

# LA OTRA CARA DE LA TEORÍA CRÍTICA HOY: BOLÍVAR ECHEVERRÍA. REFLEXIONES ALREDEDOR DE LA NECESIDAD, DESEABILIDAD Y POSIBILIDAD DE UNA *TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS*

*The Other Face of Critical Theory Today: Bolivar Echeverría.  
Reflections around the Need, Desirability and Possibility of a  
Critical Theory from the Americas*

STEFAN GANDLER\*

[stefan.gandler@gmail.com](mailto:stefan.gandler@gmail.com)

## 1 INTRODUCCIÓN

El autor de este ensayo está profundamente convencido de que Europa no tiene futuro. No tiene futuro en la medida que reniega sistemáticamente a ver con claridad su propia historia, que es, ante todo, una única historia de genocidios, realizados en sus propias tierras, o realizados en tierras ocupadas militarmente en las así llamadas colonias.

El pensamiento crítico que se desarrolló paralelamente a esta historia negada, también se encuentra en una historia de negación: esta negación puede expresarse incluso en una falsa integración en el supuesto *pool* del pensamiento europeo o de cada nación europea. El ejemplo más llamativo es la Teoría crítica, que comenzó a desarrollarse dentro del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt/Main en los años veinte del siglo XX.

Esta teoría sólo pudo seguir existiendo –a pesar de que *todos* sus autores fueron declarados como “exterminables” por el movimiento popular nacionalsocialista alemán que había logrado llegar a ocupar el poder político en esta joven nación europea– porque decidieron *a tiempo* salirse, no solamente de Alemania, sino del continente europeo mismo. Walter Benjamin, que durante un tiempo pensó que era suficiente vivir en París en vez de estar en Berlín, para no estar a la *merced* de los ge-

---

\* Universidad Autónoma de Querétaro (México).

nocidas nacionalsocialistas alemanes, pagó, con su vida, esta falsa separación radical entre la Alemania nacionalsocialista y otros países, que en este momento no estaban bajo el poder político fascista.

Sólo por haber salido a *América* (en el sentido pleno del término), los miembros de este proyecto único de colaboración científica pudieron seguir viviendo y trabajando. Realizaron esta colaboración científica más allá (e incluso en contra) de los límites disciplinarios establecidos en las universidades, con el fin de entender las raíces más largas y enredadas de las contradicciones de la actualmente reinante formación social.

Después del fin militar del nacionalsocialismo alemán y los otros fascismos europeos, la mayor parte de estos exiliados (como de los exiliados en general), decidieron no regresar a sus ciudades de origen. Tuvieron sus razones. Algunos regresaron, pero sin renunciar a lo aprendido en *América* y no sin la protección política y militar de aquellos que los invitaron a regresar. Así es el clásico ejemplo de Max Horkheimer, quien fue invitado por las autoridades militares de ocupación de la zona alemana bajo control militar de Estados Unidos, para refundar, con una orientación no -e incluso anti- fascista, la Universidad de Frankfurt. Theodor W. Adorno regresó en este contexto igualmente a esta su ciudad natal. Este *regreso* es, y esto no hay que olvidar, aunque hoy en día se hace todo lo posible en Frankfurt para olvidarlo, sólo pensable y realizable por el apoyo y la protección que brindaba el gobierno de los Estados Unidos y las fuerzas de ocupación estadounidenses.

Resaltamos este aspecto no para festejar de manera ingenua un país y sus gobiernos -que además jugó un papel en la historia mexicana que podría, siendo muy cauteloso, llamarse, por lo menos, *contradictorio*-, sino para resaltar un aspecto central de la historia común que tienen la Teoría crítica de la sociedad así como sus representantes con la historia de *América*, el continente que como moderno ha surgido en gran medida de la radical y seria lucha antifeudal, que tuvo como una consecuencia la no proliferación masiva de la ideología y las estructuras políticas fascista y nacionalsocialista.

Bajo estas premisas, tenemos como objetivo resaltar el carácter *americano* de la Teoría crítica de la sociedad en su desarrollo histórico hasta hoy, así como, reanudar este proyecto desde las Américas, no como una variante *extravagante* o *folclórica* de esta tradición teórica, sino como su expresión más congruente con su propio planteamiento original y el posicionamiento histórico de sus integrantes.

La Teoría crítica surge originalmente en la ciudad de Frankfurt, sin embargo, esto no quiere decir que es originalmente una “típica teoría europea o alemana”, al contrario. Los fundadores intelectuales del proyecto científico, así como los financiadores privados (el entonces Estado alemán no lo hubiera sostenido por su posición crítica hacia las relaciones sociales existentes y tampoco por el hecho de que todos sus integrantes habían sido miembros de familias judías) habían sido marginalizados y excluidos de la estructura social alemana y en cierta manera también de la europea. Por ser descendientes de familias judías estos “frankfurtianos” no tenían un lugar real en esta ciudad. Los judíos de Frankfurt –independientemente de su posición social y económica– estaban excluidos por ley de las decisiones políticas y marginalizados de la vida social dominante. Si hoy en día este aspecto de la historia del *Institut für Sozialforschung* está cada vez más a merced del olvido generalizado, y existe el perverso intento de “renacionalizar” estos excluidos, es justamente para mejorar la fama de aquella parte de la sociedad que los excluyó y es hoy la única que sigue existiendo, ya que la exclusión de la República de Weimar se transformó en la destrucción física de estos individuos y estas comunidades en el nacional-socialismo alemán.

Si proponemos, hoy, desde las Américas, retomar el proyecto atascado de este único grupo de investigadores sociales, filósofos, historiadores, lingüistas, abogados, economistas, psicoanalistas y científicos del Estado y de la política, no lo hacemos en contra, o más allá del supuesto *origen europeo o alemán* de esta tradición socio científica, sino retomando el carácter de excluidos y marginalizados de esta tradición alemana y europea que no “tenía” realmente lugar para los integrantes del grupo, y tampoco para su pensamiento, su forma de analizar la realidad social de su época – o mejor dicho: no quería tener este lugar para ellos ni para su proyecto. Las Américas son, hasta hoy, un lugar tendencialmente subestimado (incluso por sus mismos habitantes y especialistas) para el desarrollo del pensamiento socio filosófico y socio teórico en general, y para el desarrollo de la Teoría crítica y su historia en particular. No se trata ahora –con espíritu combativo y antieuropeo o anti-alemán–, de comprobar una y otra vez, que *también aquí abajo* (como diría Kafka) se puede hacer algo, sino más bien, lo que está en el orden del día es simplemente retomar el carácter original, que mantuvo a lo largo de toda su historia, el proyecto de la Teoría crítica, como el que surgió y creció desde la perspectiva amplia, crítica y serena que sólo la posición del no involucrado en las redes de los poderes existentes puede realmente sostener.

Nuestro objetivo general es aumentar la capacidad explicativa de la Teoría crítica, para poder ser una herramienta más poderosa para el entendimiento de las crecientes –y cada vez más violentas– contradicciones de la sociedad mundial de posguerra (posterior a la Segunda Guerra Mundial). Por lo general se considera, falsamente, que estas aportaciones se hacen sobre todo desde Europa. Las Américas, a pesar de sus grandes diferencias sociales y económicas entre sur y norte, son consideradas en la mayoría de los casos, una tierra “infértil” para la reflexión teórica dentro de las ciencias sociales y la teoría (y filosofía) social. Al superar esta falsa limitación argumentativa, pueden ser liberadas grandes fuerzas productivas dentro de las ciencias sociales (y disciplinas vinculadas con ellas, como la filosofía social) y será posible reanudar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad que fue iniciado por el grupo de Frankfurt en los años treinta del siglo XX. Este proyecto, en sentido estricto, no fue específicamente “de Frankfurt” (en dado caso fue “de esa ciudad” por la burguesía relativamente abierta, liberal y progresista que existía parcialmente en esta ciudad alemana), mucho menos “alemán” y tampoco “europeo”. Esta teoría –y no solo porque sus autores tenían que huir de la persecución nazi a los Estados Unidos de Norteamérica– es mucho más una teoría que tiene su “lugar” en las sociedades modernas productoras de mercancías y organizadas socialmente alrededor de los grandes mercados y las respectivas ciudades. Esta modernidad mercantil, aun si existe por supuesto también en Europa y otros continentes, tiene una muy fuerte base histórica, económica, social y política en las Américas. Esto se expresó en los muy tempranos y decididos movimientos de independencia en los EEUU, así como en las colonias españolas en el sur, con sus (posteriores) movimientos de reforma y de laicismo. Esta modernidad mercantil no solamente es el punto central del análisis social y teórico que realiza la Teoría crítica, sino también es el lugar idóneo para realizarla.

