

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia



BOLÍVAR ECHEVERRÍA: PENSAR HISTÓRICAMENTE LA CULTURA

Tesis

Que para obtener el grado de Licenciado en Historia presenta:

Andrés Luna Jiménez

Asesor de la tesis:

Mtro. Ilán Semo Groman

Ciudad de México

Mayo de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres. Una por aquí y otro por allá.

Al Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones. En particular, a Francisco Mancera, por acercarme al Seminario, y a Raquel Serur, por recibirme con esa inigualable calidez suya en este círculo espléndido, en el que he aprendido tanto.

A Juan Aurelio Fernández, René Ceceña e Isaac García Venegas, por su lectura generosa del texto y sus invaluable comentarios.

A Ilán Semo, por asesorar este trabajo y por su amistad entrañable.

Bolívar Echeverría: historia, cultura y teoría crítica

Índice

Introducción	9
Capítulo I. Teoría de la cultura: temporalidad e historicidad	15
1. La aproximación de Bolívar Echeverría al problema de la cultura.....	15
2. Existencia social y libertad.....	23
3. La concreción de la libertad como politicidad	31
4. La producción como semiosis	36
5. Temporalidad y cultura.....	44
6. La historicidad de la cultura.....	50
Capítulo II. Historización de la cultura	57
1. Crítica de la concepción metafísica de la cultura.....	57
2. La transnaturalización como principio de historización.....	63
3. El “malestar en la cultura”	68
4. Historia de la cultura.....	72
5. Historización indiciaria.....	77

6. Historizar la cultura	86
a) Una genealogía de la cultura	86
b) El arte como paradigma para una historización inductiva de la cultura	87
c) Una ontología histórica de la cultura	90
d) Una crítica histórica de la cultura	91
A modo de conclusión	93
Bibliografía	99

“–Aquí está el Laberinto –dijo indicándome un alto escritorio laqueado.

–¡Un laberinto de marfil! –exclamé–. Un laberinto mínimo...

–Un laberinto de símbolos –corrigió–. Un invisible laberinto de tiempo. [...]

Ts'ui Pên diría una vez: *Me retiro a escribir un libro*. Y otra: *Me retiro a construir un laberinto*. Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto. [...]

Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan.”

El jardín de senderos que se bifurcan, Jorge Luis Borges

“Este método adivinatorio, tradicionalmente considerado como parte del acervo mágico de la cultura de Occidente, contiene, sin embargo, un elemento de semejanza con el de los hexagramas: que en cada extremo de la tabla tiene grabada una palabra significativa: la palabra SÍ del lado derecho y la palabra NO del lado izquierdo. ¿No alude este hecho a la dualidad antagónica del mundo que expresan las líneas continuas y las líneas rotas, los yang y los yin que se combinan de sesenta y cuatro modos diferentes para darnos el significado de un instante? Todo ello, desde luego no hace sino aumentar la confusión, pero tú tienes que hacer un esfuerzo y recordar ese momento en el que cabe, por así decirlo, el significado de toda tu vida.

Alguien, tal vez ella, balbució o profirió unas palabras en una lengua incomprensible inmediatamente después de que se produjo el tintineo de las monedas al caer en la mesa.”

Farabeuf, Salvador Elizondo

Introducción

Esta tesis se introduce en una reflexión sobre la cultura y la historia. Más específicamente, sobre la cultura desde –y para– la historia. De entrada, una reflexión de este tipo despliega una multiplicidad de interrogantes que sugiere los modos posibles de pensar las relaciones entre ambas categorías, conceptos, realidades: cultura e historia. Ante todo, nos preguntamos ¿qué se entiende por *cultura* desde la disciplina histórica? Es decir, ¿qué es lo que los historiadores concebimos como *lo cultural* en el mundo histórico? Pero también, ¿cómo lo construimos *para* la disciplina? En otras palabras, ¿qué tipo de operación conceptual nos hace posible pensar los fenómenos culturales como algo susceptible de ser objeto de la investigación histórica? Si es posible hablar de una brecha que separa estas dos aproximaciones, se abre un problema cuya densidad teórica no se corresponde con la sencillez de su formulación: ¿cómo pensamos la historia de la cultura? ¿Cómo entendemos la relación de los fenómenos culturales con su historia? ¿A qué nos referimos cuando decimos que se trata de fenómenos *históricos*? ¿En qué consiste, pues, esa historicidad?

Estas interrogantes delimitan el territorio en el que, de manera muy acotada, pretende introducirse el presente trabajo. Por supuesto, las distintas formas de practicar la investigación histórica de los fenómenos culturales darían cuenta de distintos modos de abordar estas preguntas; sugerirían incluso unas distintas. Independientemente de ello, se trata de problemas que, nos parece, no dejan de plantear una operación auto-reflexiva para el historiador y de invitarlo a acercarse al trabajo teórico desarrollado en otras disciplinas que investigan los fenómenos culturales. En especial, cabe observar que

se trata de preguntas que hacen particularmente pertinente el acercamiento de los historiadores a la reflexión filosófica. Es por ello que la manera en la que esta tesis pretende abordarlas es mediante el estudio de los planteamientos de un filósofo.

El presente trabajo constituye un estudio de las ideas de Bolívar Echeverría. Se trata de un autor que, como intentaremos mostrar, llevó a cabo un profundo y sistemático trabajo reflexivo y teórico encaminado a formular una definición de cultura; un trabajo que plantea una forma particular de aproximación histórica a los fenómenos culturales. El desarrollo de esta tesis consistirá, precisamente, en examinar la construcción de su concepto de cultura y el modo como su teoría plantea una determinada manera de entender su historicidad. Nuestro objetivo final será abstraer y sistematizar algunas perspectivas de historización de los fenómenos culturales que, a nuestro parecer, implica o posibilita la teoría de la cultura del autor.

El planteamiento de estos objetivos se basa en la convicción –o la hipótesis– de que es posible que el historiador se nutra de la reflexión filosófica de Echeverría para interrogarse sobre la manera como problematiza *lo cultural* en su historicidad y, en consecuencia, sobre cómo plantear los problemas –las preguntas– que orientan sus investigaciones. Por otra parte, apunta a la posibilidad de obtener de este autor una serie de herramientas teóricas, conceptuales y analíticas de las que el historiador puede echar mano para llevar a cabo su elaboración, lectura o interpretación histórica de los fenómenos culturales que se plantee como objeto de estudio.

Bolívar Echeverría nos parece un autor pertinente para llevar a cabo lo anterior en la medida en que su construcción de un concepto de cultura se realiza mediante un creativo diálogo que sostiene desde la filosofía con una amplia gama de referentes teóricos de diversas tradiciones y disciplinas, entre las cuales la historia ocupa un lugar central. Partimos de la consideración de que su reflexión y su teoría sobre la cultura

pueden aportar planteamientos, conceptos y claves de historización cuya fecundidad y vigencia son producto de dicho diálogo, así como de la vocación crítica de su proyecto reflexivo en general. Dado que actualmente la historia se ve ante la necesidad de habilitar vasos comunicantes con otras disciplinas, y más aún cuando se trata del estudio de fenómenos culturales, resulta especialmente adecuado acercarse a una reflexión como la de este autor. Una de las razones que lo animó a elaborar un entramado teórico capaz de sustentar un concepto de cultura fue precisamente la necesidad de encontrar y proponer claves de inteligibilidad que facilitaran y potenciaran la comunicación interdisciplinar. Se trata de un diálogo que, como es sabido, no pocas veces resulta problemático debido a las distancias o divergencias entre las múltiples tradiciones teóricas y discursivas, los lenguajes y aparatos conceptuales de las disciplinas que estudian los fenómenos culturales cada una desde su perspectiva particular. La teoría de la cultura que abordamos en este trabajo busca, con la filosofía como plataforma de partida, tender puentes teóricos y conceptuales capaces de fomentar y enriquecer esta comunicación necesaria.

Así pues, a lo largo de esta tesis revisaremos los planteamientos de Bolívar Echeverría sobre la cultura y su historia. Se trata de una temática que ocupó un lugar fundamental en el itinerario reflexivo del autor y, por lo tanto, es posible encontrar en buena parte de su obra el tratamiento de los problemas relacionados directa o indirectamente con la cultura, así como reflexiones en torno a fenómenos histórico-culturales específicos. Debido a la diversidad de estos textos y a su complejidad –por no hablar de su recepción, de las discusiones que han suscitado–, hemos decidido centrarnos sólo en ciertos aspectos, a los cuales esta tesis constituye en realidad una primera aproximación. En aras de acotar el objeto de este trabajo, hemos resuelto ocuparnos sólo de la teorización que soporta el concepto de cultura de Echeverría y en

sus planteamientos en torno a la temporalidad, historicidad e historia de la cultura. Esto significa **que** dejaremos de lado el análisis pormenorizado **de sus** textos dedicados a la reflexión sobre fenómenos o procesos históricos y culturales específicos, cuyo estudio bien podría ser objeto de otro trabajo. Haremos referencia a este tipo de textos sólo en la medida en que nos permitan completar el panorama de la propuesta de historización **que** su armazón teórico construye. Del mismo modo, hemos optado por emplear lo menos posible para el desarrollo de esta tesis **los** textos en los que otros autores **reflexionan**, dialogan o discuten con los planteamientos de Echeverría, mismos que han aparecido en abundancia desde el fallecimiento del autor en 2010. La recepción, discusión y crítica de la definición de cultura de Echeverría serían también objeto de otro trabajo por completo. Hacemos apenas un par de referencias **a** otros autores cuando sus señalamientos nos parecen particularmente relevantes para nuestros propósitos argumentativos y expositivos.

Esta tesis se compone de dos capítulos, cada uno integrado por seis apartados. Esta estructura responde a una estrategia de desarrollo de los objetivos **del trabajo en un** doble movimiento. El Capítulo I, titulado “Una teoría de la cultura: temporalidad e historicidad”, se ocupa de exponer la articulación de planteamientos filosóficos y elementos teóricos que permite a Echeverría formular una definición de cultura, **haciendo** particular énfasis en su tratamiento del problema fundamental de la temporalidad. Ello nos permitirá, por una parte, exponer la mayor parte de los elementos que se requerirán para el desarrollo del Capítulo II y, por otra, concluir con **un** esfuerzo de síntesis **de** la propuesta que extraemos del autor en torno a la historicidad de la cultura. Los propósitos centrales del Capítulo I podrían, **pues**, sintetizarse **a** partir de **las** siguientes preguntas: **a)** ¿cómo concibe Echeverría la cultura? **Y, b)** ¿cómo podemos entender, con base en su teorización, la historicidad de la cultura?

Dedicaremos el primer apartado de este capítulo a una breve introducción a la reflexión del autor sobre lo que concibe como la dimensión cultural de la vida humana.

En el Capítulo II, titulado “Historización de la cultura”, pasamos de la manera general de comprender la historicidad de la cultura, expuesta en el Capítulo I, al planteamiento de perspectivas de historización del fenómeno cultural concreto. La pregunta que orienta el desarrollo del Capítulo II puede sintetizarse de la siguiente manera: ¿cómo es posible historizar los fenómenos culturales con base en la teoría de Echeverría? Comenzaremos por exponer la forma de historización que es posible encontrar en sus textos, examinando los aspectos que nos permitirán, en el apartado final del capítulo, ensayar una sistematización de algunas perspectivas posibles que abre la teorización analizada a lo largo de la tesis y que no necesariamente encontramos planteadas o desarrolladas por el autor. Allí haremos, pues, un esfuerzo reflexivo por extraer o abstraer algunas sugerencias teóricas que se desprenden del estudio de la obra de Echeverría y pueden ser de utilidad –esperamos– para el trabajo historiográfico.

Por último, cerramos con una reflexión conclusiva que retoma algunos de los planteamientos expuestos a lo largo de esta introducción.

Capítulo I.

Teoría de la cultura: temporalidad e historicidad

1. La aproximación de Bolívar Echeverría al problema de la cultura

¿Cómo y desde dónde se introduce Echeverría en la problemática que implica el concepto y la discusión sobre la cultura? En este apartado respondemos a esta pregunta mediante un esbozo de las cuestiones teóricas **que el autor toma como punto de partida** para abordar esta problemática. No **forma** parte de los objetivos de este trabajo contextualizar el proyecto filosófico de Echeverría; sin embargo, **la pregunta exige** algunas referencias mínimas respecto del momento histórico en el que su propuesta se **sitúa**.

La reflexión histórico-filosófica y el trabajo teórico de Echeverría sobre la cultura se encuentran dispersos en toda su obra. La definición que propone para el concepto puede encontrarse sintetizada o esbozada **en** algunos de sus ensayos con miras a la problematización de los fenómenos históricos específicos de los que se ocupa **en** cada **texto**. Es **en** el libro *Definición de la cultura*, publicado en el año 2001, **donde está** desarrollada minuciosamente y en toda su extensión la teorización que el autor elabora para sustentar el concepto. Se trata de un texto que Echeverría elaboró a partir de las transcripciones sistematizadas y depuradas de los cursos de “Introducción a la filosofía de la cultura” que impartió en la **Facultad de Filosofía y Letras** de la UNAM en los años

1981 y 1982. Esto lo hace un texto *sui generis* dentro de su obra, predominantemente ensayística. El autor lo plantea como un libro que puede ser de utilidad para quienes se introducen en los estudios culturales, en particular, para identificar los problemas centrales de este campo de investigación. No era considerado por Echeverría un trabajo de mayor relevancia dentro del conjunto de sus textos. No obstante, es un libro de gran utilidad para el estudio de su obra en la medida en que ofrece una especie de radiografía de su pensamiento. El desarrollo *in extenso* de muchas de las reflexiones que en sus ensayos se encuentran sólo sintetizadas en función de una aproximación a fenómenos históricos y culturales específicos, hace explícita la subyacente articulación de elementos provenientes de las más diversas tradiciones teóricas. Allí salen a la superficie muchos de los referentes que se condensan en la obra de Echeverría y que no siempre resulta sencillo identificar debido a que rara vez figuran explícitamente en sus textos. Así nos es posible advertir que, además de Karl Marx, los autores de la Escuela de Frankfurt, Martin Heidegger, Fernand Braudel o Jean-Paul Sartre, que constituyen referencias conocidas y evidentes, la obra de Echeverría –y su reflexión sobre la cultura en particular– retoma también elementos conceptuales y teóricos del pensamiento de autores tan distintos como Roman Jakobson, Louis Hjelmslev, Georges Bataille, Mircea Eliade, Gilles Deleuze, Umberto Eco o Norbert Elías, por nombrar algunos.

Por las razones anteriores, *Definición de la cultura* es un libro de gran importancia para la elaboración de esta tesis. Lo son también, por su parte, diversos ensayos en los que Echeverría reflexiona sobre la cultura, su historia y el discurso histórico en general. De manera particular, los textos compilados en los libros *La modernidad de lo barroco* (1998), *Vuelta de siglo* (2002) y *Modernidad y blanquitud* (2010) serán de gran utilidad. Como puede apreciarse, la reflexión y la teoría que examinamos en esta tesis es producto de alrededor de tres décadas de trabajo sobre la dimensión cultural de la vida

humana y su historia, mismas que van desde la de 1980 a la conclusión de la primera del siglo en curso. En el conjunto de la obra de Echeverría se observa un compromiso con la necesidad de reflexionar sobre las importantes transformaciones históricas que ocurrieron en ese periodo. Cabe apuntar que el proyecto filosófico que desarrolló durante esos treinta años parte de la convicción intelectual y política de que la caída del socialismo real no debe implicar como correlato la caída en desuso del discurso crítico de la modernidad que hunde sus raíces en la obra de Marx. Al autor le parece necesario insistir en la ausencia de identificación de una con la otra, así como retomar la línea trazada por la prolongación heterodoxa del discurso crítico iniciado por Marx, sometiéndolo a un diálogo con las teorías desarrolladas en otros campos del saber durante el siglo XX en aras de hacer inteligible el mundo de comienzos del XXI que se ve aquejado por una modernidad en crisis.

Fruto de ese proyecto reflexivo es la definición de cultura de Echeverría. Este concepto llegó a ocupar un lugar central en su itinerario reflexivo debido a su importancia dentro del contexto teórico contemporáneo, en el que se intenta hacer inteligibles los fenómenos que dan cuenta de lo que Echeverría concibe como una crisis civilizatoria. Y es que el autor encuentra en la discusión sobre la cultura y en los modos de uso del concepto una serie de problemas;¹ de entrada, una suerte de dispersión y una inmanejable amplitud en sus objetos de referencia, que dificultan las aproximaciones interdisciplinarias que el problema de la cultura exige. Echeverría advierte que la discusión que gira en torno a este concepto se ha tornado inabarcable para el inicio del siglo XXI, dada la multiplicidad de disciplinas y orientaciones teóricas que se ocupan de estudiar el intrincado universo de lo cultural. Sin embargo, a pesar de la multiplicación

¹ Vid., "Prólogo", en Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, FCE-Itaca, 2010, p. 11-13.

de los enfoques y la ampliación de los horizontes temáticos de las disciplinas que se ocupan del estudio de los fenómenos culturales, no resulta sencillo encontrar claves explicativas que hagan “conmensurables”² los aportes de las distintas y heterogéneas orientaciones de investigación y que posibiliten una traducción o comunicación entre sus distintos lenguajes y aparatos conceptuales. Echeverría atribuye este problema al hecho de **que, en el** distanciamiento respecto de las acepciones de cultura que denomina sustancialistas, elitistas y occidentalistas, que provienen del discurso moderno y fueron criticadas a lo largo del siglo XX, el concepto tendió a ser ampliado de tal manera **que su** objeto de referencia llegó a desdibujarse.

Al proponer un concepto de cultura, Echeverría intenta hacer una contribución en el sentido que ya es posible anticipar a partir de las observaciones anteriores. Busca seguir en la línea que replantea el concepto lejos del encumbramiento de las culturas de la tradición occidental como parámetro contra el que se miden todas las formas de cultura; lejos también de aquella “inspiración logocentrista (‘es asunto del espíritu’) y elitista (‘es asunto de las bellas artes’)”;³ pero, al mismo tiempo, intenta evitar **su** ampliación desmedida, acotando y definiendo con precisión aquello que busca aprehender conceptualmente. Mediante una elaborada articulación de elementos provenientes de diversas tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales, construye una propuesta **que** –como ya anticipamos en la Introducción– invita a tender los puentes teóricos que se requieren para facilitar y potenciar ese diálogo entre las disciplinas que, en aras de comprender en toda su complejidad los fenómenos culturales, se buscan unas **a otras**. Se trata de un esfuerzo teórico heterodoxo y creativo que intenta, en última instancia, contribuir a la discusión contemporánea sobre el problema de la cultura, que

² *Ibid.*, p. 11.

³ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013, p. 129.

tiene frente a sí el desafío de situarse a la altura de la crisis de la civilización contemporánea; crisis de una modernidad que, por supuesto, se manifiesta también en el ámbito de la reflexión y en el discurso de los saberes.

Echeverría considera que desde los esquemas construidos por los saberes en la modernidad resultan inaprehensibles algunos aspectos fundamentales de lo que él identifica como la dimensión cultural de la vida social.⁴ Observa que se trata de una dimensión que presenta comportamientos y actividades innecesarias e “irracionales” desde el punto de vista productivo o funcional de las sociedades; eso que no cabía en los esquemas de las corrientes antropológicas que suponían un modelo ideal-funcional de la estructura social y del proceso de trabajo. Comportamientos y actividades cuya realización, sin embargo, parece ser indispensable para las sociedades humanas. En palabras de Roger Bartra, “Bolívar Echeverría, con gran sensibilidad, recoge esa dimensión incongruente y mágica para proyectarla, a la manera de Koestler, como un fantasma dentro de la máquina marxista.”⁵ Echeverría advierte, por otra parte, que la cultura, en sus manifestaciones históricas, se resiste a ser subsumida en un esquema que la supedita o la considere un simple reflejo de otras dimensiones de la vida social; por ejemplo, como la “superestructura” del marxismo ortodoxo. En contra de estas perspectivas, Echeverría observa que, en los procesos históricos, la cultura interviene de manera sobredeterminante en los comportamientos individuales y colectivos. Incluso cuando no incide en el desenlace de dichos procesos, añade, pareciera ser la dimensión cultural la que les imprime un sentido específico.

