tiempo que la conforma la pierde. De esta manera, su existencia solo se hace posible, como dirá Echeverría, en el modo de la evanescencia, por lo que la identidad “ha sido verdaderamente o ha existido plenamente (solamente) cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades, es decir, solo cuando en el encuentro con otra cultura se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora” (Echeverría 1997, 61), en un proceso de mestizaje cultural permanente, en el que la entrega a un diálogo cultural sin reservas sería garantía de una experiencia identitaria plena. Este diálogo, sin embargo, en épocas de escasez, se traduce en un proceso de codigofagia violento realizado por el código cultural vencedor sobre el código cultural de los vencidos, en el que, en su esfuerzo por hacer suya aquella substancia cultural devorada, ha debido ella misma transformarse.

El mestizaje cultural ha consistido en una "códigofagia" practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la

identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos (Echeverría, 1997, 61).

Capítulo dos

La modernidad o el *ethos* de la barbarie

1. Ethos: el arma y el refugio de la reproducción social

En la segunda parte del libro *La modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría, en su afán central de ampliar la “crítica de la economía política” elaborada por Marx hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna” (1998b, 12), propone el concepto de “*ethos*” como concepto mediador que permita articular de manera coherente lo que se entiende por “historia económica” y lo que se comprende como “historia cultural”. La articulación de estos dos ámbitos, que por lo general en el discurso reflexivo de Occidente se han tratado como asuntos independientes, bajo el concepto de *ethos*, no solo que se integran como parte de un mismo y fundamental proceso, desde una perspectiva ampliada del concepto de cultura, en el que el nivel de la reproducción económica, es decir, en el nivel primario de la producción y consumo de objetos con valor de uso, de gran practicidad y limitada semioticidad, se define la identidad cultural del sujeto social. Proceso que se da a partir de la elección que hace este de un sistema de capacidades productivas y consuntivas concretas, de una actualización siempre en conflicto del código general de la cultura. Otros objetos con valor de uso producidos por el sujeto social, en cambio, contienen, gracias a la cualidad de la sustancia de la que están hechos, como es el caso de los objetos lingüísticos, un mínimo o nulo nivel de practicidad y un alto nivel de semioticidad. Esto no significa desconocer la importancia del lenguaje verbal en su rol orientador, en tanto afirme o interpele el proceso primario vigente de reproducción social natural.

La complejidad de la reproducción social natural está precisamente en la capacidad que tiene esta reproducción de producir una gama innumerable de objetos de valor de uso, que cumplen funciones diferentes dentro del proceso de reproducción social natural en su conjunto. Así, en la articulación de esa reproducción social natural, el sujeto social despliega su politicidad, en tanto que el sujeto social, al satisfacer el instinto de reproducción material que lo constituye, también satisface su necesidad “política”, su necesidad de “darse forma”; ahí radica su diferencia con el sujeto animal gregario. Estos objetos producidos que llevan

consigo ese proyecto de realización cifrado en su forma, en su valor de uso, solo se concretan plenamente en el nivel del consumo de esos objetos, en la medida en que el sujeto social, en el momento consuntivo, consiente, en mayor o en menor intensidad, transformarse a sí mismo al incorporar o interpretar la forma del objeto consumido. De este plano primario de la reproducción social, en el campo tanto de las capacidades productivas y los sistemas de necesidades, de la reproducción cotidiana de la vida social, se dice que tiene una gran practicidad y una limitada semioticidad, en la medida en que satisface una necesidad material a partir de significaciones mínimas, la que atañen al valor de uso de cada uno de esos objeto producidos y consumidos.

Ahora bien la producción y consumo de objetos de valor de uso se realiza no de manera espontánea sino a partir de un código general de la cultura, de un *ethos* de la reproducción social en el que se establece el horizonte de sentido sobre el cual este proceso se despliega. El concepto de *ethos*, que en palabras de Echeverría “sería el principio codificador de una determinada forma del nivel primario o material de la reproducción social en el que se ordena el conjunto de las formas de la vida cotidiana, y sus posibilidades de reproducción, dado en un determinado horizonte histórico” (2001, 154), amplía el concepto de cultura, es decir, involucra al proceso de producción simbólica a todo el conjunto de la reproducción social, desde el nivel primario, que actualiza el orden de la vida cotidiana en un determinado sentido dentro de un contexto histórico particular, hasta otros niveles de mayor semioticidad como los discursos de la “opinión pública” o los mismos “discursos de la vida cotidiana”, que están sin duda girando en torno al nivel primario de ese otro tipo de objetos con valores de uso de gran practicidad: referenciándolos, interpretándolos, cuestionándolos o afirmándolos, o simplemente recreándolos en un plano no práctico, pero decisivo en el ejercicio de la capacidad política del sujeto social. El concepto de *ethos* apunta, según Echeverría, a identificar el código cultural que define una elección civilizatoria particular, una “estrategia de construcción ‘del mundo de la vida’, que enfrenta y resuelve en el trabajo y disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada” (1998b, 12). Gandler define el concepto de *ethos* histórico de la siguiente manera:

El concepto del *ethos* histórico es muy amplio y abarca desde formas culturales en el sentido restringido de la palabra hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo, etcétera, o dicho de otro modo, formas de producción y consumo de bienes.

Incluye, además, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones (Gandler, 20012).

El *ethos* sería la forma en cómo un determinado sujeto social resuelve la contradicción básica constitutiva de este, en tanto portador de una doble naturaleza, material y simbólica, que desautomatiza la reproducción instintiva de la sustancia animal, al someterla, por la voluntad de ese sujeto social, a una forma específica que determina cómo ese nivel instintivo se va a realizar. En palabras de Echeverría, el proceso de transnaturalización es el que hace del ser humano un sujeto de cultura.

Para neutralizar la experiencia de esta carencia de fundamento —una experiencia que en principio debería ser permanente—, el comportamiento humano se protege de ella mediante un *ethos* elemental que la concentra exclusivamente en los momentos en los que ella es una experiencia directa o inmediata: los momentos catastróficos, virulentamente políticos, de refundación o reinención de la figura concreta de la socialidad. En el resto del tiempo —y en lugar de la contingencia—, el comportamiento humano, guiado por ese *ethos* elemental, experimenta más bien la vigencia interna de su forma social como una vigencia absolutamente necesaria; percibe a esa forma como una “segunda naturaleza” y se desenvuelve como plenamente fundado en ella y seguidor de sus leyes “naturales” (2001,154, 155).

Cabe recordar que el conflicto de esta constitución contradictoria del sujeto social, fundada en esta subcodificación del código general de lo humano, tiene que “ser en principio original, ‘única’, ajena al cumplimiento repetitivo y uniforme de la tarea vital” (Echeverría 1998b, 134). Precisamente, la constitución semiótica de este proceso, en calidad de código articulador de un modo particular de la reproducción social, demanda, en la permanente actualización de su uso, “la acción de su función metasémica, propia de todo código cultural, es decir, la capacidad que tiene este código en el momento de producir/consumir significados a partir de un conjunto de reglas, poner en duda su validez, y tratarlo creativamente como una realidad alterable” (Echeverría 1998b, 135). De ahí que esto explique la constitución evanescente de toda cultura, que, en palabras de Echeverría referido al modelo semiótico-lingüístico, se podría caracterizar de la siguiente forma:

Singularidad y originalidad de la sociedad humana que solo puede satisfacerse si lo es en segundo grado, es decir, si es creativa con respecto de su propia creatividad [...] Esta relación que el uso del código de lo humano [...] mantiene con el eje temporal -con la experiencia de su pasado con la perspectiva de su futuro- lleva necesariamente al establecimiento de un juego doble y coincidente, de vaivén y retroalimentación, entre el código por una parte, y el uso, por otra... Ubicado entre una hipotética apertura o indiferenciación absoluta del código y una hipotética

absoluta originalidad de su uso... su encuentro se da] [...] en un código ya subcodificado por su uso anterior, tendencializado por él (Echeverría 1997, pp.135).

Por esto, podría decirse que el *ethos* solo puede existir en una versión siempre actualizada, y por tanto modificada, de su principio organizador, es decir, en la presencia efectiva de una pluralidad de formas que asumen una estrategia concreta siempre en trance de modificarse, de acuerdo con las circunstancias históricas en las que se desenvuelve. En definitiva, el *ethos* es un “comportamiento social estructural” (Echeverría 1998b, 162), en tanto este comportamiento se repite una y otra vez a lo largo del tiempo, orientando un principio articulador de las diversas formas de la reproducción social natural propias de un determinado *ethos* histórico.

2. La modernidad: el *ethos* de la promesa latente

Como ya se ha dicho en el capítulo anterior, para Echeverría hay dos grandes elecciones civilizatorias, dos modos generales del “*ethos* históricos” que suponen o admiten varias formulaciones, diferentes modos de actualizarse, dentro de su marco de principios generales. “El *ethos* Oriental o de los diversos orientes y el *ethos* Occidental y sus otros tantos principios de particularización de la cultura moderna” (Echeverría 1998b, 13) serían el despliegue concreto de los dos *ethos* fundamentales que han existido en la historia, cuyas diferencias ya se ha intentado explicar en el capítulo precedente. Ahora nos interesa indagar en el *ethos* histórico moderno, que es aquel en el que se ha definido la identidad cultural latinoamericana, como otra versión que establece sus propios principios de particularización de ese *ethos* histórico. En *Un concepto de modernidad*,⁵ Echeverría describe el origen de la Modernidad como una:

Tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida, de una nueva “lógica” que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como “tradicional” (Echeverría 2008, 8).

⁵ Transcripción de la exposición del autor en la primera sesión del Seminario La modernidad: versiones y dimensiones (7 de febrero de 2005). Publicado en el Núm. 11 de la revista *ContraHistorias*, agosto de 2008.

La lógica de este nuevo *ethos*, gestado, según menciona Echeverría, en torno a una “revolución tecnológica” o neotécnica,⁶ cuyos antecedentes se habrían suscitado ya en la Edad Media, alrededor del siglo X de nuestra era, y que citando a Mumford, Echeverría llama la fase eotécnica, determinó un “giro radical” que modificaría el núcleo mismo de cómo el ser humano realiza su actividad productiva. Este giro, que consistiría en un cambio radical de perspectiva de aquella que habría prevalecido durante todo el período neolítico anterior, y en la que el desarrollo tecnológico no habría sido otro que el que era posible en “el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos” (2008, 9), habría permitido “decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, así como habría permitido promover una transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental” (Echeverría, 2008, 9), llegando incluso a intervenir en las propias fuentes energéticas, así como en la propia consistencia material de esta nueva tecnología.

Esta revolución del campo instrumental técnico en la época moderna, que implica para Echeverría la superación de una estrategia arcaica de reproducción de la vida fundada en la lucha y dominación de lo otro, la naturaleza, para garantizar su supervivencia, supondría la posibilidad de establecer otro tipo de vínculo con lo “extrahumano” en el que se concibiera a este como una especie de “contrincante/colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo” (Echeverría, 2008, 9). Diana Fuentes describe de la siguiente forma el alcance de esta reflexión planteada por Echeverría:

Ahora bien, la distinción entre modernidad y capitalismo permite a Echeverría abrir una brecha ahí donde Adorno y Horkheimer no vieron más que negatividad; donde ellos no veían sino la expresión de un acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres que a la naturaleza, Echeverría entrevé la posibilidad de una reconstrucción de una modernidad que no implica una agresión contra el orden natural. Una modernidad que, liberada del sesgo que le impone la lógica del capital, sea capaz de expandir sus rasgos potenciales; especialmente aquellos en los que el uso de la técnica profana que les da forma sirva como el medio de un desafío y una colaboración con lo Otro –con la naturaleza–, siguiendo “más bien el modelo de Eros” (Fuentes, 2013).

La revolución eotécnica, en los albores de la revolución técnica moderna, dotaría al nuevo sujeto social de una confianza desconocida en la capacidad práctica

⁶ Que ha sido puesto de relieve, según refiere Echeverría, por Lewis Mumford en su obra *Técnica y Civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en concordancia con Marc Bloch, Fernand Braudel y otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo.

del nivel físico de la reproducción social natural del sujeto. Según Echeverría, lo central de este fenómeno moderno en torno a la revolución de las fuerzas productivas está:

en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales. Sería el intento que la vida civilizada hace de integrar y así promover esa neotécnica (la ‘técnica segunda’ o ‘lúdica’ presupuesta por W. Benjamin) lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello. La modernidad sería esta respuesta positiva de la vida civilizada a un hecho antes desconocido que la práctica productiva reconoce cuando ‘percibe’ en la práctica que la clave de la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos (Echeverría, 2008, 9).

