

# El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría

*The Concept of Identity in the Baroque Modernity of Bolívar Echeverría*

**Andrés F. Parra**

Universidad de Bonn, Bonn, Alemania

afparraa@gmail.com

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 14 de diciembre de 2015

**Cómo citar este artículo:**

APA: Parra, A. (2015). El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política*, 10(20), 75-106.

MLA: Parra, A. "El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 75-106.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

Este texto explora la relación entre la Modernidad Barroca de Bolívar Echeverría y el problema de la identidad latinoamericana. Como hipótesis fundamental se quiere mostrar que la noción de barroco no solo no se compromete con la afirmación de una identidad sustancial latinoamericana como problema político de primer orden, sino que disuelve los presupuestos teóricos que permiten arribar a tal preocupación. En este sentido, la filosofía de Echeverría puede ser leída como una teoría de la civilización que muestra que la identidad barroca, y en este caso latinoamericana, es una identidad paradójica que disuelve las fronteras entre lo propio y lo extraño. El carácter paradójico de la identidad latinoamericana no constituye un hecho lamentable que haya que superar, sino que el barroco es la condición de posibilidad de cualquier proyecto de emancipación en el continente.

*Palabras claves: Bolívar Echeverría, acumulación capitalista, Barroco, civilización, identidad latinoamericana, modernidad.*

### Abstract

This text explores the relationship between the baroque Modernity of Bolívar Echeverría and the problem of Latin-American identity. As key hypothesis it is to be showed that the concept of baroque not only is not involved with the assertion of a substantial Latin-American identity, but also disbands the assumptions which allow to arrive to this concern. In this respect the philosophy of Echeverría can be read as a theory of civilization that shows that the baroque identity, that is, the Latin-American identity, is a paradoxical identity which disbands the border between the same and the strange. The paradoxical nature of the Latin-American identity does not constitute a regrettable fact, which should be overcome, but the baroque is the condition of possibility of any emancipation project around the continent.

*Keywords: Bolívar Echeverría, Capitalist Accumulation, Baroque, Civilization, Latin-American identity, Modernity.*

## Introducción

En este trabajo *no* pretendo hacer una reseña exhaustiva y global de la obra de Bolívar Echeverría. Mi propósito es, en este orden de ideas, más limitado. Pero por ello también mucho más específico. Pretendo examinar de forma relativamente detallada la relación entre lo propio y lo extraño en el concepto de identidad en general y de identidad latinoamericana en particular desde los presupuestos de Echeverría. Esta idea va más allá de la corroboración usual, según la cual toda identidad, que construye un *nosotros*, tiene que construir de igual modo un *otro* o alguien que no pertenece a la comunidad fundada. Mi hipótesis fundamental será, en este orden de ideas, que en Echeverría existen dos sentidos y dos significados de lo otro (que distinguiré con los términos de “alteridad” y “otredad”), que tienen un rol diferenciado y específico en el propio concepto de identidad, que aparece implícito en algunas de las obras del autor. Elegiré como obra fundamental de Bolívar Echeverría un conjunto de ensayos reunidos bajo el título de *la Modernidad de lo Barroco*. Soy consciente de que estos ensayos no constituyen una obra sistemática y que la selección de los mismos para el libro puede deberse a razones editoriales más que filosóficas. Sin embargo, a pesar de su dispersión, este libro ofrece exposiciones y argumentaciones clarificadoras que ligan los conceptos fundamentales del filósofo ecuatoriano con el problema de los dos sentidos y significados de lo otro.

Defenderé la pertinencia hermenéutica de mi hipótesis con el argumento de que solo bajo esta distinción de los dos sentidos de lo otro puede entenderse de forma radical y precisa el abordaje que el autor hace del concepto de la identidad. Así pues, una de las especificidades de este concepto de identidad consiste en que esta no puede reducirse a una cosmovisión o a un conjunto de realidades compartidas por los individuos. La identidad, por el contrario, tiene una condición *evanescente* (como lo indica el título de un ensayo del filósofo ecuatoriano). Esto significa que la identidad siempre está ligada al riesgo y a algo completamente extraño, que aparece siempre inaprehensible e infranqueable y es, por eso mismo, el combustible más propio de cualquier identidad. En lo que sigue mostraré cómo hay una renuncia en el pensamiento de Echeverría a la búsqueda de *cuál* es la identidad de América Latina; y también cómo esta renuncia no proviene de darle la espalda al problema de la identidad, sino de su reflexión profunda desde un punto de vista analítico y conceptual.

Este ensayo tiene tres partes. En la primera, hago una reconstrucción sucinta del concepto de “*ethos*” en el pensador ecuatoriano. En la segunda presento el núcleo fundamental de mi interpretación específica de Echeverría, a saber, cómo y en qué sentido pueden leerse dos sentidos de lo otro en su concepto de *ethos*. Y en la tercera parte, finalmente, observo cómo esos dos sentidos de lo otro tienen juego y lugar en la “Modernidad Barroca”, que es el concepto que Echeverría usa para caracterizar la modernidad latinoamericana.

### 1. *Ethos*, civilización y modernidad

*Ethos* es el nombre que da Echeverría al proceso de construcción de la familiaridad y la cotidianidad del mundo en el que somos capaces de movernos todos los días. En este sentido, el *ethos* es un concepto que pretende aprehender, captar y mostrar no solo la vida social en su conjunto, sino sobre todo el sentido y la forma de su despliegue cotidiano. *Ethos* resulta ser sinónimo de la vida social que se despliega de su proceso de constitución y reproducción.

Sin embargo, la elección del término griego que denota “costumbre” o “hábito” no es accidental, pues el filósofo ecuatoriano insiste frecuentemente en que la ambigüedad semántica del término no es, en este caso, un límite de la palabra para poder mostrar una realidad, sino que constituye su claridad más radical que ilumina la esencia de la propia vida social. Esta claridad consiste en que el significado de *ethos* no es objetivo ni subjetivo: atendiendo a una precomprensión de la palabra, es legítimo decir que su significado no es naturaleza en sentido biológico ni son los procesos químicos ni tampoco las reacciones entre los átomos que dan lugar a la “materia” como objeto de la ciencia; y como *costumbre*, *ethos* no es capricho subjetivo ni un acto arbitrario de la propia voluntad. El *ethos* muestra su potencialidad fenomenológica cuando da cuenta de que la vida social no es un efecto ciego de las fuerzas naturales, ni una acción de la conciencia: las costumbres no son naturales ni tampoco conscientes y, por ello, la vida social no es ni subjetiva (un mero producto de la conciencia y la voluntad) ni objetiva (meramente natural).

En este orden de ideas, la vida social es un horizonte de familiaridad que construimos en nuestro trato con el mundo y que nunca puede reducirse a una mera continuidad de las fuerzas naturales, un mundo en el que estamos, sin embargo, sumergidos de forma automática y no consciente, lo que hace que tampoco sea reductible al sujeto de la moder-

nidad, es decir, como *cogito* dotado de arbitrio. Al respecto, Echeverría señala que el concepto de *ethos*:

Conjunta el concepto de uso, costumbre o comportamiento automático –una presencia del mundo en nosotros que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso– con el concepto de carácter, personalidad individual o modo de ser –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera–. (2000, p. 37)

La coincidencia entre la presencia del mundo en nosotros y la presencia de nosotros en el mundo solo puede ser entendida como un proceso relacional. Nuestro comportamiento en el mundo es automático, actuante y fluido porque hay una presencia de él en nosotros. Por lo tanto, el mundo no aparece como un conjunto de objetos teóricos que tienen que ser descifrados con ocasión de su uso y trato cotidiano, sino que todo uso y trato presupone una familiaridad que se escapa a nuestro capricho y voluntad. El estatus de lo familiar se encuentra, precisamente, en que el mundo actúa sobre nosotros e impone una suerte de regularidad en el desarrollo de nuestras vidas: si el mundo no actuara sobre nosotros imponiendo una regularidad y todo dependiera simplemente de nuestra voluntad, no existiría familiaridad alguna y no habría un mundo. Esta idea, sin embargo, no implica una posición determinista. Ni siquiera una posición determinista “débil”. Es aquí donde el *ethos* como noción relacional juega un rol de crucial importancia. La presencia del mundo en nosotros es un producto y una actividad *social*, es resultado de las prácticas en las que la realidad puede elevarse al sentido y al significado y gana el estatus de una realidad efectiva humana. Así, la presencia del mundo en nosotros es impensable y no puede concebirse por fuera de la presencia de nosotros en el mundo, ni siquiera en la forma de una distinción analítica.