⁴ Vid., “Lección I. La dimensión cultural de la vida social”, en Echeverría, *Definición...*, p. 17-41.

⁵ Roger Bartra, “Definición de la cultura. A propósito de un libro de Bolívar Echeverría”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 608, febrero de 2002, p. 74.

Estas apreciaciones generales y preliminares constituyen el punto de partida de la elaboración teórica de Echeverría, y nos dan indicios de los problemas a los que su concepto de cultura buscará ser sensible. Su elaboración teórica va tejiéndose en un diálogo que el autor sostiene desde la filosofía, tomando como base su formación en la tradición del marxismo crítico –G. Lukács, E. Bloch, M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin–, con algunos autores de la semiótica y de la antropología estructural. Simultáneamente, va entablando una discusión con las acepciones de cultura que construyó el discurso filosófico moderno y que encontraron cauce en el ámbito de las ciencias humanas y sociales. Cabe recordar que la filosofía moderna consolidó una dicotomía entre cultura y naturaleza, según la cual, para alcanzar la primera, el hombre debía reprimir, domar o distanciarse de la segunda, ya se tratara de lo natural extra-humano o de su propia naturalidad. Esta oposición fue matizada y criticada de distintas maneras a lo largo del siglo XX y el ser humano se ha ido reconciliando, al menos en la teoría, con su animalidad. Queda entonces el problema, abordado desde diversas perspectivas por el pensamiento contemporáneo, de cómo tematizar la innegable discontinuidad que el mundo de lo humano presenta con respecto del mundo animal y de la naturaleza en general. Echeverría considera que es posible adentrarse en este problema con miras a construir un concepto de cultura a partir de una lectura de Marx orientada por la ontología fenomenológica y la filosofía existencial. En los siguientes apartados nos ocupamos de exponer en qué consiste esta lectura.

Ahora bien, para ubicar el lugar teórico y conceptual del que parte la propuesta de Echeverría, vale la pena hacer referencia a la oposición entre las posturas que Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss expresaron en el debate sostenido a finales de la década de 1950. Echeverría se remite a esta polémica, que condujo a sus interlocutores al problema de la especificidad de lo humano, para dar cuenta del conflicto que le parece

estarse jugando debajo de las transformaciones que el concepto de cultura ha experimentado a partir de los discursos teóricos de la modernidad. En las posturas allí expresadas por esos autores, Echeverría encuentra concentrados los aspectos principales de la problemática contemporánea de la definición de cultura.⁶ Sartre le criticaba a Lévi-Strauss el pretender tratar teóricamente a la vida humana estrictamente como si fuese una variante del mundo animal. Estudiar a las comunidades humanas como si se tratara, por ejemplo, de colmenas de abejas o colonias de hormigas, dejaba fuera –consideraba Sartre– lo esencial del ser humano. Echeverría añade que Lévi-Strauss, si bien de manera revolucionaria, insistía en el error fundamental de la antropología como proyecto científico moderno, que consiste en pretender encontrar leyes naturales en un mundo cuya peculiaridad reside precisamente en trascender lo natural. Sartre planteaba que, a pesar de que en el comportamiento humano y la vida social puede observarse la vigencia y determinación de ciertas estructuras naturales, lo fundamental en ellos reside en que el modo humano de vivir esas determinaciones y la manera como esas estructuras se hacen efectivas en la vida social concreta implica la intervención de la libertad de los individuos. Lévi-Strauss, por su parte, criticaba que Sartre introducía una noción metafísica de libertad en un mundo que, si bien pone de manifiesto la capacidad exclusivamente humana de crear y variar inagotablemente sus formas de vida y de comportamiento, no deja, sin embargo, de estar regido por leyes inmutables.

Echeverría parte, pues, de la siguiente disyuntiva: ¿es el sujeto humano una corporización singular de formas sociales dispuestas por estructuras profundas e inamovibles o se trata de un agente activo y libre que es capaz de fundar una legalidad propia sobre la legalidad natural y de disponer de las estructuras en función su

⁶ Vid., “El problema actual en la definición de la cultura”, en Echeverría, *Definición...*, p. 33-40.

capacidad inventiva? La oposición entre ambas perspectivas, representadas aquí por dos de sus más destacados exponentes, parece ser, sugiere Echeverría:

[...] una variante más del combate permanente que Nietzsche observa en la historia de la cultura occidental entre el principio “apolíneo”, que afirma la preeminencia de la forma institucional y el *nomos* (la estructura) en la constitución de la vida humana, por un lado, y el principio “dionisiaco”, por otro, que ve en ésta principalmente lo que hay en ella de substancia pulsional o irrupción anómica (de “**ek**-sistencia”).⁷

Reproducir el eco nietzscheano que evoca Echeverría para comprender la oposición entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el existencialismo de Sartre parece también pertinente en la medida en que, para el **autor**, la problemática que se concentra en este debate puede entenderse como la culminación de un conflicto entre dos posturas que buscan tematizar el problema de la cultura de una manera –como Nietzsche hubiese insistido– no metafísica, al menos no tradicionalmente metafísica. Es decir, se trata de una oposición entre dos vías que se desarrollaron como perspectivas críticas ante el concepto de espíritu, propio del discurso moderno, que operaba, ya fuera abiertamente o de manera implícita, como referente o fundamento de la aproximación teórica a lo cultural. Dado que Echeverría considera que estas dos vías encuentran su expresión última en las corrientes representadas por Lévi-Strauss y Sartre, la tensión entre ellas y los problemas que se concentran en aquel debate constituyen su punto de partida en el intento de explorar otros caminos teóricos que, en diálogo con estas posturas y retomando de ellas algunos elementos, trasciendan el planteamiento de la cuestión en términos de una rígida oposición binaria, en aras de proponer una definición contemporánea de cultura.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

2. Existencia social y libertad

Toda la teorización mediante la cual Bolívar Echeverría elabora su concepto de cultura tiene como base un fundamento filosófico-antropológico que el autor construye reelaborando la teoría de la producción social en general, que Marx desarrolla en *El capital* (1867), desde su particular lectura de la ontología fenomenológica y la filosofía existencial de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. En este apartado comenzamos a exponer los aspectos de este fundamento que serán más relevantes para lo que desarrollaremos a lo largo de la presente tesis.

Echeverría parte del principio materialista que considera que el ser humano no es producto de una diferencia de tipo sustancial o esencial con respecto de la naturaleza o del mundo animal en general.⁸ El ser humano es, en lo fundamental, un animal que, de manera similar a otras especies, subsiste o asegura su reproducción comunitaria mediante estrategias colectivas de apropiación, alteración y consumo de materiales que obtiene del mundo natural circundante; todo lo cual requiere de una determinada organización, que puede ser más o menos compleja, entre los miembros de la comunidad animal. La dinámica elemental mediante la cual se reproducen los animales gregarios, entre ellos los seres humanos, puede analizarse a partir del modelo que observa en ella un proceso cíclico de actividades productivas (de extracción y transformación de materiales para convertirlos en bienes o satisfactores de necesidades) y consuntivas (de consumo o disfrute de los bienes producidos). Ésta sería la estructura

⁸ Cabe aquí apuntar lo que se entenderá a lo largo de este trabajo por “sustancialismo” y “esencialismo”, dado que son las categorías mediante las cuales Echeverría señala su distancia y rechazo de la metafísica tradicional en el camino de formular un concepto de cultura. Al hacer referencia a ellas, estaremos aludiendo a las concepciones que consideran al ser humano como constituido en lo fundamental por una *sustancia* inmutable, no sujeta a la temporalidad ni susceptible de ser alterada por accidentes o estímulos del mundo exterior a ella, o bien, a aquellas que conciben a la vida humana como fundamentalmente vinculada, constituida o animada por una *esencia* inmaterial, intemporal, previa a la existencia y a la experiencia; sustancia/esencia de la cual, por lo tanto, dependería la especificidad o las particularidades ontológicas del mundo de lo humano.

elemental del proceso mediante el cual los animales que viven en colectividades aseguran su subsistencia. En algunas especies, el proceso de reproducción colectiva presenta una estructuración sumamente compleja; algunas tienen sistemas de división o asignación de las labores entre los miembros de la comunidad, estratos grupales y jerarquías. Los productos o alteraciones que introducen en la naturaleza pueden ser extraordinariamente elaborados. Pretender fundamentar alguna superioridad del animal humano con respecto al mundo animal apelando a la complejidad de sus estructuras sociales –sean éstas entendidas como forma superior en sí misma o como prueba de una diferencia de alguna otra índole–, o bien a la complejidad o perfección de sus alteraciones de la naturaleza, es una pretensión que actualmente no se sostiene.

Bolívar Echeverría observa, no obstante, que en la manera en la que los grupos humanos llevan a cabo su proceso de reproducción es posible apreciar una cierta irregularidad que no se observa en otras especies de animales gregarios. En la realización de las estrategias mediante las cuales el animal humano persigue su subsistencia colectiva sobresalen ciertos comportamientos y actividades que no parecen responder a la lógica o a la operatividad del proceso de reproducción comunitaria, que incluso resultan disfuncionales con respecto de él; actividades y comportamientos que parecen más bien responder a otro tipo de “lógica” y tener sentido en función de un orden distinto. Al llevar a cabo su dinámica de actividades productivo-consuntivas, el animal humano parece estar simultáneamente haciendo otra cosa, persiguiendo otro tipo de objetivos. El autor observa también que, si bien los grupos humanos cumplen, en lo fundamental, las mismas funciones vitales que otras especies, para su realización introducen formas específicas y elaboradas de dichas funciones; formas frecuentemente distintas en el caso de cada comunidad humana y sumamente variables. El corolario de estas apreciaciones estriba en que, si se observa el despliegue histórico del proceso de

reproducción de las sociedades humanas, es posible advertir –afirma– que la reproducción de esas formas se prioriza incluso por encima de la reproducción física del cuerpo comunitario.⁹

Echeverría plantea que estas irregularidades dan cuenta de una doble consistencia en el proceso de la reproducción colectiva del animal humano. Es decir, éste proceso en particular presenta, según el autor, dos niveles: uno puramente “físico” y operativo desde el punto de vista de la *necesidad*, el orden o la “legalidad” del mundo natural, fundamentalmente idéntico al que es posible observar en el caso de otras especies, y otro, coextensivo al anterior pero de distinto orden, extraño desde la perspectiva de la pura animalidad, en el cual el animal humano persigue objetivos “meta-funcionales”, no-operativos y distintos en el caso de cada comunidad. La superposición de este nivel que cabría denominar, en el sentido anterior, “meta-físico”, sobre el plano puramente físico u operativo es, para Echeverría, específico del modo humano de la reproducción o, en otras palabras, del proceso de reproducción propiamente *social*.¹⁰ En virtud de esta especificidad, la naturaleza deviene para el animal humano una otredad –la Naturaleza– con la cual sostiene una relación muy peculiar, dado que, sin dejar de formar parte de ella, cobra una suerte de autonomía y su vida se desenvuelve de acuerdo a un orden y una “necesidad” propios.

Estas observaciones dan pie al autor para construir una antropología filosófica que intenta tematizar la especificidad del animal humano en un sentido ontológico pero alejado de la metafísica sustancial o esencialista. Antes de exponer los planteamientos que retoma de la filosofía existencial de Heidegger y Sartre –que ya es posible anticipar a partir de las ideas recién expuestas–, cabe hacer una primera aproximación al concepto

⁹ Cfr., “Lección II. La producción como realización”, en Echeverría, *Definición...*, p. 45-69.

¹⁰ *Ibid.*

de *transnaturalización*, antes empleado por José Ortega y Gasset y reformulado por Echeverría como la *Aufhebung* de la animalidad del ser humano.¹¹ Este concepto hace referencia al animal humano trascendiendo o superando su ser-animal dialécticamente, es decir, conservando en esa superación una relación interna de contradicción con su animalidad. El ser humano sería transnatural en la medida en que, sin dejar de formar parte de, ni de estar constituido por, la Naturaleza, se encuentra en permanente conflicto con ella gracias a ese salto en el que se autonomiza transformándola en lo Otro. La transnaturalización es incluso metaforizada por Echeverría como la ruptura del “paraíso” que constituye el mundo puramente animal.¹² Se trata, pues, de esa discontinuidad que transforma la naturalidad del ser humano en una plataforma de partida para una necesidad de otro orden; una necesidad que lo conmina a perseguir una serie de metas radicalmente extrañas desde la perspectiva de la pura animalidad.

En apartados posteriores ahondaremos en la definición e implicaciones del concepto de transnaturalización. Ahora, exponemos cómo es que Echeverría introduce la idea de libertad para aprehender esta especificidad ontológica del animal humano. Partiendo de su lectura de Heidegger y Sartre, Echeverría entiende la libertad, en principio, como esa capacidad específica del ser humano de fundar un “mundo” o “Cosmos” propio, una necesidad de orden no-natural; una legalidad auto-impuesta que se encabalga sobre la legalidad puramente animal.¹³ Es decir, Echeverría intenta aprehender mediante el concepto de libertad esa discontinuidad o desviación, ese desplazamiento ontológico que el mundo de lo humano presenta frente al mundo más bien armónico de la *animalitas*. Así, para el autor, lo peculiar en modo de la

¹¹ Vid., “Digresión 1. Transnaturalización”, en *ibid.*, p. 129-145.

¹² *Idem.*

¹³ Cfr., “La libertad que da fundamento a la necesidad del mundo”, en *ibid.*, p. 55-63.

reproducción humana consiste en que la dinámica de su proceso se desenvuelve **bajo la** tensión que produce **esta** interferencia **de su** libertad: esa capacidad de “fundar, a partir de la anulación de una necesidad establecida, una ‘necesidad’ diferente, de otro orden, una ‘necesidad’ propia que es ella misma innecesaria, gratuita, contingente, basada en la nada, sin encargo físico ni misión metafísica alguna que cumplir.”¹⁴

De lo que Echeverría tematiza a partir de los conceptos de transnaturalización y libertad se deprenden dos consecuencias cruciales para su definición de cultura **que** destacamos a continuación. Una es que la relación que el animal humano sostiene con la Naturaleza –**con el** mundo natural circundante, pero también con su propia naturalidad corporal y anímica– **para** construir un mundo para su vida es **fundamentalmente** tensa, conflictiva. **La** segunda es que se trata de una relación que **tiene** la forma de un enfrentamiento en el que lo que está en juego es la afirmación del animal humano frente a lo Otro; un enfrentamiento en el que se intenta, **en un primer nivel, asegurar** la subsistencia de la comunidad humana y, en otro, introducir en la consistencia natural del mundo y de sí mismo un Cosmos propio. En principio, en esto consiste **para** Echeverría la existencia social: **en** la construcción de un mundo para la vida humana **como** afirmación del sí-mismo **frente** a lo Otro, lo que en términos concretos se efectúa mediante una dinámica cíclica de actividades productivo-consuntivas, transformadoras de la Naturaleza, **que** requiere de una determinada **organizaci3n** entre los miembros de la comunidad.

Para el autor, es en esta afirmación **y** mediante este proceso que el animal humano se constituye como **sujeto**, tanto en términos colectivos como individuales.¹⁵ **En** lo colectivo, el sujeto social se constituye por el conjunto de individuos insertos en la

¹⁴ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010, p. 161.

¹⁵ *Cfr.*, “El sujeto”, en Echeverría, *Definición...*, p. 61-63.

trama de relaciones que implican las estrategias colectivas de enfrentamiento con la Naturaleza. En lo individual, el animal humano constituye su sujetidad, no sólo en función de su manera específica de participar en el proceso de reproducción social, sino **por** referencia a la particular composición del Cosmos que colectivamente es introducido en la Naturaleza como **escenario** de sentido **para** la existencia social. Este último aspecto se aclarará conforme avancemos hacia la definición de cultura que propone Echeverría. Por ahora, es necesario, dado que **el** autor concibe esta modalidad de la existencia como algo que no se entiende sino como proceso, hacer referencia a sus consideraciones en torno a la temporalidad como una de sus determinaciones fundamentales.

Haciendo, una vez más, eco de los dos autores que considera como los máximos exponentes de la filosofía de la existencia, Echeverría plantea que la temporalidad, **en tanto** dimensión existencial propia del animal humano, consiste o se constituye por una contradicción. Incapaz de desenvolverse como inmerso en **el** simple y armónico acontecer –**en el** que transcurre el mundo de la pura animalidad– el ser humano existe en una *actualidad* que “se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada.”¹⁶ Esta actualidad, esta particular manera de estar sometido al flujo temporal, es enfrentada por el **sujeto social** como una oportunidad de auto-transformación, una oportunidad para devenir otro sin dejar de ser él mismo.¹⁷ La temporalidad como determinación existencial conmina, pues, al **sujeto** humano a una necesidad proteica, a una ineludible metamorfosis **que** resulta, paradójicamente, **de** la afirmación de sí mismo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ *Cfr.*, *ibid.*

La dinámica concreta de esta auto-transformación, de esta constante metamorfosis del sujeto, le viene de la dinámica de su proceso de reproducción social. Echeverría sigue a autores del marxismo heterodoxo del siglo XX, particularmente a Ernst Bloch, al concebir este proceso –el ciclo de actividades de producción y consumo– como una realización de proyectos.¹⁸ Con ello se refiere, en principio, a que la producción y el consumo de objetos implica siempre un juego de proyecciones del sujeto social hacia el futuro. Al inicio del ciclo productivo, el sujeto *pro-yecta un sí-mismo* que, sin dejar de ser él, será sin embargo distinto al finalizar el proceso. La proyección puede ser tan elemental como la de un sí-mismo satisfecho de una necesidad vital, por ejemplo, alimenticia o reproductiva; o bien, tan compleja como la de un sí-mismo enriquecido por la producción cultural más elaborada e innecesaria desde el punto de vista estrictamente vital o funcional de su proceso de reproducción. Lo fundamental es que se trata de una dinámica mediante la cual, como resultado de esta serie de proyecciones y de los productos, más o menos logrados, de las mismas, tiene lugar en términos concretos la auto-realización del sujeto social. De manera que esa necesidad proteica, la constante metamorfosis del sujeto humano que implica la determinación temporal de su existencia, es resuelta por él como una auto-realización de sí mismo. Auto-realización que, en el sentido que hemos expuesto, queda conceptualmente aprehendida por Echeverría mediante el concepto de libertad.¹⁹

La temporalidad, como experiencia específica del animal humano, sería entonces la experiencia de no poder sino afirmar –no puede sino ser *libre*– su especificidad frente

¹⁸ *Vid.*, “Lección II. La producción como realización”, *cp. cit.*

¹⁹ “La temporalidad es, por esto, contradictoria: ella posibilita toda actualidad de la libertad en la configuración concreta del sujeto individual y social y, a la vez, permite que éste, por encontrarse atado a la necesidad proteica, deje de ser lo que es y devenga otro manteniendo su mismidad en la transformación.” Crescenciano Grave, “El discurso crítico sobre la modernidad” en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva (compiladores), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, México, UNAM/Itaca, 2012, p. 90.

a lo Otro en una transformación permanente de su *mismidad*. De esta manera, el concepto de libertad que encontramos en la reflexión filosófica de Echeverría admite una doble definición que puede remitirnos genealógicamente a los dos autores que señala como referentes en la elaboración de una ontología fenomenológica. En ambas definiciones, este concepto intentaría aprehender la diferencia ontológica del animal humano desde dos perspectivas que, en Echeverría, aparecen como complementarias en una concepción de la existencia (*ek-sistencia*) del animal humano:²⁰ la libertad entendida como esa capacidad de fundar, en su estar *e-yectado* en el mundo, un Cosmos propio, una necesidad auto-instaurada (Heidegger);²¹ y libertad como esa “condena” del sujeto humano a transformarse a sí mismo permanentemente en su estar *pro-yectado sobre el mundo* (Sartre).²²

Una articulación de esta ontología existencial con los planteamientos del marxismo crítico aporta a Echeverría los fundamentos para una teorización sobre la vida social y sobre la cultura. Mediante esta articulación, que terminaremos de exponer en el apartado siguiente, el autor recupera el principio sartreano que afirma que *la existencia precede a la esencia*, así como la crítica que éste implica respecto de las posturas que conciben a la vida humana como fundamentalmente determinada por una esencia previa a su existencia o anterior a la constitución fáctica del ser humano. La trama metafísica en la que este tipo de posturas inscriben a la vida humana y a la cual queda referida su existencia en términos de sentido tiene importantes implicaciones para la comprensión de su historia, como abordaremos más adelante. Echeverría, en contra de estas

²⁰ Vid., “Sartre a lo lejos”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 167-176.