Este giro radical conlleva una nueva actitud del sujeto social que se manifiesta en la vida cotidiana, lleno de confianza en las posibilidades de invención de ese nuevo campo instrumental matematizado de gran efectividad, que permite avizorar una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza, en el que el primero pudiera gozar de mayores posibilidades materiales, sin recurrir a estrategias autorrepresivas en el modo de reproducir su riqueza como en la época arcaica. En otras palabras, en el horizonte más amplio, esto posibilitaría un mundo de libertad en la abundancia, haciendo insubsistente esa tecnología mágica tradicional que ataba el desarrollo de las fuerzas productivas a una lógica de perfeccionamiento de una misma y única técnica heredada.

Este descentramiento del núcleo religioso del proceso de reproducción ancestral hacia un nuevo núcleo de carácter racional matemático implica la paulatina desaparición del mundo numinoso, y, con él, el núcleo político del sujeto premoderno. Esta modificación en la naturaleza del campo instrumental, que se estaba gestando en todas las civilizaciones premodernas del orbe, con diferentes tiempos, intensidades y énfasis, se exacerba en Europa gracias al influjo de un modelo de mercantilización de la vida social, “con el sometimiento de las comunidades humanas a la capacidad de la ‘mano invisible del mercado’ de conducir sus asuntos terrenales” (Echeverría, 2008).

3. El *ethos* histórico de la barbarie

Para Echeverría, la modernidad, en su versión occidental europea, se comienza a articular desde muy temprano a los procesos de acumulación protocapitalistas derivados de la presencia cada vez más evidente del mercado simple en la reproducción de la vida social, que se intensifican, en el caso de Europa, por una densidad cultural y un acelerado intercambio mercantil entre norte y sur, que permite también el potenciamiento de esta revolución neotécnica en el marco de un intercambio tecnológico de gran intensidad. Sin embargo, advierte Echeverría, esta versión capitalista de la revolución moderna ha privilegiado la dimensión cuantitativa de esta neotécnica, respondiendo al mandato del productivismo capitalista, que ha devenido, por tanto, en una deformación del espíritu “emancipador” que traía consigo esta revolución.

Esto lleva a Echeverría a concluir que la modernidad no ha sido la reconstitución plena de su potencial en un proceso de realización cumplido, sino que, por el contrario, la modernidad y su proyecto emancipador se ha impedido en el marco de un proyecto de larga duración que al mismo tiempo que lo ha subsumido a sus fines, lo ha deformado y lo ha clausurado. Esta crisis del mundo civilizado moderno podría quedar resumida, aunque exagerándola, según Echeverría, en la fórmula de Freud sobre “el malestar de la cultura”, que consistiría más bien en un malestar de la civilización de larga duración, que habría empezado en los albores del segundo milenio en la Europa Occidental, pero que se comenzaría a manifestar con especial intensidad a partir de los siglos XVI o XVIII, y que desde el siglo XIX se consolida “en un horizonte anímico verdaderamente determinante de la experiencia cotidiana” (Echeverría 2008, 11).

La explicación de este malestar, para Bolívar Echeverría, estaría alojado en el conflicto derivado de la contradicción entre la forma social natural tradicional o “una estructura institucional” tradicional que pervive o, mejor dicho que agoniza, en su resistencia a desaparecer ante el embate homogenizador de la forma capitalista de la reproducción social y hace de esta primera apenas como un “simulacro” o una “imitación” de lo que alguna vez fue. Esta refuncionalización del mundo tradicional al servicio de la reproducción social capitalista hasta convertirlo en un cascarón se puede ejemplificar, dice Echeverría, en el caso de la reinscripción de la institución religiosa y su legalidad, dentro de un mundo (moderno) en el que su fundamento mismo dejó de tener vigencia y sustento, pues el mundo de la escasez absoluta en la

que su presencia se justificaba y sobre la que se levantaba su moral, por una relación desigual de fuerzas entre el ser humano y la naturaleza, ahora solo encubre una “escasez artificial”, provocada por el modo de reproducción capitalista. Esto lleva a Echeverría a concluir que el malestar de la cultura consiste precisamente, “en la experiencia práctica de que sin las formas tradicionales no se puede llevar una vida civilizada, pero que ellas mismas se han vaciado de contenido, han pasado a ser una mera cáscara hueca” (Echeverría, 2008, 12).

Ahora bien, esta contradicción de la modernidad realmente constituida, y no la que pudo ser, alojada como potencia en la promesa del núcleo de esta revolución moderna del campo instrumental, se debe encontrar, como dice Echeverría, en:

la coincidencia de estas dos cosas, la dinámica automotivada de unas fuerzas productivas de dimensiones relativamente menores (las de Europa occidental) y por ello fáciles de interconectar, por un lado, y la acción ya determinante del capitalismo primitivo en la economía mercantil, por otro, daría razón de que la reacción del Occidente romano cristiano al apareamiento de la neotécnica haya llegado a ser la actualización de la modernidad que encontró las mayores posibilidades de desarrollo en términos pragmáticos (2008, 15).

Como vemos, la neotécnica en Occidente queda subsumida por la función del “incremento excepcional de la productividad”, este es el fin último de su realización y ahí adquiere todo su potencial multiplicador, que, traducido por Marx y citado por Echeverría, se describe como “la subsunción real del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor” (2008, 16). Esta razón instrumental, matematizada, puesta al servicio de la reproducción social del capital, hace que esta neotécnica se desarrolle por su lado productivista, potenciando a esta de tal modo y en una determinada dirección que le ha permitido imponerse por su eficiencia a otras modalidades modernas alternativas a esa revolución tecnológica.

La revolución neotécnica, que abría la posibilidad de un mundo plural en abundancia, por las evidencias registradas a lo largo y ancho de todo el orbe, quedó truncada por la supremacía de una versión de esa neotécnica que enajenó el poder transformador del mundo cualitativo de la vida que esta llevaba consigo, que, según Echeverría, significó la represión “sistemáticamente [d]el momento cualitativo que hay en la neotécnica, el desafío que está dirigido a la transformación de la ‘forma natural’ —como la llamaba Marx— o correspondiente al ‘valor de uso’ del proceso de reproducción de la riqueza objetiva de la sociedad” (Echeverría, 2008). La capacidad de producir la mayor cantidad de bienes en la menor cantidad de tiempo ha sido el

leitmotiv de esta versión capitalista de la modernidad, que no precisamente ha procurado el mundo de abundancia que su capacidad permitía, sino que, por el contrario, lo ha impedido sistemáticamente, pues el desarrollo de sus fuerzas productivas se ha afanado en la acumulación *ad infinitum* del valor sobre la base de la explotación del plusvalor. Es decir, esa abundancia producida necesitaba de una reinstauración artificial de la escasez para que ese productivismo fuera realmente rentable, al contar con un ejército de desempleados que permitiera imponer el costo de esa mano de obra explotada. Según Stefan Gandler, académico alemán, que tuvo como profesor a Bolívar Echeverría, en su fase de estudios en la UNAM, la contradicción fundamental de la modernidad capitalista se definiría en los siguientes términos:

[...] en la actual forma de reproducción hay una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso es lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad (tiempo) de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. Hoy, la lógica del valor tiende a destruir cada vez más la del valor de uso. Es decir, se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto la plusvalía y las ganancias, pero a la vez los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos (Gandler, 2010).

El *ethos* moderno capitalista se ha convertido en el amo de la modernidad, a la que el filósofo ecuatoriano ha denominado con insistencia como la modernidad realmente existente, pues ha ido desplazando, subsumiendo otras versiones alternativas de esa modernidad, primero en Europa y luego en todo el mundo, hasta nuestros días. La neotécnica deformada por el capitalismo es tratada por este como si fuera una más de las técnicas neolíticas pero potenciada en términos cuantitativos, que además de que impide establecer un nuevo trato con lo otro o con la naturaleza de enriquecimiento mutuo, se convierte nuevamente en su verdugo, en tanto se afirma como técnica capaz de apropiación, de dominio y control sobre esa misma naturaleza.

La contradicción primera del ser humano, la de ser un animal constreñido a su dimensión política, que se resuelve en el nivel primario de la producción y consumo de objetos con valor de uso a partir de un principio cualitativo que define el carácter particular de cómo ese sujeto social natural se reproduce, en el *ethos* moderno capitalista queda subsumida a otra contradicción de segundo orden, esta sí restrictiva, no libre en tanto ser libre para hacer, en la que la capacidad de dar forma al mundo

cualitativo de las cosas queda subsumida a la voluntad cósica de la valoración del valor, que obliga a la reproducción social natural concreta a satisfacer los fines de esta necesidad abstracta, atada a un productivismo sin límites. En palabras de Bolívar Echeverría:

El ser humano de la modernidad capitalista se encuentra sometido —“esclavizado”, diría Marx— bajo una versión metamorfoseada de sí mismo en la que él mismo existe, pero como valor económico que se autovaloriza. El ser humano se enajena como valor mercantil capitalista y se esclaviza bajo esa metamorfosis sustitutiva de sí mismo en la que se ha autoendiosado como sujeto absoluto y cuya voluntad incuestionable obedece él mismo religiosamente. La promesa de emancipación del individuo singular, que se sugería como respuesta posible a la neotécnica, se ha efectuado, pero convertida en lo contrario: en el uso de la libertad como instrumento de una constricción totalitaria del horizonte de la vida para todos y cada uno de los seres humanos (2008, 16).

Este horizonte catastrófico que parece presentarnos el filósofo ecuatoriano siempre ha quedado relativizado en su propia perspectiva cuando recuerda que el núcleo emancipador inherente a la revolución técnica moderna está siempre latente, como una posibilidad de realización no realizada todavía. Esta posibilidad encontraría fuerzas por un lado en la vertiente del pensamiento crítico de esa modernidad realmente existente, y, por otro, en la resistencia que se emprende en el nivel cualitativo de la vida cotidiana de la producción y consumo de objetos con valor de uso, el nivel de la reproducción social natural, que en sus intersticio, aunque subsumida, golpeada, deformada, por la lógica homogenizante del código instrumental capitalista, ha logrado preservar algo de la pluralidad concreta de esas técnicas tradicionales.

El carácter “destrutivo” de la versión capitalista del *ethos* moderno se resuelve siempre en forma contradictoria, tensa ya, que se concreta en la subsunción real del mundo de la vida al modo capitalista, adherido como un parásito que se sigue reproduciendo gracias a la reproducción social natural del sujeto, pero sometiéndolo a este a un productivismo exacerbado, homogenizando cada vez con más extensividad y con más intensidad el campo instrumental tradicional, convertido en apenas un simulacro de una comunidad identitaria que alguna vez existió. Varias han sido las modalidades en que este *ethos* moderno capitalista ha enfrentado esta contradicción, a veces desconociéndola para apuntarla, otras veces reconociéndola para impugnarla, aunque en su aceptación. Esta es la historia de los *ethe* modernos de la modernidad realmente existente, sobre los que brevemente hablaremos a

continuación como preludeo a la descripción del *ethos* barroco y, más concretamente, del *ethos* barroco latinoamericano elaborados por Bolívar Echeverría.

4. Los cuatro *ethe* de la modernidad realmente existente

Antes de explicar cuáles son estas versiones del *ethos* moderno capitalista, es necesario insistir en que la preeminencia de un tipo de *ethos* histórico abre un horizonte ilimitado de concreciones en el conjunto de la reproducción social en un determinado tiempo histórico, es decir, el *ethos* histórico nos permitiría identificar un principio de particularización de la historia, de la actividad cultural, ya no como una actividad fijada a un “sujeto sustancializado (“la Nación N”, “Europa”, “Occidente u Oriente”)” (Echeverría 1998b, 166), sino como un campo de actualizaciones abiertas, no limitadas por condicionamientos preestablecidos. El *ethos* histórico, por tanto, sería un principio general articulador de la reproducción social, que necesariamente debe actualizarse a partir de una elección “de una modalidad particular dentro de un determinado *ethos* general de la época, dentro del comportamiento cotidiano, y de los contextos singulares, en los que esta cotidianidad se realiza: ‘biológicos, étnicos, geográficos o laborales, el de la jerarquización económica, el de la integración nacional o el de la tradición cultural” (Echeverría 1998b, 167), haciendo de la historia de la cultura una narración de hechos culturales que al mismo tiempo despliegan una elección “universal” de lo humano, sobre el horizonte necesariamente singular de su concreción, concebida esta como un proceso abierto, siempre abocado a una reformulación permanente de su particularidad.

