



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**“LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD, CULTURA Y ETHOS,
EN LA OBRA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA PRESENTA:

Villegas Alpizar Jesús Alejandro

Director de tesis:

Mtro. Gabriel Vargas Lozano

México, CDMX. OCTUBRE, 2017





Universidad Nacional
Autónoma de México



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:

En primer lugar gracias a papá, a mamá y a mamá Rosa por su apoyo, paciencia y cariño, incondicional. Sin ustedes este modesto trabajo no hubiera sido posible. Aunque a veces no lo parezca, estoy muy agradecido y feliz de ser su hijo y nieto.

También agradezco al profesor Gabriel Vargas Lozano por su tiempo y recomendaciones, sin las cuales no hubiera podido terminar satisfactoriamente esta tesis.

Por último pero no menos importante, agradezco a todos mis amigos, que de una u otra manera me apoyaron.

Índice.

Introducción.	1
Capítulo 1: Conceptos base	
1.1: Lo natural y lo humano	8
1.2: Escasez y técnica	14
1.3: El proceso de reproducción humano y la forma natural	18
1.4 El ser humano como ser semiótico	20
1.5 Problematizaciones	24
Capítulo 2: La identidad.	
2.1 Elecciones civilizatorias y compromisos	26
2.2 La identidad social e individual	33
2.3 Problematizaciones	38
Capítulo 3: La cultura:	
3.1 El concepto de cultura	42
3.2 Lo ordinario y lo extraordinario	49
3.3 El juego, la fiesta y el arte	51
3.4 Problematizaciones	56
Capítulo 4: La modernidad capitalista y los cuatro <i>ethe</i>	
4.1 La modernidad: esencia y fundamento	59
4.2 La modernidad capitalista y su contradicción esencial	64
4.3 El cuádruple <i>ethos</i> de la modernidad capitalista	71
4.4 Los estilos	79
4.5 Problematizaciones	82
A modo de conclusión	84
Bibliografía	89

Introducción

Bolívar Echeverría es uno de los más destacados marxistas latinoamericanos. En parte, considero que esto se debe a la gran cantidad de temas que aborda desde la teoría marxista, pero también se debe a que dicha perspectiva no sólo se agota en el marxismo, sino que Echeverría toma elementos de otras corrientes teóricas, como por ejemplo el estructuralismo semiótico de Saussure, la teoría sobre la técnica de Heidegger, el existencialismo sartreano, la teoría crítica o los planteamientos sobre la larga duración propuestos por Fernand Braudel. El resultado de la síntesis de estas corrientes hace que la teoría de Echeverría sea muy rica y sugerente, de manera que marca la pauta para que otros pensadores puedan interpretar la realidad capitalista de una manera novedosa, pero sobretodo crítica.

Si bien la obra de Bolívar Echeverría no es excesivamente extensa, en ella se abarca una gran gama de fenómenos que se dan en la modernidad capitalista que van desde la relación entre ciudad y campo, hasta los fenómenos estéticos, pasando por el tema de la escritura, así como por comentarios acerca de algunos de los pensadores que se han dedicado a pensar dicha modernidad. Se puede observar un cierto desarrollo en los principales intereses de Bolívar. En un primer momento Echeverría se enfoca en los comentarios acerca de los textos de Marx, principalmente de *El Capital*, cuyo análisis le dedica la mayor parte de su libro *El discurso crítico de Marx*, publicado por primera vez en 1986. Por estas épocas Bolívar dicta su curso sobre el concepto de cultura, que se editará como libro hasta el 2001, donde ofrece una teoría sobre la cultura bastante particular y sugerente.

En 1995 Bolívar Echeverría publica su libro *Las ilusiones de la modernidad*, que es una compilación de nueve ensayos en donde analiza diversos fenómenos propios de la modernidad, y a diversos autores como Heidegger, Braudel, Lukács, entre otros. Sin embargo el ensayo que considero más importante de este libro es el

último, titulado *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, pues en este ensayo Bolívar planteará las bases de su teoría sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista.

Es en esta década de los noventa en donde Bolívar desarrolla la parte de su obra que ha tenido mayor repercusión, me refiero precisamente a la teoría ya mencionada sobre la modernidad capitalista y su cuádruple *ethos*, enfocándose principalmente en lo que él llama *ethos* barroco. Es precisamente a este tipo de *ethos* al que está enfocado el famoso libro *La modernidad de lo barroco* publicado en 1998. Dichos temas serán desarrollados a lo largo de toda su obra posterior y prueba de ello es que estos temas están presentes en sus dos últimos libros publicados en vida: *Vuelta de siglo*, y *Modernidad y Blanquitud*. Póstumamente se han publicado dos libros más, estos son: *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*, que incluye un ensayo sobre la modernidad, y *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Marx y Braudel* que se publicó en el 2013, y es la transcripción de un curso que Bolívar impartió en 1989.