²¹ Echeverría extrae esta concepción de la libertad en su lectura de los textos del “primer Heidegger”, particularmente *Ser y tiempo* (1927) y *De la esencia de la verdad* (1943).

²² Echeverría extrae esta concepción de la libertad en su lectura de las obras *El ser y la nada* (1943) y *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre.

concepciones, reivindica la idea de que, si hay una dimensión que puede entenderse como “metafísica” en el mundo del ser humano, es sólo en la medida en que él la inventa en su estar volcado sobre el mundo. Se trata, por lo tanto, de una dimensión que no es fundamental, necesaria u originaria, sino contingente, innecesaria y, en esa medida, susceptible de ser transformada por él mismo. Si puede hablarse de algo “esencial” en el ser humano sólo podría ser en referencia a esa condena a transformar la necesidad y el universo de sentido con apego a los cuales ha de desenvolverse su vida concreta.

3. La concreción de la libertad como politicidad

En este apartado exponemos cómo es que Bolívar Echeverría concibe el modo en que se efectúa en términos concretos la auto-realización del sujeto humano que describimos en el apartado anterior. El salto transnatural, que el autor observa como específico de la vida humana, inaugura, como veremos, dos dimensiones de la misma que son consustanciales: las dimensiones política y semiótica. La concreción de la libertad como capacidad de fundar un Cosmos se concreta en el despliegue temporal y proyectivo de su existencia mediante estas dos vías, separables para su análisis pero indefectiblemente imbricadas en la vida social. Nos ocuparemos primero de la dimensión política, dejando la semiótica para el apartado siguiente. Así como en el apartado anterior aludimos sobre todo a la recuperación que Echeverría hace de los planteamientos de la ontología fenomenológica, lo que abordaremos ahora nos acerca a su manera de concebir la realización de ésta en términos materiales y concretos, aspecto en el que interviene su

reelaboración de los esquemas desarrollados por Marx en *El capital*.²³ Quedará más claro cómo es que el autor intenta articular ambos referentes en una teoría de la vida social humana que será la base de su definición de cultura.

Habíamos mencionado que Echeverría concibe el proceso de reproducción social, en lo elemental, como una dinámica cíclica en la que el animal humano somete los materiales que extrae o encuentra en el mundo natural a ciertas alteraciones mediante las cuáles produce objetos que después consume o disfruta. En otras palabras, estas alteraciones que son resultado del trabajo humano, *trans-forman* los materiales extraídos de la Naturaleza en satisfactores de necesidades de todo tipo –provengan éstas del estómago o de la imaginación, decía Marx. Echeverría parte del planteamiento de **este autor** respecto de que la producción de todo tipo de objetos, para el animal humano, implica dotar a cada uno de una determinada *forma* que lo convierte en un valor de uso. Siguiendo este planteamiento, Echeverría considera que **la** construcción de un mundo para la vida humana se consigue mediante la introducción de un conjunto de formas **en** la Naturaleza; mismas que, como hemos dicho, son distintas en el caso de cada comunidad humana y varían de una manera y a una velocidad **que** no se observa en el conjunto del mundo animal. Echeverría concibe, pues, la construcción humana de mundo como la introducción de determinadas formas en la consistencia del mundo natural exterior a él **y** también de su propia naturalidad, su animalidad. En ese sentido es que, en el salto transnatural, lo puramente natural en el animal humano deviene una sustancia que pasa a ser *formada* por lo social. Esto implica que Echeverría no circunscribe la producción de formas sólo a los objetos en tanto valores de uso, sino

²³ Echeverría emprende esta reelaboración a partir, principalmente, de los planteamientos expuestos por Marx en el “Capítulo V. El proceso de trabajo y el proceso de valorización”. Véase también “Capítulo I. La mercancía”, en Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. I, México, Siglo XXI, 2008, p. 43-102.

también a las funciones y operaciones que componen el proceso de su producción y, por lo tanto, al tipo de relaciones entre los miembros de la comunidad que involucra la realización de este proceso; es decir, a su *socialidad*. Así, la producción y consumo de valores de uso en el caso del animal humano implica la posibilidad de (trans)formar la figura concreta de su socialidad.²⁴ Si aunamos este planteamiento a lo que apuntamos en el apartado anterior respecto de la auto-realización proyectiva del sujeto humano, se descubre lo que Echeverría concibe como la consistencia *política* del proceso de reproducción social.

Al referirse al ser humano como un animal político, haciendo eco de Aristóteles (*zoon politikón*), el autor plantea que se trata de un animal que está facultado para disponer de su socialidad como de algo a lo que puede darle forma.²⁵ La dimensión política es, así, una dimensión ineludible de la vida social, en la medida en que la producción de las formas de los valores de uso que componen el mundo que el animal humano construye para sí implica a su vez la (re)producción de una forma o figura concreta para su socialidad. La politicidad humana da lugar así a la formación de lo social sobre, y en permanente conflicto con, lo natural. Desde el punto de vista de la animalidad, cabe entender la discontinuidad que lo humano representa respecto de ella como una suerte de *de-formación*, admite Echeverría –quien recuerda que Nietzsche, en *El Anticristo* (1888), se refería al ser humano como un “animal enfermo”–,²⁶ dado que se trata de un animal que no cumple sus funciones vitales como fines en sí mismas, sino

²⁴ Cfr.. “El sujeto”, *op. cit.* Véase también, “5. Lo político en la política”, en Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 77-93.

²⁵ *Ibid.*, p. 77-78.

²⁶ Echeverría, *La modernidad de...*, p. 132.

como “vehículo de la realización de un *télos meta-animal* (meta-físico), el de la (re)producción de una figura concreta para su socialidad”.²⁷

Si bien la recuperación de los esquemas de Marx en torno a las fases y elementos constitutivos del proceso de reproducción social tiene la forma de una “teoría general” que pretende descubrir en el funcionamiento de la vida social humana una suerte estructura básica o fundamental,²⁸ conviene hacer énfasis en el hecho de que el aspecto crucial de la reelaboración que Echeverría lleva a cabo a partir de estos esquemas estriba en su manera de hacer de ellos un modelo explicativo de la producción de una singularidad concreta en el sujeto humano. Por supuesto, no existe el proceso de reproducción social en abstracto. Lo que es posible reconocer en el mundo histórico son innumerables formas concretas y, por lo tanto, singulares, de realizarlo; formas que están, cabe insistir, en permanente transformación en virtud de la politicidad inherente al sujeto social. Son precisamente esas formas que el animal humano introduce en la consistencia cualitativa del mundo natural las que lo singularizan como sujeto. Así, la concreción de la libertad del animal humano mediante la producción y consumo de estas formas simultáneamente (re)produce su singularidad concreta. Si consideramos que la figura de la socialidad de una comunidad humana es susceptible de ser alterada mediante este proceso como resultado de una proyección del sujeto, se advierte por qué Echeverría considera que la autorrealización política del mismo constituye el *télos* estructural del proceso de reproducción social y, en esa medida, de su libertad.²⁹ Vemos,

²⁷ Echeverría, *Definición...*, p. 131.

²⁸ *Vid.*, “Diagrama I. *El proceso de reproducción social*”, en *ibid.*, p. 49.

²⁹ Un aspecto central de la reflexión sobre de la crisis civilizatoria que observa Echeverría en el mundo contemporáneo se concentra en el análisis de la modernidad capitalista como formación histórica que, de manera sistemática, obstaculiza e impide la consecución del *télos* de la autorrealización política del sujeto. *Vid.*, “5. Lo político en la política”, *cp. cit.*; “III. La religión de los modernos”, en Echeverría, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2010, p. 39-58.

pues, que la teoría de este autor intenta articular la vigencia de lo estructural con la intervención de la libertad en una teoría de la praxis del sujeto social. Los términos de esta articulación irán aclarándose a lo largo de este capítulo y mostrarán su operatividad teórica en la definición del concepto de cultura de Echeverría que expondremos más adelante.

Ahora bien, el conjunto de las formas que singularizan al sujeto humano o, más precisamente, la “coherencia” entre sí que presentan en un momento determinado, es lo que Echeverría propone entender como su *identidad*, que no es sino *esa mismidad a la* que hacíamos referencia en el apartado anterior. De manera que la afirmación del sí-mismo en el enfrentamiento con lo Otro es la afirmación de una identidad que le viene **al sujeto** humano de las formas que introduce en la consistencia natural de su mundo; una identidad que no es más que una coherencia formal de carácter transitorio, **dado** que está sujeta a una constante metamorfosis.³⁰ Y es que la dimensión política del proceso de reproducción social implica, como hemos visto, no sólo la posibilidad sino la necesidad de que el sujeto que resulte de ese proceso sea distinto de aquel que lo inició; **ello sin** perder, no obstante, su mismidad en la transformación. Esto se debe a que, **en el** ciclo de las actividades de producción y consumo, media una dinámica de “constitución y reconstitución de la síntesis”³¹ –recuérdese el carácter dialéctico de la transnaturalización– del sujeto social, cuya identidad es susceptible de ser transformada mediante la modificación de las formas que lo singularizan. Cabe aquí adelantar que, para Echeverría, éste será el ámbito de la cultura: el de la producción y **alteración de las** formas que singularizan e identifican al sujeto humano. No obstante, para apreciar a

³⁰ Echeverría, *Definición...*, p. 149.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

profundidad **la** definición **del** concepto es **aún** necesario exponer **la** propuesta del autor en torno a la dimensión semiótica de la vida social.

Como conclusión de este apartado, cabe hacer énfasis en **que**, en términos políticos, la libertad adquiere su concreción en el despliegue temporal de la existencia social como la (re)producción de una figura concreta para la socialidad del sujeto humano; figura que es susceptible de **ser alterada** como resultado del proceso en el que este sujeto **afirma** su mismidad o identidad frente a lo Otro.

4. La producción como semiosis

Mencionamos al inicio del apartado anterior que Echeverría considera que el proceso de reproducción social tiene una consistencia semiótica indisociable de su dimensión política. Ello se debe a que este proceso **se** desenvuelve de una manera que permite observar en él un proceso comunicativo. La producción y el consumo de todo tipo de objetos es, considera Echeverría, simultáneamente una producción y consumo de *significaciones*. Como veremos, **la** definición de cultura de este autor **se** construye a partir de la teorización sobre **el** modo en que **el** entramado de lo político y lo semiótico da lugar a las metamorfosis del sujeto social mediante la actividad práctica y *significativa* sobre la Naturaleza en el proceso de producción de **su** singularidad concreta.³²

La dimensión semiótica de la vida humana **es** entendida por Echeverría, **en** principio, como un proceso de comunicación que el sujeto social lleva a cabo consigo mismo y que se efectúa mediante la secuencia cíclica de su proceso de reproducción.³³ **Al** introducir, durante la fase productiva de este proceso, una modificación específica en

³² C. Grave, *op. cit.*, p. 88-90.

³³ *Vid.*, “Lección III. Producir y significar”, en Echeverría, *Definición.*, p. 71-108. Véase también “8. El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en Echeverría, *op. cit.*, *Valor de...*, p. 153-197.

aquello que se extrae de la Naturaleza, es decir, **al** dotar de una forma concreta al objeto producido, **el** sujeto **social**, en tanto productor/emisor, cifra y envía una significación determinada para que sea posteriormente des-cifrada en la fase consuntiva del proceso, momento en el que el mismo **sujeto**, convertido en consumidor/receptor, interioriza la propuesta de alteración **que** constituye la forma del objeto. Cada una de las formas que se producen es, en este sentido, un “mensaje” inscrito en la consistencia cualitativa de los objetos, las actividades o los comportamientos humanos que son formados. **Es en** este sentido que Echeverría afirma que **el** Cosmos que el animal humano construye para sí, el mundo de las formas que lo singularizan e identifican como sujeto social, puede ser visto como un universo de signos, y su actividad práctica **como** un constante cifrado y descifrado de significaciones.³⁴

Con base en lo anterior, Echeverría profundiza o amplía el planteamiento de Marx respecto de que la vida humana consiste fundamentalmente en un “diálogo” entre los seres humanos y la Naturaleza; un diálogo metabólico que **se** efectúa mediante **un** constante intercambio de materiales. Toda la teoría que Marx desarrolla a partir de la **idea** de que este diálogo está mediado por la técnica se verá igualmente ampliado **por** Echeverría de una manera sugerente. **En** un sentido elemental, la técnica **es** entendida **como** el campo instrumental del que el animal humano se sirve para introducir modificaciones en la Naturaleza. Sin embargo, acorde con lo que hemos expuesto, la técnica no es entendida por Echeverría sólo como aquellos objetos mediante los cuales una sociedad transforma su entorno y cuyo grado de perfeccionamiento y complejidad **varían** en función del desarrollo de las fuerzas productivas. La concepción de la técnica **del** autor, sin desprenderse del todo de la de Marx, toma distancia respecto de una

³⁴ *Idem.*

concepción meramente instrumentalista y adopta una perspectiva que se nutre de los planteamientos de Heidegger y de Walter Benjamin sobre el problema de la técnica.³⁵ Echeverría considera que el campo instrumental comprende todo tipo de objetos – formas y significaciones– que le permiten al animal humano construir un mundo para la vida, introducir un Cosmos propio en el mundo natural; pero, al mismo tiempo –en el sentido que expondremos en lo que resta de este capítulo–, concibe esta instrumentalidad no sólo como aquello que el sujeto humano *usa*, sino también como una suerte de trama dentro de la cual se encuentra o, incluso, *que habita*.

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo teórico de Bolívar Echeverría es su manera de elaborar la teoría semiótica que soporta su concepto de cultura. El autor advierte que la descripción que hizo Roman Jakobson del proceso de comunicación lingüística,³⁶ central para la semiótica de la segunda mitad del siglo XX, se corresponde y puede ponerse en paralelo –concepto por concepto, incluso– con aquella que hizo Marx del proceso de reproducción social en general. Esta coincidencia no sorprende a Echeverría, pues, si se considera desde una perspectiva amplia el campo instrumental del que dispone el sujeto social para llevar a cabo las actividades productivo/consuntivas mediante las cuales se reproduce física y políticamente, se advierte que el lenguaje se inscribe sin duda dentro de ese campo, y de una manera muy peculiar. La palabra, sugiere Echeverría, puede entenderse como un “objeto” práctico, indispensable para la construcción de un mundo para la vida y la introducción un *sentido* humano en la Naturaleza; un objeto de materialidad sonora y con valor de uso que se trabaja y se consume, pero cuya practicidad *sui generis* se distingue en el mundo de los objetos

³⁵ Echeverría se remite no sólo a *La pregunta por la técnica* de Heidegger, sino también, de manera particular, a *El origen de la obra de arte*. En un sentido similar, no obstante las distancias que separan a ambos autores, el texto de Benjamin que alimenta su concepción general sobre la técnica es *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

³⁶ Vid., Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

producidos por ser pura y completamente semiótica; es decir, su practicidad y su valor de uso **están** de alguna manera desatados o independizados respecto **de su** materialidad.³⁷ Al trazar una homologación entre las teorías de Marx y de Jakobson, Echeverría propone que existe una identidad esencial entre los procesos que estos autores describen; en otras palabras, que ambos en realidad se refieren, desde distintas perspectivas, al mismo proceso. **Así**, el autor puede aprovechar el trabajo teórico de algunos autores de la semiótica y la lingüística para desarrollar y ampliar una teoría **materialista** de la cultura.³⁸

La operación que nos interesa particularmente **es** la extrapolación de la teoría del proceso de comunicación lingüística de Jakobson al ámbito de la producción en general. **Es** decir, Echeverría **hace** extensiva la producción y consumo de significaciones lingüísticas a la producción y consumo de todo aquello que le permite al animal humano (re)producir su socialidad y el mundo que construye para sí. Esta extrapolación hace necesario introducir la distinción entre la semiosis práctica, referente a los objetos producidos en general, y la semiosis lingüística, referente a la producción y el consumo de significantes específicamente lingüísticos, cuya practicidad libre o desatada de su materialidad **posibilita** una significatividad particular que requiere de una teorización que se ocupe de su especificidad. En esta **tesis** nos concentraremos en la semiosis práctica; no abordaremos la interesante tematización que Echeverría hace de la semiosis lingüística por **tratarse** de un tema complejo que requeriría de un tratamiento aparte.

³⁷ *Cfr.* “El proceso de **comunicación**”, en Echeverría, *Definición...*, p. 73-87.

³⁸ Entre los más importantes estarían, además de Jakobson, autores como Ferdinand de Saussure, Louis Helmslev, Roland Barthes, Alfred Schütz, André Leroi-Gourhan y Eugenio Coseriu.

Toda semiosis o proceso comunicativo³⁹ es posibilitado por lo que en la terminología de Jakobson es denominado el “código” –aquello que para Ferdinand de Saussure era la “lengua”–, que no es sino una suerte de campo instrumental que poseen como horizonte común el emisor y el receptor, a partir del cual les es posible cifrar y descifrar significaciones.⁴⁰ El código consiste en un conjunto de principios y normas de composición o cifrado de mensajes y, por lo tanto, determina el proceso comunicativo en la medida en que establece los límites dentro de los cuáles una composición de elementos potencialmente significativos adquiere efectivamente una función significante. Esto implica que el código permite u ofrece una multiplicidad, si bien amplia, limitada de maneras posibles de producir significantes y significados. Como se advierte, en la homologación que propone el autor, el código se corresponde con el campo instrumental del que el ser humano se sirve para la composición y la descomposición de mensajes inscritos en la consistencia cualitativa de su mundo. Constituye, pues, un horizonte general de posibilidades de inscribir o inventar formas para los valores de uso, los comportamientos humanos y las operaciones que forman parte de su proceso de reproducción.

Ahora bien, Echeverría retoma de Jakobson el planteamiento de que un código, en su existencia histórico-concreta, presenta siempre una sub-estructuración instrumental, una subcodificación que actúa de manera sobredeterminante en el uso que del código hacen los sujetos, recortando ese horizonte general de posibilidades de componer y des-componer mensajes.⁴¹ Este subcódigo se configura históricamente a partir de los modos concretos de uso del código general o abstracto que una comunidad

³⁹ *Vid.*, “Diagrama 2. El proceso de comunicación”, p. 77; y “Diagrama 3. Las funciones del proceso comunicativo”, en Echeverría, *Definición...*, p. 78-80.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73-75.