La versión moderna del *ethos* histórico, como se ha dicho hasta aquí, está subsumida a la reproducción capitalista. Entonces, la vida cotidiana, los objetos que se producen y consumen día a día para la satisfacción política y material del sujeto social, en la época moderna, solo se realiza en la medida en que se la hace para “la valorización del valor abstracto”, sacrificándola y sometiéndola al carácter irracional de su *thelos*. La vida cotidiana, en definitiva, en el *ethos* moderno capitalista, en su realización espontánea, múltiple y de larga duración, no puede evadirse de este estado de enajenación al que lo somete “la valorización del valor”; por lo tanto, se ve obligado a incorporar en la reproducción social natural este principio organizador capitalista como una segunda naturaleza, dice Echeverría, haciendo aceptable aquello que no lo es: esta voluntad cósmica que se posa como parásito sobre el proceso natural de la reproducción social para subsumirla dentro de su lógica amenazante.

Esta estrategia, alojada en el *ethos* histórico de la modernidad capitalista, de “conversión de lo inaceptable en aceptable”, estaría encaminada a asegurar el “equilibrio” de la vida en medio de la destrucción, es decir, de “hacer vivible lo invivible”, de un modo diferente en cada contexto histórico, en el que este modo se actualiza, en tanto estas condiciones, venidas del “impulso histórico concreto y las posibilidades ofrecidas por la situación concreta”, histórica y geográfica, “da lugar a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno capitalista, que se enfrentan entre sí y compiten unas a otras en el escenario histórico de la modernidad” (Echeverría 1998, 168).

De estas versiones del *ethos* moderno, del lado amistoso con respecto a él, de aquel que encuentra posible la realización del mundo concreto, el de los valores de uso, de la vida, en medio de la reproducción del capital, de aquel lado que desconoce la contradicción propia de este, encontramos al *ethos* romántico y al *ethos* realista, cada uno de los cuales resuelve esta negación u olvido de forma diferente. De ambos, el más cínico, el que asume con agrado la realización del proceso de acumulación capitalista, promoviendo de forma militante su realización, porque encuentra en él, la mejor y la única forma en cómo el mundo cualitativo de la vida podría alcanzar su mayor plenitud, es el *ethos* realista:

Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de este comportamiento espontáneo, más que dos dinámicas coincidentes, una y la misma, unitaria e indivisible. A este *ethos* elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o realmente existente, sino, sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo (Echeverría 1998b, 38).

Para hacer más visible la definición de este *ethos*, podemos acudir, como lo hace Echeverría, a comparar el principio articulador de este con el principio estético del arte realista. El arte realista asume la representación de la realidad tal como si esta se presentara al artista como un objeto “inmediatamente aprehensible, si se lo capta de manera atenta y minuciosa” (Echeverría 1998b, 169). El principio articulador del *ethos* realista se puede asociar “—dentro de la tradición que define el arte como un tipo peculiar de representación de la realidad— con aquella corriente que piensa que el objeto de la representación o lo artísticamente representable de las cosas está ahí, en la cosas mismas” (1998b, 169), en tanto este *ethos* revela una

actitud positiva frente al hecho de concebir a la realidad como una acontecer que se manifiesta de modo transparente y sin contradicciones.

La segunda forma como se manifiesta este comportamiento “amigable” del *ethos* moderno capitalista, es desconociendo la contradicción inherente a este *ethos*, pero de un modo diferente al primero: “reduciendo uno de sus dos términos al otro” (Echeverría 1998b, 170), al verdaderamente subsumido. Es decir, a diferencia del *ethos* realista, que deposita su confianza en la realización del valor como condición necesaria de la realización del valor de uso, el *ethos* romántico, por el contrario, subordina la realización del valor a la realización del valor de uso, “lo idealiza como una imagen contraria a su imagen” (Echeverría 1998b, 170). El espíritu de empresa, la libertad individual para emprender pareciera erigir al reino del valor de uso como el conductor de la historia, escondiendo así el principio contradictorio y enajenado de su constitución.

En él, la “valorización” aparece planamente reducible a la “forma natural”. Resultado del espíritu de empresa, la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural, puesto que este “espíritu” sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano individual que el de lo humano colectivo . [...] Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos* romántico (Echeverría 1998b, 39).

El *ethos* romántico podría asemejarse, dice Echeverría, al modo en cómo la estética romántica asume su perspectiva de representar la realidad, en la medida en que para esta modalidad artística el “objeto de su representación [...] no se presenta tal como se la percibe ‘en la percepción práctica’” (Echeverría 1998b, 170) de la realidad, al modo de la estética realista, sino como un rescate de esta, a partir de una identificación plena con su “significado profundo”, incluso en contra de la realidad misma que pretende representar.

A diferencia de estos dos primeros tipos de *ethos*, situados en el eje “amigable” con respecto al *ethos* moderno capitalista, podemos encontrar otro dos que se despliegan asumiendo la contradicción constitutiva de esta; cada uno de modo diferente. Al primero de estos, Echeverría ha denominado *ethos* clásico, por la afinidad que tiene este con el principio de representación artística de la estética neoclásica, que concibe el acceso al objeto de su representación estética como “un momento de la adecuación entre lo percibido y lo imaginado, en el proceso inherente de comparación de la cosa con su propio ideal” (Echeverría 1998b, 171). Así mismo

operaría el *ethos* clásico, que toma distancia con respecto a la realidad, permitiéndole observar su constitución contradictoria, pero, al mismo tiempo, asumiéndola como una realidad ineludible, en la que sus “rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva” (Echeverría 1998b, 39). La aceptación distante y trágica del *ethos* clásico, que no se compromete con la realización del “valor”, pero tampoco lo combate, lo vive como un camino ineludible en la construcción de la consistencia cualitativa de la vida siempre sacrificada por este.

Es la manera del *ethos* clásico; distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas (Echeverría 1998b, 39).

El cuarto y último *ethos* al que se refiere Echeverría, y al que denomina barroco, tampoco olvida y desconoce la contradicción inherente al mundo de la vida de la modernidad capitalista, como sí lo hacen el *ethos* romántico y el realista. De ahí que, al igual que el *ethos* clásico, reconoce esta contradicción y su “inevitable” existencia, pero a diferencia de este (que acepta la modernidad devastadora realmente existente, por ineludible y eficaz, intentando atenuarla, a lo mucho, mientras la construye), el *ethos* barroco “se resiste a aceptar(la) y asumir(la) (como) una elección que [...] impone, junto con ese reconocimiento, [...] el término ‘valor’ en contra del término ‘valor de uso’” (Echeverría 1998b, 171). Esta actitud de resistencia, según la apreciación de Echeverría, asume la contradicción de modo tal que la trasciende pero sin desaparecerla, a partir de una estrategia en el plano de lo imaginario, en la que la subsunción del valor de uso al valor de cambio desaparece, permitiendo vivir lo ilusorio como real, pero sin que la contradicción propia del mundo capitalista deje de estar vigente o haya dejado de operar en forma efectiva.

Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no la acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado (Echeverría 1998b, 39).

La denominación de este *ethos*, para Echeverría, viene de la semejanza entre este comportamiento del *ethos* barroco con la forma en que la estética barroca

concibe el objeto de su representación artística, que abordaremos en la siguiente sección cuando nos refiramos con mayor profundidad al *ethos* barroco y su relación con el modo artístico que lleva su nombre.

Para finalizar con este intento de caracterizar los *ethe* modernos, siguiendo la propuesta formulada por Echeverría, antes de abordar en detalle el *ethos* barroco, se debe precisar que la existencia de estas cuatro modalidades del *ethos* moderno capitalista no se presentan de manera pura en el acontecer histórico. Por el contrario, cada una de ellas se manifiesta articulada siempre a las otras, aunque en un determinado contexto histórico y geográfico, cada modalidad pudo manifestarse de manera predominante, obligando a las otras a traducirse en términos de este *ethos* dominante. Echeverría explica la relación impura de los diferentes *ethe*, y la predominancia de una de ellos en ciertos contextos de la siguiente manera:

Provenientes de las distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo- el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo-, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica. Cada uno ha tenido su manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción (Echeverría 1998b, 40).

Como ya se ha dicho, el *ethos* realista ha sido el que ha tenido el mayor éxito entre las otras versiones del *ethos* moderno, por lo que, a la postre, este ha constreñido a los otros a su principio articulador. En otras palabras, acudiendo a la explicación que sobre este asunto realiza el filósofo alemán Max Weber, a quien recupera Echeverría en este punto, esta supremacía del *ethos* realista no responde sino a la exigencia misma de la modernidad capitalista de decantarse por su versión realista, que ya desde el período de la Reforma, se hace presente al imponer “el uso de la ética protestante” (Echeverría 1998b, 172) como una estrategia de remitificación realista de la religión cristiana, en la que se sirven de su dispositivo de autodisciplinamiento individual, al sacrificar “el ahora del valor de uso en provecho del mañana de la valorización mercantil” (Echeverría 1998, 172). Esto responde de modo eficiente a los requerimientos productivistas del imperio del valor, y erige al *ethos* realista como su predilecto para la realización plena de su propio fin.

5. El *ethos* barroco o el *ethos* de los simulacros

La asociación entre el arte barroco y un modo general de la reproducción social denominada barroca, que incluye al conjunto de actividades cotidianas, es una tendencia que se remonta, según Echeverría, al inicio de la aparición del concepto de barroco, a inicios del siglo XIX, en el ámbito del arte. Sin embargo, para el filósofo ecuatoriano-mexicano, su tematización es mucho más reciente, pues esta solo empieza a emerger a partir de la segunda década del siglo XX, en torno a una de las dos direcciones sobre las que su fundamentación se ha desplegado. La primera de estas conceptualizaciones concibe al barroco como una configuración por la que deben pasar todas las formaciones culturales en su fase decreciente, es decir, “como la configuración tardía de las mismas, que se repite así, con un contenido cada vez distinto” (Echeverría 1998b, 11). Aquí lo barroco queda definido como un modelo general y transhistórico de comportamiento asociado a un momento de declive de una formación cultural dominante cualquiera, en trance de transformación, es decir, un momento de crisis que abre un juego de formas identitarias indefinidas en el lance entre el código dominante y su decadencia, que lo obliga a este a repetirse, transfigurado en otro contenido, en el proceso espontáneo de desenvolvimiento orgánico de la forma social natural concreta. Este modo barroco de la reproducción social, dominado por un estado de transición entre una forma cultural agotada y otra de invención, se ha formulado, en ocasiones, desde un sesgo ideológico, advierte Echeverría, cuando se ha querido ver en lo barroco el resultado exclusivo de una sustancia nacional. Asociación peligrosa, sobre todo, como advierte el mismo Echeverría, si la experiencia del siglo XX ha dejado demostrado el carácter exclusivamente funcional que poseen las naciones en tanto instituciones mediadoras que hacen posible la “vida del capital”. Para aclarar este punto se retoma la caracterización de Echeverría, en su ensayo *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)* de la génesis y función del estado-nación moderno:

A que la exigencia de la comunidad de reafirmarse y reconocerse en una figura real sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción meramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones que ha monopolizado para la acumulación un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa sobre la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente a partir de los restos de las “nación natural” que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos

abstractos, preferentemente libres(= desligados), en calidad de social de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*volkgenosse*) (Echeverría, 1997, 154).

Esta puesta en crisis de toda forma cultural que está en trance de desaparecer para ser sustituida por otra (lo que revela la consistencia evanescente de toda cultura) se vuelve determinante solo en ciertos contextos históricos específicos, por ejemplo, aquellos que se gestaron en el siglo XVII y XVIII, debido a la crisis formal que prevalecía en la época posrenacentista, en el seno, sobre todo, de las sociedades Ítalo-hispanas. El modo barroco de configurar el proceso “orgánico” de transición de un código cultural a otro se reproduce como un juego de formas en el que se reconfiguran, unas veces más conscientes que otras, las formas culturales “tradicionales”, que se agotan y empiezan a reconfigurarse en otro sentido, con otro contenido.

El otro camino de aproximación a lo barroco, y que por cierto es el que elige Echeverría para hablar sobre lo barroco latinoamericano, se diferencia del anterior en tanto en cuanto a este se lo define como un fenómeno específico de la época moderna, es decir, el barroco como un comportamiento, como una estrategia particular de asumir la modernidad realmente existente, que predominó durante el largo siglo XVII, que va desde finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII. En realidad ambos conceptos se complementan, tal como lo advierte Echeverría, pues lo que el filósofo mexicano-ecuatoriano dice es que el barroco, en tanto crisis propia de todo proceso cultural en su desenvolvimiento orgánico, durante un período del *ethos* moderno se manifestó con especial intensidad, al punto de que a todo este período, en el que predomina este, se ha denominado como el “largo siglo barroco”:

no son necesariamente excluyentes, pues lo barroco concebido como un modelo de comportamiento transhistórico, que aparece como característica común a toda cultura que decae, pudo haber encontrado en la modernidad las circunstancias para que ella se haya mostrado en la plenitud de sus posibilidades (Echeverría 1998b, 11).