Cuando consideramos la presencia del mundo en nosotros, es decir, su familiaridad y el hecho de que nos movemos en él de forma espontánea y automática, inmediatamente viene al pensamiento la actividad social y cultural que configura y da lugar a esa familiaridad, o sea, la presencia de nosotros en el mundo. Dicho de otro modo, la singularidad de una cultura, que distingue a una sociedad de ser un producto pasivo de las condiciones naturales, geográficas y climáticas, no es otra cosa que la presencia de un mundo significativo y atravesado por el sentido que se ha vuelto familiar, cotidiano y automático para quienes lo habitan; no en el sentido de que ocupan un espacio vacío, sino que viven inmersos

en redes de familiaridad. La presencia del mundo en nosotros es únicamente *su relación* con la presencia de nosotros en el mundo. La noción de *ethos*, así, muestra este proceso de ida y vuelta, que es la esencia móvil de la vida social como tal.

La consideración anterior permite entender el propósito que Echeverría le adjudica al concepto de *ethos*: servir de puente entre la “crítica de la economía política” y la “crítica de la cultura”. Este objetivo central y primordial no consiste, sin embargo, en simplemente trazar interrelaciones o en encontrar puntos medios entre la economía y la cultura como si fueran dos regiones separadas de la vida social. Esta cuestión decisiva es distinta en este sentido: la economía política de las sociedades está enraizada en las redes significativas de la familiaridad del mundo, mientras que la cultura debe significar y dar sentido a prácticas esenciales de la economía política. Lo que subyace en el fondo del puente entre economía política y cultura, propio del concepto de *ethos*, es la posibilidad de concebir la idea de la civilización desde un punto de vista filosófico.

Para entender a cabalidad la conexión entre *ethos* y civilización –y cómo está en juego en ella el tránsito de doble vía entre economía política y cultura– hay que considerar al *ethos* como una práctica civilizadora, en el sentido de que toda presencia familiar del mundo tiene como objetivo hacer civilizado lo que no es civilizado y hacer vivible lo que no es vivible. La asimilación teórica entre *ethos* y civilización va más allá de la evidencia trivial de que, por ejemplo, la cultura griega –el “*ethos* griego”– es la “civilización griega”. Como práctica civilizatoria que quiere convertir lo que no es familiar en familiar, el *ethos* es también el despliegue irreductible de una contradicción que atraviesa la vida humana: al crear una familiaridad con el mundo, la cultura conduce la vida de los individuos (que es una vida animal) a una forma de vida humana, brindándole modos de expresión cualificada pero, al mismo tiempo, reprimiéndola.

Esta vida de los individuos aparece siempre como un hecho que debe ser integrado en un “mundo de la vida”. Así, la unidad que adquiere el mundo de la vida como mundo de la cultura y de la economía política tiene su raíz en el *ethos* como práctica civilizatoria que convierte lo animal en humano. Si la familiaridad mundana debe llevar a la vida desde un estado puramente animal hacia una forma humana y cualificada, esta familiaridad es necesariamente un mundo de la economía política: convierte las funciones vitales animales, como la satisfacción de las necesidades, en una práctica cultural de la producción de las subsistencias y formas históricas del consumo. Por ello, el mundo de la economía po-

lítica es también, inmediatamente, un mundo cultural: “la reproducción de la vida humana es un proceso en el que la sociedad cuando trabaja, es decir, cuando da al mismo tiempo a las materias primas la forma de producto, cifra un mensaje” (Echeverría, 2000, p. 133). La cultura y la economía política encuentran, de esta forma, su unidad originaria en el hecho de que todo *ethos* es una configuración cultural de la *vida*.

Sin embargo, no es nueva la conclusión de que la cultura es solo una *vida* cultural existente y que, por ello, no puede abstraerse del trabajo, la producción y las necesidades en su realidad efectiva. Pero el uso que hace Echeverría de ella sí parece ser novedoso en lo que concierne a la caracterización histórica de una “civilización capitalista”. En este punto, Echeverría se enfrenta tanto a las tesis del marxismo ortodoxo como a las del sociólogo alemán Max Weber, consignadas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Las concepciones ortodoxas del marxismo no pueden aprehender la noción de *ethos* y, por lo tanto, no captan la interacción entre economía política y cultura, al hacer de esta última un efecto pasivo de la producción industrial y la organización de la división del trabajo. Pero frente a la visión “ortodoxa” Weber parece dar un paso al frente: se acerca a la descripción de un *ethos* moderno, cuando traza la relación entre la “ética protestante” y el proceso de revolución de las fuerzas productivas. El mundo capitalista tiene una presencia familiar en nosotros cuando la familiaridad que hemos construido para vivir en él tiene que ver con el ahorro, el consumo y la ética del trabajo. Pero, a su vez, nosotros tenemos presencia en el mundo cuando la ética protestante es una construcción cultural, humana, que acontece únicamente en el seno de la actividad vital desplegada en un marco capitalista de relaciones sociales.

No obstante, según Echeverría, la perspectiva weberiana es solo un “intento insatisfactorio”, principalmente porque no es capaz de recoger el movimiento de doble vía que teje el carácter relacional de la noción de *ethos*. Weber no recoge dicho movimiento porque sella indefectiblemente el capitalismo con el horizonte cultural de la ética protestante y, en consecuencia, ignora que pueden existir otras redes de familiaridad que se entretienen con la economía política capitalista. El sociólogo alemán tiende a confundir la vida cultural *en* el capitalismo con la vida cultural *para* el capitalismo, porque ve una correspondencia estática entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante; no ve un proceso móvil de construcción de sentido y de significación de las prácticas económicas capitalistas desde entramados culturales y herencias históricas diversas:

El encuentro del espíritu del capitalismo, visto como la pura demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista, con la ética protestante, vista como pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y una autosatisfacción sublimada, es claramente una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital. Pero no cabe duda que el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia en la sola figura de esa demanda, así como es evidente que vivir en y con el capitalismo puede ser algo más que vivir por y para él. (Echeverría, 2000, p. 36)

El espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia porque, precisamente, no es una presencia: los comportamientos racionalizadores no tienen una presencia necesaria en todas las sociedades capitalistas, porque este tipo de conductas son solo una forma de asumir y significar las prácticas económicas de la acumulación en un entramado de redes mundanas. Para criticar a Weber, Echeverría se remite permanentemente a la idea según la cual todo *ethos* y toda familiaridad solo pueden llegar a ser entendidos como la familiarización de lo que no es familiar y la construcción de sentido de lo que no tiene sentido: la realidad capitalista de la acumulación no puede aparecer como “espíritu”, es decir, como una realidad intelectual uniformemente dada donde se hallan las relaciones capitalistas de la producción, sino que, por el contrario, toda realidad intelectual, espiritual y cultural de la modernidad capitalista es el resultado de una familiarización con el “hecho capitalista”, que por su propia naturaleza no es familiar. En resumidas cuentas, la crítica de Echeverría a Weber es que este asimila acríticamente la acumulación con la ética protestante porque no capta el carácter no familiar del “hecho capitalista”, es decir, de la acumulación como práctica social que en sí misma carece de sentido.

¿Por qué Echeverría le otorga a la acumulación capitalista el estatus de algo radicalmente extraño, es decir, de lo que no tiene sentido y debe ser familiarizado? El autor parece cultivar su respuesta en Marx: la acumulación capitalista es la contradicción de la acumulación capitalista, y es esta contradicción la que debe ser significada e integrada en el mundo de la vida. Echeverría interpreta esta contradicción como la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. En su propio trabajo “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” (1995a), Echeverría sostiene que esta contradicción debe interpretarse como la subordinación (subsunción)

del mismo proceso de socialización de los individuos (no solo del tiempo de trabajo de los obreros) al proceso de producción de valor capitalista:

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como “formación [*Bildung*] de valor”) subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] de riqueza). (Echeverría, 1995a, p. 142)

Cuando la vida social (el trabajo, el disfrute de los valores de uso y el proceso de socialización) necesita convertirse en riqueza y valorizarse, se vuelve valor de cambio y puede así ser sacrificada en pos de un valor de cambio superior. Todo esto se hace bajo la lógica de un concepto de eficiencia, que se basa en hacer intercambiable la propia vida con cualquier otra mercancía. Lo que es extraño, contradictorio y debe ser integrado es el hecho de vivir una vida que se niega permanentemente a sí misma, pues es tratada como valor de cambio y mercancía. En este orden de ideas, Echeverría señala que “la realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida” (Echeverría, 2000, p. 38).

Esta precisión me permite tomar distancia de algunas lecturas dominantes del pensador ecuatoriano, que intentan ver en sus planteamientos una suerte de primacía de Latinoamérica como lugar de resistencia frente al capitalismo. Por ejemplo, Isaac García Venegas en su libro *Pensar la libertad, Bolívar Echeverría y el ethos barroco* (2000), ha planteado que el *ethos* barroco, la forma en la que las sociedades latinoamericanas han asimilado la contradicción y el carácter invivible del hecho capitalista, es el único que haría sufrible el sufrimiento capitalista y, por lo tanto, tendría una dimensión privilegiada de la resistencia (García Venegas, 2000, pp. 11-32).