⁴¹ *Vid.*, *ibid.*, p. 96-98.

ha privilegiado en función de las necesidades semióticas involucradas en su existencia social. Es decir que, de entre la multiplicidad de maneras posibles de emplear el código para cifrar y descifrar significaciones, producir y consumir formas en la construcción de un mundo para la vida humana, el sujeto social ve siempre acotada esta multiplicidad en virtud de su compromiso histórico con una subcodificación determinada. Se advierte, entonces, que este compromiso interviene de manera decisiva en la concreción de su libertad por las vías política y semiótica.⁴²

Recordemos que el proceso de reproducción social, finalmente un modelo de la estructura elemental del funcionamiento de las sociedades humanas, no existe en términos genéricos o abstractos, como tampoco el código que posibilita la semiosis. Lo que observamos en el mundo histórico son innumerables maneras, todas ellas singulares y distintas, de llevar a cabo dicho proceso, de darle concreción histórica. Cada una de ellas es vista por Echeverría como una subcodificación del código general del comportamiento humano, una acotación o un recorte del horizonte de infinitas posibilidades de dar forma a los objetos, a las funciones vitales para la reproducción de una sociedad, a los objetivos meta-funcionales propios de la existencia social y a los modos de la vida humana en general. Puede desde aquí entreverse la dirección que toma la teorización de Echeverría con respecto a aquella oposición que en el primer apartado de este capítulo caracterizamos mediante las posturas de Lévi-Strauss y Sartre. Cabe hacer referencia a la manera en que Echeverría observa ese enfrentamiento en el ámbito de las aproximaciones semióticas al comportamiento humano. Dicha oposición se

⁴² Al respecto de este punto de la tematización semiótica-materialista de la cultura en Bolívar Echeverría, Carlos Oliva comenta que: “De esta forma, al seguir esta escuela materialista [Oliva se refiere a un materialismo no sólo marxista, sino también de raigambre epicureista], la investigación cultural no puede recaer en un puro campo ontológico, epistemológico o lingüístico. Lejos está del autor la pretensión de desprender el problema de la libertad y el lenguaje de su concreción material.” Carlos Oliva, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM/Itaca, 2013, p. 211-212.

desarrolló **allí**, plantea, con base en el planteamiento de Saussure sobre los dos aspectos que intervienen en el hecho lingüístico o la semiosis –por un lado, vigencia de la estructura, lengua o código y, por el otro, actividad de habla o de uso de la lengua–, entre quienes se inclinan por la preeminencia ontológica del primero de estos aspectos y quienes optan por el segundo:

¿Es el significar humano un simple despliegue del repertorio finito de significaciones que se encuentra ya contenido en la estructura? ¿Está condenado a ser analítico o tautológico, carente de creatividad o capacidad sintetizadora? ¿Es la lengua la que –como plantearía el posestructuralismo de inspiración heideggeriana– “habla en nosotros y a través de nosotros” [...]? ¿O, por el contrario [...], las estructuras no son otra cosa que instrumentos desechables para la actividad inventiva del sujeto humano, que es fuente de toda significación y es capaz de ponerlas o quitarlas de acuerdo a las necesidades de su despliegue existencial?⁴³

Tal como ha sido teorizado de distintos modos con base en la obra de Saussure, Jakobson plantea que la semiosis se desenvuelve necesariamente bajo la tensión que se genera entre el código –siempre subcodificado en su existencia histórico-concreta, recordemos– y el habla o el uso que se hace del mismo para producir y consumir significaciones. En virtud del paralelo trazado por Echeverría entre la propuesta de Jakobson y la de Marx, lo anterior se traduce en una dinámica marcada por la tensión entre el código como campo instrumental y el uso que el sujeto social hace de él para introducir **las** formas que componen su mundo. Esta cualidad inherente a la semiosis implica el hecho de que el código está siendo permanentemente cuestionado en su capacidad simbolizadora o en su instrumentalidad por la actividad humana. Cada acto de “habla” o de **usc** del código, afirma Echeverría siguiendo a Jakobson: “implica una

⁴³ Echeverría, *Definición...*, p. 36.

función metasémica (metalingüística) en virtud de la cual ese mismo código ('lengua'), al ser respetado en tanto que conjunto de reglas inconscientes que estipulan posibilidades de producir/consumir significaciones es también puesto en tela de juicio, es tratado creativamente, como una entidad alterable.”⁴⁴ Así, la reproducción de la figura concreta de la socialidad de una comunidad y del conjunto sus formas identitarias se desenvuelve **bajo** esta tensión y es motivo del cuestionamiento de la vigencia de la subcodificación que singulariza al sujeto social y que prefigura la introducción de esas formas específicas en la construcción de su mundo.

Como se ve, esta teoría semiótica refuerza, una vez más atendiendo a la praxis **del** sujeto humano, la concepción de su singularidad como algo que está sujeto a una transformación continua. **A**hora bien, es evidente que, si bien la tensión **a** la que hemos hecho referencia es permanente y la actividad signifiante implica la intervención de **esta** función meta-sémica, ello no quiere decir que la subcodificación vigente sea, en todo momento, efectivamente impugnada por el uso que el sujeto social hace de ella. **En** principio, lo que Echeverría plantea es que **está** permanentemente abierta la posibilidad de su cuestionamiento. Profundizaremos en este asunto en el apartado siguiente, donde advertiremos un correlato entre lo anterior y la manera en **que** Echeverría **trata** el problema de la historicidad. Por ahora, cabe adelantar que, **de** este planteamiento **se** desprende que, para el sujeto humano, hay fundamentalmente dos modos de hacer **uso** de la subcodificación: uno que se muestra respetuoso frente a ella –un uso que se desenvuelve como un cumplimiento ciego o automático de las disposiciones inscritas en el subcódigo tal como está configurado en un momento histórico determinado– y **otro** que se manifiesta como una “asunción *cuestionante*”, crítica o reflexiva de dichas

⁴⁴ Echeverría, *La modernidad de...*, p. 134-135.

disposiciones. Aquello que Echeverría propone entender por cultura, como veremos, se hace especialmente manifiesto en esta última modalidad, en aquellos momentos de la vida social en los que el sujeto suspende el uso automático o conservador de lo estipulado en la subcodificación que lo identifica, enfatizando esa función meta-sémica que involucra todo acto de “habla” o de uso del subcódigo. Echeverría plantea **que**:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene –**como “uso”** que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano– precisamente con esa subcodificación que la identifica.⁴⁵

Como puede apreciarse, la definición de cultura de Echeverría no se comprende sino desde su teoría semiótica, como **aspecto** que aterriza en la praxis **significante del** sujeto social la concreción de su libertad. No obstante, la definición expuesta en la cita anterior es todavía unilateral e incompleta. Para ahondar no sólo en la definición sino también en las implicaciones del concepto de cultura **que** Echeverría construye, es necesario ocuparnos de cómo la temporalidad, a su vez, adquiere una concreción mediante la praxis del sujeto humano, con lo cual deviene **propia** *historicidad*.

5. Temporalidad y cultura

Dentro de las determinaciones fundamentales de la existencia humana que son objeto de la reflexión de Echeverría, el problema de la temporalidad, como vimos en el segundo

⁴⁵ B. Echeverría, *Definición...*, p. 163-164.

apartado de este capítulo, es de particular importancia. Ahora veremos, profundizando en este aspecto, que lo fundamental en términos concretos es en rigor la *experiencia de la* temporalidad; una experiencia que comienza con el reconocimiento del paso del tiempo, con el saberse afectado por él, y que se configura por la praxis a la que este reconocimiento da lugar. En efecto, sólo para el animal humano, plantea Echeverría, la temporalidad se presenta propiamente como un problema: el sometimiento de sí mismo y de las cosas que conforman su mundo al flujo temporal da lugar a una *situación ante la cual* el sujeto advierte que debe actuar de alguna manera, debe adoptar ciertas disposiciones.⁴⁶ La experiencia que la temporalidad introduce en la vida social resulta, pues, de la necesidad de hacerle frente, de intentar resolverla o sobrellevarla de alguna manera mediante determinados proyectos. La problemática que introduce el saberse sujeto a los efectos del paso del tiempo es verdaderamente profunda, pues implica la conciencia de la propia finitud y la del mundo. Echeverría considera que se trata de un reconocimiento que, en su sentido último, plantea la perspectiva tanto de la plenitud como de la destrucción del mundo de la vida; de la “realización paradisíaca” tanto como la de la catástrofe de ese Cosmos que el sujeto humano introduce en la Naturaleza.⁴⁷

Así pues, de acuerdo con esta *idea*, la vida humana debe lidiar mediante ciertas estrategias, integradas en el conjunto de sus actividades productivo-consuntivas, con la determinación temporal de su existencia. La dinámica específica de esas estrategias particulariza su experiencia de la temporalidad, la torna en la vivencia de una temporalidad estructurada o concretizada, subcodificada por la praxis del sujeto social,

⁴⁶ Cfr.. Echeverría, *La modernidad de...*, p. 186.

⁴⁷ Cfr.. Echeverría, “El juego, la fiesta y el arte”, exposición presentada en FLACSO de Quito, Ecuador, en febrero de 2001, *Página Web de Bolívar Echeverría*, p. 2, consultado el 22 de octubre de 2016, <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf>.

dando lugar a lo que Echeverría entiende propiamente por *historicidad*.⁴⁸ Ésta le viene, pues, al sujeto humano de los proyectos concretos que emprende de manera colectiva para hacer frente al reconocimiento de la temporalidad y a la problemática que éste introduce en su mundo. De esta manera, el sujeto humano vive su historicidad, afirma Echeverría, como la “dimensión posibilitante de un cierto acontecer concreto”,⁴⁹ es decir, como la dimensión que configura un espectro de posibilidades en función del cual se llevan a cabo determinados proyectos en la afirmación del sí mismo en el enfrentamiento con lo Otro; proyectos cuya participación en el proceso de reproducción del cuerpo comunitario tienen la motivación profunda de neutralizar o posponer esa amenaza latente de la destrucción del mundo de la vida humana.

Echeverría retoma y reformula algunos planteamientos que resultan de la investigación antropológica que se remonta a Marcel Mauss y se prolonga a lo largo del siglo XX en autores como Roger Callois, Johan Huizinga, Georges Bataille, Karl Kerenyi y Mircea Eliade, cuando afirma que toda historicidad, toda experiencia concreta de la temporalidad, al ser resuelta en la vida social mediante determinados proyectos, se constituye integrando de alguna manera dos modalidades contrapuestas de existencia temporal.⁵⁰ El autor plantea que el ser humano dota de sentido a su existencia como un *transcurrir* que oscila entre el “tiempo de la rutina”, el de una existencia conservadora, concentrada en la realización de las actividades que procuran la subsistencia de la *comunidad* en las formas establecidas, y el “tiempo de la ruptura”, el de los momentos *extra-ordinarios*, donde se suspende el automatismo de la rutina y se abre espacio para

⁴⁸ *Ibid.* Véase también. “Digresión 2. Oriente y Occidente”, en Echeverría, *op. cit.*, *Definición...*, p. 199-211.

⁴⁹ *Cfr.* Echeverría, “El juego, la fiesta...”, p. 3.

⁵⁰ *Cfr.*, “El tiempo de lo extraordinario y el tiempo de lo cotidiano”, en B. Echeverría, *La modernidad de...*, pp. 186-189.

una existencia innovadora, improductiva e incluso disfuncional, al menos desde el punto de vista de la consecución del producto necesario para la reproducción física del cuerpo comunitario. En otras palabras, el salto transnatural del animal humano desdobra su experiencia de la temporalidad en dos modalidades de existencia que dan lugar a **una tensión bipolar**:

El ser humano entiende su propia existencia como un transcurrir que se encuentra, tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales.⁵¹

Como ya se advierte, esta dualidad constitutiva de la vida cotidiana es la que en la aproximación semiótica al comportamiento humano se presenta como la contraposición entre, por un lado, un uso que respeta o conserva las disposiciones inscritas en **la subcodificación identificadora –esa ejecución automática o rutinaria de la reproducción de las formas que singularizan al sujeto humano–** y, por el otro, un uso crítico o cuestionante de la subcodificación, una ejecución reflexiva de la reproducción de formas e innovadora de ellas. La existencia en ruptura sería entonces aquélla en la que se enfatiza la función meta-sémica que implica todo acto de habla o de uso del código **en la praxis** significante; esa función en virtud de la cual el uso se ejecuta como una puesta en cuestión de aquello que lo posibilita. Se trata también, en esa medida, de la modalidad y del tiempo dentro de los cuáles se hace especialmente manifiesta la actividad propiamente cultural de una comunidad humana.

⁵¹ B. Echeverría, “El juego, la fiesta...”, p. 3

La cultura, que Echeverría propone entender como la reproducción *crítica de la* singularidad concreta del sujeto social, se hace especialmente manifiesta en los momentos de existencia “en ruptura” en la medida en que este modo de la reproducción se realiza como un cuestionamiento abierto de la vigencia de la subcodificación que identifica a una comunidad humana. No obstante, Echeverría plantea que la cultura, siendo propiamente una dimensión de la vida social, está presente en todo momento y en todos los modos de su realización. Lo está incluso durante la existencia “rutinaria”, en la que la cultura, a pesar de no hacerse plenamente manifiesta, acompaña a la vida humana como una sombra, “siguiéndola por los recodos de su complejidad”,⁵² dado que toda actividad práctica y semiótica, en tanto que es un uso del código, no deja de implicar su función meta-sémica.

Así, Echeverría recupera la etimología del concepto afirmando que *cultura hace* referencia al *cultivo* de la identidad del sujeto social; identidad o mismidad que no es sino esa propuesta singular de subcodificación del código general del comportamiento humano que representa cada comunidad humana en la historia.⁵³ Para el autor es fundamental insistir en que se trata de un cultivo crítico que ha de entenderse como dialéctico, en el sentido de que la permanencia y continuidad de las formas identitarias se dan a través de su constante alteración; a través de una dinámica que oscila entre su consolidación y cuestionamiento.⁵⁴ Se trata de una dinámica, afirma, que sistemáticamente de-substancializa y re-substancializa dichas formas, sometiéndolas así al riesgo de perderse. La cultura consiste, pues, en la reproducción auto-*crítica de la* singularidad concreta del sujeto en la medida en que él mismo la pone en *crisis*

⁵² Echeverría, *Definición...*, p. 166.

⁵³ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁴ *Cfr.*, “Definición de la cultura”, en *Definición...*, p. 163-162.

mediante este proceso, al impugnar la vigencia de la subcodificación que prefigura la introducción en su mundo de las formas que lo identifican. De ahí que al hablar de identidad como el conjunto de formas que singularizan a un sujeto social, se hace referencia, como habíamos mencionado, a una coherencia interna puramente formal y transitoria, de consistencia evanescente: “una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y disolución de sí misma”.⁵⁵

La cultura consiste, entonces, en la praxis mediante la cual el sujeto humano transforma, o bien, ratifica, pero mediante una operación que cuestiona, las formas que constituyen el mundo que construye para sí. En otras palabras, consiste en la proyección, producción y consumo de las formas de los objetos, los comportamientos y las significaciones que conforman ese Cosmos que introduce en la Naturaleza; actividades que cíclica y constantemente inventan y renuevan una determinada forma de lo social o de lo humano en su auto-afirmación frente a lo Otro.

Una de las implicaciones de la concepción de la cultura de Echeverría que más nos interesa destacar es que el fenómeno de la identidad en el animal humano, no sólo es contingente y cambiante, sino también precario. La consistencia de las formas de lo humano a las que la sustancia natural es sometida es fundamentalmente inestable en virtud del permanente conflicto que sostienen con ella. Se trata de una inestabilidad que el sujeto humano no puede sobrellevar sino, precisamente, transformando las formas que lo singularizan. Aquí observamos por qué el sujeto humano no puede afrontar su libertad y su reconocimiento de la temporalidad sino como determinaciones que lo conminan a producir su propia metamorfosis. Dicha libertad y reconocimiento son

⁵⁵ *Ibid.*, p. 149.

justamente el fundamento ontológico de su existencia en ruptura, en la que el código general del comportamiento humano y la subcodificación específica de una identidad cultural están siendo (re)fundados en la práctica, sugiere Echeverría; cuando son tratados como si estuviesen en trance de desaparecer o de reconstituirse.⁵⁶

Ahora bien, cabe aclarar que, si Echeverría concibe la cultura como la actividad que introduce modificaciones que actualizan las formas que identifican al sujeto humano, ello no implica que se trate de una producción de formas necesariamente inéditas. Tampoco se trata de una concepción progresista o evolucionista de la cultura. Históricamente, es común observar que la actividad cultural humana reactiva formas pasadas que habían caído en desuso o cuya vigencia había disminuido. El énfasis que hace el autor **es sólo** en relación a la necesaria metamorfosis del sujeto humano, sin que para ésta pueda establecerse un sentido, direccionalidad o patrón de transformación aplicable a toda cultura o a cualquier circunstancia histórica.

6. La historicidad de la cultura

Habiendo expuesto qué es lo que Echeverría intenta aprehender mediante su concepto de cultura, así como los fundamentos filosóficos y la teoría que le dan sustento, cerramos este Capítulo I con una reflexión conclusiva. Nos apoyamos en los planteamientos del autor **para** desarrollar algunas las implicaciones de su propuesta. Esta conclusión estará orientada por dos preguntas estrechamente relacionadas. ¿De qué manera la teoría de Echeverría propone una salida del encasillamiento dicotómico, **al** que se ha hecho referencia a lo largo de este capítulo, entre una aproximación estructuralista y otra existencialista a la vida humana? **Y**, dado que hemos examinado lo

⁵⁶ *Idem.*

que Echeverría entiende como la historicidad de la existencia social en general, mas no específicamente de la cultura, se impone la segunda pregunta, que abre un problema del que Echeverría no se ocupa de manera explícita. ¿Cómo podemos entender la historicidad de la cultura en la teoría de Echeverría? O bien, ¿cómo es **que la actividad cultural** se ve, digamos, *afectada* por su historicidad, según lo que hemos expuesto?

La respuesta a ambas preguntas requiere como punto de partida regresar a dos elementos, fundamentales dentro de la teoría que hemos desarrollado en este capítulo, **que** veremos articulados en una suerte de **síntesis**. El primer elemento **es la** temporalidad, como determinación que coloca al animal humano en la contradicción existencial entre la permanencia y la **evanescencia**; temporalidad que, como expusimos, se desdobra en dos modalidades de existencia temporal al devenir historicidad concreta. El segundo elemento se desprende de la extrapolación que Echeverría propone de la teoría del proceso de comunicación lingüística de Jakobson, mediante la cual hace extensiva la producción y consumo de significaciones lingüísticas a la producción y consumo de todo aquello que le permite al animal humano (re)producir su socialidad y el mundo que construye para sí. Recordemos que la tensión permanente entre el código **–estructura–** y el empleo del mismo por parte de los sujetos **–agencia–**, da lugar a una subcodificación histórico-concreta que recorta el horizonte general de reglas y posibilidades de producir significaciones. El subcódigo es resultado **de un** compromiso entre ese conjunto de reglas y posibilidades, en principio, a-históricos, y la capacidad creativa de los sujetos singulares que han **dispuesto** de él, **enfrentando** circunstancias históricas específicas para producir/consumir significaciones en un proceso que implica siempre la proyección del **sujeto** de un “sí-mismo-distinto” en el futuro. Se trata, entonces, de un compromiso que condensa las dimensiones temporales pasado-presente-futuro:

Esta relación que el uso del código de lo humano, que la realización concreta de las posibilidades de la socialidad, mantiene consigo mismo en el eje temporal – con la experiencia de su pasado, con la perspectiva de su futuro– lleva necesariamente al establecimiento de un juego doble y coincidente, de vaivén y retroalimentación, entre el código, por una parte, y el uso, por otra. Se trata de un juego en el que el código, sacrificando su universalidad, se entrega a una aventura del habla en el tiempo, en la dimensión de efímero o pasajero, mientras el habla, por su lado, sacrificando su indeterminación, descansa en la permanencia e incluso la a-temporalidad propias del código.⁵⁷

Así pues, el sujeto humano se afirma y auto-realiza en el despliegue temporal de su existencia mediante un proceso que cíclicamente compromete su actualidad con una serie de proyecciones futuras de sí mismo, y del que no puede sino salir transformado; un proceso que, por otra parte, para llevarse a cabo como producción y consumo de los objetos, formas y significaciones que componen el mundo de la vida humana, requiere del empleo de un código cuya subcodificación, históricamente constituida, condensa, y se configura por, la experiencia del pasado. La concreción de lo humano es, así, resultado de esta síntesis entre las coordenadas temporales.

De manera que, allí donde el problema parece encasillarse en la disyuntiva entre enfocar teóricamente al animal humano y su historia a partir de una primacía ontológica de la libertad (preeminencia de la agencia del sujeto), o bien, de las determinaciones estructurales (preeminencia de condiciones objetivas), Echeverría propone pensar **la** historicidad **como un** compromiso –esta suerte de síntesis que se produce en el vaivén, en ese “juego doble y coincidente”⁵⁸– entre la libertad, como autorrealización política y semiótica del sujeto, y el código general (estructural) de lo humano. Se trata de una **suerte** de dialéctica que da lugar a **la** historicidad que posibilita la auto-transformación

⁵⁷ Echeverría, *La modernidad de...*, p. 135.