Nuestro objetivo es entonces, hacer nuevamente visible, esta “hermandad” entre las Américas y la Teoría crítica, y, partiendo de ella y de las aquí existentes aportaciones, retomar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad, pero esta vez deliberadamente (y no por una huida) desde las Américas.

Nuestra intención concreta es, a partir de la superación parcial de las limitaciones de la “clásica” teoría crítica de la sociedad, reanudar el desarrollo estancado de esta tradición filosófica. Se intentará aportar algunos elementos para un concepto de *emancipación*, más amplio que los tradicionales. Éste implica la reconstrucción conceptual de la relación entre *cultura*, *naturaleza* y *sociedad*. En la mayoría de las

teorías emancipadoras o críticas a la sociedad burguesa se partía, por lo general, de la idea de que los cambios se tienen que dar en el ámbito de lo social, y toda interpretación de la sociedad que daba cierta importancia a lo *cultural* o *natural* se veía con la sospecha de culturalizar o naturalizar las relaciones sociales formadas en el proceso histórico. Tematizar lo cultural o lo natural en relación a lo social implicaba, desde esta perspectiva, la petrificación de lo existente. No obstante que esta visión captaba algunas limitaciones de las argumentaciones existentes dentro de las ideologías conservadoras, impedía a la vez el real entendimiento de la importancia de las relaciones naturaleza/sociedad y cultura/sociedad, para una teoría social emancipadora. Se trata de aclarar de qué manera se puede entrar en el análisis de lo cultural y lo natural, en su relevancia para la construcción de lo social, sin caer en las mencionadas trampas conceptuales.

Nos encaminamos, en resumen, hacia la necesaria superación tanto de las vetas etnocéntricas, así como de la fijación *progresista* que el concepto de emancipación ha tenido en las versiones ortodoxas. Se trata de desarrollar un concepto de *modernidad* que respete las diferentes identidades culturales, sin perder el impulso universalista de justicia e igualdad de derechos. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, cuyo proyecto interrumpido intentamos reanudar, no es la única corriente teórica que ha visto las problemáticas descritas, sin embargo (aparte del hecho que he sido formado en esta corriente desde joven y me considero en *deuda filosófica* con ella) lo ha hecho de una manera *ejemplar* en cuanto a la radicalidad de su crítica, especialmente en los textos de los años 30 y 40 del siglo XX -radicalidad entendida en el sentido original de la palabra-: llegando hasta las puntas más profundas y escondidas de las raíces teóricas, materiales y civilizatorias de los problemas que hoy nos están orillando a la cuestión de la supervivencia de la humanidad civilizada misma.

Retomando una perspectiva desde las Américas, nos proponemos aportar elementos para una actual Teoría Crítica que retoma elementos *americanos* de la antigua Teoría Crítica y los contrasta y refuerza con aportaciones realizadas en la actualidad fuera de Europa, especialmente en el continente americano. A pesar de que la Teoría Crítica clásica en gran medida se desarrolló fuera de Europa, en especial en California y Nueva York, sigue existiendo en Europa, especialmente en Alemania, la limitada idea de que esta teoría es algo específicamente alemán o europeo. Desde hace algunos años, intentamos contrarrestar con diferentes aportaciones esta percepción.

Se trata de aportar elementos conceptuales para el rescate de una interpretación no reformista de la Teoría crítica, a contracorriente de la hoy en día –también en México– existente moda filosófica de quitarle la espina crítica a esta escuela teórica y de investigación social. Después de un largo periodo, en el cual se trataba a nivel internacional de evadir la radicalidad de la crítica a las relaciones sociales existentes, desarrollada por los miembros de este único grupo de pensadores del siglo veinte, al obviar, silenciar y negar la importancia de sus aportaciones (desde la derecha, por supuesto, pero también desde la izquierda dogmática), últimamente la estrategia argumentativa ha cambiado. Hoy en día la manera más común y, a la vez la más destructivamente efectiva, es aquella que festeja, reconoce y cita sin cesar la Teoría crítica, pero siempre cuidando pedantemente que su aportación visible sea reducida a estudios culturales, del menor alcance social posible. Al mismo tiempo, y con la misma vehemencia, se trata de negarle relevancia actual a sus críticas a las relaciones sociales existentes.

Nuestra intención es ampliar esta perspectiva *internacional*, tratando de organizar un debate desde las Américas, con el intento de sacar la Teoría crítica de la culturalización y de la historización, a la cual la han sumergido sus actuales detractores –muchas veces vestidos con la piel del buen borrego del ‘seguidor actualizado de la Teoría crítica’–, y, con ello, hacer visible nuevamente su absoluta falta de piedad al criticar la tendencia destructiva y auto destructiva de la forma social que todavía nos toca vivir.

Un autor importante para la entonces necesaria, deseable y posible *otra cara* de la Teoría crítica, llegada *desde las Américas*, es Bolívar Echeverría. Antes de entrar en algunos detalles de su filosofía social, siguen algunas reflexiones sobre quién es este pensador ecuatoriano-mexicano.

## 2 ELEMENTOS DE LA VIDA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

“¿Quién es ese Bolívar Echeverría?” Con esta pregunta el profesor Jürgen Habermas quiere hacerse escuchar cuando, en el consejo del Instituto de Filosofía de la Universidad Goethe de Frankfurt, se discute mi solicitud para realizar una tesis de doctorado sobre filosofía marxista en México, en 1992. “¿Quién es él y quién es Adolfo Sánchez Vázquez?” Muy probablemente hasta el día de hoy no sabe la respuesta, así como casi ninguno de los filósofos y teóricos sociales del *Primer mundo* la saben, salvo honrosas excepciones, como un círculo de profesores universitarios de

Viena alrededor de la revista *Polylog*, interesados en debates sobre la modernidad fuera de Europa. Recientemente comenzaron a leer su obra y lo invitaron a un coloquio sobre esta temática en el invierno pasado, su último invierno.

Son pocas las personas que aguantan, en términos de carácter y de fuerza reflexiva, ver con los ojos siempre abiertos, el abismo que se está abriendo cada vez más ante nuestra actual incapacidad de parar, detener, interrumpir el tren de la historia, en el cual progresamos cada día más hacia la destrucción de todo aquello que las incontables generaciones anteriores han logrado tejer y así asentar lo necesario para que la sociedad y sus miembros sean felices y solidarios.

Hay muy pocos que aún hoy tienen la formación necesaria para convertir esta mirada, constantemente dirigida hacia lo central de las repugnantes relaciones sociales existentes y sus formas de expresión concretas, sin sacar de ello cualquiera de las dos cómodas respuestas: un optimismo sedado, *libre* de compasión con los oprimidos, o un pesimismo funcional que define cualquier afán de parar este tren, que va derecho hacia el abismo, como un intento *automáticamente* fallido.

Bolívar Echeverría es uno de estos pocos y el vínculo entre su biografía y la fuerza de su argumentación filosófica no es para nada un vínculo *casualmente* establecido. Nace el 31 de enero de 1941 en la ciudad de Riobamba, en Ecuador. Su vida intelectual comienza en 1958 con la lectura de textos filosóficos, inicialmente de orientación existencialista (Unamuno, Sartre, Camus, Heidegger) y la experiencia en 1959 de la Revolución cubana como un impulso importante. Echeverría, siendo estudiante de filosofía en Berlín Occidental, en los años sesenta del siglo XX, redacta en esa época la introducción a la primera biografía en alemán del Che Guevara (1968); al mismo tiempo, se involucra por primera vez en la discusión filosófica del marxismo no dogmático. De su amistad, contacto e intercambio epistolar con uno de los sujetos rebeldes centrales del '68 alemán', Rudi Dutschke, hay constancia en libros recientes sobre la época, así como en el archivo del Instituto de Investigaciones Sociales de Hamburgo (HIS).

El 25 de agosto de 1969, Echeverría le escribe a Dutschke, desde la capital mexicana, de “la posibilidad de dedicarme nuevamente a los problemas teóricos” y que, por *cambios organizativos*, le *toca* dedicarse a partir de este momento a “las tareas de la creación de conciencia” (sobre las relaciones sociales existentes y sus contradicciones) — el gran tema de su actividad intelectual de allí en adelante, al más alto nivel reflexivo, especulativo y científico. Este capítulo de su vida, todavía no está plenamente entendido. Como en todos los grandes teóricos de izquierda, también

en Echeverría, la decisión de dedicarse de pleno a la teoría, contiene un elemento trágico, de repliegue momentáneo: prepararse de manera teórica en momentos políticamente difíciles, estar *listo* para cuando las condiciones lleguen a ser mejores. Todos ellos saben que no están *jugando*, su seriedad teórica está impulsada por una necesidad y decisión dentro de la misma *praxis* política, que en este momento no puede ser llevada a cabo de manera inmediata.