El *ethos* barroco, entendido como un principio articulador de la vida moderna, como “una totalización histórica capaz de constituir ella sola un época en sí misma” (Echeverría 1998b, 32), supone que el conjunto de los “comportamientos” y “objetos sociales” que se despliegan a partir de este principio guardan una relación de “copertenencia” entre sí, no siempre evidente, pero innegable, y que, por tanto, el

análisis de estos “usos” barrocos permitiría identificar los rasgos esenciales de su principio articulador.

Parentesco general que puede identificarse de emergencia, a falta de un procedimiento mejor, mediante recurso a los rasgos- no siempre claros ni unitarios- que esbozan otro parentesco, más particular, dentro de la historia del arte, el de las obras y los discursos conocidos como barrocos (1998b, 33).

Bolívar Echeverría recuerda cómo, a partir del siglo XVIII, adjetivos como “ornamentalista”, “extravagante” y “ritualista” han sido usados para referirse de modo despectivo a las cualidades del “conjunto de “estilos” artísticos y literarios posrenacentistas, incluido el manierismo” (Echeverría 1998b, 41), y, por extensión, a los usos y costumbres de todo el siglo XVII. Con respecto al primer grupo de estos adjetivos, cuyo campo semántico reúne calificativos como “falso”, “histriónico”, “efectista”, etc., aluden a una supuesta consistencia “improductiva” o “irresponsable” de las tendencias y estilos artísticos del siglo XVII; mientras que el calificativo de extravagante, y su serie de adjetivos adyacentes, como “bizarro”, “rebuscado, retorcido”, “tropical“, etc., aludirían al carácter transgresor de los mismos con respecto al modelo clásico al que lo toman como ideal. Finalmente, la serie de adjetivos que se despliegan en torno al supuesto carácter ritualista o ceremonial de estos estilos, como “prescriptivo”, “tendencioso”, “formalista” y “esotérico (asfixiante)”, remiten a una supuesta falta de “libertad creativa” de estos.

La explicación sobre esta imagen “pobre” que la historia del arte ha depositado sobre el legado de esta época, que incluso llega a nuestros días a pesar de los intentos teóricos en el siglo XX por redefinirla, debería encontrarse, según Echeverría, en el seno donde estos calificativos han tenido su emergencia, es decir, en “las otras propuestas modernas de formas artísticas” (1998b, 42), que, a partir de su propia especificidad, han dado cuenta de la “forma barroca” en estos términos. Para poner un caso, solo una propuesta artística, que se asume a sí misma como representación “verdadera o realista del mundo” (Echeverría 1998b, 42), puede ver en el barroco un comportamiento “evasivo”, “ocioso”, “insuficiente” e “insignificante” a la hora de representar la realidad; como en el ejemplo de la pintura barroca cuyo cromatismo tenebrista y su temática tremendista se han interpretado como la apelación a recursos efectistas que quieren provocar un efecto inmediato sobre el espectador. Estas cualidades atribuidas al arte barroco, más que referirse a las cualidades inherentes de este, nos remiten al lugar teórico desde donde se han

elaborado, y solo de manera indirecta, dice Echeverría, podrían tener algún valor a la hora de caracterizarlo.

Al momento de definir lo barroco, es decir, de elaborar una síntesis de los rasgos principales de estas variadísimas y heterogéneas formas artísticas durante el siglo XVII, a las que se las ha identificado como barrocas, se han privilegiado diversos enfoques, muchos de estos a partir de los principios formales que definen su consistencia, su alcance y su jerarquización. Sin embargo, la perspectiva que privilegia Echeverría para intentar su definición es la que explora cómo lo barroco se ha inscrito a sí mismo dentro “del juego espontáneo de formas y del conjunto de ‘sistemas de formas’ tradicionales que han prevalecido” (Echeverría 1998b, 43). Esta inscripción del barroco en su relación con las formas tradicionales, según Echeverría, se hace a partir de su fidelidad con el canon clásico, a pesar de que este ya estaba en franco agotamiento después del período posrenacentista. Ubicado en este gesto contradictorio, en el que por un lado afirma a la forma clásica como la forma natural y espontánea de la representación artística de la realidad, pero en el que, al mismo tiempo, ya percibe, desencantado, el hecho de que estas formas ya no pueden dar cuenta de las nuevas circunstancias, el barroco, dice Echeverría, emprende una tarea absurda, por imposible: la de conciliar lo antiguo con lo moderno, mediante el replanteo de “ese conjunto [de formas clásicas] a la vez como diferente e idéntico a sí mismo” (Echeverría 1998, 44). En otras palabras, el barroco frente a la agonía de las formas clásicas “sintetiza el rechazo y la fidelidad al modo tradicional de tratar al objeto como material conformable” (Echeverría 1998b, 44).

Este principio formal característico del barroco se podría resumir en el concepto de *decorazione* absoluta, desarrollado por Adorno, y que sirve a Echeverría, en un primer momento, para explicar el principio formal que utiliza este arte para “retrotraer el canon clásico al momento dramático de su gestación” (Echeverría 1998b, 45). El *swinging* del barroco, es decir, este proceso de “reverberación de las formas”, “de acoso a estas desde todos los ángulos” (1998b, 45), no sería otra cosa que una puesta en escena que tendría el fin de “poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico” (Echeverría 1998b, 45).

Esta forma de representación del modo barroco ya no acontece como un objeto dado, cuya representación no supone ninguna contradicción, al modo realista o romántico, ni como al modo clásico, en donde el objeto de la representación se manifiesta al mismo tiempo que se ejecuta un proceso de adecuación entre lo

percibido de ese objeto y lo imaginado como ideal del mismo, sino como un objeto a crear. Esta cualidad artística del objeto representado define este proceso como una puesta en escena, como un performance obligado siempre a repetirse de modo diferente. Este comportamiento artístico del modo barroco se desdobra en dos gestos diferentes pero simultáneos: el uno prolífero e intenso de ejecución de diversos procedimientos estéticos, “juego de paradojas, cuadraturas del círculo, enfrentamientos y conciliaciones de contrarios, confusión de planos de representación y de permutación de vías y de funciones semióticas” (Echeverría 1998b, 45), con el objetivo de restaurar una vitalidad que cree dormida en el canon clásico, y el otro, referido no solo con su trabajo con el canon clásico, sino con su trabajo a través de él o sobre él, que le imprime una dramaticidad propia sin la cual “la suya propia, como actividad que tiene que ver obsesivamente con lo que el mundo tiene de forma, carecería de sustento” (Echeverría 1998b, 45). De este modo, el arte barroco encuentra lo que buscaba: despertar la necesidad del canon clásico pero bajo la forma de su propia necesidad contingente que sin duda es la única que realmente existe.

Puede decirse que, por ello, que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío (Echeverría 1998b, 46).

Este juego doble de “conservadurismo” e “inconformidad” encierra en sí mismo, explica Echeverría, una afirmación paradójica, pues en su intento de revitalización del canon clásico, reafirma el fundamento de toda la consistencia del ser humano, al tiempo que se descubre como el fundador de dicho fundamento. Esta revelación del carácter contingente de la existencia, en el arte barroco bien se puede asociar al comportamiento general del *ethos* barroco, ya que también se sustenta en una estrategia que afirma la concreción del valor de uso que deviene en una reconfiguración de la misma en un segundo nivel, es decir, una estrategia de afirmación de esa corporeidad en medio de las leyes de la circulación mercantil capitalista, que paradójicamente las sacrifica. Esta afirmación del valor de uso, a pesar de su subordinación al valor de cambio, a su sacrificio, originan un juego de formas que la termina refuncionalizando a su propios intereses.

Capítulo tres

El barroco latinoamericano

El *ethos* barroco, sin ser exclusivo de una tradición cultural o de una época específica, aparece con mayor fuerza en determinadas circunstancias históricas y en determinados contextos geográficos, como, por ejemplo, lo hizo en la América Latina de los siglos XVII y XVIII, en donde encontró, en medio de la conquista católica y la destrucción española de las culturas indígenas y africanas, primero, de manera protagónica y explícita y, luego, marginal y soterrada, el contexto propicio para desplegar de modo más intenso y extenso “su capacidad de inspirar la creación de formas” (Echeverría 1998b, 48), propias del comportamiento barroco.

De entrada, debemos plantear, siguiendo el argumento de Echeverría, que el principio estructurador de la vida que emana del *ethos* barroco, aunque represente una alternativa a las otras estrategias desplegadas por los demás *ethos* modernos, al igual que el resto, es una estrategia particular para vivir en y con el capitalismo, por lo que de ningún modo representa una salida de él y mucho menos una alternativa a la modernidad realmente existente. Además, Echeverría advierte del riesgo de sustancializar la identidad de América Latina como una identidad barroca, porque aunque aquí, como ya se ha dicho, este *ethos* encuentra las circunstancias idóneas para su despliegue, en el siglo XVII no significa, a pesar de su persistencia, que en ella radique la cualidad inherente o exclusiva de su identidad. A lo mucho, el *ethos* barroco puede constituirse en el punto de partida de un movimiento doble y contradictorio, en el que las sociedades que transitan por este afirman su singularidad cultural como una totalidad evanescente, pero bajo ningún concepto como el “núcleo” de su identidad. Aquellas afirmaciones en este sentido, que hoy por hoy abundan en el contexto reflexivo latinoamericano, no harían otra cosa que invitar a asumir como propios e insuperables los calificativos con que los otros *ethos* han definido al *ethos* barroco despectivamente, en su afán de integrarlo, deformarlo o refuncionalizarlo de acuerdo con sus propios principios, advierte Echeverría.

Las escasa existencia de referencias historiográficas sobre el siglo XVII se debe en parte, según Echeverría, al estatus de “siglo perdido”, “si se lo juzga en referencia a su aporte a “la construcción del presente”, una vez que se ha reducido el

presente a lo que en él predomina y reluce” (1998b, 48). Para Echeverría, la importancia de este *ethos*, sin embargo, solo podría rescatarse siguiendo el gesto de Benjamin, si el “historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, [...] revisándola a contrapelo” (Echeverría 1998b, 48).

Para Bolívar Echeverría, el largo siglo XVII americano, que empezó su fin en la tercera década del siglo XVIII con la reforma “despótica ilustrada” de la casa de Borbón, encaminada a recuperar la administración directa por parte de la Corona ibérica de las colonias americanas, y que terminó de concretarse con la expulsión de la orden jesuítica del continente después del Tratado de Madrid (1750), se constituyó “en el ascenso y fracaso de todo un mundo histórico peculiar” (Echeverría 1998b, 49). Este mundo histórico al que hace referencia Echeverría aparece “furtivamente” a la par de dos hechos fundamentales: el uno de carácter económico y el otro de carácter religioso; este último, emprendido por la Iglesia Católica en su afán de erigir un proyecto de modernidad alternativa, de cuño religioso, que compitiera y desplazara a la modernidad individualista y abstracta del capitalismo noroccidental. Echeverría habla por tanto de dos historias superpuestas pero complementarias e interconectadas que habrían definido el modo particular de la identidad latinoamericana en este período: la de la Compañía de Jesús, por un lado, y la del proyecto “criollo”, de refundación de Europa fuera de Europa, y en la que los indígenas habrían tenido un rol preponderante. Lo primero que habría que resaltar es que ambas historias se suceden en un período de crisis general originado por la situación histórica imperante: una situación de tránsito sumamente precaria, que obligaba a los protagonistas de estas historias a “mantenerse al menos por encima del grado cero de la civilización” (Echeverría, pp.82). Dos mundos contrapuestos obligados a dialogar para reconstruir sus mundos devastados, y que al hacerlo debían reinventarlos para subsistir. El mestizaje cultural por tanto constituye la piedra angular del proceso de reconfiguración cultural que se emprende en Latinoamérica, durante el largo siglo XVII. No al modo de su versión biologicista, como la mixtura dócil de formas culturales diferentes, sino más bien como un proceso semiótico de “imbricación, de entrecruzamiento, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades” (Echeverría, PP 81).