Como lo ha dicho García Venegas frente a otros intérpretes que objetan a Echeverría una reflexión ausente sobre el cambio social o el socialismo –entre ellos Stefan Gandler (2007)–, pueda sostenerse que el *ethos* barroco permite pensar en una modernidad no capitalista para América Latina.

Sin embargo, la razón que permite hablar de esta posibilidad política no radica en que las sociedades latinoamericanas hagan sufrible el sufrimiento capitalista, mientras otras no. Sobre este punto volveré más adelante.

Así pues, existe un “hecho capitalista”, que es integrado en todas las culturas. Pero esto no significa que para Echeverría el capital determine la historia, las prácticas sociales y culturales de los individuos, sino que la construcción espontánea de la familiaridad del mundo de la vida debe apuntar tanto a la integración de la contradicción capitalista como a la de la vida animal de los individuos en un horizonte significativo. Como debe ser integrado y significado culturalmente, el hecho capitalista no determina la cultura, pero sí constituye algo a lo que toda cultura y todo *ethos* moderno deben enfrentarse. Esta integración tiene para Echeverría cuatro modalidades. La modernidad es, por lo tanto, un fenómeno cuádruple porque pueden identificarse, al menos, cuatro “*ethe*” que buscan integrar la ley del valor abstracto dentro de la vida concreta del valor de uso. En la descripción de estas cuatro formas culturales de la integración de la contradicción capitalista del mundo de la vida, Echeverría usa categorías estéticas como el romanticismo, el realismo, el clasicismo y el barroco.

El primer *ethos* que analiza el autor es el *ethos* “realista”. La familiaridad del mundo realista está atravesada por los cánones de la eficiencia y la productividad. En ese punto, el sentido propio de la vida es vivir para el capital. La contradicción de la acumulación capitalista, de una vida que se realiza en su negación como valor de cambio, es asumida como un reto que exige virtud, disciplina y tesón. El adjetivo “realista” proviene, así, de una familiaridad del mundo que integra lineal y explícitamente la contradicción capitalista como condición del desarrollo de cualquier vida que merece ser vivida. Al integrar plenamente el hecho capitalista y el mundo de la vida hasta llegar a confundirlos, este *ethos* se convierte en una “identificación militante” que hace de la acumulación capitalista la definición esencial de lo que es bueno y deseable para las sociedades.

Por consiguiente, el horizonte de sentido “realista” del mundo de la vida se constituye a través de la integración plena del hecho capitalista como realidad ineludible y como norma fundamental de toda virtud. Este doble carácter del hecho capitalista –como realidad y como norma– se traduce en la doble imposibilidad de un mundo alternativo: este no solo es imposible en sentido fáctico, sino que es indeseable, pues en este caso supondría la llegada del mal por vía de la abolición de las condiciones sociales que permiten a los individuos el desarrollo de su virtud, como

la competencia, el trabajo duro y la acumulación de riqueza. En consecuencia, este *ethos* se llama realista porque su estrategia de significación del hecho capitalista consiste en ponerlo en el pedestal de lo que se considera la realidad dura y objetiva que, al mismo tiempo, debe ser indefectiblemente imitada y asumida por todos. Al definir este *ethos* realista, Echeverría plantea:

Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital [...] A este *ethos* elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino, sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo. (Echeverría, 2000, p. 38)

El segundo *ethos* es el *ethos* romántico. Al igual que el *ethos* realista, el romántico identifica la vida concreta y la ley del valor, pero invirtiendo el orden de los términos de la subsunción. El *ethos* realista dice que la vida de los individuos y de la colectividad debe ser solo un ejemplo de tesón, esfuerzo, disciplina y virtud económicas, es decir, una vida que vive por y para la acumulación capitalista. Para el *ethos* romántico, que aspira de igual forma al desarrollo económico, la vida de los individuos no debe ser un ejemplo de la virtud implícita de la acumulación capitalista y su contradicción, sino que la acumulación capitalista es el ejemplo de la vida de un pueblo y su desarrollo histórico como nación. El capital hace parte, así, de las grandes iniciativas que son capaces de conducir a un conglomerado de individuos desarticulados a la búsqueda y consecución de un destino común a través del esfuerzo –en este caso, productivo– de la nación.

Como el *ethos* realista, el romántico también asigna una significación al hecho capitalista, cuyo sentido no es otro que el de justificarlo asimilándolo al desarrollo de la vida. El asunto es que lo justifica como parte de las hazañas heroicas que dan sentido pleno y efectivo a la vida de un pueblo. En este *ethos*, “la ‘forma natural’ de la vida, en la figura concreta de un pueblo autoidentificado (un *Volk*), rige como el sujeto que subsume, mientras el capital –que sería figura pasajera, negativa pero necesaria del primero– es la potencia subsumida” (Echeverría, 2008a, p. 7). Asimismo, en una ponencia presentada en el año 2008 en la Universidad de Essen (2008b), Echeverría explica que el *ethos* romántico asimila al pueblo co-

mo una “forma natural de la comunidad [*Naturform der Gemeinschaft*]” (p. 13), que antecede y orienta la acumulación capitalista. Por ello, la subsunción de la vida al capital es, en el fondo, la subsunción al destino histórico y cultural de la comunidad pensada como un dato natural.

El tercer *ethos* es el clásico y a diferencia del realista o romántico, este no hace compatible la vida y el capital, aunque de todas formas tiende a justificar el hecho capitalista a través de la figura del sacrificio como nexo que liga la vida inevitable y trágicamente con la ley del valor. Si tanto el realista como el romántico querían acabar con la contradicción entre capital y vida asimilando plenamente el uno al otro, el *ethos* clásico tiene como punto de partida la irreductibilidad de la experiencia de la contradicción: esta existe y no puede negarse. Pero, aunque no pueda negarse, es inevitable: el hecho capitalista es terrible, pero a su vez necesario.

El *ethos* clásico alienta permanentemente la afirmación nostálgica de una vida concreta y humana que se ha perdido en las leyes de la acumulación del capital, pero que no puede ser recuperada y solo puede apelarse a su realización sacrificial en un sentido trágico. Pero este *ethos* no solo es un dispositivo de denuncia, es, al mismo tiempo, un dispositivo de integración del hecho capitalista en el mundo de la vida: solo se puede pensar nostálgicamente y añorar la vida concreta a través de su tensión permanente, inevitable y sacrificial con la ley del valor capitalista. Si bien la ley supone una perpetua destrucción de la vida humana, es también la condición para añorarla con melancolía, pues por fuera del hecho capitalista, la vida no podría ser añorada. La recensión clásica de la subsunción capitalista permite afirmar al mismo tiempo su incompatibilidad irreductible con la vida y su manifiesta e inevitable necesidad para el mundo social. El *ethos* clásico hace familiar el hecho capitalista como sacrificio.

Por último, Echeverría saca a la luz las líneas fundamentales que tejen el *ethos* barroco. Entre barroco y clasicismo hay una fuerte convergencia: no hay compatibilidad entre vida y capital. Sin embargo, hay también una fuerte distancia que los separa porque el *ethos* barroco no asume la significación de la vida concreta a través de la nostalgia y la integración del hecho capitalista en el mundo por medio del horizonte de sentido del sacrificio. Esta especificidad del *ethos* barroco inaugura un original problema de reflexión, en el que lo barroco no es objeto de certeza ni una definición acabada, sino que es el terreno fértil para la formulación de una pregunta: si el *ethos* barroco se separa del romántico y el realista porque no asimila y no iguala vida y capital pero también del clásico en

tanto no celebra la figura del sacrificio como pivote de la reproducción cultural de la familiaridad con el mundo, la pregunta que surge inmediatamente es ¿cómo el barroco integra el hecho capitalista en el mundo de la vida y sus estructuras significativas de familiaridad? La respuesta a este interrogante exige reconstruir e interpretar las relaciones entre la identidad y dos nociones de lo otro presentes en el pensamiento de Bolívar Echeverría. Al hacerlo, se puede ganar el horizonte conceptual que permite abordar la cuestión crucial de la identidad latinoamericana y su irreductibilidad a una cosmovisión o valores compartidos.