Desde 1968 hasta su muerte, vive en la Ciudad de México, donde se casa con Ingrid Weikert, con quien había llegado desde Alemania y que posteriormente es profesora de literatura alemana de la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1976 tiene con ella su primer hijo, Andrés. Bolívar Echeverría habla con él en alemán, se comunican constantemente y colaboran en proyectos editoriales, como el libro *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin, que es traducido por Andrés y prologado por Bolívar Echeverría.

Al inicio de los años ochenta se separa de Ingrid Weikert y empieza una relación de pareja con Raquel Serur, profesora de literatura inglesa de la UNAM y comparte con ella, a partir de ahí, el resto de su vida. Con Raquel tiene dos hijos, en 1984 y 1986. Todavía la última tarde de su vida discute con el primero, Alberto, su tesis de licenciatura en biología. Carlos lee en el homenaje luctuoso, a los tres días del fallecimiento de Bolívar, un intenso y bello texto poético sobre su padre y la imagen que conserva de él.

Echeverría es, a partir de 1975, profesor de tiempo completo en la Facultad de Economía y, a partir de 1987, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De 1974 a 1990 es miembro de la redacción de la destacada revista teórica-política *Cuadernos Políticos*, así como ganador del Premio Universidad Nacional 1997 (UNAM), en Ciencias Sociales, y del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2007, por su reciente libro, *Vuelta del siglo* (2006). Apoya con su extraordinaria capacidad reflexiva y formación teórica a diferentes movimientos políticos y sociales, como cuando imparte sobre la avenida Paseo de la Reforma una conferencia dedicada a la teoría estética de Bertolt Brecht. Su público está compuesto por participantes de las entonces virulentas protestas pos-electorales. Ese día lo vemos más feliz y satisfecho con su trabajo teórico que en ningún otro momento que compartimos.



### 3 ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

#### 3.1 *Distanciamiento del postmodernismo*

El distanciamiento que muestra Echeverría frente a la llamada postmodernidad, consiste no sólo en que aspira al “universalismo concreto”, a diferencia de aquella (en lo conceptual y a fin de cuentas también en lo práctico), sino también en algo más. A pesar de la primera impresión que pueda causarnos el sermón sobre la superación o abolición de la modernidad y de su concomitante universalismo, en el sentido de que a partir de ahora ya todo es posible y ya no hay nada prohibido, ‘*anything goes*’ (todo se vale), que constituye una gran parte de la fuerza de atracción de esta tendencia, Echeverría quiere reconocer ahí exactamente lo contrario. Puesto que con la modernidad también se le da la despedida a sus aspectos (auto-)críticos, por mucho que a menudo hayan estado reprimidos o enterrados en ella, el ‘pensamiento postmoderno’ no termina en nada mejor que el antiquísimo eurocentrismo, lo que en cierto modo es lógico, puesto que no se hace sino repetir en la teoría lo que en la realidad se impone día a día con mayor o menor violencia. “Se diría que a la ‘caída de los grandes relatos’, en la que Lyotard reconocía una de las principales características de esa ‘condición postmoderna’, el espíritu postmoderno realmente existente responde cada vez más con una (re-)caída en los grandes prejuicios” (Echeverría, 1995b: 63). Poco antes, puntualiza Echeverría en qué prejuicio cabe pensar en especial, el cual es a la vez “uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo” (Echeverría, 1995b: 62).<sup>1</sup>

También más allá de éste, Echeverría observa que en la llamada postmodernidad se está abriendo paso cualquier cosa menos la prometida supresión de las adversidades ‘modernas’, acarreadas por el “universalismo abstracto”. Más bien, ve en ella una creciente tendencia a algo que no parece en absoluto la deseable superación de las contradicciones de la “modernidad realmente existente”, sino que incluso lo incita a una alusión a esa institución oscurantista que para la modernidad fue siempre lo opuesto a su propio proyecto luminoso: la Santa Inquisición. Frente a toda la palabrería de una nueva inmensidad, pluralidad siempre en ascenso, etcétera, diagnostica para la postmodernidad una inclinación fuertemente

<sup>1</sup> “La postmodernidad ha tropezado –y el forcejeo la agota y desaliña– con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo” (Echeverría, 1995: 62).

dogmática, dirigida además sobre todo contra escritos decisivos de crítica a la “modernidad realmente existente”:

“¿Qué contradicción es necesario disolver específicamente en la época moderna? ¿De qué hay que “refugiarse”, contra qué hay que “armarse” en la modernidad? No hay cómo intentar una respuesta a esta pregunta sin consultar una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y postmoderno): *El capital*, de Marx.” (Echeverría, 1994: 18).

En resumen, el proyecto teórico de Echeverría podría, pues, formularse como sigue, deslindándolo de cualesquier enfoques postmodernos. Le interesa desarrollar una crítica radical a la “modernidad realmente existente”, como lo dice, en evidente alusión irónica al nombramiento del sistema social de la Unión Soviética y de los estados dependientes de ella (cuyo sistema social concibe como “capitalismo de Estado”, que “no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal”. (Echeverría, 1994: 16).<sup>2</sup> Ahora bien, esa crítica no debe ser, según Echeverría, una negación indeterminada y abstracta, sino más bien, de lo que se trata es desarrollar una negación concreta de esta modernidad realmente existente. Esto no debe entenderse como achatamiento de la crítica a la modernidad reinante, sino más bien como radicalización de la misma. Superar los errores de la modernidad reinante sólo es posible después de analizar con exactitud su contenido; pero ese análisis lleva a Echeverría, según se ha apuntado, a un doble resultado. Conforme a ello, los dos principales errores fundamentales de la modernidad reinante no son el universalismo en cuanto tal en general, sino, por un lado, el eurocentrismo que universaliza en abstracto, es decir, falsamente, los criterios, las tradiciones, culturas, etc., ‘europeas’; por otro lado, es igualmente falsa, y debe por tanto también superarse, la universalización abstracta de la forma actual de la reproducción social, i.e. la capitalista, como la única imaginable.

<sup>2</sup> Sobre el problemático término “capitalismo de Estado” véase: “La expresión misma ‘capitalismo de estado’ es una *contradictio in adjecto*”, dice Franz Neumann, y continúa citando a Rudolf Hilferding: “El concepto de ‘capitalismo de estado’ no resiste un análisis desde el punto de vista económico. Una vez que el estado ha llegado a ser el único propietario de los medios de producción, impide el funcionamiento de una economía capitalista, destruye el mecanismo que mantiene en existencia activa el proceso mismo de circulación económica. Por consiguiente, semejante estado ya no es capitalista. Se le puede llamar estado esclavo o dictadura de gerentes o sistema de colectivismo burocrático –es decir, hay que describirlo valiéndose de categorías políticas y no económicas” (Neumann, 1943: 256).

### 3.2 *La modernidad reinante (la capitalista) y su crítica radical*

Ahora bien, el hecho de que Echeverría formule estas críticas a la modernidad reinante es algo más que una simple repetición de determinados fenómenos terminológicos de moda. Más bien, le interesa escrutar el complejo entrelazamiento de determinadas estructuras económicas con procesos culturales, para concebir la doble dificultad de evadirse de *esta* modernidad y *a la vez* buscar enfoques para su posible superación. No quiere caer en el error que cree haber visto en Lukács. Del radical análisis hecho por aquel de las dificultades de la formación de conciencia dado el fuerte arraigo de problemas de conocimiento en las condiciones reinantes, sale en consecuencia una ‘desesperanza teórica’, sólo superable en visiones mesiánicas de salvación. Lukács, al que nuestro autor aprecia por su radical crítica al marxismo dogmático, concibe e intenta resolver –equivocadamente, según Echeverría–, el problema del “mundo de la modernidad” de la siguiente manera:

“El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.” (Echeverría, 1995c, 109)

El término de la “modernidad realmente existente” (Echeverría, 1995b: 62; 1995d: 143)<sup>3</sup> desempeña un papel central en la teoría de Echeverría. Al lado de la mencionada significación obvia, polémica e ironizante, que contiene una alusión a la Unión Soviética y a los llamados países ‘socialistas’, existe otra más.