⁵⁸ *Idem.*

proyectiva de un sujeto libre, cuya libertad sólo puede, sin embargo, concretarse en torno a las posibilidades que ofrece y las reglas que impone un código históricamente subcodificado:

El uso del código de lo humano [...] consiste en la confrontación permanente en la que dicho código se encuentra con las posibilidades reales de su constitución y su vigencia; es el hecho en el que el código se transforma al mismo tiempo que se realiza. Un hecho inabarcablemente múltiple y variado a lo ancho del planeta y a lo largo del tiempo, y a cuyo acontecer abigarrado, al ordenarse y organizarse en el relato que hacemos de él desde alguna perspectiva, llamamos justamente “historia”.⁵⁹

El problema del **que** nos ocuparemos en el Capítulo II de esta tesis es precisamente cómo Echeverría adopta una perspectiva particular para aproximarse a lo que en esta cita denomina “historia”. Ahora, retomando el punto anterior para responder a la pregunta por la historicidad específica de la cultura, tenemos que el cultivo y la reproducción del conjunto de formas identitarias que singularizan al sujeto humano y que identifican a los miembros de una comunidad entre sí –reproducción que puede ya sea impugnar o ratificar la vigencia de dichas formas–, tiene lugar mediante un proceso que conjuga la proyección futura de una reproducción crítica de la singularidad concreta con una actualidad sobre la que pesa la vigencia de una subcodificación determinada, cargada de la experiencia del pasado, en torno a cuyas disposiciones es obligada a desarrollarse la creatividad propia de la actividad cultural. En otras palabras, las formas concretas como históricamente el sujeto social ha realizado la reproducción crítica de sus formas identitarias quedan condensadas en la subcodificación que posibilita la producción/semiosis, configurando las posibilidades de las que dispondrá el mismo sujeto en el futuro para llevar a cabo su producción cultural en el esfuerzo por

⁵⁹ *Ibid.*, p. 136.

afirmar su identidad frente a lo Otro. En este sentido, se puede afirmar que es la historicidad de la actividad cultural la que la *posibilita*, en el sentido de que configura el espectro de posibilidades de las que dispondrá el sujeto humano para dar cauce a su creatividad o capacidad inventiva en la (re)producción de su singularidad concreta.

Podemos, por último, profundizar con base en lo anterior en el planteamiento de Echeverría **sobre** la función meta-sémica de la actividad cultural; planteamiento según el **cual** esta actividad, más que concentrarse propiamente en la producción de las formas y las significaciones, lo hace en el cuestionamiento de la vigencia de la subcodificación con base en la cuál es, ha sido y será posible **en** el futuro producirlas:

Cultura: el cultivo dialéctico de la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada. En otras palabras, cultura: la vida, vivida como el “uso” o “habla” de una versión particular del código universal de lo humano, en la medida en que pone su énfasis en la reconstitución meta-semiótica de la “figura concreta de la subcodificación” implícita en ella o, lo que es lo mismo, en la reafirmación autocrítica del “corte” o “estado histórico del código” **en** que dicha versión se encuentra.⁶⁰

De manera que, así como la actividad cultural y sus productos se ven posibilitados por su historicidad de la manera que **recién** hemos expuesto, **cabe** subrayar también la particular relevancia que tiene la actividad cultural de una sociedad humana para la manera como, en el futuro, serán todas sus actividades y su existencia en general, a su vez, afectadas o intervenidas por su historicidad. Ello debido a la dimensión meta-semiótica que la cultura implica: debido al cuestionamiento de la vigencia de la subcodificación que singulariza a dicha sociedad y que, en el “estado histórico” en el que se encuentre, posibilita en términos políticos y semióticos, como hemos visto, la **auto-realización** proyectiva del sujeto social. Es así que resulta imposible pensar la

⁶⁰ *Ibid.*, p. 161.

cultura como una dimensión de la vida humana que “depende”, o bien, “constituye un reflejo o expresión” de una estructura más profunda y determinante; antes bien, podría decirse, siguiendo a Echeverría, que la cultura interviene de manera decisiva en la transfiguración de los órdenes estructurales en el mundo humano.

Capítulo II.

Historización de la cultura

1. Crítica de la concepción metafísica de la cultura

Una determinada concepción de la cultura implica o prefigura una cierta manera de pensar su historia o la de aquellos fenómenos que asociemos a ella. En este capítulo nos ocupamos de las formas de entender la historia de la cultura que se abren desde la teoría de Bolívar Echeverría. Comenzamos, primero, examinando la forma que encontramos en el propio autor para, hacia el final del capítulo, hacer un esfuerzo por extraer y desarrollar otras posibilidades de historización que están sólo sugeridas o que no figuran explícitamente en su obra. Como paso previo, cabe explicitar lo que entendemos por historización, de lo que ya es posible entrever que se refiere a cómo pensamos la historia de un fenómeno histórico. Si “historiar” hace referencia a investigar y escribir la historia de determinados fenómenos, “historizar” alude –consideramos– a una operación previa, de orden conceptual o teórico, que tiene que ver con la manera de concebir la historicidad del fenómeno y de problematizarlo en tanto que *histórico*. Así entendida, una historización, en la medida en que es la operación conceptual que consiste en pensar la condición histórica del fenómeno y, con base en ello, constituirlo como objeto historiográfico, prefigura ciertos aspectos de la investigación y de la escritura de su

historia. De ahí la pertinencia de que esta operación se plantee como objeto de reflexión de los historiadores.

En este apartado abordamos un aspecto que nos parece idóneo tomar como punto de partida para dar cuenta de la manera como Echeverría piensa la historia de la cultura. Como apuntamos al inicio del capítulo anterior, este autor construye su teoría partiendo de una perspectiva que busca tomar distancia ante el concepto de cultura que encuentra en buena parte del discurso filosófico, antropológico e histórico de la modernidad. Echeverría dedicó varios ensayos a desarrollar una crítica, fundada en la teoría que hemos esbozado en el capítulo anterior, hacia las formas en las que el concepto moderno de cultura sigue operando en el pensamiento y el mundo contemporáneos.⁶¹ Un aspecto importante del planteamiento general de estos textos nos servirá como punto de referencia para entender su propuesta de historización de la cultura: el problema de lo que Echeverría denomina la “sustancialización” de las identidades.

Al introducir, como hemos expuesto, el principio de que la identidad del sujeto humano no puede sino estar en permanente transformación a lo largo de su historia sin perder, sin embargo, su mismidad, y que la cultura es precisamente la actividad mediante la cual se efectúa dicha transformación, Echeverría busca proponer una alternativa frente a las nociones sustancialistas o esencialistas de cultura; es decir, aquellas que conciben los fenómenos culturales como expresiones de una sustancia o esencia que sería su fundamento. En su diversidad, estas concepciones tienen en común, plantea el autor, el mismo problema de fondo:

⁶¹ Vid., “I. ¿Cultura en la barbarie?”, en Echeverría, *Vuelta...*, p. 15-24; “II. *Homo legens*”, en *ibid.*, p. 25-37; “4. La identidad evanescente”, en Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista, 1997, p. 55-73; “4. Imágenes de la *blaquitud*”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 57-86; “Lección VIII. Modernidad y cultura”, en Echeverría, *Definición...*, p. 213-240; “4. La revolución formal y el creativismo cultural moderno”, en Echeverría, *La modernidad de...*, p. 156-160.

[...] la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”. Esta noción inconsistente, según la cual la vaciedad aparece como garantía de la plenitud, lo abstracto como emblema de lo concreto, constituye el núcleo de la idea de cultura del discurso moderno.⁶²

La crítica de Echeverría consiste entonces en que, para estas concepciones, la permanencia de la mismidad a través del tiempo es atribuida a un fundamento identitario de consistencia metafísica y transhistórica. En esa medida, resultaría para ellas inaprehensible la historicidad de la cultura tal como la entiende el autor. Pensar, por el contrario, este concepto como el empleo crítico de la subcodificación en la (re)producción de las formas identitarias, permite concebir la identidad y la cultura sin hacer descansar estos conceptos en una sustancia o esencia, cuestión de gran relevancia, como ya se advierte, para la comprensión que tenemos de su historia.

Echeverría observa que, desde una concepción esencialista, la cultura es entendida bien como un patrimonio heredado del que el sujeto puede apropiarse, bien como una entelequia que se auto-reproduce, para lo cual el sujeto no sería sino un medio o vehículo.⁶³ Así, queda oscurecida de antemano la relación entre el sujeto de la cultura y los productos de su actividad, es decir, esa dinámica en la que el primero hace a los segundos al mismo tiempo que se deja hacer por ellos y de la cual ambos resultan transformados. La comprensión de esta dinámica es para Echeverría la clave para comprender los fenómenos de la cultura y la identidad en su historicidad, para lo cual las concepciones modernas estarían incapacitadas:

⁶² Echeverría, *Definición...*, p. 26.

⁶³ Echeverría, *Vuelta...*, pp. 19-20.

La identidad no reside, pues, en la vigencia de ningún núcleo substancial, pristino y auténtico, de rasgos y características, de ‘usos y costumbres’ que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de circunstancias, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada de código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la **que es** sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente.⁶⁴

La teoría de la cultura de Echeverría busca ser particularmente sensible a este carácter transitorio y evanescente de la identidad del sujeto humano. Si la identidad es un asunto estrictamente de formas, **en** modo alguno referido a una sustancia o esencia, se sigue entonces que la cultura no consiste en el cultivo o el cuidado de los elementos identitarios emanados de una instancia metafísica y transhistórica; por el contrario, como hemos visto, consiste para el autor en el cultivo crítico o dialéctico de las formas que singularizan a un sujeto social en permanente metamorfosis.

Echeverría dirige su crítica a la sustancialización de la identidad también en tanto **que**, frecuentemente a la base de discursos etnocéntricos, supone **como su** episodio inaugural un Origen (*Ursprung*), un momento fundante de la identidad, que aporta la clave de inteligibilidad de su historia.⁶⁵ Dado que la historización de la cultura **que** propone Echeverría **se desprende de** la crítica a aquélla que imagina un *Ursprung* **como** momento originario de la identidad, resulta aquí pertinente recordar a Nietzsche, o más bien, al ensayo de Michel Foucault titulado *Nietzsche, la genealogía y la historia*. **Este texto, donde** Foucault examina la historización genealógica de Nietzsche, comienza con una minuciosa revisión de la multiplicidad de conceptos que emplea el filósofo alemán **en** *La genealogía de la moral* (1887) **y** que indistintamente suelen traducirse al francés (y

⁶⁴ Echeverría, *Definición...*, p. 149.

⁶⁵ Echeverría, *Definición...*, p. 150.

al español) como “origen”, dilucidando sus sutiles pero importantes diferencias semánticas.⁶⁶ En las primeras páginas de este ensayo, Foucault dedica particular atención al concepto de *Ursprung*, que Nietzsche rechaza y cuyo uso critica en otros autores en virtud de la perspectiva histórica que aporta:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? [...] Buscar un tal origen es intentar encontrar “lo que ya estaba dado”, lo “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas...”⁶⁷

Siguiendo tanto a Echeverría como al Nietzsche que **aquí** nos presenta Foucault, podemos afirmar que los discursos que conciben los fenómenos identitarios y culturales como esencialmente vinculados a un Origen (*Ursprung*) tienen una idea fundamentalmente ahistórica de ellos. Conciben sus transformaciones **sólo como** alteraciones externas e insustanciales de un núcleo esencial, **plantea** Echeverría, **sólo** susceptible de enriquecerse o empobrecerse mediante la actividad cultural humana.⁶⁸ Por otra parte, un Origen, como el momento de irrupción en el mundo histórico de una instancia metafísica e intemporal, proyecta siempre una teleología que de antemano define las coordenadas de inteligibilidad de la historia de los fenómenos que se

⁶⁶ *Vid.* Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 7-22.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 9-10.

⁶⁸ Echeverría, *Vuelta...*, p. 20.

consideren esencialmente ligados al momento originario. Por ello, Foucault, retomando a Nietzsche, planteará que la perspectiva histórica que aporta este concepto termina por ahogar en relatos lineales y engañosamente continuistas la singularidad y la diferencia de los acontecimientos, la contingencia y las discontinuidades en los procesos históricos, así como las distorsiones y las máscaras introducidas en ellos por las relaciones de poder y de dominación.⁶⁹

La teoría de Echeverría, por su parte, que desde otro terreno filosófico podría secundar la misma crítica, no sólo libera las nociones de identidad y cultura de aquella carga metafísica, sustituyendo la sustancia intemporal por esa coherencia de carácter formal y transitorio de un sujeto histórico cuya consistencia es evanescente, sino que también las sitúa lejos de la pretensión, que no es sino el corolario de la sustancialización de la identidad, de que la cultura consistiría en el resguardo o la conservación de ésta. En contra del fundamentalismo identitario, Echeverría enfatiza que la cultura no puede sino poner en crisis la identidad del sujeto que la realiza, poniendo en duda su ratificación y haciéndola atravesar por el riesgo de desaparecer o ser transformada.

Si bien en el discurso filosófico podemos asociar las nociones sustancialistas de cultura con el apogeo de la modernidad y aún con los inicios del siglo XX, a Echeverría le preocupa que todavía subyacen en las acepciones contemporáneas que son moneda corriente en lo que Theodor Adorno y Max Horkheimer denominaron la industria cultural –misma que en el siglo XX ha pasado, afirma Echeverría, a cumplir la función que la modernidad le había asignado a la “alta cultura” europea en el siglo XIX–, así

⁶⁹ Cfr., M. Foucault, *op. cit.*

como en el discurso político de los estados-nacionales.⁷⁰ Estos conciben la cultura como un patrimonio de formas propias, una “herencia cultural” que debe ser cuidada o cultivada. La cultura promovida en este sentido, señala, es el cultivo de una identidad “museificada”, construida artificialmente en torno a la figura del Estado-nación; construcción que implica la negación de las identidades histórico-concretas que, o bien son desdeñadas, o bien forzadas a conformar la “identidad nacional” en versiones cristalizadas de sí mismas.

Ahora, si bien Echeverría rechaza la noción de *Ursprung*, un aspecto sugerente de su teoría consiste en plantear que el recurso a la hipótesis de un momento originario de la identidad, así como el uso racista o etnocéntrico que se ha hecho de éste, no está necesariamente atado a ella.⁷¹ En realidad, desde la teoría semiótica que este autor desarrolla para tematizar el problema de la cultura, resulta ineludible, como veremos, la idea de un episodio inaugural, de un momento originario de la constitución del sujeto: de la fundación de su mundo y de la figura concreta de su socialidad. En el apartado siguiente, para abordar este aspecto regresaremos sobre el concepto de transnaturalización para profundizar en su definición y en las implicaciones que tiene para la historización de la cultura que propone Echeverría.

2. La transnaturalización como principio de historización

Saussure había planteado que en el código comunicativo de las sociedades no existe conexión alguna, previa a la semiosis como tal, entre los significantes y sus

⁷⁰ Sobre este aspecto de la crítica de Echeverría, véase “Cultura en la barbarie”, en Echeverría, *Vuelta...*, p. 15-24; “Lección VIII. Modernidad y cultura”, en Echeverría, *Definición...*, p. 213-240.

⁷¹ *Ibid.*, p. 150-151.

significados.⁷² Es decir, **que** en el hecho de **que**, en un código, a una determinada composición de elementos significantes –fonéticos o escriturísticos, por ejemplo–, **le sea** asignado un significado específico y no cualquier otro, se observa una clara arbitrariedad. Según esta idea, no **habría**, en general, ninguna conexión que prefigure dicha correspondencia; salvo en casos como, por ejemplo, el de los significantes “onomatopéyicos”, cuya presencia, de cualquier manera, no es generalizada en los universos semióticos del animal humano.

Este planteamiento **sobre** la “arbitrariedad del signo”, no obstante, fue criticado por el estructuralismo, en gran medida como resultado de la aplicación **de** la teoría lingüística a la investigación antropológica. Diversos autores –entre ellos destacan Lévi-Strauss y Jakobson, recuerda Echeverría– han insistido en que, si bien en un sentido inmediato **parece** verificarse la asignación arbitraria de significados a determinados significantes, es posible apreciar, en un estudio más detenido, que dentro de cada universo semiótico –cada propuesta de subcodificación del código general de lo humano, diría Echeverría– existen tendencias “a preferir determinadas formas **perceptibles** [...] y a rechazar otras, así como también a preferir determinados aspectos [...] del material conceptual, y a rechazar otros, todo ello espontáneamente.”⁷³ Echeverría afirma que **este** hecho documenta la existencia de un nexo que, por debajo **de la** aparente ausencia de conexión previa entre significantes y significados, articula la esfera de la expresión y la esfera del contenido en los sistemas comunicativos del animal humano. El autor se remite a investigaciones como las del antropólogo francés **André Leroi-Gourhan** sobre el origen de los sistemas semióticos, que concluyen que en el

⁷² Vid., *ibid.*, p. 161. Cfr., Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1968.

⁷³ Echeverría, *Definición...*, p. 116.

código del comportamiento comunicativo de las sociedades queda la huella o la marca de lo que denomina el “*shock* de la hominización”.⁷⁴ Echeverría recupera este planteamiento y lo reformula filosóficamente desde su concepto de transnaturalización. Retomando lo que expusimos en el Capítulo I, la transnaturalización puede ser entendida como el momento del desgarramiento de la vida vivida en animalidad pura; el momento de irrupción de la libertad en medio del mundo natural, de ese salto ontológico en virtud del cual el animal transnatural es arrojado a una existencia en permanente conflicto con lo Otro.⁷⁵ Carlos Oliva hace sobre este concepto un apunte relevante en el que, además de darnos una pista respecto de su genealogía, lo vincula con la dualidad de la existencia temporal del animal humano que da lugar a la especificidad de la cultura:

La importante noción de transnaturalización, en Bolívar Echeverría, tiene que ver con su idea de Ilustración que retoma de Adorno y Horkheimer. La Ilustración, nos dice, parte elementalmente de un violento proceso de autoconstitución de lo humano. Esta forma en la que el ser humano se constituye, produce y realiza en la vida cotidiana puede tener dos caminos: “la *selbsterhaltung* o autoconservación” o la “auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*)”. Sea cual sea el modo cultural por el que se opte, esto es, el despliegue transnatural que se haga, lo fundamental es que “la posibilidad de la Ilustración se encuentra en esa ‘violencia’ ontológica fundamental que está en la autoafirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto respecto de lo otro; que constituye al ‘sí-mismo’ (*selbst*), en su subjetividad concreta o identidad (*selbstheit*) determinada transnaturalmente (o ‘metafísicamente’)”.⁷⁶

Mediante el concepto de transnaturalización, Echeverría hace referencia al “surgimiento” del animal humano; surgimiento entendido como auto-constitución

⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁵ *Vid.*, “Digresión 1. Transnaturalización”, en *ibid.*, p. 127-145.

⁷⁶ Oliva, *cp. cit.*, p. 210. Véase también “Acepciones de la Ilustración”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 43-56.

violenta en la que su animalidad deviene sustancia que pasa a ser *formada* por lo social. Se trata, por lo tanto, de la ruptura o discontinuidad que representan la irrupción de la politicidad humana y la apertura del universo semiótico en medio del mundo natural.

