

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.⁸ 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”.⁹

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

⁸En 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.

⁹En 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).¹⁰ 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,

¹⁰ 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*.¹¹ 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.¹²

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.

¹¹ 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.

¹² “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.¹³

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).

¹³ 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:¹⁴

“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*¹⁵ de la modernidad.¹⁶ En la diferenciación

¹⁴ 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.

¹⁵ ‘Cultural’ en el sentido *más amplio posible*.

¹⁶ “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, postpatriacal, 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.]