Este segundo sentido es más complejo y ganará en importancia en el transcurso de la discusión de la teoría de Bolívar Echeverría, pero hay que concebirlo en la confrontación con el fracasado experimento en dichos países. Así como el ‘socialismo realmente existente’ afirmaba ser la *única* versión posible de una sociedad socialista y podía convencer de ello a la mayoría tanto de sus adeptos como de los adversarios, así también la modernidad realmente existente afirma ser la única posible y convence asimismo a sus amigos al igual que a sus críticos. Por lo tanto, si el marxismo no dogmático y la izquierda no dogmática tenían y tienen el papel de señalar la posibilidad de otra sociedad socialista o comunista distinta de aquella que en el

<sup>3</sup> Echeverría habla a menudo, en relación con la modernidad capitalista, del “mundo ‘realmente existente’” (1995d: 144 y 164). En otro lugar, habla del “espíritu postmoderno realmente existente” (1995b: 63).

tono del más profundo convencimiento se llamaba “realmente existente”,<sup>4</sup> Echeverría considera papel suyo señalar teóricamente la *posibilidad* e incluso (aunque reprimida, cubierta o negada) la *realidad* de otras modernidades. En la perspectiva de Echeverría, la “modernidad realmente existente” no es la única que existe en realidad, sino la que domina y, además, desde su perspectiva no es vista con buenos ojos la presencia o la posibilidad de otras modernidades: se niega lisa y llanamente su existencia y se intenta reprimirlas en la praxis.

En el caso del socialismo real, ocurre incluso que no sólo no fue la única versión del socialismo, sino que ni siquiera era versión alguna. Como ya se ha dicho antes, Echeverría concibe este desaparecido sistema social como “capitalismo de Estado”. Sin importar la postura que uno pueda tener ante ese concepto, es evidente que Echeverría no lo concibe como socialismo. En otro lugar, lo expresa mediante una sugerente pregunta: “O [...] ¿el *socialismo real* ha consistido en una represión sistemática de la misma [la versión revolucionaria (*marxista*) del socialismo], y su *débâcle* de ahora significa para ella una liberación?” (Echeverría, 1995a: 35.)

De este modo, la formulación de Echeverría sobre la “modernidad realmente existente” puede interpretarse también en el sentido de que la expresión de ‘existencia real’ no sólo tiende a ocultar u oculta la posibilidad de otras formas de existencia, sino que debe asimismo entenderse deslindada de la *realidad* (en el sentido hegeliano). O, dicho de otro modo: el concepto de ‘existencia real’, ¿podría describir sólo la forma momentánea de aparición de una cosa y no las posibilidades de desarrollo contenidas en ella?

A favor de esta interpretación del concepto de la modernidad realmente existente (interpretación que va bastante más allá de lo explícito en los textos de nuestro autor), habla el hecho de que –según se expuso antes– Echeverría ve un rasgo importante de la actual modernidad dominante en su universalismo falso y abstracto y le opone, en cambio, la posibilidad de un universalismo concreto. Estas concepciones recuerdan asimismo la filosofía de Hegel, donde se considera que la apariencia presente de una cosa permanece abstracta, y por el contrario su realidad [*Wirklichkeit*] –en dicho sentido– se concretiza en el tiempo. A favor de esta ‘interpretación hegelianizante’ de la conceptualización de Echeverría, habla la siguiente referencia del filósofo ecuatoriano-mexicano al suabo-prusiano: “[...] la revolución,

---

<sup>4</sup> En la duplicación presente en esa expresión ya está contenida cierta duda. ¿Qué realidad no es existente y qué existencia no es real? Pero, filosóficamente posibles diferenciaciones del concepto no caben en este término propagandístico.

para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una ‘negación determinada’ de lo existente”. (Echeverría, 1995a: 37.)<sup>5</sup>

Aquí, es bien palpable que Echeverría tiene la pretensión de enlazarse al método dialéctico de Hegel, lo cual apoya nuestra exégesis del concepto de existencia real en Bolívar Echeverría como apariencia objetiva. La negación determinada del universalismo abstracto, es entonces, en su terminología, la aspiración a un universalismo concreto, mientras la negación indeterminada es la ingenua reprobación postmoderna de todo universalismo, con la también ingenua presunción de haber resuelto para siempre el difícil problema de reconciliar lo general, lo particular y lo individual.

Varios pensadores ‘postmodernos’ pasan por alto en este punto, que el universalismo no procede de la cabeza de los filósofos sino de la propia realidad. En las relaciones reinantes, la igualación de todas las fuerzas laborales humanas es una condición constitutiva imposible de burlar y evidentemente es una premisa universalista real (en el sentido de un universalismo abstracto). No se puede pasar por alto que con ello se niegan prácticamente las diferencias de los seres humanos, pero ello no es responsabilidad de la teoría que reflexiona sobre ello.

El universalismo y sus consecuencias, en parte infames, sólo se pueden derogar, a fin de cuentas, en la propia praxis, es decir, construyendo una sociedad en la que esté garantizada la emancipación de los seres humanos de la exclusión, la marginalización, la opresión y la explotación, sin necesitar la igualdad burguesa que existe en la realidad y en los conceptos. La situación (teórica) del problema no se modifica en absoluto porque sectores importantes de la izquierda hayan inscrito en sus propias banderas esos lemas en el momento en que la sociedad burguesa ya no creía en sí misma y sólo concebía la igualdad como ‘igualdad (capitalista) de las condiciones de explotación’.

Esto tiene importantes consecuencias para la discusión de la modernidad. Si la “modernidad realmente existente” es concebida como simple forma momentánea de manifestación de la modernidad real, entonces quiere decir que es portadora de posibilidades de desarrollo que hasta hoy no fueron aprovechadas; pero, no se debe olvidar que estamos intentando extraer el contenido dialéctico del pensamiento de Echeverría. Aquí, esto significa que cuando se aspira a agotar las posibi-

<sup>5</sup> En un texto anterior, Echeverría (1984, 35 n 6) hace una referencia afirmativa a Hegel (1986: 44-55). Para encontrar en español el mencionado pasaje de la *Enciclopedia véase* (Hegel, 1917: §§ 255-259, 26-40).

lidades de desarrollo de la modernidad real en lo teórico como en lo práctico, no significa que la modernidad de hoy (o, como también dice Echeverría, las modernidades) sea (sean) un ‘proyecto inacabado’ y se deba (deban) empujar un poco más hacia su terminación. Puede muy bien ocurrir que el tránsito de la forma abstracta de presencia de una cosa hasta su realización, deba atravesar grandes rupturas en el sentido hegeliano. Esas rupturas pueden ser incluso tan grandes que se las pueda calificar, sin exagerar, de revolución.

Pero, y esto es decisivo para el planteamiento de Echeverría, por radicales que sean esas rupturas no nos engañarán ante la conexión existente entre lo que hay antes y lo que hay después de ellas. La modernidad abstracta, ‘realmente existente’ [*realexistierende Moderne*] está, por un lado, muy alejada, separada por un profundo abismo casi insalvable, de la modernidad concreta, real (donde, por lo tanto, se realizan los viejos postulados de la modernidad) y, al mismo tiempo, es la única señal palpable, la única base material que existe para esa ‘modernidad real’ [*wirkliche Moderne*]. Así, debe entenderse el final de la frase de Echeverría sobre Hegel que acabamos de citar: “[...] la revolución, para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una ‘negación determinada’ de lo existente, *comprometida con lo que niega, dependiente de ello para el planteamiento concreto de su novedad*” (Echeverría, 1995<sup>a</sup>: 37).

La relación dialéctica que existe entre las formas momentáneas de manifestación [*gegenwärtige Erscheinungsformen*] de la modernidad y la realidad [*Wirklichkeit*] a la que deben aspirar y que en principio es posible, consiste, según lo bosquejado y dicho abreviadamente, en la unidad de continuidad y ruptura. La necesidad de tales interpretaciones de largo alcance, se debe a la circunstancia de que la obra de Echeverría a primera vista resulta a veces algo oscura y requiere una amplia interpretación para ser asequible. Cuando hablamos de ‘modernidad real’ (*wirkliche Moderne*) o ‘realidad de la modernidad’ (*Wirklichkeit der Moderne*), lo hacemos en el sentido hegeliano. Por lo tanto, ello no tiene nada que ver con la formulación del ‘ethos realista’ o la ‘modernidad realista’, concepciones que se refieren obviamente a nociones ingenuas de ‘realidad’ (*Realität*), presentes en el ‘realismo’ conocido, por ejemplo, en la historia del arte. A partir de esto, puede entenderse, además, la relación contradictoria de reforma y revolución, con lo que regresamos, por fin, de nuestra interpretación, en términos críticamente hegelizantes, al texto original de Echeverría. En diversos lugares del conjunto de su obra, el filósofo ecuatoriano-mexicano hace observaciones sobre la relación entre reforma y revolución, todas

las cuales apuntan en la dirección que acabamos de bosquejar y pueden iluminar desde esta óptica la comprensión echeverriana de la modernidad realmente existente y de aquella (real), a la que debemos aspirar, y la relación entre ambas. Así, por ejemplo, en el ensayo ya citado leemos:

“Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburgo, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas ni la reforma es una revolución dosificada. [...] Pero, sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí –incluso hostilmente contrapuestas–, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda” (Echeverría, 1995a, 36).