Así, ese nexo al que hacíamos referencia, aquél que por debajo de la arbitrariedad aparente articula las esferas de la expresión y del contenido, de los significantes y los significados, remite a Echeverría –teórica e hipotéticamente– a una suerte de momento originario del sistema comunicativo: al momento en el que fue primigeniamente resuelta la necesidad humana de introducir un Orden en el Caos, de alegorizar lo innumerable o decir lo indecible; de enfrentarse semióticamente a lo Otro afirmando su sí-mismo como condición indispensable para introducir un sentido para su existencia y construirse un mundo para la vida.⁷⁷ La transnaturalización es para el autor la razón de que la simbolización elemental del código del comportamiento humano no sea fundamentalmente arbitraria, “de que siga una necesidad profunda, difusa pero imborrable.”⁷⁸

Así como en el caso de los sistemas semióticos en general, Echeverría considera que puede suponerse –como recurso teórico rigurosamente hipotético, cabe insistir– un momento originario y fundador de la identidad de un grupo humano determinado: el episodio singular de transnaturalización al que remitiría la simbolización elemental del código de su identidad concreta. “Sería un episodio ‘fundador de identidad’ porque implicaría necesariamente la creación de una subcodificación arcaica y fundamental para ese código general, la elección inaugural de un cosmos singularizado y excluyente”.⁷⁹ Claro está que la formulación de esta hipótesis no tiene como objetivo lanzarse a la

⁷⁷ Cfr.. “Lección IV. La concreción de lo humano”, en Echeverría, *Definición...*, p. 109-126.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 118. Véase también “La concreción histórica de la cultura”, en Echeverría, *La modernidad de...*, p. 136-139.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 137.

búsqueda de este episodio en el mundo histórico ni elaborar construcciones, igualmente hipotéticas, sobre los pormenores del suceso. Se trata, propone Echeverría, de un recurso que, contrariamente a la noción de Origen, “puede tener la gran virtud heurística de recordarnos el carácter constitutivamente contradictorio y conflictivo que tienen todas las innumerables versiones de lo humano, y todas sus culturas.”⁸⁰

Lo que Echeverría tematiza alrededor del concepto de transnaturalización permite comprender otra aproximación al concepto de cultura que encontramos en su obra; una aproximación que complementa desde la perspectiva de lo que hemos expuesto en este apartado la definición que esbozamos en el capítulo anterior. Se entiende ahora por qué “[...] la cultura sería el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento de un sentido humano en la naturaleza”.⁸¹ Este acto de desciframiento sería precisamente la invención primigenia de una determinada forma de lo humano en la afirmación del sí-mismo frente a lo Otro. De manera que:

La cultura sería así el cultivo de esa forma, entendido como una re-construcción del momento y el acto en que fue inventada o descubierta y en el que apareció o se fundó una identidad social. La cultura sería la reactualización de la validez y la necesidad de esa forma y esa identidad, y sería al mismo tiempo una reactualización de su arbitrariedad y su contingencia, de la precariedad implícita en su dependencia respecto de la fidelidad que son capaces de despertar en los sujetos a los que convocan.⁸²

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Echeverría, *Vuelta...*, p. 20.

⁸² *Ibid.*, p. 21.

La resolución primigenia del problema que supone la afirmación político-semiótica del animal humano frente a lo Otro viene a sustituir al Origen como momento fundante de la identidad que la cultura reproduce en su operación dialéctica. Como recurso teórico cumple la función opuesta, dado que, en vez de referir los fenómenos culturales a un fundamento metafísico intemporal, se plantea como el motivo profundo del conflicto que conmina al sujeto humano a la permanente transformación de sus formas identitarias.

3. El “malestar en la cultura”

Para Echeverría, la transnaturalización, en tanto proceso de auto-constitución de lo humano, constituye una aventura traumática y, en ese sentido, siempre inconclusa.⁸³ En términos concretos, puede entenderse como el proceso de “deformación” de la animalidad del ser humano en el que, del conjunto de las funciones y cualidades propias de la vida puramente animal, son algunas reprimidas, otras fomentadas o sobredimensionadas, y otras sublimadas o sustituidas en función de lo que es requerido por su modo particular de afirmación frente a lo Otro. Se trata de un proceso que instaure y reactualiza una relación de subordinación que jamás pierde su tensión conflictiva. De manera que la cultura, plantea el autor, en tanto cultivo de las formas identitarias, es siempre también el cultivo de esta contradicción inherente a la existencia humana, de este conflicto entre lo social como *forma* y lo natural como sustancia *formada*.⁸⁴

⁸³ Echeverría, *Definición...*, p. 51.

⁸⁴ “Al forzar el código de la comunicación animal a ser la sustancia que se forma propiamente en el código de la semiosis humana, el primero queda subordinado al segundo en un conflicto constitutivo y permanente de y en las distintas formaciones de lo humano. La diversidad de las formas adoptadas por la cultura humana re-produce y actualiza la tensión inherente a la composición de lo distinto desde el seno de lo mismo”. Grave, *op. cit.*, p. 88-89.

Podemos tomar prestada la expresión freudiana para referirnos a este aspecto de la teoría de Echeverría y sugerir que habría una suerte de “malestar”, inherente a la cultura en cuanto tal, que resultaría de esta tensión conflictiva y permanente entre la forma de lo humano y la animalidad que se le resiste. Este conflicto sería la razón profunda de lo que en la teoría de Echeverría constituye la condición propia de la existencia histórica de las culturas. Para dar cuenta de ésta, el autor reformula el concepto de mestizaje en el sentido que explicamos a continuación. La reproducción autocrítica de la identidad humana no puede sino involucrar en su proceso a las identidades *otras* en el cuestionamiento de las formas propias. Echeverría considera que la cultura entraña una peculiar “*saudade*” –Roger Bartra propone también el término *melancolía*–⁸⁵ dirigida hacia el otro, hacia las otras formas identitarias, en las que quizá “la contradicción y el conflicto propios hayan encontrado una solución, en la que lo humano y lo Otro, lo ‘natural’, se encuentren tal vez reconciliados.”⁸⁶

Así pues, aquello a lo que podemos referirnos como el “malestar en la cultura” en la teoría de Echeverría, se manifiesta sintomáticamente en esa búsqueda de toda identidad humana por encontrar en la otredad algún tipo de solución al conflicto propio. La actividad cultural tendría como motor esta suerte de “pulsión”, este deseo de reencontrarse con lo Otro –lo natural–, que conmina al sujeto social a buscar incesantemente en las otras formas identitarias elementos que, al integrarlos a la propia, ayuden a resolver, atenuar o apaciguar esa suerte de angustia, ese malestar inherente a la forma de lo humano en tanto transnatural. En este sentido es que, para Echeverría, “la cultura sería la puesta a prueba lo mismo de esa forma que de la identidad que gira en

⁸⁵ Bartra, *op. cit.*, p. 75. “Esta *saudade* –continúa Bartra– es una especie de locura erigida en expresión cultural de la identidad.”

⁸⁶ Echeverría, *Definición...*, p. 165.

torno a ella; una relativización y un cuestionamiento de las mismas, que tiene lugar en medio de una confrontación polémica y abierta, de un mestizaje con otras formas e identidades concurrentes.”⁸⁷

El mestizaje sería, **así**, una condición inherente al proceso de reproducción de la singularidad concreta del sujeto humano en su despliegue temporal; al grado de que la historia de la cultura en su larga duración, afirma Echeverría, puede ser vista como un indetenible proceso de mestizaje cultural en el que cada forma social, mediante su reproducción, se abre a las otras para transformarlas y ser transformada por ellas:

La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrarse en la reproducción de la identidad de las otras, esta *reciprocidad en* el cultivo de las identidades es lo que define propiamente al proceso cultural del mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia histórica de las culturas.⁸⁸

Para **retomar** la crítica que Echeverría dirige a la sustancialización de las identidades y a la cultura entendida como resguardo o cuidado de las mismas, o bien, como conservación de un patrimonio heredado de formas propias, podemos observar **cómo** su definición de los conceptos de mestizaje **y** de transnaturalización abre la posibilidad de una historización **distinta**. **La** cultura implica, para **el** autor, cuestionar en un encuentro con los otros la vigencia de la subcodificación que identifica al sujeto social involucrándolos en su transformación, en la reproducción autocrítica de su singularidad concreta que se realiza en el despliegue temporal de su existencia. **El** indetenible proceso de mestizaje cultural que Echeverría observa en la larga duración de la historia de la cultura, sería entonces:

⁸⁷ Echeverría, *Vuelta...*, p. 21.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 204.

[...] un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas.⁸⁹

Echeverría se sirve de este concepto de mestizaje para reflexionar en sus ensayos sobre episodios o problemas específicos de la historia de la cultura. Como explicamos en el apartado introductorio de esta tesis, no haremos un análisis de estos ensayos; sólo examinamos brevemente en el apartado siguiente algunos elementos que están a la base de dicha reflexión. Cabe antes señalar un aspecto, relevante para lo que desarrollaremos más adelante, relacionado con la existencia temporal del sujeto humano en tanto sujeto de cultura y con el problema de la transnaturalización. De acuerdo con lo que hemos visto, ésta es entendida por Echeverría como momento originario en su historización de la cultura, pero también, en términos histórico-concretos, como proceso de auto-constitución siempre en marcha, siempre inacabado; siempre motivo de la actividad de (trans)formación de lo humano sobre lo animal implicada en su proceso de reproducción social. Así, la historicidad de una sociedad humana, esa estructuración concreta de su vivencia de la temporalidad, nos lleva a descubrir, a su vez, una particularización histórica del conflicto fundamental de lo humano, una cierta sub-estructuración de la contradicción de su existencia, codificada en términos de las estrategias colectivas mediante las cuales se ha resuelto en el pasado la necesaria neutralización de la posibilidad del retorno del Cacs como destrucción del Cosmos.

⁸⁹ Echeverría, *Definición...*, p. 165.

4. Historia de la cultura

La construcción del concepto de cultura de Echeverría se nutre, como hemos expuesto, de referentes teóricos que provienen, principalmente, de la filosofía, la semiología, la lingüística y la antropología. Los planteamientos del autor que esbozamos a continuación nos aproximan de manera más directa a la historia y, en esa medida, a autores cuyas obras e ideas tienen mayor eco dentro de esta disciplina. Cabe destacar a Marx, Walter Benjamin y Fernand Braudel como tres grandes referentes con los que Echeverría entabla un diálogo fecundo en sus reflexiones sobre la historia.⁹⁰ Si bien no son los únicos autores a los que recurre para dicho efecto, son los que figuran con mayor relevancia en la definición de su enfoque sobre la historia de la cultura.

Decíamos que la noción de transnaturalización que formula Echeverría aporta un punto de partida para encaminarnos hacia el mundo histórico-concreto de la actividad cultural. Dicha noción, en tanto hace referencia a la constitución originaria de un sujeto humano concreto y, por lo tanto, a la fundación de principios primarios de identificación de los sujetos singulares entre sí, provee a Echeverría de una plataforma conceptual desde la cual recupera los planteamientos de Braudel en torno a las “identidades elementales”. Así, Echeverría consigue enlazar su construcción filosófica con la perspectiva historiográfica que propone el historiador francés, en aras de aprehender el fenómeno de la cultura en su historicidad profunda.⁹¹ La concreción del sujeto humano, de su identidad y su cultura, es decir, su singularización con respecto al código general o abstracto de lo humano, está basada, plantea Echeverría, en “compromisos históricos” (*Verabredungen*), como aquellos a los que se refería Walter

⁹⁰ Vid., “VII. El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en Echeverría, *Vuelta...*, p. 117-130; “Braudel y Marx o la comprensión y la crítica”, en Echeverría, *Las ilusiones...*, p. 111-132; “Marxismo e historia, hoy”, en Echeverría, *Valor de...*, p. 37-48.

⁹¹ Vid., “XIII. Modernidad en América Latina”, en Echeverría, *Vuelta...*, p. 195-218.

Benjamin en sus *Tesis sobre la historia*, que proveen principios de identificación de los sujetos individuales entre sí a lo largo del tiempo.⁹² Las identidades elementales serían compromisos históricos de identificación cuya vigencia se mide en términos de larga duración; de ahí que Echeverría plantee que nos remiten incluso al proceso de hominización del animal humano, al episodio singular de transnaturalización de un sujeto concreto.

La identidad concreta [...] podría verse como el resultado complejo, elaborado a partir de identidades cada vez más diluidas o elementales, que hablarían de un estadio de identificación anterior, básico o fundamental. Las identidades elementales provienen del hecho mismo de la hominización, es decir, del tránsito del tipo natural de la vida animal al tipo propiamente humano de la misma.⁹³

Echeverría se remite a los planteamientos de Braudel en torno a los tres tipos básicos o fundamentales de seres humanos: los hombres del maíz, los del trigo y los del arroz, identidades elementales que parten de lo que el historiador francés llamaba “elecciones civilizatorias”.⁹⁴ Siguiendo a este autor, Echeverría plantea que la existencia histórica de las comunidades humanas supone la invención o construcción de una “civilización material”, es decir, la organización del conjunto de su vida, tanto práctica como discursiva, en torno al hecho fundamental que, para Braudel, está dado por el cultivo de una determinada planta como proveedora del alimento principal. El cultivo del maíz, el arroz o el trigo, ha funcionado en la historia de las sociedades humanas como principio identitario elemental y profundo, en la medida en que la vida

⁹² Cfr.. “Lección V. La concreción de lo humano”, en Echeverría, *Definición...*, p. 109-126. Vid., Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México, Itaca/UACM, 2008. Véase particularmente la Tesis II, donde Benjamin alude a los “compromisos” (*Verabredungen*) históricos.

⁹³ Echeverría, *Vuelta...*, p. 201.

⁹⁴ Echeverría extrae estos planteamientos de la obra de Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II (1949)*.

comunitaria, la singular forma de afirmación y autorrealización de lo humano frente a lo Otro de las comunidades cuya elección civilizatoria se basa en estos cultivos, gira en torno a un conjunto de determinaciones que provienen de **su** influencia en todas las dimensiones de la vida cotidiana. Se trata de estratos de determinación identitaria muy elemental que da lugar a formas singulares concretas de vida social.

[...] sobre la base de estas identidades elementales que observamos en la vida de los seres humanos, y a partir de ellas, podemos reconocer también infinitas posibilidades de añadir **otros** compromisos al compromiso básico de cultivar el maíz, el trigo y el arroz, otros compromisos que, combinándose de maneras también infinitas con él, van enriqueciendo y precisando cada vez más lo que sería la concreción de una identidad social real. El juego de constitución de las identidades es así un juego infinito que tiene que ver con los episodios de concretización que van apareciendo en la historia. Por ello, se puede decir que la cultura como cultivo de la identidad es el cultivo de estos compromisos [...].⁹⁵

Las identidades elementales serían compromisos históricos de muy larga duración. Ahora bien, recordemos que la teoría braudeliana de la larga duración propone que la historicidad de las civilizaciones humanas puede plantearse en términos de “capas” o “estratos” que, a razón de sus distintas profundidades, tienen dinámicas y ritmos de transformación diversos: a mayor profundidad, más lento es el ritmo del cambio histórico. En este sentido, la existencia social puede pensarse como simultáneamente dotada de, o atravesada por, temporalidades diversas. Echeverría sugiere que esta idea está ya presente, si bien no desarrollada en estos términos, en la obra de Marx. En un ensayo donde reflexiona sobre las diferencias entre las perspectivas que Marx y Braudel aportan sobre el fenómeno histórico del capitalismo, Echeverría señala como una coincidencia entre ambos autores lo siguiente:

⁹⁵ Echeverría, *Vuelta...*, p. 202-203.

[...] la consideración de la vigencia de varias temporalidades diferentes y diferenciales en el acontecer histórico, así como en la insistencia tanto en el carácter determinante de los fenómenos que se rigen por la temporalidad lenta **como** en el carácter permanente o de “larga duración” que de ellos tienen. La presencia de dramas históricos cuyas escenas duran siglos y cuyos actos se suceden después de milenios, presencia descubierta por Braudel para la historiografía contemporánea en su libro ya clásico sobre el Mar Mediterráneo y su mundo —y teorizada en sus textos metodológicos—, fue también percibida y tomada en cuenta sistemáticamente por Marx; baste recordar su famosa afirmación acerca de la historia “casi inmóvil” del gusto estético occidental o su cuadro del ciclo milenario que siguen las formas de propiedad de la riqueza a lo largo de la historia.⁹⁵

Echeverría señala que estos dos autores coinciden, además, en la consideración de que la multiplicidad de formaciones determinantes en el acontecer histórico se estructura u ordena a partir del orden material-económico, cuya base profunda, para Braudel, viene dada por aquellas elecciones civilizatorias que dan lugar a las identidades elementales. Desde su teoría, Echeverría retoma estas ideas planteando que **estas** identidades proveen un principio profundo y básico de subcodificación del código general de lo humano; principio en torno al cual pueden tener lugar innumerables compromisos históricos y sobreponerse múltiples estratos de determinación identitaria. La lectura de la historia de la cultura que propone Echeverría va en busca de los diferentes estratos de experiencia histórica y de dinamismo temporal que configuran la subcodificación específica de la que, en un momento determinado, dispone el sujeto social para llevar a cabo su actividad cultural, la reproducción crítica de sus formas identitarias:

En principio, dado que allí donde se inventa o descubre una forma aparece una identidad, la cultura es el cultivo de una infinidad de formas, la reactualización

⁹⁶ Echeverría, *Las ilusiones...*, p. 113-114.

de un sinnúmero de identidades. Y las formas que se inventan son formas de todo tipo; lo mismo de vigencia íntima y fugaz (como, por ejemplo, la del trato amoroso de una pareja) que pública y duradera (como, por ejemplo, la de los usos y costumbres políticos). Intermedia, como la de una generación. Lo mismo de consistencia fuerte y profunda (como, por ejemplo, la de las “civilizaciones materiales” del arroz, el trigo o el maíz reconocidas por Fernand Braudel) que débil y superficial (como, por ejemplo, la de una moda de vestir o un “estilo” literario).⁹⁷

De manera que, si bien la actividad cultural es entendida como el cultivo de innumerables formas concretas singulares, así como en la reactualización de las identidades referidas a ellas, no se trata de “un magma caótico de cultivos desarticulados de formas de todo tipo y todo grado de radicalidad”.⁹⁸ La reproducción e invención de estas formas se ordena u organiza en función de los distintos grados de profundidad y de vigencia de los principios de identificación inscritos en la subcodificación en un momento determinado, dado que las posibilidades creativas o inventivas del sujeto, individual o colectivo, gravitan en torno a estos principios y en función de dichos grados.

Retomaremos este tema, fundamental para la propuesta de historización de Echeverría, más adelante. A continuación, seguimos otra línea de su propuesta, que intentaremos articular a la que recién hemos expuesto en el apartado final de este capítulo, donde haremos una recapitulación de las perspectivas históricas que abre su teoría en relación con la cultura.

⁹⁷ Echeverría, *Vuelta...*, p. 21.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

5. Historización *indiciaria*

Para profundizar en la concepción del autor sobre la historia de la cultura, en este apartado retomamos sus planteamientos en torno a la dualidad inherente a la existencia temporal humana. Ello nos dará ocasión de abordar un aspecto **muy** importante de su teoría sobre la cultura: su concepción del juego, la fiesta y el arte como esquemas generales o paradigmáticos de la actividad cultural. Nos serviremos de los planteamientos del autor en torno a estos esquemas para desarrollar más adelante su propuesta de historización.

El tiempo del automatismo, el de la existencia rutinaria, es aquel dentro del cual, según vimos, el animal humano se concentra en las estrategias colectivas **de enfrentamiento** con lo Otro, aquellas mediante las **cuales** cíclicamente busca posponer la amenaza de la muerte, de la catástrofe y la destrucción de su mundo. Es también, **como** veremos, el tiempo en el que toma por “natural” la consistencia del Cosmos que habita, ése que él mismo ha construido; el tiempo en el que niega o reprime sistemáticamente la dimensión problemática que su transnaturalidad –como conflicto fundamental e insuperable–, y que la temporalidad decantada en una historicidad –como codificación histórica y sobre-determinante de ese conflicto– introducen en la vida social, al tiempo que evade la perspectiva de la contingencia y la precariedad de su mundo, así como del carácter ineludiblemente evanescente de su identidad.⁹⁹

El tiempo de la ruptura es, por el contrario, el de una existencia que se abre a la perspectiva del *ser y del dejar de ser* de esa identidad, a la posibilidad de la destrucción y la recomposición de la misma. Es el tiempo en el que el sujeto humano recuerda la verdadera contingencia de esa “necesidad” que él mismo introduce en la constitución de

⁹⁹ Cfr., “VIII. Los indicios y la historia”, en *ibid.*, p. 131-142.

su mundo, y en el que, por lo tanto, se abre a la perspectiva de la plenitud y del aniquilamiento del mismo. Perspectivas ambas, señala Echeverría, que se encuentran cerradas o contra las que el sujeto social se encuentra anestesiado durante el tiempo de la rutina y que, por el contrario, son las que despiertan y se enfatizan, así sea sólo en el terreno de lo simbólico o lo imaginario, mediante la actividad de la cultura.