## 2. Ethos, identidad y los dos sentidos de lo otro

Incluso, desde este punto de vista, la modernidad “europea” se revela como una torpe abstracción, pues en el “viejo continente” subsisten varios tipos de modernidad al mismo tiempo, por lo menos la realista y la romántica. No obstante, para este caso, las reflexiones de Echeverría parecerían ir más allá: “no hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella [la visión de Europa como modernidad capitalista], ha habido y hay otras Europas ‘perdedoras’, minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno” (2008b, p. 14). Así pues, antes que ser un proyecto inacabado –como en Habermas– la modernidad es un campo conflictivo, atravesado por múltiples formas de integrar la contradicción capitalista en el mundo de la vida. Así lo establece Echeverría en su “segunda tesis” de “Modernidad y Capitalismo...”:

Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo “realmente existente”, no solo 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 –más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia– no se han agotado todavía. (1995a, p. 143)

La destrucción de la relación aparentemente inmediata entre Europa y la modernidad tiene la consecuencia de que América Latina no podrá ya ser concebida como una realidad premoderna que debe ser conducida a los linderos de la modernidad para llegar a ser como sus padres europeos. Dado que América Latina ofrece su propia familiaridad respecto al hecho

capitalista –que en Echeverría será, como mostraré en detalle más adelante, el *ethos* barroco–, la modernidad no es un proceso lineal, sino que será la convivencia simultánea y horizontal entre sus distintas modalidades. No obstante, este planteamiento, que puede aparecer como una ventaja y una virtud, puede convertirse en uno de los nodos más problemáticos de la filosofía de Echeverría: no es claro por qué existen únicamente cuatro *ethos*, o dicho de otra manera, por qué solo hay cuatro formas de asumir y familiarizar la contradicción capitalista en el planeta tierra.

Aunque el autor no se compromete del todo a dar detalles geográficos acerca de cada *ethos*, algunos de sus escritos dan a entender que el realismo es propio de las culturas anglosajonas, el romanticismo es cercano al ideal del nacionalismo pangermánico, el clasicismo, que se identifica “por excelencia” con la obra *Los Miserables* de Víctor Hugo, asociaría a algunos países europeos del sur, y el barroco corresponde a América Latina. Si esto es así, ¿qué sucede, por ejemplo, con el continente asiático o africano? ¿Cómo deben caracterizarse y clasificarse los países de Europa del este? La respuesta de intérpretes como Stefan Gandler ha sido acusar a Echeverría de estar poseído por una suerte de espíritu weberiano: los *ethes* serían únicamente tipos ideales que nunca existirían propiamente en la realidad compleja (Gandler, 2007, pp. 456-467).

Frente a esa posible objeción –y frente a la lectura de Gandler– podría señalarse que la obra de Echeverría no pretende hacer una descripción exhaustiva de todas las civilizaciones que han construido su familiaridad en la inserción del hecho capitalista en el mundo de la vida. Por eso, es inadecuado hablar de “tipos ideales”: su diagnóstico cuádruple de la modernidad es esencialmente abierto y no pretende dar por terminado el trabajo. Más bien, su marco conceptual podría ser un suelo fértil para que otras culturas que aparecen como “subordinadas” o “premodernas” rompan, a su propio modo, con el mito de una modernidad asociada exclusivamente a Europa. Echeverría ha señalado que:

Cabe añadir, por lo demás, que ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales que ofrece la modernidad capitalista puede darse efectivamente de manera aislada y menos aún exclusiva. Cada una aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas construcciones del mundo histórico de la época moderna. (Echeverría, 2000, p. 40)

Sin embargo, lo que posibilita la ruptura con la asociación infundada entre Europa y modernidad tiene consecuencias a la hora de abordar la

cuestión de la identidad en general y la identidad latinoamericana en particular. La implicación de la relación entre la noción de *ethos* y la identidad es que esta no puede concebirse a través de la imagen de una autorreferencia cerrada. No es autorreferencia porque, pensada desde el *ethos*, la identidad pasa siempre por la definición de lo que es otro: debe necesariamente referirse a otro para poder referirse a sí misma, nunca al contrario. Por ello, la identidad no es un dato, ni una condición originaria de las culturas y las formas sociales de vida, es el *resultado* de una relación con lo que es radicalmente extraño, que busca integrarlo y darle sentido en un marco de significados. En trabajos como *Identidad Evanescente*, el propio Echeverría señala explícitamente este punto:

La identidad solo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a la otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse. (Echeverría, 1995b, p. 60)

Esto implica, por ejemplo, que la “identidad latinoamericana” no aparece amenazada por el capitalismo, sino que es un resultado de la construcción de un mundo de la vida específico, en el que el hecho capitalista ha sido más o menos integrado. De aquí que la reflexión de García Venegas (2000), que aparece al final de su libro y que parece trazar una suerte de oposición entre la pluralidad de las identidades indígenas y el ascenso del neoliberalismo en América Latina, deba ser por lo menos sometida a discusión, pues él parece ignorar el núcleo de la reflexión de Echeverría: que lo otro, lo que no tiene sentido –y no lo propio y lo familiar– es lo que tiene primacía en el concepto de identidad, pues toda identidad se constituye a sí misma en su propio riesgo. Veamos.

La identidad surge cuando lo no familiar es traído al ámbito del sentido de lo familiar, cuando lo extraño es definido e integrado en una perspectiva que lo hace parecer propio. Lo que es distinto, extraño y ajeno no es, así, posterior a la definición de la identidad, sino que aparece siempre como su condición y punto de partida íntimo. La identidad antes que una simple autorepresentación que construye y excluye un otro desde lo propio, es fundamentalmente lo contrario: una representación de lo otro, de las fuerzas naturales, del mundo físico, de la potencia animal y radicalmente insociable de lo humano, del capital, etc., a través de la cual se abre un entramado de familiaridad en el que los individuos

pueden representarse, tener cosmovisiones, referentes, simpatía y aversiones con otros seres humanos, etc. En otras palabras, no es que lo otro y lo extraño se dibuje y se defina sobre lo propio, sino que la familiaridad significativa, que es la condición básica de cualquier “identidad” grupal, es un trazado realizado sobre el lienzo de lo que es extraño y ajeno, con el fin de otorgarle sentido: identidad no es representarse a sí mismo, sino representar lo que es diferente y ajeno.

En ese orden de ideas, los referentes, cosmovisiones, representaciones y símbolos que son capaces de cerrar a los grupos sobre sí mismos y hacer que se opongan otros si es el caso, es decir, lo que comúnmente llamamos “identidad”, no existe sin la construcción de un entramado familiar que da sentido a lo que no tiene sentido. La construcción de la identidad busca llevar el sinsentido al ámbito del sentido. Toda identidad parte de la extrañeza, de su intento por aprehenderla y reconocerla en lo propio; lo otro es, entonces, el combustible de la identidad. En Echeverría, lo otro tiene primacía, porque toda identidad se construye en la definición e incorporación de lo extraño.

Si Marco Aurelio García Barrios (2012) le ha dado primacía a la metáfora del cultivo para entender la noción de cultura e identidad en Echeverría, en tanto la cultura sería el “cultivo de la identidad” (p. 37), debe agregarse que todo cultivo se da en el trato de una tierra que, en primera instancia, no está surcada ni reconocería la mano del hombre. Así pues, el terreno en donde se cultiva la identidad es lo extraño, lo hostil y lo que no tiene sentido. Cultivo sería no solo sinónimo de cuidado y disposición permanente, sino también de incorporar lo que no tiene sentido al sentido y del proceso de sobre-escritura que se halla implícito en ese mismo movimiento. Por lo tanto, esta idea permite distinguir dos sentidos de lo otro en las reflexiones de Echeverría. Hay un otro radical, que persiste en el nivel de lo que no tiene sentido y es absolutamente extraño a lo familiar. A pesar de que este otro es extraño, es necesario para construir un marco de familiaridad mundana. Llamaré “otredad” a este primer sentido de lo otro. Hay, entonces, una relación indisociable e irreductible entre identidad y otredad, en el sentido de que la última es la condición y el combustible de la primera.

Pero hay un segundo sentido de lo que significa lo otro. Una vez que un marco de familiaridad se asienta de forma relativamente estable en una cultura y en una forma de vida social, existen coordenadas simbólicas y materiales que definen lo que es propio y extraño. En este caso, lo otro es construido por la identidad, ya que surge como contraste de

lo que es propio. Quiero denominar “alteridad” a este segundo sentido. Se trata de un sentido de lo otro que siempre es pensado, caracterizado o imaginado desde el telón de fondo de lo propio: el otro definido desde el horizonte de una identidad específica. Para poner de manifiesto la distinción en una frase: la otredad es el combustible de la identidad y la alteridad es el resultado de una definición identitaria.

Soy consciente de que proponer esta distinción en la obra de Echeverría puede resultar artificioso. Sin embargo, puedo decir dos cosas al respecto. La primera, es que esta distinción no corresponde al modelo de la *distinguo* aristotélica y medieval, es decir, al hábito del pensamiento que fuerza distinciones y separaciones donde reina una relación y su despliegue efectivo. Los dos sentidos de lo otro no corresponden a esferas o regiones separadas de la vida social, sino que su existencia es dinámica, móvil y relacional. Se trata, por ende, de una triada circular de conceptos que siempre aparecen y viven el uno junto al otro, y no una separación de contenidos. La otredad, el otro radical, solo existe en el seno de la vida social como algo que debe ser integrado y familiarizado permanentemente. La identidad es este proceso de familiarización e integración de la otredad que definiendo coordenadas de lo que es propio y cercano, define, al mismo tiempo, lo que es distinto y extraño. Los tres conceptos aparecen siempre juntos en un movimiento y son solo concreciones específicas de una relación que los alberga. Esta relación es la vida en movimiento que, como *ethos*, define conceptualmente el sentido del devenir de las culturas.