### 3.3 *Postmodernidad y cinismo*

En su ensayo “Postmodernidad y cinismo” Bolívar Echeverría se expresa de la siguiente manera sobre este tema:

“Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad – aun privada de su soberanía posible– no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se plantea consiste en establecer los puntos de contacto en los que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones sobre su propia historia” (Echeverría, 1995e: 94).

Estas afirmaciones podrían parecer algo reformistas, pero en el contexto mexicano actual son más bien lo contrario, y han sido confirmados por la rebelión de los zapatistas, que, si de momento no siente la plena violencia militar del ejército federal mexicano, ello se debe en parte a que fuerzas reformistas protestan y proceden contra ello. Como herramienta práctica para encontrar más sencillamente los “puntos de contacto” entre las políticas reformista y revolucionaria, Echeverría propone la capacidad de la auto-ironía y una actitud más crítica frente al “espíritu de seriedad” (en el sentido de falta de sentido del humor), puesto que éste lleva al dogmatismo y a la censura:

“[...] hay algo que podrían aprender los dos *hermanos enemigos* que conforman la

izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de *ironía* sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras” (Echeverría, 1995a, 37).

De todos modos, conviene añadir que si las posiciones políticas de Echeverría (por lo general congruentes con su obra teórica) se encontraban en su momento entre las más críticas que había en el entonces contexto del país en que se desarrollaban, eso no debe significar incondicionalmente que su teoría esté por encima de cualquier crítica a desarrollar. Semejante manera de ver su obra teórica tampoco le gustaría al propio pensador latinoamericano que una y otra vez señala la necesidad del pensamiento crítico y que no le agrada una actitud incondicional hacia su obra y su docencia.

Intentemos ahora cerrar el círculo. Según se ha señalado, las modernidades realmente existentes son necesariamente el fundamento de otra modernidad no capitalista. Por lo tanto, para impulsar la indispensable *negación determinada* de la modernidad o modernidades capitalistas en el terreno teórico, se necesita un análisis exacto de estas modernidades existentes, intentando echar el ojo a lo que en ningún caso debe ser salvado en el tránsito a una modernidad no capitalista, y a lo que debieran ser los primeros puntos de partida para esa otra modernidad real, concreta. Este último punto, no debe entenderse como especulación filosófica, sino como búsqueda materialista de elementos que existen en la modernidad capitalista, aunque no encajan del todo en su principal tendencia destructiva. A la búsqueda concreta de esos elementos, le precede en Echeverría el desarrollo de un *método* para su búsqueda.

Este método se encuentra en el intento descrito de enriquecer el análisis marxiano de la reproducción capitalista con conocimientos alcanzados por la semiótica. A través de este método, llega Echeverría al análisis de las diversas modernidades capitalistas actuales que, a pesar de la ‘pretensión de representación exclusiva’ de ‘lo moderno’ por parte de una de sus variantes, coexisten con ella. Con este fin, introduce el concepto del *ethos moderno* o, más exactamente, de los *ethe modernos*.

En este punto del tránsito al estudio de la teoría echeverriana de los cuatro *ethe* modernos, hay que volver sobre la conexión entre Echeverría y Hegel (y en ella entra en juego Walter Benjamin) para aclarar al fin y al cabo que esa conexión está presente también en el impulso crítico en contra del elemento positivista, conte-



nido en el eurocentrismo de todo colorido político.<sup>6</sup> El ethos dominante, según Echeverría, es el ‘realista’, como se mostrará en detalle a continuación. Esta designación tiene algo de irónico y polémico en grado sumo y, por eso, recuerda, no sin motivo, el discutido término de “modernidad realmente existente”. En su crítica de este ethos dominante, Echeverría retoma la crítica recién apuntada de una fijación, petrificada de miedo, sobre lo “fáctico”, que ingenuamente se equipara a lo ‘único real’ en el sentido de ‘lo único realmente posible’. Le interesa “perder el respeto a lo fáctico”, y aquí siempre se ha de recordar que con “lo fáctico” Echeverría se refiere siempre a la modernidad capitalista, que tiene como un rasgo principal el eurocentrismo. Este eurocentrismo debe reprobarse no sólo porque en el pasado y en el presente estuvo y está inseparablemente acompañado de indecible sufrimiento en los países llamados subdesarrollados, sino también porque bloquea el recurso a posibles indicaciones sobre otras formas de configurar la modernidad. Para no pasar del todo por alto esas otras posibilidades (perceptibles en ocultas “cicatrices” de la historia al mirar o tocar con detenimiento), a pesar de la dominante y apresurada ignorancia etnocentrista, es necesario “tocar o mirar a contrapelo el lomo de la continuidad histórica”, tal como lo expresa Echeverría, en evidente alusión a la formulación de Walter Benjamin antes citada.

“El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo ‘realmente existente’, no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos “realista” y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo [...] no se han agotado todavía” (Echeverría, 1995d: 143 -144).

<sup>6</sup> Esta fijación positivista, de estereotipos y realidades eurocéntricas, también se encuentra en la obra de Hegel, como se encuentra en general en la obra de casi todos los espíritus (aun de los más críticos y más dialécticos) del mal llamado Primer Mundo, pues –así les respondería, en lugar de Echeverría, con una sonrisa la pirata Jenny, personaje de Brecht, al reírse de que precisamente del último rincón de la tierra hubiera de llegar un enfoque práctico y la correspondiente reflexión sobre él hacia otra modernidad–: *no saben con quién están hablando* (Brecht, 2000).

Pero el método para descubrir esas “oportunidades para un proyecto alternativo” de modernidad no capitalista (posibilidades ocultas “por debajo del proyecto establecido de modernidad”), es exactamente el método del estudio comparativo, antes descrito, de valor de uso y signos. Sobre este tema, hay que tener presente otra vez (en el tránsito a la siguiente temática) que Echeverría, al introducir el método semiótico en terrenos habitualmente reservados a la economía o a las ciencias sociales, no pretende en absoluto exagerar la importancia del lenguaje, sino más bien concebir la totalidad de la vida social como algo que se hace posible mediante una compleja combinación de sistemas de signos, para lo cual lo fundamental, o como diría Marx, la base, es aquel sistema de signos que tiene su sitio en la producción y consumo de valores de uso, en la forma natural de la reproducción social. Esos sistemas de signos son de lo más variados entre sí, pero no levantan entre ellos barreras insuperables, y tampoco hay motivo alguno para pensar en una pretendida ‘pureza’ de los mismos. Por el contrario, es más bien la capacidad común de todos los seres humanos para generar signos (o para desarrollar sistemas de signos o hablas, *langues*), la facultad de hablar en el amplio sentido de Ferdinand de Saussure, el *langage* (lenguaje), lo que hace posible, por principio, un entendimiento entre todos y posibilita un enlace, una combinación, mezcla, un enriquecimiento recíproco, etcétera, de los diversos sistemas de signos –y eso quiere decir para Echeverría, en última instancia, culturas materiales– entre unos y otros.

A un determinado aspecto de estos sistemas de signos que hace posible la organización de la vida cotidiana y la reproducción, Echeverría lo denomina “ethos”. Esta búsqueda de las ‘posibilidades ocultas’ se encontrará ahí con que uno de los cuatro “ethe” de la modernidad capitalista captados teóricamente por Echeverría, a saber, el “ethos barroco”, existente en América Latina, se destaca de los demás positivamente en que el enriquecimiento recíproco de tales sistemas sociales de signos (en los que, según se ha dicho, un aspecto central es la producción y consumo de valores de uso) está ligado a él, en gran medida, por razones históricas. En la discusión de este “ethos barroco”, debe quedar entonces definitivamente claro por qué Echeverría se esfuerza en enlazar a Marx con la semiótica; enlace necesario para superar las limitaciones que Echeverría ha detectado en el concepto marxiano del valor de uso o, por lo menos, para intentarlo, no con el fin de lanzar un concepto más a la discusión académica, sino para arrancar a Marx de una vez por todas de uno de los aspectos más oscuros de la modernidad y a la vez arrojárselo a la cara: su eurocentrismo.

### 3.4 Bases materiales de un proyecto verdaderamente alternativo: *ethos* histórico

El concepto central en su producción teórica y, a la vez, el más original de Bolívar Echeverría, es el de “*ethos* histórico”, (Echeverría, 1993) (Echeverría & Kurnitzky, 1993) que se presenta a continuación.