Con respecto al primero de estos sucesos, este de carácter económico, que define la configuración de esta modernidad barroca latinoamericana, y al que reconocemos con el nombre de proyecto criollo, por llevar el nombre de una de las

clases sociales que la protagonizó, por ser la dominante, se encuentra en el esbozo de un mundo económico autónomo y en gran parte “informal”, gestado a inicios del siglo XVII, aupado por las ineficientes prohibiciones de la Corona, y que se extendió desde el norte de México hasta el alto Perú, “conectado en semicírculos que iban concentrándose en dirección al “Mediterráneo americano, entre Veracruz y Maracaibo (a diferente escala e intensidades), y desde donde se conectaba a través del Atlántico, mucho menos de bando que de contrabando, con el mercado mundial y la economía dominante” (Echeverría 1998b, 49). Este “orbe económico” espontáneo de las relaciones mercantiles de América Latina con Europa bien podría explicarse a partir de un proyecto civilizatorio espontáneo de construcción de “una Europa fuera de Europa” (Echeverría 1998b, 50), pero no como una continuación ni prolongación de esta, sino como la reconstrucción de la civilización europea en América, “sobre la base del mestizaje de las formas propias de esta con los esbozos de forma de civilizaciones ‘naturales’ indígenas y africana” (Echeverría 1998b, 50) que lograron sobrevivir a su destrucción de la conquista española.

Este proceso largo de mestizaje tendría su inicio en los albores del siglo XVII, cuando, luego del violento proceso de conquista que devastó en gran parte a la población y a las culturas prehispánicas, se configuró un escenario en el que confluían dos épocas históricas diferentes: la una en retroceso y la otra en pleno proceso de gestación. Este cambio decisivo, como lo señala Echeverría, se puede constatar en tres aspectos que han sido estudiados por la historiografía. El primer aspecto se refiere a la demografía y su trayectoria y composición, en la que se puede observar una línea de decrecimiento sostenido de esta, compuesta por indígenas puros, africanos y españoles recién llegados, desde el inicio de la conquista hasta finales del siglo XVI, a partir de lo cual empieza un proceso inverso, en cuyas primeras dos décadas el número de la población se mantiene inalterable, para luego, a partir de 1630, empezar a crecer de forma sostenida, pero, también, y esto es lo más significativo, empezar a cambiar sustancialmente la composición de la demografía con el apareamiento de un tipo diferente y diverso de población fruto del mestizaje: “criolla”, “chola”, “mulata” y todas sus variantes.

El segundo aspecto sobre el que la historiografía moderna ha reparado tiene que ver con “la curva indicativa de la actividad comercial e indirectamente de la vitalidad económica” (Echeverría 1998b, 50) en la que también puede verificarse la confluencia de dos épocas: la una desfalleciente, aquella que está marcada por el

tráfico ultramarino de esclavos y minerales, y la otra en pleno despunte, que gira en torno al comercio de manufacturas y productos agropecuarios. Finalmente, el último aspecto estudiado por esta historiografía y que marca el fin y el inicio de una época, en este “fin de vuelta de siglo”, se refiere al tipo de explotación de la mano de obra; la primera, aquella que decae, y que había elaborado su estrategia de expoliación del trabajo a partir de la encomienda, que se constituyó, como explica Echeverría, a partir de unos dispositivos mercantiles que permitieron el sometimiento servil del explotado a cargo del explotador, que luego dan paso a otra nueva, que se fortaleció al final de la primera, y que da origen en ese entonces al sistema “moderno afeudalado” de la hacienda cuyo objetivo era evadir “la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores, mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la edad Media europea” (Echeverría 1998, 51). En este período de transición, los mismos protagonistas del drama que terminaba, signado por la conquista, encontraron otros protagonismos en la emergencia de otro drama: aquel que se estaba dando al amparo “del mestizaje civilizatorio y cultural” del siglo XVII.

Para entender el mestizaje cultural, que, como hemos dicho ya en otras ocasiones en este mismo trabajo, parece ser el modo espontáneo de la actualización de toda cultura, no parece ser el mejor camino para hacerlo apelar a aquellas metáforas naturalistas que pretenden ver en este proceso una especie de yuxtaposición de cualidades, bajo su figura química, ni como cruce de cualidades, bajo su figura biológica. Por el contrario, dice Echeverría, su explicación habría que encontrarla en el proceso semiótico al que bien podría calificarse de codigofagia:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras, la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tiene enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después (Echeverría, 1998, pp. 52).

El encuentro violento y desigual de las culturas prehispánicas y la cultura europea durante la Conquista, antecedente inmediato de este proceso de mestizaje cultural, pone frente a frente, a criterio de Echeverría, no solo dos modalidades civilizatorias diferentes sino contrapuestas. Sin embargo, este antagonismo radical, que también se vivió en contextos de colonización diferentes, como los de Asia y

África, y en los que se resolvió a partir de una refuncionalización moderna de la antigua estrategia de convivencia bajo la lógica del *apartheid*, aquí en América Latina por las condiciones singulares en las que se encontraban los conquistadores, debieron abrir “la posibilidad de aceptar una relación de interioridad o reciprocidad con los pueblos “naturales” (indígenas y africanos) en América” (Echeverría 1998b 52). Esta condición singular se caracterizó por la situación de orfandad en la que se encontraban los españoles en América luego del siglo de la Conquista, una vez que la Corona había perdido todo interés, sobre todo económico, en sus posesiones trasatlánticas. Este es el motivo por el cual el proyecto de prolongación de Europa en América fracasó ante la ausencia de una relación orgánica y permanente con la metrópoli, lo que originó una crisis que hacía imposible que el enclave europeo en América pudiera subsistir por sí solo.

En ese mismo contexto histórico, nos recuerda Echeverría, la situación de las civilizaciones prehispánicas no era más alentadora que la de los españoles en América; luego de un largo y violento proceso de conquista, sus culturas habían quedado devastadas y su propia supervivencia estaba amenazada. La orfandad en la que las posesiones españolas se encontraban hubiera sido propicio para que las antiguas culturas prehispánicas ocuparan su lugar, no obstante, tal había sido su destrucción que de ellas, a lo sumo, solo quedaban unos “destellos” inconexos, y que incluso, como afirma Echeverría, su propia supervivencia dependía “de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas” (1998b, 53). Frente a este escenario catastrófico, tanto indígenas, primero, como, luego, españoles se dieron cuenta inmediatamente de que la estrategia del *apartheid* supondría un suicidio seguro para ambas culturas, lo que estimuló el surgimiento de una voluntad común en su afán de construir una civilización frente a la inminente llegada de la barbarie.

Para Bolívar Echeverría, sin embargo, es necesario precisar que a pesar del debilitamiento del “esquema europeo”, este se había constituido en el único para ordenar el mundo de la vida cotidiana a inicios del siglo XVII. El otro esquema civilizatorio, el de las sociedades naturales prehispánicas en los inicios del siglo XVII, había sucumbido al carácter “productivista de la existencia social”, aunque esto no haya significado su desaparición o su sustitución. Una convivencia de una reciprocidad vertical, pero en la que la una se sostenía en la otra, y cuyas propias existencias dependían de la existencia de la otra. En estas circunstancias, la cultura “vencida”, sin otro camino, viendo que aquella cultura ajena, de la cual ahora

dependía su subsistencia, aunque sometida y explotada, estaba desfalleciente, e intuyendo que su desaparición iba a significar la suya propia, decide, como su única estrategia posible de supervivencia, ir a su rescate, “confundiéndose con [ella] y reconstituyendo (la), con el fin de mantener su vigencia amenazada” (Echeverría 1998b, 55). Así, el mestizaje latinoamericano se constituyó en una estrategia de supervivencia o, como dice Echeverría, en “una estrategia de vida después de la muerte” (1998b, 54) que se realizó en América a inicios del siglo XVII por parte de los indígenas y africanos traídos a las nacientes ciudades, que ya para ese período eran los espacios articuladores de la existencia. En palabras de Echeverría:

Su resistencia, la persistencia en su modo peculiar de simbolización de lo real, para ser efectiva, se vio obligada a trascender el nivel inicial en el que había tenido lugar la derrota y a jugarse en un segundo plano: debía pasar o solo por la aceptación, sino por la defensa de la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con la colaboración de estos y aun en su contra (1998b, 54).

Para graficar en el plano de lo concreto este comportamiento que da origen al mestizaje, y al mismo tiempo nos permita esclarecer la conexión de este proceso con el *ethos* barroco, me remito, por contraste, siguiendo a Echeverría, a la estrategia contraria, a la del *apartheid*, la estrategia de la tolerancia en la distancia, en la relación de ajenidad del uno y el otro, que prevaleció en los procesos coloniales de África y el Oriente. La afirmación del núcleo central de una determinada subcodificación lingüística queda prohibida en la estrategia del *apartheid*, es decir, el uso de aquel núcleo elemental de la identidad que opone lo afirmativo a lo negativo, sin la cual ninguna capacidad de significar es posible, y por lo tanto ninguna comunicación intersubjetiva; en el plano personal, esta estrategia se da como respuesta a la amenaza que supone la presencia del otro para su identidad, en la medida en que alguno de sus atributos pueda ser puesto en peligro por la aceptación o rechazo que origine cualquier relación con él. Así mismo, ya no en el plano personal sino en el plano colectivo, y referido a una “convivencia” en la que una comunidad es dueña de un territorio en el que la otra es la “natural”, la mejor relación para esta estrategia de la “tolerancia” será “la ausencia de relación” (1998b, 55).

En este tipo de convivencia, es decir, en aquella que se suspende la relación con el otro, pero al mismo tiempo se lo somete, en la actualización del código lingüístico queda prohibido para ambos interlocutores “el uso manifiesto de la

oposición ‘sí’/ ‘no’, y en el de otras oposiciones del mismo código lingüístico, como ‘tú’/ ‘yo’, ‘nosotros’/ ‘vosotros’, y el de ciertos recursos sintácticos” (Echeverría 1998b, 55). En la dialéctica del dominador y del dominado, esta prohibición funciona de modo diferente para cada uno de ellos. Aquel que domina apela a una estrategia autoritaria, no dialógica, que le impide interrogar al dominado por temor a que este responda con una negativa, y de este modo ponga en peligro su propuesta de mundo. En otras palabras, el dominante decide cortar el contacto con el sometido, anulándolo, desconociendo su existencia, convirtiéndolo en un objeto más. Sin embargo, como advierte Echeverría, al cortar la comunicación, el dominante tampoco es soberano, pues también ha quedado vedado para sí el uso de la significación “sí”, cuando esta se dirige al dominado, pues esto supondría, por insignificante que pareciera, aceptar la voluntad del dominado y con ello la aceptación de su código, poniendo en riesgo la validez del propio, o como dice Echeverría “sería proponer la identidad enemiga como sustituto de la propia” (Echeverría 1998b, 55).

Esta relación de subordinación en las relaciones del *apartheid*, de sometimiento recíproco pero vertical y excluyente, no se repite en el contexto latinoamericano del siglo XVII por las razones ya expuestas. Aquí, a diferencia de esta estrategia de renuncia a la soberanía, el dominado es quien toma la iniciativa y el que ejecuta el proceso de la codigofagia; paradójicamente, se deja devorar por el código dominante pero al hacerlo lo transforma desde dentro en el proceso de asimilación que este código dominante debe realizar con los restos, “las ruinas” de este código devastado. Aquí la voluntad de supervivencia de las comunidades “naturales” de estos territorios, despojados de su propiedad por las comunidades conquistadoras, encuentra la forma de decir “no”, del que sabe depende su existencia, a partir de la invención de un procedimiento que les permite “hacer que el código vigente que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo, decir no, afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad” (Echeverría 1998b, 56).

Esta estrategia de supervivencia es una estrategia barroca que coincide plenamente con el comportamiento barroco de la modernidad europea, afirma Echeverría, y con la actitud barroca del arte occidental posrenacentismo con respecto al canon clásico. Esta capacidad recobrada de decir “no” debe pasar bajo la estrategia barroca por un largo e intrincado camino de aceptaciones, aún consciente

de estar siendo subsumido por esa lógica productivista, a la que está obligado a responder, para ser “capaz de sobredeterminar la significación afirmativa al extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación” (Echeverría 1998b, 56).

En el mundo moderno capitalista del siglo XVII, en donde ya su modelo productivista había subsumido a los procesos de reproducción social del valor de uso de los pueblos “naturales” a su lógica, es decir, en un mundo en donde se prohibió la significación “no”, la posibilidad de la interlocución, los dominados encontraron la forma de resistirse a ella. Para ello apelaron al cuestionamiento y a la impugnación de los fundamentos sobre los que se sostenía este modo capitalista de reproducir la vida, al punto de “despertarle” a la contingencia de sus fundamentos, y exigirle que se transforme, es decir, refuncionalizarla para salvar aquello que de cualitativo tiene la vida, que de otro modo hubiese estado condenado a terminar siendo “un reino de contravalores” destinados a la desaparición.