La segunda, es que apelar a los conceptos de otredad y alteridad, en el sentido mencionado, resulta útil para abordar el problema de la identidad latinoamericana y mostrar por qué para Echeverría la identidad no debe asimilarse a una cosmovisión, a un significante o a una serie de valores o sentidos compartidos por los habitantes del “continente”. De este modo, en lo que viene quiero mostrar la pertinencia de mi interpretación para relacionar el pensamiento de Echeverría con la cuestión de la identidad latinoamericana. Procedo a analizar cómo pueden verse y entenderse la otredad y la alteridad en los *ethos* realista, romántico y clásico para, posteriormente, concentrarme de forma relativamente exhaustiva en el *ethos* barroco que define la identidad latinoamericana (como proceso y no como cosmovisión).

La integración del hecho capitalista que tiene lugar en el *ethos* realista asume la ley del valor como lo que es más propio de la vida; en su significación realista, vida y capital coinciden plenamente. La familiaridad

construida en el *ethos* realista asimila vida y capital en el horizonte del comportamiento racionalizador y maximizador como sentido orientador de las prácticas sociales. De aquí que lo improductivo, lo irracional y lo ineficaz sean definidos como lo extraño y lo ajeno frente a lo supuestamente real e inevitable, que define las coordenadas íntimas de la identidad realista. En el *ethos* realista, lo que he llamado la otredad (o sea, el otro en un sentido radical que para todos los casos se trata del hecho capitalista) se convierte en el referente de sentido que articula toda identidad. Así, los comportamientos que no incorporan la ley del valor como su máxima rectora y su sentido ulterior son la alteridad de este *ethos*.

La forma en que se definen identidad y alteridad en este contexto está atada a un horizonte temporal, que es la concepción capitalista del tiempo. Se trata, por lo tanto, de “traducir las demandas de la productividad capitalista –concentradas en la exigencia de sacrificar el ahora del valor de uso en provecho del mañana de la valorización del valor mercantil– al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual” (Echeverría, 2000, p. 41). De esta forma, la alteridad, es decir, el otro definido desde la perspectiva realista, se traslada al propio individuo, a sus necesidades concretas y a sus aspiraciones no mercantilizadas que no generan valor de cambio, pero, principalmente, a la forma en que el individuo experimenta el tiempo y puede llegar a pensarlo y manejarlo desde la trama de la eficiencia: la alteridad es la parte “improductiva” de uno mismo que siempre debe ser disciplinada en pos de un placer y una aspiración superior, cuya superioridad debe ser medida en términos del valor de cambio.

La peculiar y obstinada preferencia por el “futuro” por encima del tiempo “presente”, propia de la mentalidad realista en la que una vida de sufrimiento para la riqueza es la única vida tenida como posible y deseable, no es otra cosa que el reflejo de la subsunción del valor de uso en el valor de cambio como objetivo sagrado de la existencia humana individual y colectiva. Individual, en la imagen de la persona capaz de ver modestamente en sus penurias un despliegue deseado de eficiencia pura; colectiva, en el deseo de una sociedad capaz de sacrificar incluso el ejercicio de sus derechos mínimos y sociales para mantener ciegamente la producción incesante de ganancias, incluso por encima de la producción de bienestar efectivo para sus ciudadanos. El *ethos* realista no solo define una alteridad, tratándose en este caso del entramado vital, singular e individual del valor de uso, sino que también puntualiza la forma en que esta alteridad debe ser tratada: la disciplina como auto-represión.

En el caso romántico, lo otro en un sentido radical se integra en el mundo de la vida pero no se asume en la plenitud de sus vicisitudes y características estrictamente económicas y racionalizadoras. La familiaridad romántica con el mundo da sentido a las prácticas sociales de la acumulación capitalista a través de las grandes hazañas del pueblo y de la nación. El horizonte romántico ve precisamente en el individualismo del *ethos* realista, un comportamiento extraño y distinto a sus significaciones: desde ese punto de vista, el realismo es entendido como el culto desmedido a las acciones individuales que ignora su trasfondo colectivo inherente y que desconoce también la magnificencia de la vida del pueblo y de la nación a la que debe apuntar toda acción individual, de modo que reduce el tejido colectivo a la acción vulgar del mercachifle inglés.

El realismo es la alteridad para el romanticismo: ese individualismo torpe y exacerbado es una flagrante amenaza que destruye la naturalidad de las comunidades culturales y su expresión espontánea en el espíritu de la empresa como espíritu de un pueblo. Cuando el *ethos* romántico conjunta vida y capital en el horizonte de la vida del pueblo como entramado superior, el propio capital queda integrado en la vida pero a través de una nueva semántica, cuyas líneas no son los óptimos económicos del comportamiento racionalizador individual, sino una nueva auto-representación: la perfección y la excelencia de un proyecto colectivo de la nación. La identidad romántica es la comunidad entendida como una forma natural que posee en sí misma una esencia cultural que debe desplegarse en una “aventura”. En sus lindes, la alteridad no es necesariamente la acumulación capitalista sino el *ethos* que no es capaz de entender el orden adecuado de la subsunción de los términos, ni el sentido ulterior que tiene la acumulación, según el cual “el infierno capitalista no dejaría de ser un momento del milagro que es en sí misma la Creación” (Echeverría, 2000, p. 39). La alteridad definida por el romántico se refiere a las comunidades que sacrifican la cultura nacional y la identidad del pueblo por motivos económicos, que sin ninguna orientación nacional, resultan ser profundamente obscenos y superfluos.

En el terreno del clasicismo, la distinción entre la otredad y la alteridad opera de forma distinta. El cambio decisivo está en que en la modalidad clásica la integración del hecho capitalista no asimila la ley del valor capitalista a la vida como tal. Vimos que para el *ethos* realista y romántico la acumulación capitalista define la identidad como auto-represión individual o como destino histórico de la nación y la comunidad

natural, ahora, en el *ethos* clásico, el hecho capitalista permanece en un peculiar estatus de alteridad<sup>1</sup> y no coincide con la identidad del horizonte cultural que lo abraza y lo significa. En este *ethos*, el hecho capitalista es significado como lo otro pero a través de su aceptación *resignada* y *sacrificial*. Esta peculiaridad de la alteridad clásica está indefectiblemente ligada con una noción de la identidad atravesada por la nostalgia. Lo propio en el clasicismo es una vitalidad perdida, lo que hace que el horizonte de la identidad sea la añoranza nostálgica de esa vida y la estructura sacrificial que la anuda con el capital.

Así, la identidad, la familiaridad del mundo clásico es una estructura sacrificial que relaciona capital y vida. Es la idea de sacrificio la que determina que la acumulación es una alteridad, o sea, algo distinto y diferente a la vida que está siendo sacrificada; pero también determina que la vida solo puede entenderse y asumirse como una vida en constante y permanente sacrificio, por lo que identidad es sinónimo de añoranza y nostalgia de una vida que no era sacrificada al valor de cambio. Sin sacrificio no hay nostalgia posible, y la nostalgia es aquí el pivote de la resignación.

Pero esta resignación, que es el sello distintivo de la identidad clásica, no es del todo un terreno fértil para una integración plena del hecho capitalista en la familiaridad del mundo de la vida. Aunque ningún *ethos* puede lograr exitosamente una integración plena de la acumulación en las redes de la familiaridad mundana, el *ethos* clásico presenta la peculiaridad de oponer la vida permanentemente a sí misma, como resultado paradójico de haber dotado de sentido al hecho capitalista por medio de la imagen del sacrificio. La razón de aquella oposición está en que el clasicismo afirma a la vida tanto como valor de uso y como valor de cambio bajo la figura de una condena: en tanto valor de uso, la vida está condenada a vivir sacrificialmente como valor de cambio. El clasicismo asume la contradicción de la acumulación capitalista como tal, porque la vida *no* es compatible con su forma de ser capitalista, pero también la asume como condena irremediable. Esto implica que a diferencia del realismo y el *ethos* romántico, el clasicismo es una *identidad paradójica*: la vida es

---

1 Califico de especial y peculiar el estatus de alteridad que tiene el hecho capitalista en el *ethos* romántico porque si bien la acumulación es vista, entendida e incluso calificada como algo extraño, el espíritu clásico es el espíritu de la resignación: aquí, el hecho capitalista es definido como diferente a la vida concreta del valor de uso, pero no se trata de algo que deba combatirse.

a la vez parte de lo propio (del valor de uso) y parte de la alteridad (del valor de cambio y la acumulación capitalista).