El término “*ethos*” se remonta etimológicamente a la palabra griega τὸ ἦθος. Originalmente tuvo, en primer término, el significado de “lugar habitual de residencia” y “domicilio” de personas, en animales: “pastizal” y “establo”, así como el de “ubicación” del sol. En segundo término, tiene el significado de “hábito”, “uso” así como “costumbre” y, en tercero, el de “carácter”, “manera de pensar”, “mentalidad” (Gemoll, 1965: 360). Bolívar Echeverría emplea el término en el sentido del segundo y tercer significado. La ambigüedad del término griego en la coexistencia de estos dos significados más recientes, lo hace sugestivo para la formulación echeverriana del concepto. “El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido [...]. Conjunta el concepto de ‘uso, costumbre o comportamiento automático’ [...] con el concepto de ‘carácter, personalidad individual o modo de ser’” (Echeverría, 1993: 18).<sup>7</sup>

El primero de esos dos significados expresa, a su juicio, algo “defensivo o pasivo”; el segundo, en cambio, algo “ofensivo o activo” (Echeverría, 1993: 18). En el significado pasivo de ‘costumbre’, es “una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso”; en cambio, en el significado activo, “carácter” se refiere a “una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera” (Echeverría, 1993, 18). Esta ambigüedad activa y pasiva del término *ethos* está presente, según Echeverría, ya en su primero y original significado. “El término *ethos* [...] invita a combinar, en la significación básica de ‘morada o abrigo’, lo que en ella se refiere a ‘refugio’ [...] con lo que en ella se refiere a ‘arma’” (Echeverría, 1993: 18).

Por último, el doble sentido del término “*ethos*” es apreciado por Echeverría debido a que los dos significados descritos pueden entenderse como determinación de las circunstancias tanto objetivas como subjetivas. “Ubicado lo mismo en el

<sup>7</sup> Siguiendo la tradición de los países latinos, Echeverría sólo da la ortografía latina de la palabra griega. Así, se deja de lado la dificultad que viene de la ambigüedad del término en griego apreciada por Echeverría en dos palabras escritas con grafía diferente: τὸ ἔθος existente con el significado de “hábito, costumbre, uso” al lado de la ya mencionada (Gemoll, 1965: 241).

objeto que en el sujeto, [...] el *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1993: 18).

Cabe observar que Echeverría no se refiere al significado del término “ethos” dominante en español y limitado por lo general a lo moral, sino al que tiene en general en griego.<sup>8</sup> Echeverría anota el plural del término como “ethe” en transcripción directa de la correspondiente forma en griego, y que en español no suele existir para “ethos”.<sup>9</sup>

### 3.5 Cuatro variantes de vivir la invivible modernidad capitalista

En comparación con la filosofía social hoy en día dominante (aún en sus versiones críticas), debe resaltarse que ésta ve el carácter social de la producción principalmente en lo referido al valor, y en la mayoría de los casos no tiene por tema la determinación social (también cultural) de los valores de uso, mientras que Echeverría visualiza también en la producción y consumo de los valores de uso (como tales) un aspecto fuertemente social. En el concepto del *ethos histórico* se establecen más diferencias al interior de su objeto de estudio que en el concepto de ideología. Este concepto no se detiene al momento de ser determinado específicamente como ‘ethos histórico de las relaciones de producción capitalistas’, sino que necesita otra determinación aún más específica. El concepto del *ethos histórico*, central en la obra de Bolívar Echeverría, llega a su meta teórica sólo al distinguir sus cuatro formas principales:

“Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar -sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación- ante el hecho contradictorio que constituye la realidad capitalista (Echeverría, 1993: 19).

Para abordar estas “cuatro posibilidades” es menester, previamente, revisar otro concepto recurrente en la obra de Echeverría, el de *modernidad*.

Aunque el gran tema de Echeverría de los últimos años de su vida es el de la modernidad, con la particularidad de que -frente a la mayoría de los demás teóricos del tema- concibe la modernidad existente como *capitalista*, en ningún lugar

<sup>8</sup>En su formulación más habitual, en la que surge en alemán el término *ethos*, también aparece esta reducción al aspecto moral; cuando se habla del ‘ethos profesional’ de un gremio, se quiere indicar ante todo lo que es considerada la forma decente de practicar la profesión y no tanto cómo sea la realidad de esa profesión.

<sup>9</sup>En este artículo usamos, siguiendo el ejemplo de Echeverría, ‘ethe’ para expresar el plural de ‘ethos’.

de su obra expone en forma sistemática qué concibe exactamente bajo su concepto de modernidad; aunque menciona tres aspectos de la modernidad que pueden servir de componentes fundamentales para una descripción general de la misma. En un pasaje de su introducción al libro *Las ilusiones de la modernidad*, deja constancia de que son principalmente dos los factores que representan “un reto para la capacidad civilizatoria del ser humano”, donde la “modernidad puede ser entendida como la respuesta múltiple que la sociedad humana ha podido dar a este reto a lo largo de la historia” (Echeverría, 1995f: 10). Estos son: una “tecnología racional” y el “intercambio mercantil”, ambos acompañados por “el advenimiento de una nueva edad de las fuerzas productivas, cuyos antecedentes se remontan hasta la época clásica” (Echeverría, 1995f: 10).

Al respecto, en otra parte del mismo libro, ve que “apenas con la revolución de la modernidad” se abre la posibilidad de “percibir al otro en su propia ‘mismidad’, y no como la imagen narcisista del que lo percibe” (Echeverría, 1995b: 56). El concepto de modernidad incluye, para Echeverría, aparte de una tecnología racionalizada y un intercambio mercantil siempre en expansión, una apertura de las culturas y sociedades locales frente a las otras. Pero Echeverría advierte en seguida a los ingenuos amigos de la modernidad predominante que esa apertura ocurrió “perversamente”, porque de inmediato fue relevada por la actitud de cerrazón, provocada por la “contrarrevolución capitalista” (Echeverría, 1995b: 56). Perversa es la apertura, porque ocurrió en esa temprana modernidad que sólo pudo seguir desarrollándose mediante esta “contrarrevolución capitalista” (Echeverría, 1995b: 56).<sup>10</sup> Por lo tanto, aunque este último aspecto de la modernidad (de ser la superación de la cerrazón local) sea el que desde un principio sólo pudo afirmarse y desarrollarse con dificultades, de todos modos para Bolívar Echeverría es central y, según se va a demostrar, es motivo de que él rechace una reprobación lisa y llana de la propia modernidad (por ejemplo al modo de la postmodernidad).

Sobre el intercambio mercantil generalizado como característica de la modernidad, debe añadirse que ésta va acompañada de otra cualidad de la misma: el mercado en “la vida social moderna” se convierte en el “*locus* privilegiado de la socialización” (Echeverría, 1995e: 43). Esto, llevando más allá la idea de Echeverría,

---

<sup>10</sup> Tanto aquí como en otros varios lugares de la obra de Bolívar Echeverría es manifiesta su cercanía con la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno, por ejemplo, en la *Dialéctica de la Ilustración*, señalan con énfasis que los factores conducentes o contribuyentes a la tendencia auto destructiva de la Ilustración están íntimamente ligados a los que constituyen el lado emancipador de la Ilustración.

puede verse como uno de los motivos que hacen necesario, y en parte también posible, suprimir las cerrazones localistas, pues sólo así puede funcionar el mercado, a fin de cuentas. Esta “experiencia fundamental” de la vida cotidiana en la modernidad, conduce a una de las tres principales concepciones erróneas que nacen en la modernidad y que Echeverría, en contraposición con el marxismo occidental, no llama ‘ideologías’ ni ‘concepciones ideológicas’, sino “mitos” o “mitos modernos”.

La superación de las cerrazones locales, de las cerrazones en general y, con ello, el reconocimiento del “otro”, no sólo se vuelve necesario en la modernidad sino además *posible*. Mediante el “salto cualitativo” en el desarrollo de las fuerzas productivas en los orígenes de la modernidad, cuando, según parece, “las fuerzas productivas [...] parecen instalar por fin al Hombre, conforme a la jerarquía prometida, de ‘amo y señor’ de la tierra” (Echeverría, 1995d: 141), acontece que

“una vieja sospecha volvía entonces a levantarse –ahora sobre datos cada vez más confiables–: que la escasez no constituye la “maldición *sine qua non*” de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*” (Echeverría, 1995d: 142).

La determinación cronológica del inicio de la modernidad respecto a su base material, lo formula Echeverría como sigue:

“El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible – primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano” (Echeverría, 1995d: 141).