Hay que volver a insistir, como lo hace Echeverría, que este gesto, rebelde sin duda, no es una alternativa a la modernidad realmente existente, porque a pesar de que logra irrumpir con un gesto reactivo a la lógica cósica del valor valorizándose, refuncionalizándolo a sus intereses, lo hace luego de haber pasado por su sometimiento. Un sometimiento que obstaculiza y entorpece la realización plena de la reproducción capitalista, a partir de esta segunda función que lo lleva de vuelta a cumplir con la satisfacción, así sea imaginaria o de segundo grado, de una demanda alojada en la esfera del sistema de la reproducción social del valor de uso de estas comunidades “naturales”, en el que el mundo de la vida, de la cualidad de los objetos con valor de uso, vuelve a actualizarse en medio de su siempre renovado y doloroso sacrificio.

El otro eje articulador de la particularidad cultural latinoamericana durante el largo siglo barroco, constituye la presencia del proyecto político y religioso de modernidad católico de los jesuitas de la Compañía de Jesús, que se desplegó desde inicios del siglo XVI, con la llegada de estos a tierras americanas, hasta finales del siglo XVIII, época en la que se inicia, según Echeverría, la destrucción de la incipiente historia latinoamericana cuando el imperio español, en su pleno desmoronamiento, emprende un proceso de remodelación encaminado a reducir a la condición de colonia sus posesiones ultramarinas.

La historia particular de la Compañía de Jesús y su Iglesia Católica postridentina, que se inscribe de un modo particular en la historia de la modernidad, dice Echeverría, enfrenta de una forma particular la problemática “de la vida nueva y de lo que ella debe ser en esta novedad” (1998b, 65). Un ejemplo claro del sentido al que apuntaba la doctrina postridentina se sitúa en su reflexión teológica en torno a la vida terrenal, muy diferente a la visión que la Iglesia medieval tenía al respecto. Concebida la vida como “despliegue del cuerpo y los apetitos sobre el escenario del mundo” (Echeverría, 1998b, 66), el ser humano se encuentra en el lugar, en la obligación de terminar la creación de un mundo inconcluso, al ser quien decide, en ejercicio de su “libre albedrío”, entre el camino de la luz, del bien, de Dios, o entre el camino de las tinieblas, del mal, del Diablo (Echeverría, 1998b, 67). Como advierte Echeverría, el camino cristiano para la Compañía de Jesús, “no consiste en renunciar al mundo, sino en luchar en él y por él” (1998b, 67), no como un territorio perdido sino más bien como un territorio por salvarlo. El proyecto jesuita iba mucho más allá y en otra dirección de lo que el siglo de las luces juzgo que este hacía, es decir, un intento de volver a una visión arcaica o premoderna de la vida. La capacidad de elegir o decidir del ser humano que abre el escenario de la confrontación maniquea entre el bien y el mal en un mundo por concluirse, lo sitúa ya en una perspectiva claramente moderna.

El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya solo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar en donde la perdición y la salvación puede darse por igual (Echeverría, 1998b, 67).

Ahora bien este giro de la propuesta jesuita, especialmente en América y Asia, no puede ser considerado como un intento de Contra-reforma simplemente que planteara lo injustificado de la Reforma que se había dado al norte de Europa; de lo que se trataba en realidad era de denunciarla como “insuficiente y regresiva”, y de “resolver los problemas que la hacían necesaria” (Echeverría, 1998b, 68). El problema que se pretende subsanar por la acción del Concilio de Trento es básicamente la necesidad de la mediación eclesial entre lo humano y lo otro (Echeverría, 1998b, 68), es decir, restituir la función de administrador de la Iglesia

del “sacrificio sublimador de la represión de las pulsiones salvajes, una represión sin la cual no hay forma social posible” (Echeverría, 1998b, 69). El debilitamiento del papado respondía a la pérdida de la necesidad de su mediación, la pérdida de su “*locus mysticus*”. Sin duda la restauración de esta mediación se había hecho necesaria, pero al hacerlo esta también debía transformarse en adecuación de las circunstancias: por un lado, el desplazamiento que la *ecclesia* había sufrido en manos de la mercantilización capitalista de la vida social, es decir, “era en el mercado, y en el proceso en el que el dinero se vuelve más dinero, donde se socializaban los individuos [ahora]” (Echeverría, 1998b, 70). Y por otro lado, por la presencia de un “estadillo o explosión, no solo cuantitativo sino también cualitativo del valor de uso” (Echeverría, 1998b, 70), fruto de esa revolución eotécnica que ofrecía el mundo no como tránsito doloroso sino como un mundo abierto al disfrute de la diversidad cualitativa de la vida.

Este es el trasfondo sobre el que se mueve la acción de la Compañía de Jesús, que poseía una propuesta político-religiosa bien estructurada, adecuada a los nuevos tiempos, es decir, moderna de una reconstitución del orden cristiano del mundo, “entendido como orden católico, apostólico y romano” (1998b, 70). La acción desplegada por los jesuitas en todo el orbe está revestida de un halo fabuloso para Echeverría que impide valorar en su justeza el impacto que el proyecto postridentino tuvo en el mundo Oriental o de los diferentes Orientes: India, Japón, China y Latinoamérica. Echeverría se concentra en el estudio de los mecanismos en cómo los jesuitas intervinieron en estos mundos, es decir, describir el proceso por el cual este proyecto único de modernidad-religiosa europea que al hacer el intento de imponer su orden mental a otros mundos diametralmente diferentes, a otras elecciones civilizatorias, tuvo que replantearse él mismo los fundamentos de su propia singularidad, “ a aflojar y a desamarrar los nudos de su núcleo cultural para poder penetrar en los núcleos de una cultura diferente , en el plano de la simbolización fundamental de su cultura” (1998b, 71).

Aquella empresa evangelizadora suscitada por los jesuitas tuvo que arriesgarse, por ejemplo, en el plano de lo lingüístico a traducir ciertos términos teológicos que en la lengua a la que debía traducirse no tenían equivalencias. De ahí que la única forma en cómo los jesuitas lograron “hacer posible lo imposible”, es decir, trasladar un sentido de mundo a otro mundo de sentido opuesto, fue el de

emprender un cuestionamiento de los propios conceptos sobre los que su teología se había levantado. Por ejemplo, el concepto de dios cristiano no tenía correspondencia con el carácter dual de la divinidad Oriental, que conciliaba los elementos masculino y femenino en uno solo. De ahí que el trabajo lingüístico- doctrinario que los jesuitas debieron realizar para llevar a buen fin su programa evangelizador debió sostenerse sobre la clave de la codigofagia, devorar al código vencido, pero a costa de la transformación de su propio código.

Para terminar con este capítulo, es necesario retomar una idea que ha sido el eje vertebrador de la reflexión de este trabajo de investigación. En términos teóricos-abstractos, nos advierte Echeverría, siguiendo en ello a Levi Strauss, cada formación cultural se constituye en un todo cerrado en sí mismo, que despliega un principio diferenciador del proceso de simbolización del mundo concreto, una elección civilizatoria autosuficiente, pero que, sin embargo, en la historia real esta singularización solo acontece a partir del mestizaje, es decir, desde la perspectiva semiótica, a partir de una interpenetración de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, [es decir,] solo en la medida en que una cultura se pone en juego, y su identidad se pone en peligro y entra en cuestión...” (Echeverría, 81).

Capítulo cuatro

La crisis contemporánea de la cultura

Para Echeverría, en el centro de la crisis cultural contemporánea en Occidente lo que está en peligro de ser suprimido, de una vez y por todas, por el avance de la modernidad realmente existente, es la posibilidad de asumir la identidad en su concepción universal-concreta, la única forma en que se podría asumir esta a plenitud, en la medida en que ella misma propicie un diálogo en igualdad de condiciones entre culturas diferentes y lo “otro”. A pesar del avance indetenible de la modernidad capitalista, en el programa autorreflexivo crítico de la cultura europea, advierte Echeverría, había persistido la noción universal-concreta de la identidad, haciendo frente al dominio absoluto de la concepción universal-abstracta del discurso “realista” y “positivo” de la modernidad vigente.

El trayecto de este discurso crítico, sin embargo, según Echeverría, que se inicia con la noción romántica del “otro” para contrarrestar la “prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista” (1997, 63), habría dado un giro retrógrado hace ya más de un siglo hacia “la reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: esa misma figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental” (1997,63). Sin embargo, según Echeverría, este giro conservador en el pensamiento crítico europeo estaría, en la actualidad, dando sus últimas patadas de ahogado, pues su agotamiento se habría evidenciado, paradójicamente, en uno de sus últimos gestos pretendidamente más radicales, formulado por sus intelectuales a inicios de la década de los ochenta, que ha sido presentado más que como un programa deseable, como una realidad ya alcanzada, según el filósofo ecuatoriano-mexicano:

Centrado en torno a la experiencia cada vez más directa de la amenaza de catástrofe que se cierne sobre el ‘desenvolvimiento espontáneo’ de muchos de los rasgos esenciales de la modernidad, este último acceso de posmodernidad no se inflama ya en el revolucionamiento de todos los valores ni se empeña en la reconquista de las ciudades perdidas por el Occidente en su decadencia, sino que se encuentra a sí mismo en el desinterés radical frente a lo que más preocupa al espíritu moderno: la ausencia de sistematicidad en el mundo de los valores y el desfallecimiento de las metas unificadoras de la historia humana (Echeverría 1997, 64).

Para Echeverría, esta “actitud” del pensamiento posmoderno, cuyos intelectuales no dejaron de percibirla, y que, además, en principio tuvo un gran poder de seducción por su apariencia liberadora y universalista, con el tiempo se ha revelado en su verdadera naturaleza: “restrictiva” y “particularista”, en torno a uno de los rasgos más característicos de la modernidad capitalista, su eurocentrismo, que opera como el “equivalente europeo del fundamentalismo religioso en el mundo periférico” (Echeverría 1997, 65). Esta indiferencia por la consecución de un proyecto humano común habría empujado a la cultura europea a su atrincheramiento en torno a un “discurso folklorizante” de apariencia universal-concreta, en defensa exacerbada de las identidades nacionales. Esta no sería sino una estrategia discursiva, afirma Echeverría, para esconder la acción corrosiva de la circulación mercantil de los “fundamentos” sobre los que descansa realmente la posibilidad de una pluralidad concreta de lo humano. Este dispositivo discursivo presenta la pluralidad de identidades de lo humano como una especie de “galería de tipos ideales sustancializados” (Echeverría 1997, 64), borrando así las diferencias excluyentes que existen entre ellas, reduciendo esta apenas a versiones diferentes o, en el mejor de los casos, opuestas, de un mismo tipo humano general, que se correspondería con la identidad europea de la modernidad capitalista, “la única corporeidad adecuada de lo ‘humano en general’, que gracias a la acción aglutinadora del mercado capitalista, podría ser capaz de albergar esa diversidad sin desaparecerla” (Echeverría 1997, 65).

Para entender este giro retrógrado en el pensamiento autorreflexivo moderno, desde la perspectiva de Echeverría, he debido remitirme a uno de sus últimos ensayos, ‘¿Cultura en la barbarie?’, aparecido en *Vuelta de siglo*. Ya el título nos propone una interrogante: ¿es posible pensar la realización de la cultura dentro de la barbarie?, se pregunta Echeverría. La barbarie se refiere a una crisis más amplia que la del giro retrógrado, hablamos de una crisis civilizatoria, de un modelo de reproducción social hegemónico que a su vez impide la realización misma de la cultura.

Lo primero que advierte Echeverría es que en esta “vuelta de siglo” lo que se conocía como cultura en la modernidad realmente existente, es decir, esa alta cultura “reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, que se basa en la cultura menos tecnificada, popular [que] le ofrece a distancia, desde arriba, el modelo ideal a seguir” (Echeverría 2006, 15), ha perdido su vigencia y autoridad. Este circuito entre baja y alta cultura para Echeverría ya no es más posible. La alta cultura ha perdido su

hegemonía, y la cultura popular o baja “se ha distanciado y la desconoce, se contenta con la elaboración de sí misma que le confeccionan los *mass media*” (2006, 15). En ese contexto, la alta cultura ha tenido que refugiarse en nichos de élite, a pesar suyo, distanciándose cada vez más del campo social. A la par de este atrincheramiento, el lugar tradicional en el que se había reproducido la alta cultura, es decir, la escritura y la lectura de libros, se ha debilitado en términos relativos. Para Echeverría sería ingenuo, además de no deseable, pensar en la restauración de este circuito tradicional como alternativa, pues el nuevo capitalismo ha dejado a un lado los antiguos *ruling class* tradicionales y sus Estados, en los que este circuito operaba para promover la identidad nacional y occidental. Actualmente, la producción de la identidad social ha sido entregada a esta “industria cultural” globalizada y norteamericanizada de la que hablaban Horkheimer y Adorno, que para Echeverría no solo es ajena sino manifiestamente hostil con respecto a la anterior.