La paradoja del mundo clásico permite entender el lugar que tiene el *ethos* barroco en la reflexión de Echeverría. Esta misma paradoja está presente en el barroco, pero a diferencia del clásico, este no asimila la paradoja como condena, sino que la asume abiertamente como “reverberación de las formas”. En la forma en que el barroco asume la paradoja del clasicismo encontraremos los ejes fundamentales de la reflexión de Echeverría sobre la cuestión de la identidad latinoamericana, como se verá a continuación.

### 3. Barroco y América Latina

La expresión “reverberación de las formas”, usada frecuentemente por Echeverría, no es del todo ilegítima para hablar del barroco, pero podría crear muchas prevenciones a la hora de hablar de América Latina. La arquitectura barroca, por ejemplo, reverbera las formas cuando en sus construcciones suelen existir ventanas dentro de otras ventanas y hay presencia de formas ovaladas, esféricas, cuadradas, arqueadas y rectangulares en el fragmento de una misma fachada. En el barroco la forma, y su exageración son un fin en sí mismo en el entramado de la sobrerrepresentación. Pero barroco ha sido también la designación despectiva para referirse a América Latina, proferida desde el *ethos* realista, en donde barroco es el estilo de vida de personas improductivas y mediocres que solo les queda el modesto consuelo de vivir de las apariencias y de la tropicalización de las maneras y costumbres. Así, frente a lo anterior, lo que interesa a Echeverría es encontrar una “dramaticidad propia” del barroco que implica romper con el estereotipo que le da una definición negativa y peyorativa como ausencia de realismo. De forma constante, el filósofo ecuatoriano se previene de una interpretación inauténtica del concepto de barroco:

Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como “barrocos”, “realistas mágicos”, etcétera, es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar al *ethos* barroco al no-mundo de la pre-modernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que estas modalidades se han impuesto sobre el barroco. (Echeverría, 2000, p. 48)

Para tomar distancia de la noción inauténtica del barroco, Echeverría reflexiona ampliamente sobre la relación entre identidad, otredad y alteridad en el *ethos* barroco, basándose en las experiencias del mestizaje de los siglos XVII y XVIII en América Latina. Así, el juego y la reverberación de las formas característico del Barroco no responde a la improductividad de las latitudes tropicales, que cambia la realidad (el hecho capitalista asumido en la figura del comportamiento racionalizador) por la mera apariencia elaborada festivamente por los seres mediocres que no se adaptan al ritmo regular del trabajo y la producción. El barroco, según Echeverría, es una respuesta al arte clásico y, por consiguiente, también al *ethos* clásico. En términos generales, el barroco parte de un diagnóstico del agotamiento del marco clásico. Uno de sus principales cometidos y objetivos es el de potenciar el sentido de lo clásico, que consiste en afirmar la vitalidad.

Sin embargo, al pretender potenciar el sentido clásico, el barroco aporta una especificidad dramática irreductible al canon clásico y su carácter sacrificial, por lo que no se trata simplemente de su extensión pasiva. Y esta especificidad barroca es, según Echeverría, “vertiginosa”: el canon clásico al querer ser revivido por el barroco queda sometido a una permanente reverberación de las formas, a su juego infinito. La forma deja de ser canon para abrazar la constelación del *vértigo*. De este modo, lo que queda en el barroco no es ni siquiera un canon clásico renovado y revitalizado, sino el vacío de la forma por la forma que produce vértigo:

Su trabajo [el del barroco] no es ya solo con el canon y mediante él, sino a través y sobre él; un trabajo que solo es capaz de despertar la dramaticidad clásica en la medida en que él mismo, en un segundo nivel, le pone una dramaticidad propia. El arte barroco encuentra así lo que buscaba: la necesidad del canon tradicional, pero confundida con la suya, contingente, que él pone de su parte y que incluso es tal vez la única que existe realmente. Puede decirse que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío. (Echeverría, 2000, p. 46)

El tránsito del clásico al barroco puede entenderse en América Latina, si consideramos que el proyecto español de civilización en la colonia puede ser definido como un *ethos* clásico que buscaba integrar un naciente hecho capitalista al horizonte de sentido de la fe cristiana. A diferencia del *ethos* realista, el clásico español no asimiló con plenitud

la acumulación en una nueva ética religiosa (protestante) del trabajo, que propendía a la maximización productiva como espacio terrenal de la salvación celestial. Esta integración es clásica y no realista porque, en efecto, siempre mantuvo la incompatibilidad entre la fe y los nuevos acontecimientos históricos que deshacían el sentido medieval, cristiano y teocéntrico de la vida social.

La actitud, quizá políticamente reaccionaria, que ve en la modernidad solo el ascenso de ese paganismo economicista que destruye los preceptos cristianos de la vida social, es también en el fondo la afirmación de la incompatibilidad entre vida y capital. Las coincidencias críticas que el marxismo y el pensamiento conservador tienen en este punto no son gratuitas y han sido ya resaltadas. Pero más allá del manto antiliberal que hasta cierto punto cobija al pensamiento crítico y al pensamiento conservador, la tensión entre el hecho capitalista naciente y la vida humana basada en la fe estaba presente en el marco de significaciones de algunos de los españoles que llegaban al *nuevo mundo*.

En efecto, la llegada a un nuevo mundo hizo que ellos tomaran bastante en serio la idea de novedad y utopía que representaba América en su proyecto de modernidad católica, es decir, de la integración de la acumulación en un marco donde los preceptos cristianos tuvieran su merecida primacía. El viejo mundo era caduco, corrupto y sus estructuras oxidadas no permitirían jamás realizar el cometido de una integración del capitalismo naciente en la fe cristiana, sin que esta renunciara a su propio carácter y se abriera al mundo del comercio y al sentido económico de la existencia humana, como había sucedido con la fe protestante. América era, sin duda, la oportunidad de un nuevo comienzo, “utópico” e “histórico” al mismo tiempo (Echeverría, 2000, p. 50), en donde la naturaleza virgen (incluida la de los habitantes “naturales” precolombinos) podía ser maleada y alterada con métodos crueles o benignos para tener una oportunidad de comenzar de ceros. La evangelización en su concepción jesuita que tuvo un fuerte protagonismo en el siglo XVI fue el conjunto de operaciones y prácticas sociales que intentaron y tuvieron la intención de construir esta utopía, de dar lugar a un nuevo mundo en el nuevo mundo: una modernidad revitalizadora de la fe.

Sin embargo, a medida que avanzaba la colonización, el proyecto civilizatorio que anudaba el nuevo mundo con una modernidad subordinada a la fe católica va perdiendo fuerza y rumbo. El desarrollo de la colonia no trajo consigo que España se embarcara en una nueva modernidad posible, sino que profundizó la distinción entre metrópoli y periferia.

Como parte de la periferia, los españoles americanos iban a tener un lazo debilitado con su madre patria. Lo que unía a España con sus colonias en el nuevo continente, era esa realidad económica, que se desenvolvía en una zona gris entre el comercio y el saqueo, y no un proyecto común de rehabilitación de la fe. Pero si el proyecto y la cosmovisión de una fe católica omnipresente capaz de subsumir el capitalismo naciente iban perdiendo fuerza, no era diferente para las referencias significativas originarias de las culturas indígenas o afro que carecían de vigor a medida que las nuevas prácticas sociales no servían de sustento a su concepción del mundo: los indígenas y los esclavos negros dependían ahora de las nuevas instituciones religiosas para mantenerse con vida.

En este escenario hay, entonces, una relativa predominancia del marco cultural español, aunque el proyecto matriz de su *ethos* estaba ya desgastado y perdía vigencia, ya que el comercio daba forma a las relaciones entre España y América. Esta situación peculiar fue el caldo de cultivo para el nacimiento de un nuevo drama que reemplaza el viejo propósito de una modernidad consecuente con la fe y que imposibilita la afirmación del horizonte de sentido de la vida indígena en su forma pura: se trata del drama del “mestizaje civilizatorio y cultural” (Echeverría, 2000, p. 51).