En conclusión, al concepto echeverriano de la modernidad se puede añadir que si bien la modernidad y el capitalismo han tenido hasta hoy un desarrollo histórico común, ello no significa que estén inseparablemente enlazados. Por el contrario, a Echeverría le interesa seguir la huella teórica de las posibilidades de una modernidad no capitalista. Para ello, no parte de los rasgos comunes, sino precisamente de las diferencias existentes en el seno de la modernidad entre sus diversas formaciones.

Echeverría especifica las cuatro formas básicas más importantes del actual *ethos* histórico, como “*ethos* realista, romántico, clásico y barroco” (Echeverría: 1993, 19-20). A primera vista puede extrañar que utilice términos de la historia del arte para fenómenos *sociales*.<sup>11</sup> Ese proceder lo justifica, a propósito del *ethos* barroco, como “un hecho ya irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general” (Echeverría, 1993: 13).

Echeverría toma como punto de partida que en el arte de una sociedad y de una época, se vuelve muy evidente su *ethos* histórico, lo cual también justifica emplear esa terminología.<sup>12</sup>

Sentar las bases teóricas para una teoría materialista de la cultura es una de las principales metas de la producción filosófica de Bolívar Echeverría desde los años ochenta. El concepto de cultura debe entenderse aquí en su más amplio sentido, como totalidad de las manifestaciones humanas. No importa que sean más materiales o menos materiales, de índole cotidiana o de la ‘alta cultura’. Así, Echeverría va más allá del uso ampliado del concepto de lo barroco, descrito por Manrique. Aun si Echeverría intenta superar el universalismo abstracto al dar una concreción altamente diferenciada al concepto en cuestión, de todos modos sigue siendo filósofo y se limita a sentar las bases conceptuales para esa historia materialista de la cultura. “Nuestro intento [es] más reflexivo que descriptivo”, dice Echeverría (1993: 14). “Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un mirador” (Echeverría, 1993: 14).

La investigación orientada a lo empírico e histórico, la deja Bolívar Echeverría en manos de otros autores, al publicar su libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. En esta colección están contenidos los estudios de otros diecisiete autores sobre el tema de ‘el barroco’. La mayoría de los textos consisten en estudios especializados sobre el desenvolvimiento de lo barroco (en un amplio sentido) en América Latina, a diferencia del ensayo de Echeverría que nos ocupa, que sigue pretensiones teórico-filosóficas y está ubicado como primer artículo en ese libro.

<sup>11</sup> Semejante crítica fue expresada en la discusión posterior a la conferencia de Echeverría: “*Die Moderne außerhalb Europas: Der Fall Lateinamerika*” [La modernidad fuera de Europa: El caso de Latinoamérica], organizado por Alfred Schmidt, el 10 noviembre 1994 en el Departamento de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main.

<sup>12</sup> “En este caso [del *ethos* barroco], como en el de las demás modalidades del *ethos* moderno, el modo artístico de presencia del *ethos* es ejemplarmente claro y desarrollado, dado que justamente-coincidentemente- es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época” (Echeverría, 1993: 27).

Dentro del volumen colectivo, se va modificando la amplitud del concepto de lo barroco. Es cierto que ninguno de los autores tiene un concepto estrecho en el sentido de simple concepto de historia del arte, pero no todos comparten el concepto echeverriano de cultura, tan amplio, que abarca incluso las más cotidianas formas de producción y consumo. Otra diferencia entre los textos, es que el concepto de lo barroco en su acepción de historia del arte, es captado de diversas maneras. Así, Manrique (que es uno de los dieciocho autores del libro) reprocha a Echeverría que no diferencie las clasificaciones de ‘barroco’ y ‘manierismo’ en la historia del arte y subordine erróneamente el segundo al primero.<sup>13</sup>

### 3.6 *Ethos barroco*

Pero, a Echeverría no le interesa hacer posible, mediante una simple ampliación de la historia del arte, una clasificación de diversas formaciones socio-culturales para allanar el camino a una amplísima historia de las culturas de tipo anticuario con sabor materialista, sino que también busca un concepto crítico de la historia en el que quepa el propio presente, como factor inseparable: “En nuestro caso, la necesidad sentida por la narración histórica de construir el concepto de una época barroca se conecta con una necesidad diferente, que aparece en el ámbito del discurso crítico acerca de la época presente” (Echeverría, 1993, 14).

El esfuerzo teórico que Bolívar Echeverría aplica para desarrollar esta teoría materialista de la cultura no se debe a ningún simple culturalismo, sino que tiene su motivo inmediato en la praxis social. Tras el desplome de la Unión Soviética y de sus estados satélites, cuya formación social, según hemos expuesto, es vista por Echeverría como capitalismo de Estado, no ha quedado siquiera la apariencia de una alternativa al modelo capitalista de socialización. No obstante, la búsqueda de una alternativa es hoy cada vez más urgente, puesto que las tendencias destructivas de las relaciones reinantes siguen actuando sin freno.

“Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable –un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta– pero no es posible pasarlos por alto” (Echeverría, 1993, 16).

<sup>13</sup> Acerca del texto de Bolívar Echeverría “Sobre el barroco romano y la Roma de Bernini” (Echeverría & Kurnitzky, 1993: 75-85), Manrique escribe: “Quisiera aquí señalar ciertas imprecisiones [...] que no ayudan a la comprensión ni del arte ni de los fenómenos históricos. Desde luego el asunto para mí capital es la confusión entre manierismo y barroco” (Manrique, 1993: 238-239).



Lo que Echeverría quiere decir con “un retorno a la barbarie” es precisado cuando califica al siglo XX de “época de genocidios y ecocidios inauditos” (Echeverría, 1993: 16), con lo cual, si bien se corrige la común y corriente pero falsa formulación de ‘recaída’, a la vez se hace algo extraño al juntar en la frase citada la destrucción de la naturaleza externa y el genocidio. En textos anteriores, nuestro autor ha encontrado formulaciones más cautelosas sobre ello. En la introducción escrita en 1984 para su primer libro, Echeverría se resiste todavía a declarar sin más al Siglo XX como el de la barbarie, y en el marco de un pesimismo todavía menos desarrollado, se abstiene de hacer juicios apresurados de ese tipo en una formulación sobre Auschwitz:<sup>14</sup>

“Sólo un hecho impide hablar del siglo XX como de una época de barbarie. No se trata de la existencia de un nexo que, al unir una barbaridad con otra, les otorgue un sentido trascendente: una categoría de males necesarios en el camino a un bien último. Se trata de la existencia de la Izquierda: una cierta comunidad de individuos, una cierta fraternidad, a veces compacta, a veces difusa, que ha vivido esta historia bárbara como la negación de otra historia deseada y posible a la que debe accederse mediante la revolución. [...] Porque la Izquierda estuvo allí, *Auschwitz* dejó de ser un holocausto casual provocado por un loco; fue el resultado del fracaso de la propia Izquierda; el sacrificio excedentario con que el cuerpo social debía pagar el triunfo de la contrarrevolución anticomunista en la Europa de la civilización burguesa (Echeverría, 1995f: 11-12).

Lo que hay de común en este anterior planteamiento y el que después sostiene Echeverría en el libro sobre los *ethe*, es que se resiste a considerar incontenible la tendencia a la destrucción general. Pero la diferencia entre ambas posturas consiste en que, en el caso anterior, se conforma todavía un “cierto” sujeto (político), o sea “la izquierda” que cuestiona esa tendencia en la praxis, mientras en el posterior está ausente esa determinación y se buscan momentos de un ‘rayo de esperanza’ en la carencia de uniformidad *cultural*<sup>15</sup> de la modernidad.<sup>16</sup> En la diferenciación

<sup>14</sup> Que la devastación de la naturaleza externa y la destrucción de los judíos europeos, así como otros genocidios del Siglo XX, puedan tener, *en última instancia*, causas comunes, es una cosa; otra es captar precipitadamente, en formulaciones lapidarias, lo diverso como uno solo y, con ello, hacerlo demasiado digerible para el palabreo pseudo-crítico sobre las ‘crueldades de la modernidad’, cuando oponerse a ello es precisamente el propósito de las investigaciones de Echeverría sobre las relaciones entre capitalismo y modernidad.

<sup>15</sup> ‘Cultural’ en el sentido *más amplio posible*.

<sup>16</sup> “Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de

interna de la modernidad capitalista, que se analiza con ayuda del concepto de los cuatro *ethe*, Bolívar Echeverría trata de hallar señales de la transitoriedad del carácter, en apariencia imperecedero, con el que hoy se presentan el modo capitalista de producción y sus formaciones sociales inherentes.