Ahora bien, Echeverría considera que el tiempo de la ruptura, dentro de la compleja dinámica en la que aparece trenzado con su contraparte para dar lugar a la cotidianidad humana, puede concebirse como:

[...] el tiempo de la irrupción, en el plano de lo imaginario, del tiempo extraordinario dentro del tiempo de la rutina; el tiempo de la rutina abre lugares o deja espacios para que en él se inserte, se haga presente ese tiempo extraordinario sin el cual la temporalidad humana no podría existir. La ruptura es eso justamente: un aparecimiento, un estallamiento, en medio de la imaginación de la existencia rutinaria, de lo que es propiamente el tiempo de la realización plena de la comunidad o de la aniquilación de la misma: el momento de la luminosidad absoluta o el momento de la tiniebla absoluta.¹⁰⁰

En la extraordinaria diversidad que observamos en las diferentes versiones de lo humano en la historia, es posible hablar de innumerables figuras que adopta la posibilidad de la existencia en ruptura dentro de la complejidad de la vida cotidiana. Lo **son también**, por lo tanto, las posibilidades que tiene la cultura de llevar a cabo su actividad, es decir, la reproducción crítica de las formas identitarias. Sin embargo, dichas figuras presentan esquemas recurrentes que permiten a Echeverría llevar a cabo una clasificación aproximada, que destaca entre lo más original de su propuesta, y que se decanta en una distinción conceptual, una definición filosófico-antropológica del juego, la fiesta y el arte. Como veremos, cada uno constituye una modalidad de la existencia en

¹⁰⁰ Echeverría, "El juego, la fiesta...", p. 4.

ruptura de la cual se desprende una forma particular de experiencia espacio-temporal del mundo.¹⁰¹

Descrita como la experiencia de la intercambiabilidad de la necesidad y la contingencia, así como del consecuente cuestionamiento de la vigencia de toda ley o normatividad en general –sea ésta natural o transnatural–, la experiencia *lúdica* se muestra abstracta allí donde la experiencia *festiva* se muestra concreta, en la medida en que ésta cuestiona la vigencia de la legalidad tal como está particularizada en una subcodificación del código general de lo humano en un momento histórico determinado. Es decir que, para Echeverría, la ruptura festiva de la rutina no sólo impugna la supuesta naturalidad de la subcodificación en cuanto tal, sino también la **consistencia** concreta de la misma; cuestiona el compromiso histórico instaurador de la singularidad del sujeto humano que en ella se juega. Paradójicamente, es justamente en la medida en la que este compromiso entra en crisis, dado que es destruido y restaurado en un mismo movimiento en el terreno de lo imaginario, que la fiesta es el escenario en el que el sujeto humano alcanza, plantea Echeverría, la vivencia radical de su subjetividad en la experiencia plena o rotunda de los objetos y los valores de uso que conforman su mundo. Lo más característico de la ruptura festiva es, para el autor, la persecución que el sujeto humano realiza en ella de la experiencia de un *estar plenamente en el mundo*, perdiéndose a sí mismo como sujeto en el uso del objeto y ganándose a sí mismo al ser puesto por el otro como objeto.¹⁰²

¹⁰¹ *Vid. ibid*; “Lección VI. El juego, la fiesta y el arte”, en Echeverría, *Definición...*, p. 175-195; “6. De la Academia a la bohemia y más allá”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 115-134. Cabe mencionar que los planteamientos de Echeverría en torno a estas tres modalidades generales de la actividad cultural también recuperan elementos importantes de autores como Mauss, Bajtín, Callois, Huizinga, Bataille, Kerenyi y Eliade.

¹⁰² Echeverría, *Definición...*, p. 178.

Es esta experiencia de plenitud lo que Echeverría observa que el arte se ocupa de reproducir en una mimesis de segundo grado, trayéndola a los escenarios propios de las actividades cotidianas. Si la fiesta tiene un tiempo y un espacio claramente diferenciados de la vida productivista, y se acompaña de un elaborado acondicionamiento destinado a producir el trance festivo en los participantes del acto ritual, el arte, por su lado, intenta recomponer la experiencia alcanzada en ese trance pero a la manera de una irrupción o una interferencia en el tiempo y el espacio de la vida funcional y pragmática. Así es como tiene lugar, para Echeverría, la experiencia propiamente *estética*: como resultado del traslado de la plenitud imaginaria del mundo de la vida al terreno y al tiempo propios de la existencia rutinaria.

Sin embargo, la libertad que se ve exacerbada en el sujeto humano durante los momentos del comportamiento en ruptura –comportamiento en el que se destaca la dimensión transnatural de su existencia–: “[...] sólo puede ser un hecho inestable y efímero, pues toda estabilidad y permanencia implica una esencialización o ‘renaturalización’ que vendría a negar ese trascender [lo natural]. Es como un brote excepcional en medio del *continuum* rutinario de la existencia cotidiana, pragmática y productivista”.¹⁰³ En efecto, el autor observa que un ocultamiento sistemático del hecho de que lo humano se construye sobre, y en conflicto con, lo natural, contradiciéndolo y trascendiéndolo, resulta necesario para la vigencia y funcionalidad práctica de las instituciones sociales que regulan la convivencia comunitaria. La sociedad humana tiene que ocultarse a sí misma el hecho de que sus formas no tienen el fundamento de lo puramente natural, de lo necesario, sino que son en verdad contingentes y precarias. Ésta es la premisa en la que se basa el planteamiento que el autor desarrolla en su ensayo

¹⁰³ Echeverría, *Modernidad...*, p. 124.

titulado “Los indicios y la historia”. Allí, Echeverría aporta una perspectiva sugerente para lo que podríamos llamar un discurso histórico-**crítico** al proponer, con base **en dicha** premisa, una articulación entre algunos de los planteamientos expresados por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* y el “paradigma indiciario” del historiador italiano Carlo Ginzburg.

Benjamin sostenía que el historiador debe captar en los conflictos del presente el **reclamo** mesiánico de un pasado que –añade Echeverría– tiene la actualidad de lo inconcluso al quedar grabado “en la memoria muda, objetiva, que es inherente a la consistencia misma de las cosas de ese mundo de la vida”.¹⁰⁴ Así, cuando pasa la mano a **contrapelo** por el lomo de la historia, el historiador encuentra que todo **aquello** que el discurso histórico dominante muestra como una reluciente prueba de la cultura es, al mismo tiempo, prueba de una barbarie que dicho discurso se esfuerza por ocultar. Por **su parte**, la inclinación de Ginzburg a la microhistoria se debe en parte a su convicción de que la narración de los grandes acontecimientos opaca una verdad histórica que es susceptible de ser descubierta en el examen de las pequeñas cosas que pasan desapercibidas, son cubiertas o borradas por los grandes relatos. Echeverría considera **que** la condición epistemológica de la validez del “paradigma indiciario” que Ginzburg desarrolla en su práctica de la microhistoria es en realidad la misma que la **que** implica **la** **argumentación** de Benjamin en las *Tesis*. Se trataría del reconocimiento de que la realidad humana es constitutivamente enigmática, de que oculta siempre algo que no puede mostrar abiertamente pero tampoco logra esconder por completo; algo que **sólo** es posible advertir en los *lapsus* o “actos fallidos” que presenta el comportamiento humano en su esfuerzo por ocultar la realidad profunda de sí mismo y de su mundo. La

¹⁰⁴ Echeverría, *Vuelta...*, p. 132.

realidad humana está siempre aparentando, afirma Echeverría, “una armonía interna, consigo misma, y una armonía externa, con lo otro, que está lejos de ser real”.¹⁰⁵ Siguiendo a Ginzburg, sugiere que el historiador puede identificar las fallas o fisuras en esa apariencia y tratarlas como *indicios*, como síntomas que deben ser interpretados, pues en ellos se trasluce ese conflicto que está siendo sistemáticamente reprimido o negado.

Si bien el fondo último de este conflicto es aquel que resulta del hecho de que el mundo del ser humano se levanta en contradicción con la Naturaleza –con el mundo natural circundante pero también con su propia animalidad–, lo que de manera más patente se descubre al adoptar esta mirada de sospecha, esta aproximación *indiciaria* a la realidad humana, son las formas concretas, históricamente configuradas e integradas en las actividades productivo-consuntivas y en la vida cotidiana, de esa existencia-en-conflicto, así como las estrategias de naturalización o “esencialización” de la identidad del sujeto humano. En la obra de Echeverría encontramos planteada o propuesta la tarea para un discurso histórico-crítico como la de ir a contrapelo del discurso del ocultamiento, del discurso que naturaliza una determinada propuesta o versión de humanidad oscureciendo o negando el conflicto y la contingencia que se hacen patentes cuando el sujeto humano se constituye plenamente como tal en el ejercicio de su libertad.

Echeverría reconoce una aproximación histórica de este tipo en *El capital*, una obra en la que innegablemente se practica la escritura de la historia –señala– y donde se inaugura el discurso crítico sobre la modernidad con la adopción de lo que puede describirse como una actitud indiciaria. Marx estaría *partiendo* de una actitud de

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 137.

sospecha ante la realidad descrita por la economía política y así encontraría un indicio, una falla sintomática en la apariencia del comportamiento de la riqueza moderna y en la explicación que sobre ésta aportaba la “fórmula general del capital” propuesta por la ciencia económica. Echeverría plantea que el examen de esta explicación en tanto *lapsus* conduce a Marx al descubrimiento de una realidad fundamental de la economía moderna y del mundo de la vida que se levanta sobre ella:

La “fórmula general del capital”, al representar a la fuerza de trabajo como si fuera una mercancía común y corriente, esconde o mistifica el hecho escandaloso de que la civilización moderna descansa en la conversión forzada de M (fuerza de trabajo), que es el sujeto del proceso productivo, en mero objeto de ese proceso. Por eso concluye Marx que las relaciones mercantiles entre los miembros de la sociedad civil son mantenidas y reproducidas por la acumulación de capital con la función precisa de construir la apariencia de un trato entre ciudadanos iguales para lo que es en realidad un trato desigual entre explotadores y explotados.¹⁰⁶

Así, Marx descubriría en la ambivalencia del mundo moderno ese núcleo de barbarie cuyo pasado inconcluso –diría Benjamin– proyecta su reclamo sobre el presente. Este principio crítico anima también el proyecto filosófico de Echeverría en su conjunto, y la premisa expuesta en la cita anterior es fundamental para su crítica a la cultura que se desarrolla bajo la forma capitalista de la modernidad.¹⁰⁷ No obstante, lo

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁷ La modernidad, y la crisis por la que atraviesa, constituye el problema central en el trabajo filosófico de Echeverría. Es también el aspecto que ha suscitado mayor número de comentarios, análisis y discusiones en el contexto de la recepción de su obra. Abordar, así fuese brevemente, el concepto de modernidad que elabora el autor requeriría de una extensión incompatible con el acotamiento de los objetivos de esta tesis. No obstante, dado que constituye un aspecto no suficientemente explicitado hasta ahora y que es relevante en términos de la coherencia argumental de este trabajo, se impone hacer una referencia mínima al respecto.

La modernidad, para Echeverría, aparece como posibilidad histórica cuando las sociedades humanas adquieren una capacidad técnica que torna innecesaria la relación de enfrentamiento hostil entre lo humano y lo Otro; cuando la amenaza de la escasez deja de ser el motor fundamental de la vida social y la interiorización del sacrificio desaparece como condición necesaria para la subsistencia del mundo de lo humano. En tanto mera posibilidad, la modernidad implica un desafío que pone en crisis a las formas arcaicas o pre-modernas, en la medida en que anula o relativiza aquello que les ha dado fundamento histórico. Su aparición en el segundo milenio de nuestra era dio lugar a una multiplicidad de tentativas o

que nos interesa destacar ahora es que nos parece posible reconocer una aproximación histórica de este tipo en el propio Echeverría, en su obra titulada *La modernidad de lo barroco*.

La selección que Echeverría hace del siglo XVII hispanoamericano como objeto de investigación puede entenderse como resultado de la búsqueda de un momento de crisis civilizatoria con un grado de radicalidad similar al que presenta ésta en la que nos encontramos en la actualidad.¹⁰⁸ Su reflexión sobre el barroco puede, de manera general, inscribirse en el marco de un revisionismo histórico-interpretativo del siglo XVII; una tendencia que busca desmontar el discurso que la modernidad hegemónica ha construido sobre este siglo, para repensarlo más allá de aquella imagen que Echeverría encuentra plana y condenatoria, uniforme y sin fisuras, que se esfuerza por dar cuenta de una época cuyos rasgos característicos se desprenden de una serie de conflictos históricamente improductivos.¹⁰⁹ Echeverría afirma que:

Romper con el monolitismo de esta imagen, verla a ella misma como el síntoma engañoso de un estado de cosas completamente diferente, que pretende negarse a

proyectos de modernidad, de propuestas de comportamiento técnico y de estructuración de una vida social moderna. El proyecto que históricamente adquirió un carácter dominante y eventualmente consiguió extenderse por el globo, subsumiendo tanto a los otros proyectos de modernidad como a las sociedades tradicionales, fue el que se desarrolló en Europa occidental entre los siglos XVI y XVIII de la mano del modo capitalista de la reproducción social. La relación compleja entre modernidad y capitalismo es uno de los problemas más importantes de dilucidar para Echeverría, pues considera que no es posible identificarlas ni reducir una a la otra. Capitalista ha sido la forma dominante, mas no necesaria, de darle concreción histórica a la modernidad; una forma que, paradójicamente, obstaculiza sistemáticamente la realización de aquello que la modernidad inaugura como posibilidad: la superación de la escasez y el disfrute pleno de los valores de uso que componen el mundo de la vida. En tanto principio totalizador de organización de la vida social, la modernidad capitalista opera mediante una dinámica que precariza aquello que la hace posible: el mundo natural y el propio cuerpo social. Como producto histórico de ello, el proyecto de la modernidad existente –que no posible–, en tanto proyecto civilizatorio de larga duración, se encuentra en la actualidad, plantea Echeverría, en una profunda crisis, a cuya inteligibilidad, como apuntamos en el primer apartado del Capítulo I, intenta contribuir su reflexión sobre el problema de la cultura. Cfr. “1. Definición de la modernidad”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 13-33; “9. Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en Echeverría, *Las ilusiones...*, 133-197; “III. La religión de los...”, *op. cit.*; “Lección VIII. Modernidad y...”, *op. cit.*

¹⁰⁸ Esta idea es planteada y desarrollada por Isaac García Venegas a lo largo del libro *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*.

¹⁰⁹ Cfr. “Prólogo”, en Echeverría, *La modernidad de...*, p. 11-16.

sí mismo para no resultar incómodo a la historia establecida –de una realidad denegada que no consiste en un caos simple, unitario y absurdo, sino que es por el contrario compleja, variada y coherente en su conflicto–, éste sería el reto al que las nuevas visiones del siglo XVII parecen responder.¹¹⁰

Este sería el reto que Echeverría observa como condición de posibilidad para la dilucidación del lugar que puede ocupar “lo barroco” en una descripción crítica de la modernidad. Ahora, más que hacer referencia a lo que el autor plantea en este sentido, nos interesa destacar, como un importante aporte para la historia de la cultura que realiza en el camino de dicha dilucidación, la elaboración del concepto de *ethos* histórico.¹¹¹ Éste es definido por el autor como “una estrategia de construcción del mundo de la vida que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada”.¹¹² Echeverría propone, pues, este concepto para pensar la manera como un sujeto social, en un momento histórico específico y en tanto sujeto de la cultura, asume y asimila dentro del comportamiento cotidiano el motivo general que una determinada configuración histórica de la contradicción fundamental de lo humano impone para la realización de su actividad cultural. Este concepto permite a Echeverría pensar al sujeto de la cultura como sujeto de una historicidad –esa dimensión posibilitante de un cierto acontecer concreto–, pero, al mismo tiempo, aprehenderlo como sujeto libre. Por otra parte, evita referir los productos de la actividad cultural a la figura de un sujeto esencial o sustancializado.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 122-123.

¹¹¹ *Vid.*, “Cultura y *ethos* histórico”, en *ibid.*, p. 161-172.

¹¹² *Ibid.*, p. 12-13.

En el apartado siguiente, para cerrar este capítulo retomamos lo que hemos planteado en éste y en el apartado anterior sintetizando la propuesta de historización de la cultura que encontramos en la obra de Echeverría.

6. Historizar la cultura

Para concluir con lo que hemos desarrollado en los capítulos I y II, en este apartado ensayamos **una** definición de algunas perspectivas de historización de la cultura que, a nuestro parecer, abre o posibilita la teoría de Echeverría que hemos examinado. Como se verá, algunos aspectos de lo que tratamos de sintetizar a continuación se encuentran ya planteados o sugeridos de manera –a veces **más**, a veces menos– explícita por el autor. Otros, no obstante, no se encuentran desarrollados ni aún señalados en su obra; sin embargo, nos parece que su teoría de la cultura los habilita como perspectivas posibles de historización en los sentidos que indicaremos. Se advertirá también que **las** cuatro perspectivas que identificamos y exponemos por separado no están necesariamente desvinculadas entre sí; atienden o se desprenden de órdenes diversos y, antes bien, nos parece que pueden resultar complementarias.

a) Una genealogía de la cultura

Si bien no se trata de una formulación empleada por Echeverría, según lo que expusimos en el primer apartado de este capítulo, genealogía puede entenderse como una forma de historización que se plantea, en principio, en oposición a la que el autor encuentra como dominante en el discurso de la modernidad. Lejos de tratar a los fenómenos culturales como esencialmente ligados a un Origen, a una sustancia intemporal y a una identidad transhistórica que, por lo tanto, desplegaría históricamente una continuidad que sería el fundamento para una historización lineal, según la cual la

identidad permanecería inafectada en lo esencial a pesar de sus transformaciones; una genealogía histórica de la cultura fundada en la teoría de Echeverría partiría, por el contrario, de observar los fenómenos culturales en su contingencia y su historia atendiendo a **sus discontinuidades**. Estas cualidades serían producto de la precariedad inherente a la identidad, en tanto ésta es concebida como mera coherencia formal que, para mantener la consistencia que históricamente es reconocible como mismidad del sujeto, ha debido transformarse. Una genealogía histórica observaría las identidades y la cultura **en** esta condición existencial, **de** la que se desprende que, aún si las formas que singularizan al sujeto permanecen durante periodos largos, esa permanencia ha requerido para su realización de un proceso que **las** ha puesto **en** entredicho, así sea sólo simbólica o imaginariamente. **Así** sean **constantemente** ratificadas por la actividad cultural del sujeto, han sido sometidas a una prueba en la que han sido vaciadas y llenadas de contenido y, por lo tanto, **han** estado en trance de desaparecer.

No otra es la perspectiva de historización de la cultura que encontramos en la **obra** de Echeverría. Cabe señalar que el autor la pone en práctica para reflexionar sobre procesos de larga duración, periodos o “épocas”, lo cual necesariamente implica un cierto grado de generalización. Su trabajo sobre el barroco, por ejemplo, está **orientado** por esta perspectiva. **Ahora** bien, **esta** forma de historización posibilita, nos parece, **una** aproximación inversa; es decir, en vez de abordar la historia de la cultura desde lo general, enfocarse **en** lo particular, en el sentido que exponemos **en** el siguiente inciso.

b) El arte como paradigma para una historización inductiva de la cultura

En la inmersión que realiza en la historia de la cultura del siglo XVII hispanoamericano armado con el concepto de *ethos* histórico, Echeverría encuentra que los rasgos característicos del estilo barroco de la creación artística derivan de una estrategia

civilizatoria más amplia; una estrategia que parte de un principio de estructuración del tiempo cotidiano y se realiza en una estetización de la vida en su conjunto que sigue las pautas de la “puesta en escena” y de la “estetización exagerada” en aras de hacer vivible su contradicción histórica específica.¹¹³ La particular relación que Echeverría encuentra allí entre la creación artística y el horizonte cultural y civilizatorio dentro del que ésta se inscribe no admite, por supuesto, generalización a todo contexto histórico. Sin embargo, su planteamiento invita a pensar en la relación que tiene la actividad artística en una determinada sociedad con las pautas generales de la actividad cultural que se manifiestan en ella; en su relación con ese *ethos* histórico que adopta un sujeto social como sujeto de la cultura. No se trata, claro está, de entender el arte como una suerte de reflejo o sus productos como epifenómenos de una dimensión más amplia y determinante, ni de negar su autonomía como ámbito de la creación humana. Nada más lejano a ello que la comprensión que nos ofrece Echeverría del arte: la más compleja y elaborada de las formas que adopta el comportamiento en ruptura, esa modalidad de la existencia en la que con mayor fuerza se hace manifiesta la libertad del sujeto humano. Se trata más bien de pensar el papel que juega el arte, como dominio autónomo, en las estrategias colectivas de construcción del mundo de la vida, de asimilación y resolución del conflicto históricamente configurado y dominante en una época determinada.