Cuando Echeverría se refiere al “mestizaje” no toma partida por el modelo ingenuo (multicultural) en el que las razas crean una nueva raza combinando sus rasgos físicos y culturales, o dan cabida a un espacio de convivencia pacífica de la pluralidad de las diferencias. El mestizaje no tiene su correspondencia en una metáfora cromática de la combinación de los colores que da lugar al arcoíris de un ser latinoamericano que representa una unidad en la diversidad ni a un nuevo color predominante que los alberga a todos. Toda práctica de mestizaje conlleva la integración forzada y violenta de un código de civilización en otro dominante. Antes que estar cerca del arcoíris, el mestizaje colinda ambiguamente con el *apartheid*. Pero tampoco se trata de pensar en un monstruo devorador con maldad inconmensurable. Detrás de toda práctica colonizadora y violenta sucede algo con el código de sentido dominante que pretende subsumir a los otros: el código se altera esencialmente en su intento de subsunción y de integración de lo que le aparece como diferente. Ni la idea de un intercambio pacífico ni la de un monstruo impositivo que no deja nada vivo tras la conquista corresponden al mestizaje. Echeverría excluye ambas opciones abstractas y simplificadas. La pertinencia analítica de la noción de barroco está en que no perfila un acceso al problema de la identidad latinoamericana a través de una hermandad de los mes-

tizos que se concreta en su integración cultural o política de la “Patria Grande”, ni la de un eurocentrismo avasallador que supone un carácter europeo petrificado y homogéneo que se impuso mágica e integralmente sin ninguna modificación ni alteración en el curso de cinco siglos.

Luis Arizmendi, en su aporte al libro *Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina* (2014), muestra con claridad esta topología del Barroco con respecto al problema indígena: los indígenas han resistido, pues han intentado conservarse hasta el siglo XXI, pero su resistencia es también cómplice con el capital (pp. 68-70). Como ya lo señaló Armando Bartra (2014), el barroco no es en sí mismo un *ethos* revolucionario y no debe adjudicársele esa pretensión a Echeverría (p. 210). Lo que busca Echeverría no es hacer de América Latina *la* alternativa al capitalismo, sino brindar herramientas para pensar esa alternativa en el contexto latinoamericano. Así caracteriza el propio Echeverría la topología del *ethos* barroco con estas palabras:

Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista de la existencia social, pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no solo aceptarlo como única garantía de la una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiendo con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada. (Echeverría, 2000, p. 53)

Así, la relación entre los códigos de civilización estaba antecedida por un problema irreductible: ni los códigos dominantes de civilización (españoles) ni los dominados (indígenas o negros) podían apelar a formas puras de su concreción cultural. Los conquistadores tenían un lazo débil con España, por lo que el proyecto de crear una nueva civilización española perdía cada vez más sentido; los conquistados y esclavizados buscaban sobrevivir y esta supervivencia implicaba para ellos abandonar también el proyecto de una recuperación pura y transparente de sus códigos culturales.

Lo irreductible de la situación histórica del siglo XVII es que hay una evanescencia fundamental de las condiciones ontológicas que permiten la construcción de dualismos y, por lo tanto, se hace difícil tomar una decisión que marque el límite claro entre la identidad y la alteridad: “en la vida cotidiana del siglo XVII, el siglo de la transición suspendida, el acto de elegir resulta especialmente problemático” (Echeverría, 2000,

p. 174) porque los universos de sentido de los polos que conviven en el *apartheid* colonial no son capaces, por sí mismos, de brindar una familiaridad mundana en la situación inédita de la colonización americana. En otros términos: el dualismo entre el proyecto clásico de una modernidad atada a la fe y un proyecto subalterno de imponer las formas de vida precolombinas a toda la sociedad no era viable para ninguna de las partes, ya que ambas se vieron forzadas a renunciar a las formas puras de sus concepciones del mundo. Ello no significa, en este sentido, que Latinoamérica sea el producto de un consenso razonable entre partes que abandonan sus posturas extremas. El punto es que en el siglo XVII la guerra y el conflicto entre horizontes de sentido que conviven en el *apartheid* no se da en el marco de una oposición pura entre un sí y un no, entre un nosotros y un ustedes, o para decirlo de forma más precisa, entre identidad y alteridad. El intercambio violento entre los códigos de civilización se apoya en un juego de reverberación de las formas que rompe las fronteras de los dualismos transformando el sí en no y la identidad en alteridad.

Las prácticas del sincretismo religioso que hicieron algunos grupos indígenas para sobrevivir son una muestra del juego barroco. Los indígenas no opusieron sus deidades de forma pura al horizonte de la fe cristiana. Tampoco entraron en razón y comprendieron las bondades del evangelio y la salvación. Lo que hicieron fue jugar con las formas del rito cristiano para transformar sus propios códigos culturales en códigos aceptados por la visión dominante española. Interpretadas –no sin resistencias– como un éxito en la integración de los pueblos “naturales” en el mundo español, los conquistadores aceptaron estas transformaciones del rito cristiano a manos de los indígenas y los esclavos. Los conquistadores también entran al juego de las formas. El drama del mestizaje es, por tanto, un drama barroco.

En su definición elemental –y también más compleja– el comportamiento barroco consiste en “rebelarse y someterse al mismo tiempo” (Echeverría, 2000, p. 57). El comportamiento barroco es rebelde, es resistencia, porque altera esencialmente el código dominante clásico: al separar la forma del canon y jugar con ella, descentra su referente original y lo vuelve laxo. Pero también es un comportamiento de sometimiento, ya que no busca la destrucción total del código dominante. No hay sometimiento porque no hay integración plena y la pretensión de integrar los pueblos naturales en el proyecto de la modernidad católica desarrolla un nuevo drama irreductible a su acepción clasicista. Tampoco hay pura

rebeldía porque no hay antagonismo. Frente a la dualidad de rebeldía y sometimiento aparece siempre el juego, cuya especificidad consiste en deshacer las fronteras.

Como entramado de fronteras difuminadas mediante el juego, el barroco resulta ser una “opción de elección por el tercero excluido” (Echeverría, 2000, p. 60), pues representa en sí mismo la inestabilidad de un mundo que no puede trazar una clara frontera entre identidad y alteridad. La clave barroca consiste en trascender el conflicto entre polos de civilización en el juego de las formas, sin eliminarlo, porque este juego no es otra cosa que el campo lúdico y estético de la realización del conflicto. El juego no elimina el conflicto porque no es consenso, pero no es la expresión brutalmente fáctica del conflicto como pura violencia física. El juego y el barroco están más allá tanto del consenso como la violencia, el barroco es una modalidad de la realización del conflicto, que lo suspende y lo trasciende (no lo elimina) como juego de formas, en donde la identidad no puede afirmarse sin ser sustancialmente perturbada en su mismidad por la alteridad.

Si el barroco aparece como un juego que suspende las oposiciones, la alteridad y su relación con la identidad no será el encuentro entre campos contrarios que ya están definidos de antemano. No porque exista una gran identidad capaz de albergar las disputas y disolver de ese modo la diferencia entre identidad y alteridad haciendo de todo lo que existe un caso más de un régimen identitario de sentido. Hay conflicto entre polos, si se quiere, entre identidades y referentes de sentido, pero el *escenario* en el que se realiza posee una dramaticidad irreductible en donde la identidad se convierte en la alteridad y viceversa, a través del juego de las formas. Lo otro –en el sentido de la alteridad– es “desrealizado y trascendido” (Echeverría, 2000, p. 118) no para ser idéntico a la identidad sino para ser descentrado de su referente original y revestido con una nueva semántica que transforma y descentra también al polo identitario.

Al enfrentarse en una escena barroca, los horizontes de sentido se enfrentan en la *apariencia* de no oponerse los unos a los otros, de un permanente tránsito en el que lo propio, al jugar con el otro reducido a su forma, parece transitar y saltar entre el nosotros y el ustedes. Pero “apariencia” no tiene una connotación despectiva en Echeverría. No se trata de una apariencia que oculta el conflicto que pretende realizar. La apariencia –la “estetización”– que proviene del corazón del *ethos* barroco y que se afirma como su peculiaridad más propia, es el significado que se le asigna al conflicto. La estetización no oculta el conflicto sino que

permite su integración particular en el mundo de la vida. Se trata de la forma en la que el barroco construye un mundo con sentido, un mundo vivible. El mestizaje es una estrategia estética de integración de la alteridad –y también del hecho capitalista como otredad– en los múltiples mundos de la vida que conforman la realidad latinoamericana. Esta integración, al consistir en un vacío juego de las formas, evapora la fuerza de los horizontes de sentido que permite hacer una oposición entre lo propio y lo ajeno, entre identidad y alteridad.

Para el caso del *ethos* barroco, Echeverría traza de forma decisiva una similitud entre la relación identidad alteridad con la relación identidad otredad. La relación latinoamericana con el hecho capitalista es estética: el hecho capitalista en el mundo barroco está integrado conflictivamente, pero a través de la apariencia de una ausencia de oposición entre capital y vida. La potencia de la estetización consiste en que ella en sí misma es una realización y una afirmación del conflicto entre la ley del valor y la vida concreta del valor de uso. El juego de las formas no oculta ni esconde el conflicto, sino que es un modo de su realización efectiva, en la que tanto los códigos civilizatorios del hecho capitalista intentan imponerse, como los códigos de la vida concreta que buscan también ejercer acciones de resistencia. La supervivencia de ambos códigos pasa por su teatralización frente al otro, por reducirlo a sus formas y jugar con ellas para simular la apariencia de una integración y forzar una transformación esencial en el horizonte de sentido ajeno, con el fin de que acepte ese juego de formas como una integración total, exitosa y efectiva.