Al parecer, hay una dislocación del posible punto de partida para superar la existente falsedad social, y es que Echeverría, en su teoría de los *ethe*, deja de lado por completo la cuestión de las clases sociales. Las cuatro formas distintas de ‘naturalización’ del modo capitalista de producción, son realizadas no sólo por las clases dominantes sino también por las clases dominadas. Los diversos *ethe* de la modernidad capitalista abarcan (por lo menos en potencia) a todas las clases sociales de la sociedad respectiva. También los explotados pueden perfectamente seguir esos paradigmas con gran fervor y orientar hacia ellos todo su modo y manera de producir y consumir valores de uso. Para Echeverría, esto es tan evidente que no señala en forma explícita la posibilidad de que los *ethe* rebasen las fronteras de clase, sino que da a entender implícitamente que en todas las diferencias descritas entre los cuatro *ethe*, no entra la cuestión de clases sociales, sino se limita a usar determinaciones históricas, geográficas y culturales. Pero, el hecho de volver la espalda al concepto de clases sociales y al de la ‘izquierda’, no se da con la intención, por parte de Echeverría, de conformarse con la formación social dominante (auto-destructiva), sino más bien quiere proseguir el proyecto anticapitalista de la izquierda a pesar de sus repetidos fracasos y su considerable tendencia actual a disiparse.

En ese sentido, puede entenderse la siguiente cita como una declaración programática que el autor estudiado hace sobre su concepto central de *ethos*, especialmente aquel del *ethos barroco*:

“Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano

---

un sin número de versiones diferentes de sí misma, versiones que en el pasado fueron derrotadas y oprimidas por otra pero que, dominadas y subordinadas, no han dejado de estar presentes en la actualidad” (Echeverría, 1993: 16-17).

que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social (Echeverría, 1993, 17).

### 3.7 *Fin*

En la formulación de “capitalismo realista y puritano” es evidente que se le adjudica al ethos realista un elemento puritano. Respecto a la cuestión del valor de uso, tratada anteriormente, el calificativo “puritano” debe entenderse en el sentido de que al consumo de los valores de uso le corresponde un papel subordinado frente al de su producción y, además, existe de antemano un modo y manera de consumo que son muy determinados, autorrestringidos y enemigos del placer. En el puritanismo, el consumo va aparejado con la mala conciencia, mientras el trabajo productivo está próximo a la esperanza religiosa de la salvación. Por consiguiente, se exagera la importancia de la producción frente al consumo. En el plano teórico, esto tampoco carece de consecuencias. Según hemos probado, Echeverría mantiene en su teoría del valor de uso una estrecha relación entre la producción y el consumo, y al hacerlo no se deja embarcar en ninguna clase de jerarquizaciones entre ambos. Aquí se apunta ya cierta cercanía o simpatía de Echeverría por el ethos barroco, en el cual el consumo desempeña un papel mucho más central que en el ethos realista, predominante hoy a escala mundial.

Esto no quiere decir, como a veces falsamente se ha proclamado, que el ethos barroco en sí fuera ya un actual elemento anti capitalista. No lo es, es parte de nuestra repugnante realidad del incipiente siglo XXI, como lo son también los tres otros *ethe*. Pero, y allí está la crítica a la oficialista *izquierda realmente existente*: la superación, marginalización e incluso destrucción del *ethos* barroco no es ningún paso necesario y menos aún deseable hacia un proceso de emancipación de la opresión, exclusión y explotación de unos humanos por otros – sino todo lo contrario. El *ethos* barroco contiene ya hoy elementos que serán material decisivo para la construcción de un mundo poscapitalista, postpatriarcal, postautodestructor, post agresor hacia la naturaleza exterior y propia, es decir, también post glorificador de la repugnante tendencia belicista, que existe no solamente en los actuales centros mundiales del poder económico, político y militar.

#### 4 CONCLUSIONES

Mientras que la *Teoría de la cosificación de la consciencia* (incluida la consciencia de una parte del proletariado) que desarrolla György Lukács hace exactamente cien años –y que es fundamento central de la *crítica a la ideología* que desarrollan Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Neumann, Kirchheimer, Adorno et al. a partir de ella– se concentra sobre todo en el análisis de aquello que Echeverría capta como el *ethos realista*, de lo que se trata es superar esta limitación que Lukács hereda de cierta interpretación abstractamente universalista de algunos seguidores de su profesor en la Universidad de Heidelberg, Max Weber, en especial de su obra sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; de lo que se trata en cambio, para entender la complejidad del actual *cuádruple ethos de la modernidad capitalista*, y con ello la complejidad de las diferentes maneras de reaccionar ideológica, política y cotidianamente ante las consecuencias, cada vez más desastrosas, de las relaciones sociales capitalistas, sin caer en el viejo esquema de interpretar estas diferencias únicamente como expresiones de “atrasos” o “mayores desarrollos” –así como si todos y todas fuéramos simple y sencillamente partes *avanzadas* o *retrógradas* del *ethos realista*– sería entender que tarea nuestra es confrontar productivamente las teorías y filosofías sociales de autores como Bolívar Echeverría con los mencionados autores de la Teoría crítica, para lograr una crítica de la ideología que incluye en su análisis también realidades en, y aportaciones desde los países fuera del mal llamado primer mundo (o como sean los términos actualmente de moda para decir lo mismo).

A partir de esta confrontaciones conceptuales, que podrían superar cierto eurocentrismo temático-geográfico y en términos de literatura consultada de estos autores, y al mismo tiempo superar ciertas limitaciones de autores como Echeverría (en su caso, por ejemplo, su rebajada actitud *crítica* hacia cada uno de los cuatro *ethes* de la modernidad capitalista, para poder analizar cada uno de ellos con más calma y distancia), en el mejor de los casos podría surgir una *Teoría crítica desde las Américas* –discutida hoy en varios foros, coloquios y seminarios de aquellos lares– que daría un paso importante hacia el entendimiento pleno del actual desastre social, político, económico, civilizatorio y, en consecuencia *natural*, y con ello hacia su solución.

La visión “crítica” que implícitamente parte de la limitada idea de que el mundo entero sólo vive bajo los esquemas del *ethos realista* y sus diferentes “grados de desarrollo” (o “atraso”), sin lugar a dudas no solamente queda sin dientes ante las actuales tendencias catastróficas, sino que incluso se ha convertido en algunos ca-

sos en parte del problema mismo. Tal vez el legado del judío argentino –y no alemán, como hoy a veces se insinúa– José Félix Weil (así, con acentos, que se suelen *olvidar* en los intentos de renacionalizar la expulsada Teoría crítica a la *bella homogeneidad* alemana y europea) es más que algunas buenas intenciones suyas y la disposición de dar sus herencias enteras para la fundación que mantenía desde 1923 por largos años el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt/Main. Tal vez hay que admitir que la Teoría crítica es desde las Américas, o si no peligra perder su rumbo y su radicalidad epistemológica.

## REFERENCIAS

- BRECHT, Bertolt (2000): La ópera de cuatro cuartos. Tomo 3 Teatro completo, Madrid: Alianza.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1984): “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, Cuadernos Políticos, México, núm. 41, julio – diciembre 1984, 33-46.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1993): “El *ethos* barroco”, Modernidad, mestizaje cultural, *ethos* barroco, México: UNAM/El Equilibrista, 13-36. [Reimpresión (1996): *Debate feminista*. México, año 7, vol. 13, 67-87.]
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995a): “A la izquierda”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 25-37.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995b): “La identidad evanescente”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 53-74.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995c): “Lukács y la revolución como salvación”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 97-110. [Versión anterior (1988): “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, Gabriela Borja Sarmiento (ed.), Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época. México: UAM – Xochimilco, 209-222.]
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995d): “Modernidad y capitalismo”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 133-197.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995e): “Postmodernidad y cinismo”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 39-54.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995f): “Presentación”, Las ilusiones de la modernidad, México: UNAM/El Equilibrista, 9-11.
- ECHEVERRÍA, Bolívar & KURNITZKY, Horst (1993), Conversaciones sobre lo barroco, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- GEMOLL, Wilhelm (1965): Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/Wien: Freytag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Tomo 9 de las obras en 20 tomos, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1917): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Tomo II. Filosofía de la Naturaleza, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- MANRIQUE, Jorge Alberto (1993): "Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)", ECHEVERRÍA, Bolívar: Modernidad, mestizaje cultural, *ethos* barroco, México: UNAM/El Equilibrista, 231-243.
- NEUMANN, Franz (1943): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, México: Fondo de Cultura Económica. [Reimpresiones: 1983, Madrid: FCE España, 2005, México: FCE.]