Recordemos que el arte es definido por Echeverría como la mimesis de la plenitud imaginaria del mundo de la vida, de la vivencia radical de la sujetividad humana en el disfrute pleno de los objetos y los valores de uso a cuya producción y consumo está referida su identidad concreta. Se trata de la actividad que produce una interferencia de esa plenitud en el *continuum* de la rutina de la vida cotidiana, de la existencia

¹¹³ Cfr. “La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno”, en *ibid.*, p. 173-224.

productivista y pragmática donde se “esencializa” esa identidad y se niega o reprime la conflictividad que despierta y se exacerba en el tiempo de la fiesta.¹¹⁴ Esta idea sugiere la posibilidad de observar esas interferencias destinadas a producir la experiencia estética como portadoras de indicios que pueden ser interpretados. Es posible tratarlas como cargadas de una sintomaticidad codificada en la clave del conflicto históricamente dominante, mismo que, en última instancia, remite a la contradicción fundamental que subyace al mundo de lo humano.

El arte es entendido por Echeverría como aquello que reproduce en el espacio y en el tiempo de la rutina y del automatismo aquella experiencia en la que confluyen la posibilidad de la realización paradisiaca del Cosmos y la de su destrucción; donde se experimenta la contingencia y la arbitrariedad de la identidad del sujeto humano. La posibilidad que se abre es entonces la de indagar cómo es que esa reproducción, esa mimesis, pone de manifiesto o denuncia, así sea sutilmente y de manera cifrada, las estrategias del ocultamiento, de la represión o negación de la formación histórica del conflicto dentro del que es forzada a desenvolverse la vida social y la actividad cultural; estrategias que, cabe enfatizar, oscurecen para el sujeto humano la perspectiva de su propia libertad.

En el sentido recién descrito, el arte sería una modalidad de la actividad cultural cuyos productos resultarían paradigmáticos para una historización como la que Echeverría denomina indiciaria y que nosotros entendemos también como *inductiva*. La perspectiva descrita en el inciso a) sería, por su parte, deductiva en la medida en que, de la codificación general del conflicto histórico motor de la cultura en una época determinada –el barroco–, se dirige la mirada hacia la estrategia mediante la cual los

¹¹⁴ Cfr., “6. De la Academia a la bohemia y más allá” y “7. Arte y utopía”, en Echeverría, *Modernidad...*, p. 115-156.

sujetos enfrentan dicho conflicto en su actividad cotidiana y, por lo tanto, en la producción de objetos/significantes y de formas singulares. La perspectiva que ahora describimos sería, por el contrario, inductiva en la medida en que apunta a la posibilidad de observar cada producto de la actividad de la cultura, cada forma particular inducida en la consistencia cualitativa del mundo de lo humano –objetos prácticos, tramas de significaciones, formaciones lingüísticas y modos de uso de la lengua, formas del comportamiento en ruptura, etcétera–, como cargada de la sintomaticidad que implica la subcodificación particular del conflicto que se genera mediante la inducción de las formaciones de lo humano sobre lo natural; sintomaticidad susceptible de ser advertida o descubierta en los *lapsus* o momentos fallidos de las estrategias de naturalización y ocultamiento del conflicto motor de la cultura. Cada valor de uso, cada forma de la experiencia festiva, del discurso o del habla en una sociedad humana, llevaría cifrado e impreso en su consistencia cualitativa la codificación histórico-concreta de un conflicto que sería posible entrever en una aproximación a contrapelo –indiciaria, inductiva– a su historia.

c) Una ontología histórica de la cultura

Una indagación orientada por las perspectivas de historización que hemos descrito desvelaría, entonces, estructuraciones históricas de la conflictividad inherente a las formas culturales. Ahora bien, estas estructuraciones –recuérdese el apartado 4 de este capítulo– dan cuenta de los estratos de experiencia histórica que se entreveran y superponen en el acontecer del mundo de lo humano. Dicha indagación bien podría ser, pues, orientada por la dilucidación de esa estratificación de experiencias y estructuraciones del conflicto motor de la cultura. Echeverría concibe esta estratificación no sólo como superposición de estratos de determinación identitaria, sino

también como ordenamiento de los mismos, es decir, como la metamórfica estructuración de la “jerarquía” que ordena la presencia y eficacia práctica de las determinaciones **que** cada estrato introduce. Ahora bien, los estratos de experiencia histórica implican también, **según** vimos, determinadas particularizaciones de la experiencia de la temporalidad; cada uno comporta una historicidad propia **que** pauta el ritmo de la dinámica concreta de las actividades y los comportamientos que gravitan en torno a su vigencia histórica. De manera que la estratificación, en tanto ordenamiento, **lo es** también de estructuraciones de temporalidad, es decir, constituye una trama de temporalidades diferenciales. Así, **la** indagación puede decantarse en una identificación **de estos** estratos de temporalidad diferenciada que los productos de la actividad cultural pueden desvelar mediante una historización inductivo-indiciaria. ¿Qué procesos históricos se ordenan en una cierta estratificación de experiencias y temporalidades para *constituir* el fenómeno de la cultura? Esta constitución puede plantearse como el objeto de lo que nos parece lícito entender como una *ontología* –¿fenomenología?– *histórica de* la cultura; o, más específicamente, de las formas culturales, es decir, **de** aquello **que**, en el fenómeno de la cultura, corresponde a la dimensión de **los objetos** producidos.

d) Una crítica histórica de la cultura

Por último, si, a diferencia de la aproximación recién descrita, nos centramos **ahora en la** dimensión del sujeto de la cultura o, más específicamente, en su actividad –**es** decir, en **el** cultivo dialéctico de su singularidad concreta– se abre el campo de lo que podríamos denominar una *crítica histórica* de la cultura. Si por crítica entendemos **una** investigación de las condiciones de posibilidad, en este caso, de la actividad de la cultura –**es** decir, de aquello que posibilita la (re)producción de las formas que singularizan al sujeto humano–, se trataría de una investigación sobre su historicidad. La historicidad

de la cultura, en el sentido que expusimos en el apartado final del capítulo anterior, **es** entendida por Echeverría como la dimensión *posibilitante* un cierto acontecer concreto y una cierta praxis creativa y transformadora del sujeto. Recordemos que **las** maneras como históricamente se ha realizado la reproducción crítica de las formas identitarias quedan condensadas en la subcodificación que **se** emplea para la producción/semiosis, configurando las posibilidades de las que dispondrá el mismo sujeto en el futuro para llevar a cabo su producción cultural en el esfuerzo por afirmar su identidad frente a lo **Otro**. Se trataría, entonces, de una indagación sobre la manera **en** la que aquello **que** señalamos como objeto de una ontología **histórica** de la cultura se decanta ya **no en** la constitución de objetos **y formas**, sino en **esa** subcodificación que posibilita para un **sujeto**, en un momento histórico determinado, realizar **los** proyectos afirmadores de su singularidad y llevar a cabo la actividad potencialmente innovadora de sí mismo.

En otras palabras, una crítica histórica de la cultura podría plantearse como **una** investigación sobre cómo una cierta estratificación de experiencia histórica y de temporalidad, **condensada** en la subcodificación que el sujeto emplea para producir formas y significaciones, configura el espectro de las posibilidades a partir de las cuales la cultura puede efectuarse. Cabe no perder de vista, en aras de no recaer en una historización esencialista, que, si bien **lo que** se plantea es la búsqueda **de** las pautas de **una** estructuración u ordenamiento de determinaciones identitarias e históricas, **se** trata de estructuras y órdenes contingentes **que** el sujeto humano puede reconfigurar **mediante** su praxis cultural; mediante la **producción** y consumo de valores de uso y significaciones, **de** formas inducidas **en** el mundo natural circundante **y en** su propia consistencia corporal y anímica, todo ello como parte de la introducción y renovación de un sentido humano en la Naturaleza.

A modo de conclusión

En nuestro apartado introductorio planteamos una serie de interrogantes que delimitan la problemática general dentro de la que se inscribe el ejercicio desarrollado a lo largo de esta tesis. Tal como allí expusimos, nos hemos adentrado en esta problemática mediante el estudio de la teoría de la cultura de Bolívar Echeverría. El ejercicio ha estado guiado por la convicción de que es importante acercarnos a reflexiones y elaboraciones teóricas como la que hemos revisado en estas páginas para problematizar nuestra aproximación a los fenómenos históricos, nuestra concepción de *lo histórico* en aquello que estudiamos –en este caso, la cultura–, así como la coherencia o consistencia conceptual de nuestro modo de abordarlo. En este ánimo, hemos decidido ocuparnos del estudio de la construcción de un concepto de cultura que plantea una determinada manera de pensar su historicidad y, en consecuencia, posibilita el desarrollo de una perspectiva de historización de los fenómenos culturales. Es mediante este ejercicio que nos hemos propuesto reflexionar en torno a esa operación conceptual que la investigación histórica presupone o implica, sea o no consciente de ello, que consiste en concebir y problematizar en tanto que *histórico* el fenómeno cultural para construirlo como objeto de investigación historiográfica. En este marco de objetivos se ha inscrito nuestro esfuerzo por extraer y definir algunas perspectivas de historización a partir de la propuesta de Bolívar Echeverría.

En el entendido de que, en rigor, esta tesis constituye una primera aproximación de nuestra parte tanto a la problemática tratada como al autor trabajado, ¿qué podemos

decir en estas líneas conclusivas **sobre las** respuestas que Echevarría nos sugiere **en** torno a las interrogantes planteadas? Cabe, de inicio, observar que la propuesta del **autor** se construye a partir de una serie de elementos **que**, vistos desde el horizonte contemporáneo de la teoría cultural, podrían parecer un tanto extemporáneos. Se trata, como hemos expuesto, **de** una construcción teórica que se **elabora** sobre la base de una antropología filosófica que postula una oposición ser humano/Naturaleza **-y, en** consecuencia, cultura/Naturaleza– desde un fundamento no tradicionalmente metafísico pero sí ontológico (de corte fenomenológico-existencial); una construcción que, **sobre** esa base, se despliega como una teoría materialista de la cultura que retoma los planteamientos y esquemas desarrollados por Marx **y por** algunos autores marxistas **del** siglo XX. El armazón teórico resultante consiste en una articulación de conceptos frecuentemente ordenados en oposiciones binarias **-entre** las más importantes: **ser** humano/Naturaleza, libertad/necesidad, **estructura/existencia**, temporalidad rutinaria/temporalidad **de la** ruptura– cuya dinámica temporal e histórica **opera** de manera dialéctica. Aspectos, **todos**, de los que el pensamiento contemporáneo ha tratado de distanciarse de diferentes formas.

A este respecto, cabe explicitar que la propuesta particular de nuestro trabajo consiste en que la vigencia o actualidad de la construcción teórica de Echeverría puede **ponerse** a prueba mediante la investigación histórica **adoptando** la historización crítica de la cultura que hemos esbozado. Cabe, por otra parte, **señalar** que, si el autor **se** vale de fundamentos y figuras teóricas como **los** recién mencionados, que en el horizonte de la teoría cultural contemporánea han caído en desuso, se debe a **su** particular **forma crítica de entender** e insertar su reflexión filosófica **dentro** del horizonte **actual**, tanto histórico en general como teórico en particular.

El proyecto filosófico de Bolívar Echeverría podría caracterizarse como un esfuerzo reflexivo que, en aras de pensar en su radicalidad la crisis contemporánea de la civilización moderna, observa la necesidad de recuperar ciertos elementos del proyecto filosófico y teórico de la **propia** modernidad, dispersos en la multiplicidad de sus vertientes –particularmente en aquellas que asumieron una vocación, si bien moderna, crítica frente a las formas de la modernidad históricamente establecida, institucionalizada y dominante– para reordenarlos y activarlos en un discurso crítico que apunte a la –posibilidad de– superación de la **crisis** en el presente. Este proyecto **implica** tomar en consideración la pertinencia de dichos elementos más por su posible activación crítica **ante la aguda problemática actual** que por sus modos de articulación y operación en los contextos históricos, disciplinares y discursivos donde **aparecieron** originalmente.¹¹⁵ Implica también, en muchas ocasiones, someterlos a un diálogo que no podría haberse producido en dichos contextos. La apuesta del autor por este proyecto reflexivo muestra su fecundidad en su análisis de la forma capitalista de la modernidad, así como de la cultura que es forzada a desenvolverse bajo la lógica que esta forma le impone. El ejercicio realizado en esta tesis está movido por la convicción, ya expresada, de que es también posible dar cauce a dicha fecundidad mediante un encuentro de los planteamientos de este autor con la disciplina histórica.

Ahora bien, la vocación propiamente crítica del proyecto filosófico de Echeverría se sostiene no sólo en tanto se despliega como **una** crítica de la modernidad hegemónica, **sino** también en tanto constituye una tentativa de pensar la crisis **de** esta modernidad desde la crisis misma. Asumirse dentro de **ésta** como condición de posibilidad para

¹¹⁵ Este criterio es el que permite a Echeverría, por ejemplo, recuperar en un mismo proyecto las ideas de Marx o del marxismo heterodoxo y las de un autor como Heidegger, “en mucho contrapuestas, pero en mucho también complementarias”, para la fundamentación de una construcción teórica que permita pensar en su radicalidad la compleja realidad contemporánea. Echeverría, *Definición...*, p. 13.

pensarla **da** lugar a un posicionamiento dentro del horizonte teórico en el cual esta tentativa se realiza. El diálogo interdisciplinar que **la** construcción teórica del autor **echa** a andar se relaciona estrechamente con lo anterior **y**, en ello, nos parece, puede **residir** también su peculiar actualidad. La voluntad **de** reactivar en el siglo XXI el potencial crítico de algunos recursos teóricos formulados **o** reelaborados **a** lo largo del siglo XX está relacionada con **la** forma en la que Echeverría concibe el modo **en** el que la crisis de la modernidad atraviesa actualmente el horizonte de los saberes. Es decir, pensar la crisis de la civilización contemporánea implica también **asumirse** inmerso en la crisis del **proyecto** filosófico, científico y humanístico **de** la modernidad, **que se** manifiesta **de** múltiples maneras desde el **siglo** pasado. Es en este marco que podemos ubicar **el** problema al que parece responder **la** interdisciplinariedad, que es casi una exigencia para la investigación de los fenómenos culturales **y** se promueve cada vez más en la **práctica** historiográfica en general. En este sentido, es posible entender la colaboración interdisciplinaria **y** el auge que ha tenido desde hace algunas décadas, más que como una suerte de ideal metodológico guiado por una búsqueda de complementariedad entre las perspectivas de cada disciplina, como una problematización de **las** mismas; **es** decir, **como** resultado **de** una desestabilización en la parcelación del saber que se instituyó con la modernidad.

Es, pues, **un modo** de asumir el reto que supone **saberse** inmerso en **esta** problemática **lo que** plantea para Bolívar Echeverría la necesidad de tender puentes teóricos o vasos comunicantes entre las disciplinas que se ocupan de estudiar los fenómenos culturales –la antropología, la semiótica, el psicoanálisis, la filosofía, la historia. Al examinar la elaboración teórica del autor, hemos también intentado mostrar la pertinencia de **la** intervención de **un** diálogo entre teorías de disciplinas diversas **en** el proceso **de** **reflexión** y depuración de los aparatos conceptuales que posibilitan y

orientan la investigación histórica. Vale la pena **hacer** énfasis en lo anterior en la medida en que, como advierte Echeverría, si bien la investigación cultural se reconoce actualmente **en** la necesidad de construir perspectivas interdisciplinarias, **en** no pocas ocasiones, **en** lugar de afrontar el reto teórico que ello plantea, **se cae** por el contrario **en** una suerte de desdén o abandono de la teoría. Se trata de una tendencia que es posible advertir **en** el campo historiográfico **y que** da lugar, entre otras cosas, a la disolución de los problemas teóricos en **pura** discusión, descripción o definición programática de la **metodología** de la investigación histórica. Echeverría señala que el rechazo a la teoría **puede** generarse como una reacción frente a “los desbordamientos especulativos y **sistematizadores** de la filosofía o la teoría pura”,¹¹⁶ lo que en la disciplina histórica **se** manifiesta **como un** –justificado– rechazo a la hipóstasis o la reificación de los modelos teóricos en la investigación. Cabe señalar que el autor toma las precauciones que considera necesarias para **alejarse de** la posibilidad de caer en **excesos** de **este tipo** al llevar a cabo su construcción teórica. Por una parte, su propuesta se construye en un diálogo **sistemático con** distintas vertientes de **la** investigación –histórica, antropológica, lingüística, **sociológica**, psicoanalítica, etcétera– sobre la cultura **y**, por otra, **la** elaboración de **su** armazón teórico, como expusimos, tiene como finalidad aprehender los fenómenos culturales concretos en su singularidad histórica.

Ahora bien, **el** autor sugiere que los casos de desmesura **especulativa** o de hipóstasis de los modelos teóricos no terminan de explicar el **abandono** de la teoría **que** es posible advertir en algunas vertientes de la investigación cultural. **Éste** puede deberse también al **hecho de que**, a la problemática que abre el campo de esta investigación, subyace **esa** crisis que torna inestable la coherencia epistemológica de la parcelación

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

moderna del saber. Se trata de una inestabilidad **que** supone un cuestionamiento a los fundamentos de cada disciplina, en la medida en que amenaza con desdibujar la perspectiva particular en función de la cual históricamente **se han** definido e institucionalizado. Habiéndose los saberes estructurado –cada uno y entre sí– a partir de **una** determinada disyunción fundada en certezas epistemológicas que **se han** tornado inestables, se ven ahora forzados, plantea Echeverría, a perseguir una conjunción que amenaza con descomponerlos.¹¹⁷ La propuesta del autor **ante esta** incertidumbre consiste, como ya anticipamos, **antes que en** desechar los esquemas que la modernidad construyó para pensar el mundo y pensarse a sí misma, **en reordenar aquellos** elementos que puedan **ser activados** en una lectura crítica del presente. Ahora, **esta** operación implica **atravesar las** fronteras disciplinares y someter dichos elementos a un diálogo creativo y heterodoxo que **traspasada** la parcelación de la realidad que la modernidad instituyó para su estudio. Así, ante el requerimiento de una ampliación de los canales comunicativos entre los distintos saberes sobre lo humano –entre ellos la historia–, la actualidad del proyecto reflexivo de Bolívar Echeverría consiste no sólo en asumir el reto teórico que esto plantea, sino en hacerlo mediante una operación reflexiva que apuesta por llevarlos, como formas culturales que son, “a rebasarse a sí mismos en la confrontación con los otros”;¹¹⁸ a incidir transversal y trasgresoramente en su operación **auto-crítica**, abriéndose a que los otros, a su vez, intervengan en la propia.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Idem.*

Bibliografía

- ADORNO, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.
- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003, pp. 127.
- , *Tesis sobre la historia*, introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México, Itaca-UACM, 2008.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2010.
- , *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2010.
- , *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El equilibrista, 1997.
- , (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El equilibrista, 1994.
- , *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.
- , *¿Qué es la modernidad?*, México, UNAM, 2009.
- , *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010.
- , *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, ed. James Strachey, trad., José L. Etcheverry, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- FUENTES, Diana, García Venegas, Isaac y Oliva, Carlos (comp.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, 2012.
- GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

- GARCÍA VENEGAS, Isaac, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones, 2012.
- JAKOBSON, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI, 2008.
- MORAÑA, Mabel (ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito, DGE-Equilibrista, 2014.
- OLIVA MENDOZA, Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, 2013.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- SERUR SMEKE, Raquel (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, México, Ediciones Era/UAM, 2015.

Artículos en revistas

- BARTRA, Roger, “Definición de la cultura. A propósito de un libro de Bolívar Echeverría”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 608, febrero de 2002, pp. 74-76.

Fuentes electrónicas

- ECHEVERRÍA, Bolívar, “El juego, la fiesta y el arte”, exposición presentada en FLACSO de Quito, Ecuador, en febrero de 2001, *Página Web de Bolívar Echeverría*, consultado el 22 de octubre de 2016, <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf>.