En consecuencia, en los lindes del *ethos* barroco, los dos sentidos de lo otro –la otredad y la alteridad– son asumidos de forma teatral, son reducidos a sus formas, para crear un escenario dramático en el que no hay ninguna oposición entre códigos de sentido en apariencia. Pero el teatro barroco sigue siendo en sí mismo la realización del conflicto y no su supresión como vida sufriente y racional (realismo), como hazaña heroica de la nación (romanticismo) o como sacrificio inexpugnable (clasicismo).

Es en este sentido en el que el *ethos* barroco, como noción, no se compromete con la afirmación sustancial de una identidad latinoamericana. Lo que parece ser una identidad latinoamericana mestiza o multicultural es el teatro barroco del juego de las formas. Pero este no es un escenario en donde las partes y los actores tienen roles predeterminados y asignados por un único libreto, que sería una esencia latinoamericana. Es, más bien, un teatro heterogéneo y esencialmente paradójico en donde conviven libretos contrarios en una misma obra: cada actor, antes que

un papel definido por un libreto, tiene su propio libreto de la obra e interpretando su propio papel parece también estar interpretando el papel asignado por el libreto del otro actor. Este teatro reverbera las formas: produce un eco de las mismas en el código del otro. No hay identidad sustancial, sino identidades duplicadas o triplicadas, en todo caso, reverberadas: en el teatro en el que se encuentran los múltiples libretos, la obra esencial es que cada uno *parece* estar jugando el rol asignado por el libreto del otro, a condición de que el otro *juegue* (en el sentido de juego de las formas) el rol asignado por el libreto propio.

Más aún, el perfil específico del drama barroco no solo no se compromete con una identidad sustancial latinoamericana, sino que la disuelve. Compartir una realidad social y un *modus operandi* en la construcción de las identidades, que vendría a ser el barroco, no significa que exista una única autorepresentación de América Latina capaz de dotar de un espacio común a los individuos y culturas que la conforman. El drama barroco del mestizaje, si disuelve una identidad latinoamericana, deshace también el problema de la existencia de la alteridad, del otro no-latinoamericano a lo que se debe contraponer la identidad propia. En el barroco, la alteridad, solo existe y es significada en el juego de las formas, lo que involucra que ese otro no está puesto en el pedestal de una oposición con la identidad propia, sino en el ámbito abierto del juego permanente de las formas. Lo mismo sucede con la otredad, lo radicalmente otro, es decir, el hecho capitalista: no se integra ni se afirma como diferente, sino que queda “trascendido” en la teatralidad barroca.

El planteamiento de que el barroco impide la construcción de dualismos por medio de la estetización y el desvanecimiento de las condiciones ontológicas que permiten afirmarlos y reproducirlos, rebate la idea de que hay algo propio y algo distinto en sentido estricto. Tanto lo propio como lo distinto tienen existencia efectiva dentro del juego teatral y heterogéneo de sus formas que supera su oposición en apariencia. El barroco desustancializa la oposición entre identidad y alteridad, entre identidad y otredad para acoger una figura de la teatralidad diversa, que no debe ser comprendida como una coexistencia y convivencia multicultural, sino como ese mestizaje violento, cercano al *apartheid*, en el que los códigos civilizatorios heterogéneos que están en disputa se asimilan los unos a los otros en un juego de apariencias que no destruye el conflicto sino que lo potencia y lo reproduce.

La emergencia de una modernidad no capitalista es una de las potencialidades que Echeverría encuentra en el *ethos* barroco: la integración

del hecho capitalista en el mundo de la vida no está zanjada por una sola figura, sino que al ser reelaborada permanentemente como reverberación de las formas, se trata siempre de una integración incompleta que potencia y reedita el conflicto entre capital y vida. La inexistencia de una identidad sustancial latinoamericana se conjuga, en estos términos, con el posible proyecto político de una modernidad alternativa, no capitalista.

El tránsito entre el momento de la “teatralización” del capital y la superación, entre el conflicto del capital y la vida que define el contenido de una modernidad no capitalista, se encuentra en relativo suspenso en la obra de Echeverría. Sin embargo, su mérito consiste en haber abierto el problema y la pregunta y no en dar recetas de soluciones “revolucionarias”. El aporte de Echeverría es el de construir una teoría latinoamericana de la contingencia del capital para torcer e interrumpir la idea dominante según la cual América Latina debe apuntar a construir un *ethos* realista para realizar sus potencias como sociedad. No obstante, eso pasa por suponer implícitamente –como lo hace Echeverría– que los otros *ethos* terminaron con el conflicto entre el capital y la vida en la constitución de su propio horizonte significativo, no en el sentido de que este conflicto haya sido terminado, sino en el sentido de que no es visto, entendido y comprendido como un conflicto. Pero ello supone ignorar una indicación fundamental del propio Marx, que en cierta medida ignoró Weber y lo hace también Echeverría: el conflicto capitalista no es solo entre el capital y la vida, sino también el del capital consigo mismo. Ambos conflictos son facetas y momentos de un solo conflicto: el capital tiene un conflicto con la vida porque tiene uno consigo mismo.

La ética protestante y el *ethos* realista no pueden ser vistos como marcos que integren el hecho capitalista en el mundo de la vida, porque el “hecho capitalista” escapa incluso a la racionalidad económica de los individuos que se compagina con su propio sufrimiento. Si lo que permite aumentar y realizar las ganancias termina siendo un obstáculo para el mismo proyecto de producir ganancias, la contradicción de la acumulación capitalista no puede ser aprehendida por la racionalidad de ningún sistema, pues los propios presupuestos de esa misma racionalidad pueden convertirse en un obstáculo de la acumulación. El que el país del *ethos* protestante y realista del ahorro y del esfuerzo individual tenga en la actualidad unos niveles de deuda pública y privada exorbitantes es la secuela de que el ahorro y la ascetismo económico pueden trabar la producción de las ganancias que pasa por el consumo de las mercancías que

es capaz de volver a convertirlas en capital, en dinero disponible para la inversión. Es la secuela de que el capital es, en última instancia, una traba para sí mismo.

Echeverría parece tomar casi de forma transparente el presupuesto weberiano según el cual el capitalismo exitoso está siempre acompañado por un comportamiento racionalizador. Este supuesto es problemático sobre todo cuando el capitalismo está acompañado siempre de sus propias contradicciones, lo que excluye un esquema de racionalidad unívoca que sea concomitante a su reproducción en la realidad social de los seres humanos. La contingencia del capital se encuentra, antes que en la modalidad de su integración en el mundo de la vida, en el capital mismo y en la forma en que la acumulación capitalista se desarrolla como una práctica social en el amplio sentido del término. Todo esto lleva a Echeverría a no darse cuenta de que el *ethos* realista, romántico o clásico también está envuelto por la contingencia y esa no sería, entonces, una especificidad de lo barroco.

Pero esto ha de ser un problema que debe animar la reapropiación de su obra y sus conceptos fundamentales. Nunca un motivo para abandonarla o desecharla del todo.



### Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



### Andrés Parra

Miembro del grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco]. Candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente realiza un segundo doctorado en filosofía en la Universidad Bonn.

### Referencias

Arizmendi, L. (2014). Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina. *Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina* (pp. 27-77). Quito: Editorial IAEN.

- Bartra, A. (2014). Subversión grotesta de un ethos barroco. *Bolívar Echeverría: Trascendencia para América Latina* (203-223). Quito: Editorial IAEN.
- Echeverría, B. (2000). *La Modernidad de lo Barroco*. México D.F.: Era.
- Echeverría, B. (1995a). Modernidad y Capitalismo (15 tesis). *Las ilusiones de la Modernidad* (pp. 133-197). México D.F.: Las ilusiones del equilibrista; UNAM.
- Echeverría, B. (1995b). La Identidad evanescente. *Las ilusiones de la Modernidad* (pp. 55-75). México D.F.: Las ilusiones del equilibrista; UNAM.
- Echeverría, B. (2008a). *La Modernidad "Americana" (Claves para su comprensión)*. Recuperado de <http://www.bolivare.UNAM.mx/ensayos/La%20modernidad%20americana.pdf>.
- Echeverría, B. (2008b). *Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne*. Recuperado de <http://www.bolivare.UNAM.mx/ensayos/La%20modernidad%20americana.pdf>.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en América Latina: Adolfo Sánchez Vasquez y Bolívar Echeverría*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- García Venegas, I. (2000). Pensar la libertad, Bolívar Echeverría y el *ethos* barroco. México D.F.: Dirección general de publicaciones; UNAM.