En la actualidad, para Echeverría, la dimensión cultural se desentiende de su aspiración a la “espiritualidad exquisita”, a su tendencia “logocéntrica”, “cognocitista”, “ilustrada”, que era la meta y la señal de estatus de la alta cultura en la relación con la cultura baja o popular. El confinamiento de la alta cultura, como contraparte no ha traído un fortalecimiento de la cultura popular, señala Echeverría, por el contrario, se cree que la sustitución de esta por la producción de eventos para el entretenimiento masivo es el camino hacia “la muerte de la cultura”, en tanto el sujeto destinado a reproducirla ha quedado relegado al rol de “espectador de su propio destino, incapaz de practicar ella misma una ‘cultura desde abajo’” (Echeverría 2006, 17)⁷.

El escenario es desalentador para algunos teóricos, según Echeverría, para quienes esta desconexión representaría un desconocimiento de su herencia cultural, que supondría a la vez la incapacidad de entender y apreciar su propia sociedad, propiciando el advenimiento de una neobarbarie, ante una especie de falta de cuidado a su propia consistencia comunitaria. Sin duda es devastador el panorama que se presenta para quienes creen que la cultura solo se podría reproducir en el horizonte

⁷ La reflexión sobre este tema que hace Echeverría se inscribe en su crítica general y radical a la Modernidad realmente existente; todo lo que se produce ahí, desde los procesos de producción y consumo de los valores de uso de mayor practicidad y menor semioticidad así como los de mayor semioticidad y menor practicidad estarían subsumidos por la reproducción del valor, de ahí que no se pueda, en mi opinión, hacer una valoración menos crítica con respecto a los objetos producidos por la industria cultural y los *mass media*, sin caer en una contradicción con los postulados fundamentales de la crítica de Echeverría a la modernidad capitalista.

de los Estados-nacionales, pero también lo es si la reproducción de la esfera cultural solo estaría atada a la figura capitalista, pues su propia constitución tiende a la destrucción del otro y de lo humano en general. A esta figura se opone otra, nos dice Echeverría, que se subordina a ella pero persiste, y es la de la propia fuerza creativa de la sociedad impulsada por su reproducción social natural, es decir, impulsada por la necesidad del sujeto social de reproducir su forma de vida alrededor de los valores de usos, que necesariamente deben seguirse reproduciendo. De tal forma que el capitalismo funciona como una especie de “parásito desmesurado”, dice Echeverría, que se monta sobre la vida social natural para dirigir la fuerza que emana de esta, y así poderla someter a sus propios intereses, la reproducción del capital.

El momento crítico en que se encuentra la cultura occidental le impone a esta, según Echeverría, un reto de transformación radical, de abandono de una civilización por otra, de no mediar en el tránsito la llegada de la barbarie. Se pregunta el filósofo ecuatoriano-mexicano si la reflexión está preparada para pensar la crisis en toda su radicalidad. Esto implicaría dejar a un lado las nociones usuales de cultura, en la que la consistencia evanescente propia de esta parece quedar atrapada en una imagen “fija y consolidada, solo susceptible de alteraciones inesenciales” (Echeverría 2006, 19).

Una de estas nociones sustancialistas, recuerda Echeverría, define la cultura como “un conjunto de obras [...] de la actividad social pasada esencialmente de la comunidad en la que se generó” (2006, 19). Aquí queda definido el perfil de esta noción de cultura como “una cosa que se hereda, se cuida y se perfecciona” (2006, 19). La ciudad, su diseño arquitectónico, sus edificios materiales, su corpus literario y musical, sus trajes, sus gestos, sus giros idiomáticos formarían parte de esta colección de objetos que configurarían la cultura de una determinada comunidad. Habría otra noción de cultura, dice Echeverría, más sutil, que amplía su campo de objetos a “los valores de usos y costumbres, de esquemas de comportamiento en general que identifican a una comunidad” (2006, 19); sin embargo, en esta, al igual que en la anterior, queda descartada una relación de interioridad entre el sujeto y el objeto, que es fundamental para que se consagre el carácter evanescente de la cultura:

se supone de entrada la existencia de un hiato entre ambos que debe salvarse por fuera de ellos: o bien la cultura aparece como un patrimonio heredado, del que un sujeto es capaz de apropiarse, o bien es una estrategia que se autorreproduce, de la

que el sujeto no sería más que un simple vehículo. El sujeto tiene cultura o pertenece a la cultura, la ciudad es de uno o uno es de ella (Echeverría 1997, 21).

Estas nociones sustancialistas de cultura se oponen claramente a otra, que en verdad sería la que está en capacidad de enfrentar de modo radical este momento de crisis. Esta otra definición de cultura debe tener una “estirpe formalista-existencialista”, para Echeverría, en tanto se constituye como un proceso por el cual dos o más sujetos deciden cultivar de un modo particular unos objetos y unas acciones humanas, como testimonio de un compromiso “socializador o aglutinador” que permita la reproducción material-simbólica de esta comunidad. Bajo esta concepción, la cultura no sería otra cosa que “la reactualización de la validez y la necesidad de esa forma y esa identidad” que revelaría al mismo tiempo su consistencia arbitraria y contingente, sobre la que se desplegaría la posibilidad siempre latente de una transformación. Una transformación que siempre pondría a prueba ese principio aglutinador, con su relativización y su autocuestionamiento, movidos por la inevitable “confrontación polémica y abierta, de un mestizaje con otras formas e identidades concurrentes” (Echeverría 1997, 21).

La dimensión cultural de la que habla Echeverría es una dimensión amplia, que reúne a toda la vida social en tanto cultura de una infinidad de formas “de vigencia íntima y fugaz (como los usos y las costumbres políticas), de fuerza intermedia (como las de una generación), así como las de consistencia fuerte y profunda (como las civilizaciones del arroz, del trigo o del maíz) y superficial (un modo de vestir o un estilo literario)”(Echeverría, 2006, 21). La consistencia evanescente de la identidad hace que la reactualización del principio articulador de una determinada identidad siempre se repita pero al hacerlo se transforme con ella; en el modo de reproducir la cultura habría una mismidad proteica. El “yo consolidado”, en cambio, sería propio, dice Echeverría, de las ilusiones de la modernidad capitalista, que promete riquezas a cambio de la represión de la pluralidad constitutiva de la condición humana.

Este sinnúmero de formas que se reproducen en el seno de una cultura no es la simple agregación de objetos “de todo tipo y de todo nivel de radicalidad” (2006, 22); hay por debajo de esta inmensa pluralidad de formas un conjunto básico o fundamental de identidades que conectan y subordinan a las otras formas culturales “nuevas o más simples” o que se manifiesta en ellas de modo más directo y con

mayor fuerza, a veces, y otras, de modo más sutil y menor fuerza. La cultura, dice Echeverría, se comporta como una especie de “compromiso de humanidad” decantado a lo largo de una serie de mestizajes, “en la consistencia de un sistema de usos y costumbres unitarios” (Echeverría 1997, 22), cuyo núcleo articulador se reactualiza en el uso que realizan del mismo modo en que los hablantes de una lengua la transforman o reinventan en su habla cotidiana.

Cuando Echeverría habla de la cultura nacional-occidental, que hoy decae junto con la alta cultura, se refiere a una configuración histórica particular, la configuración moderna capitalista, “de esa gravitación ordenadora de todos las demás culturas que emanan [...] del comportamiento práctico-político y de la lengua” (2006, 23). En la modernidad capitalista, en su versión nacional de la identidad comunitaria, precisamente la capacidad de “reinstituirla” se anula en la praxis del sujeto comunitario, en tanto que el Estado capitalista sustituye a este sujeto comunitario para someterlo a la forma “fría, abstracta y enajenada, que tiene este de reproducir la concreción de la vida, convertida en sociedad civil” (Echeverría 2006, 23).

La identidad nacional no solo subordina al conjunto de identidades de los individuos sociales particulares, sino que también los paraliza y los deforma, impidiendo “el juego libre y espontáneo de las identidades concretas, sean estas privadas o públicas” (Echeverría 2006, 23). En la actualidad, sin embargo, la crisis del Estado nacional, en su fase de transnacionalización, anula la utilidad del cultivo de las formas y las identidades de todo tipo a las que este obligaba “a dotarse de un rostro humano y de autoespectacularizarse” (2006, 23). Sin embargo, no es menos cierto, advierte Echeverría, que el Estado capitalista transnacional intenta hacerlo de un modo “más puramente capitalista y más represivo que la tradicional: “La cultura del Estado capitalista transnacional improvisa formas e identidades cuyo mensaje es una loa interminable a la omnipotencia del capital y un exhorto permanente a su aceptación de la impotencia humana” (Echeverría 2006, 24).

Para Echeverría la única forma de vislumbrar una salida a esta hegemonía asfixiante que promueve el *ethos* de la barbarie en su fase de transnacionalización es distanciarse y romper de modo tajante con aquellas nociones de la identidad sustancialista, como un conjunto de formas y valores, para mirar el fenómeno cultural como “una actividad humana de reactualización de formas en el mundo de las cosas” (2006, 24). Solo asumiendo desde esta perspectiva la producción cultural,

se podrán desvanecer aquellos temores que se ciernen sobre una posible aniquilación de la cultura en general. A la vuelta de siglo aparecen incipientes formas que resisten y rechazan la modalidad cada vez más represiva del estado transnacional, y que podrían plantear la posibilidad de un mundo volcado a la invención de las formas del valor de uso, único camino de humanizar la existencia social en la actualidad.

Para el caso de América Latina, el mestizaje, que según Echeverría ha constituido el núcleo del proceso histórico desde su constitución, estaría siendo escamoteado cada vez más por el avance de la modernidad capitalista en su versión realista. Como ya se lo dijo en el capítulo sobre el barroquismo latinoamericano, este mestizaje se constituyó en el seno de un conflicto, aparentemente irresoluble, que se ha querido superar durante estos cinco siglos de mestizaje cultural, entre dos concepciones o elecciones civilizatorias diametralmente opuestas: “la opción ‘oriental’ o de mimetización con la naturaleza y la opción ‘occidental’ o de contraposición a la misma” (Echeverría 1997, 72).

Para entender el alcance de este conflicto, Echeverría identifica en qué consiste esta oposición de “sentidos” describiendo cómo estas se comportan en la esfera del arte, cómo estas dos opciones encaran el problema de la creación artística, en la medida en que son ejemplos de cómo cada una de ellas asume la acción de dar forma a la reproducción de la vida social. En las “obras de arte” de la cultura prehispánica lo que está en juego, más allá de su carácter de “objeto de culto, en el marco de la dimensión festiva y ceremonial en la que esta se realiza, es la concepción de la acción de ‘dar forma’ a un objeto, entendida esta como la acción que establece una relación de continuidad entre lo humano y lo otro, en el sentido de que el dador de forma, el artista prehispánico, en este caso, no hacía más que “ayudarle a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y a precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados en él mismo”(Echeverría 1997, 71). Mientras que la concepción de la tarea artística de la que parte el artista “occidental” cuando asume su tarea, concibe al sujeto como completamente independiente del material sobre el que trabaja, es decir, parte de la noción de que la naturaleza es un objeto “pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de sentido” (Echeverría 1997, 71). Como se ve, las representaciones contrapuestas de “dar forma” sobre las que opera cada una de estas “elecciones civilizatorias” inscriben al mestizaje latinoamericano dentro de un proceso

conflictivo, nada más lejano de la representación del mestizaje latinoamericano elaborado por “el nacionalismo oficial latinoamericano” (Echeverría 1997, 72) que concibe a este en el marco de su proyecto de identidad uniforme de carácter artificial para la nación estatal. El discurso sobre el que se ha sustentado esta noción uniforme de la identidad latinoamericana, a criterio de Echeverría, ha sido el de una serie de visiones biologicistas de la misma, que pueden resumirse en la siguiente cita:

La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que a) como la mezcla o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b) como el injerto de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de forma transitoria y restringida los rasgos del primero, o c) como el cruce genético de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas (Echeverría 1997, 73).

Esta concepción sustancialista de la identidad de América Latina estaría, por tanto, impidiendo concebir a esta como el resultado de un proceso en progresión, y en el que su consistencia se estaría configurando en una relación conflictiva y abierta entre estas dos concepciones contrapuestas de civilización, es decir, impidiendo concebirla como algo que está en juego dentro de su acontecer histórico, sino más bien como algo externo que estaría afectando a esta (identidad) sin que ella intervenga. Finalmente, Echeverría insiste en la necesidad de abandonar estas nociones naturalistas, que al dejar de concebirlas como una sustancia, permitiría, recogiendo los aportes de las disciplinas de mayor alcance en el pensamiento crítico de Occidente, ver más bien a la identidad como “estado del código cultural”, es decir, como una configuración evanescente o transitoria en el que este código, al mismo tiempo que “determina los comportamientos de los sujetos que la usan o ‘hablan’, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos” (Echeverría 1997, 74). Para finalizar, cabe recordar que para Echeverría, en el fundamento de la identidad del ser humano está un proceso “abierto de codificación del ‘en sí’ o ‘lo otro [...] en un doble movimiento contrario, el de la repetición y la transformación [...]” (Echeverría 1997, 57), es decir, la identidad es solo en tanto que transforma y se deja transformar, lo que precisamente está en riesgo en esta “vuelta de siglo”.

Lista de referencias

- Carvajal, Iván, Moraña, Abel editora. 2014. Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría, Corporación Editora Nacional, Ecuador, p.110-121.
- Echeverría, Bolívar. 1986. "Materialismo de Marx". *El discurso crítico de Marx*. México D.F.: Ediciones Era.
- , 1997. "Identidad evanescente". *Las ilusiones de la Modernidad*. México D.F.: UNAM, El Equilibrista-
- , 1998a. "El Valor de uso: ontología y semiótica". *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI ediciones.
- , 1998b. *La Modernidad de lo barroco*. México D.F.: Ediciones Era.
- , Definición de la cultura. Itaca; México, 2001.
- , 2006. ¿Cultura en la barbarie? *Vuelta de siglo*. México D.F.: Ediciones Era.
- , 2008. *Un concepto de Modernidad*. Revista Contrahistorias, 14. México.
- Entrevista, Bolívar Echeverría, sf, RE-DESCUBRIENDO A MARX, en http://www.lai.fuberlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion_lateina_merikanischer_intelektueller/bolivar_echeverria/marx/index.html
- Fuentes, Diana, Moraña, Abel editora, Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Dominación y resistencia. 2014. En Bolívar Echeverría, Corporación Editora Nacional, Ecuador, 2014, p.237-255
- , 2013. "Fundamentos para la reflexión de una modernidad postcapitalista en Bolívar Echeverría", Pacarina del Sur [En línea], año 4, núm. 16, julio-septiembre, en <http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/761-fundamentos-para-la-reflexion-de-una-modernidad-postcapitalista-en-bolivar-echeverria>
- Gandler, Stefan, Producir y significar Sobre Bolívar Echeverría: Definición de la cultura.

-----, *¿Quién es Bolívar Echeverría?*, La jornada semanal, num 805, agosto de 2010, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/08/sem-stefan.html>

Curso de Filosofía y Economía 1981-1982, polylog. Foro para filosofía intercultural 4, 2003.

-----, *Reconocimiento versus ethos*. 2012. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 43, Quito, mayo, pp. 47-64

García Barrios, Marco Aurelio. 2012. Sobre el concepto de “cultura política” en Bolívar Echeverría, Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 43, Quito, pp. 33-46

Moraña, Mabel, en Moraña, Mabel editora, *Bolívar Echeverría: la agenda abierta*, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Corporación Editora Nacional, Ecuador, 2014, p. 9 -25

Ponencia, Bolívar Echeverría, Filosofía y Discurso crítico, México, abril, 2010. Publicado en: <http://hdl.handle.net/10391/966>

Bibliografía

- Benjamín, Walter, La obra de arte en la época de la reproductividad técnica; (Introducción de Bolívar Echeverría); Ed. Itaca; México, 2003
- , El autor como productor (traducción y presentación de Bolívar Echeverría); Ed. Itaca; México, 2004
- , Tesis sobre la historia y otros fragmentos; (Traducción y presentación de Bolívar Echeverría); Ed. Contrahistorias; México, 2005
- Carvajal, Iván, Moraña, Abel editora. 2014. Aproximación al pensamiento político de Bolívar Echeverría, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría, Corporación Editora Nacional, Ecuador, 2014, p.110-121.
- Echeverría, Bolívar. “Materialismo de Marx”, *El discurso crítico de Marx*. Bolívar Echeverría, Ediciones era, México D. F, 1986.
- , “Identidad evanescente”, *Las ilusiones de la Modernidad*. UNAM, El Equilibrista. México D.F., 1997.
- , “El Valor de uso: ontología y semiótica”. *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI ediciones, México D.F., 1998.
- , *La Modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría. Ediciones Era. México D.F., 1998.
- , Definición de la cultura. Itaca; México, 2001.
- , “¿Cultura en la barbarie?”, *A vuelta de siglo*, Ediciones Era, México D.F., 2006.
- , *Un concepto de Modernidad*. Num.11, Revista Contrahistorias, 2008.
- , Las ilusiones de la Modernidad; Tramasocial; Quito, 2001.
- , Definición de la cultura. Itaca; México, 2001.
- , Vuelta de siglo. México; Ed. Era; D.F, 2006.
- , (Comp.). Sartre, los intelectuales y la política, S. XXI, México, 1974.

- , (Comp.). Modernidad, mestizaje cultural, ethos Barroco; UNAM/El Equilibrista; México, 1994.
- , (Comp.). La americanización de la modernidad; Ed. Era; México, 2008
- , (Comp.); La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin; Ed. Era; México D.F, 2005.
- , “Comentario sobre el “punto de partida” de El Capital”; Ediciones Cultura Popular; Fac. de Filosofía y Letras; México, 1979.
- , “La “forma natural” de la reproducción social” en Cuadernos Políticos; México, Julio-Diciembre, 1984.
- , “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe” en Pedro López Díaz (coord.) La crisis del capitalismo teoría y práctica, S. XXI, México, 1984
- y Gustavo Leal."Discurso crítico y desmistificación: el tema salario; contenido en: Ensayo, economía política e historia. Vol. 1 Número 2 segundo trimestre de 1984, División de estudios de posgrado. Fac. De Economía UNAM. [s.a.] 1984
- , “Valor y plusvalor”. Ensayos, Economía política e historia no. 8, DEP, Fac. Economía, UNAM. 1986
- , “El concepto de fetichismo en Marx y Lukács” en: Graciela Borja (coord.); Memoria del Simposio Internacional György Lukács y su época; UAM, México, 1988.
- , “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” en: Cuadernos Políticos No. 58; Ediciones Era; Octubre-Diciembre de 1989.
- , “Modernidad y capitalismo. Quince tesis”;Review, XIV, Fall 1991; P. 471-515.
- , “El concepto de capitalismo en Braudel y en Marx”, en Primeras Jornadas Braudelianas, UNAM,; Instituto Mora; IFAL, México, 1993.

- , “Malitzin, la lengua” en La Jornada Semanal, 194. Domingo 28, Febrero 1993
- , “Postmodernismo y cinismo” en Vientos del sur, Número 1, Abril 1994
- , De la Fuente, Gerardo; Cerutti Guldberg, Horacio, “Democracias ambiguas intelectuales inciertos” en Cemos Memoria No 81, México, Septiembre 1995
- , “Modernidad y Revolución” en Marini, Ruy Mauro y Millán, Margara (coord.), La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas, Tomo IV, El Caballito, México, 1996.
- , “Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)” en Dialéctica, Año 21, Número 29/39, BUAP; Nueva Época, Primavera 1997
- , “Chiapas y la Conquista Inconclusa. Entrevista”, en Chiapas en perspectiva histórica. El viejo topo, España, 2001. ¿ENSAYO O ENTREVISTA?
- , “Una ambigüedad histórica” en Theoria. Revista de Filosofía, núm. 11-12, UNAM FFL, México, Diciembre de 2001. (UNAM)
- , “El sentido del siglo XX”, en Eseconomía. Nueva Época, No. 2, invierno 2002-2003
- , “La historia cómo descubrimiento”, en Contrahistorias No. 1, México, Septiembre 2003- febrero 2004.
- , “La múltiple modernidad de América Latina” en Contrahistorias No. 4, México, Marzo-Agosto 2005.
- , “Acepciones de la ilustración”, en Mundo Siglo XXI, IPN; CIECAS, No. 10, otoño 2007.
- , “Imágenes de la Blanquitud” en Sociedades Icónicas, S. XXI, México, 2007
- , “Un concepto de modernidad” en Contrahistorias No. 11, México, Septiembre 2008-Febrero 2009.

- , “Discurso crítico y Desmistificación: el concepto de la ganancia.” División de Estudios de Posgrado, Fac de Economía, UNAM, Cuadernos del Seminario de El Capital. [s.a.]
- y Kurnitzky, Horst; Conversaciones sobre lo barroco; Facultad de Filosofía y Letras-UNAM; México, 1993.
- , “Valor y plusvalor”. Cuadernos, División de Estudios de Posgrado, Fac. Economía, UNAM, Cuadernos del Seminario de El Capital. [s.a.]
- , “Discurso crítico y Desmistificación: el concepto de ganancia. Cuadernos, División de Estudios de Posgrado, Fac. Economía, UNAM, Cuadernos del Seminario de El Capital. [s.a.]
- , “Clasificación del plusvalor”. Cuadernos, División de Estudios de Posgrado, Fac. Economía, UNAM, Cuadernos del Seminario de El Capital. [s.a.]
- , “La circulación capitalista y la reproducción de la riqueza social (Apunte crítico sobre “Los esquemas de reproducción esboza” esbozados por K. Marx en el Capital)”, UNAM, [s.a.]
- Entrevista con Bolívar Echeverría, “Por una modernidad Alternativa”, por Alberto Cue. La Jornada Semanal, No. 65, Nueva Época, 2 de junio de 1996
- Entrevista a Bolívar Echeverría. “La revolución del 68 en México” en Contrahistorias No. 11, México, Septiembre 2008-Febrero 2009.
- Fuentes, Diana, Moraña, Abel editora, Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría, Corporación Editora Nacional, Ecuador, 2014, p.237-255
- , *Modernidad y capitalismo en Bolívar Echeverría*, en OSAL. Observatorio social de América latina, Año XII, N° 31, Mayo de 2012.
- , “Fundamentos para la reflexión de una modernidad postcapitalista en Bolívar Echeverría”, Pacarina del Sur [En línea], año 4, núm. 16, julio-septiembre, 2013, en <http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e>

ideas/761-fundamentos-para-la-reflexion-de-una-modernidad-postcapitalista-en-bolivar-echeverria

Gandler, Stefan, Producir y significar Sobre Bolívar Echeverría: Definición de la cultura. polylog. Foro para filosofía intercultural 4, 2003, en <http://lit.polylog.org/4/rgs-es.htm>

-----, *¿Quién es Bolívar Echeverría?*, La jornada semanal, num 805, agosto de 2010, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/08/sem-stefan.html>

Curso de Filosofía y Economía 1981-1982, polylog. Foro para filosofía intercultural 4, 2003.

-----, *Reconocimiento versus ethos*. 2012. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 43, Quito, mayo, pp. 47-64

García Barrios, Marco Aurelio. 2012. Sobre el concepto de “cultura política” en Bolívar Echeverría, Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 43, Quito, pp. 33-46

Luxemburgo, Rosa, Obras escogidas I(Prólogo y selección de Bolívar Echeverría); Ed. Era, México, 1978

-----, Obras escogidas II(Prólogo y selección de Bolívar Echeverría); Ed. Era, México, 1978

Marx, Karl. La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Selección y traducción de Bolívar Echeverría); Ed. Itaca, México, 2005

-----, Cuadernos de París: notas de lectura de 1844 (Traducción y cronología biográfica de Marx realizadas por Bolívar Echeverría); ed. El hombre y su tiempo; México, 1974

Moraña, Mabel, en Moraña, Mabel editora, *Bolívar Echeverría: la agenda abierta*, en Para una crítica de la modernidad capitalista, Corporación Editora Nacional, Ecuador, 2014, p. 9 -25

Serur, Raquel. 2010. Bolívar Echeverría y su filosofía Marxista. Publicado el 13 octubre, 2011 <http://ecuadoruniversitario.com/arte-y-cultura/bolivar-echeverria-y-su-filosofia-marxista/>