Dentro de esta misma temática, en 1998 Bolívar publica su libro llamado *Valor de uso y utopía*, en donde una vez más reúne una serie de ensayos sobre temas que se relacionan con la modernidad, como por ejemplo la revolución, la violencia y la decadencia. Sin embargo me parece que este libro es especialmente destacable, pues profundiza en dos conceptos que serán centrales para comprender la obra de Bolívar, a saber, la diferencia entre lo político y la política, y el papel que juega el valor de uso dentro del proceso de reproducción social. A pesar de la gran variedad de temas que Bolívar Echeverría toca a lo largo de su obra, el eje rector de todo su pensamiento es sin lugar a dudas la crítica a la modernidad capitalista.

La mayor parte de los libros publicados por Bolívar son un conjunto de ensayos que siguen una temática general, pero que en sí mismos podrían tomarse como unidades independientes. Es por ello que a pesar de que muchos temas se vean una y otra vez desarrollados en distintos ensayos, y de que en última instancia todos traten sobre algún aspecto de la modernidad capitalista, no es evidente que

las distintas temáticas estén integradas en un sistema teórico “echeverriano” acabado. Incluso es plausible pensar, al considerar la estructura ensayística de la mayor parte de su obra, que el propio Bolívar rehuía a propósito dicha sistematización.

Sin embargo, esto no quiere decir que los conceptos que plantea a lo largo de su obra no se relacionen o complementen entre sí, y es precisamente demostrar cuál es la relación entre los conceptos de identidad, cultura y *ethos*, que plantea Bolívar a lo largo de su obra, el objetivo principal de este trabajo de tesis de licenciatura. Así pues, la hipótesis principal a demostrar en esta tesis es que: los tres conceptos antes mencionados tienen una relación necesaria y dialéctica, de manera que se interrelacionan y determinan mutuamente, por lo cual, dejar de lado alguno de estos tres conceptos en la explicación de cualquiera de ellos sólo nos daría un análisis sesgado de dichos conceptos. Si bien el propio Bolívar desarrolla con cierta profundidad los primeros dos conceptos mencionados en su libro *Definición de cultura*, en dicho libro no muestra a profundidad cuál es la relación entre estos dos conceptos y el concepto de *ethos* histórico. Además, a lo largo de sus otros textos, Bolívar ofrece otros enfoques, matizaciones, reformulaciones, etc. sobre los tres conceptos, que nos ayudarán a comprender con mayor precisión y profundidad a dichos conceptos y su relación. Es precisamente esto una de las razones por las cuales este trabajo no solamente es una repetición de lo que dice Bolívar en algunos de sus textos.

Para demostrar la hipótesis anterior mencionada este trabajo contará con cuatro capítulos. El primero de ellos lo llamé conceptos base. Como su nombre lo indica en este capítulo abordaré los conceptos fundamentales que son necesarios para la comprensión adecuada de la teoría echeverriana de la identidad, la cultura y los *ethe* de la modernidad capitalista. Es por ello que lo expuesto en este capítulo será retomado una y otra vez a lo largo de los capítulos posteriores. En este capítulo se planteará cuál es, según Echeverría, la diferencia entre lo propiamente humano y lo animal. Se verá en qué consiste el proceso de reproducción humano, cuáles son sus características esenciales, así como cual es su dimensión política,

y por qué dicho proceso de reproducción sería al mismo tiempo un proceso de producción y consumo de significados, es decir, un proceso de semiosis, y que por esto mismo, el proceso de reproducción humano está bajo la dinámica lengua/habla propuesta por Ferdinand de Saussure.

En el segundo capítulo se abordará el tema de la identidad, partiendo de la explicación de lo que Bolívar denomina elecciones civilizatorias. En tanto que, a lo largo de su obra Bolívar sólo sugiere la idea de una jerarquización de dichas elecciones en base a su duración, en este capítulo me pareció necesario introducir el esbozo de una teoría que explicara dicha jerarquización, por supuesto basándome en comentarios del propio Bolívar. Con base en esto se explicará cómo es que a partir de estas elecciones se constituyen las diferentes identidades de una comunidad y las identidades de los individuos particulares. Así mismo, en éste capítulo se abordarán las principales características de ambos tipos de identidad y cómo se relacionan.

En el tercer capítulo se abordará el tema de la cultura. A parte de lo obvio, en este capítulo se explicará cuáles son los momentos ordinarios y extraordinarios, y cómo es que la cultura se da en estos momentos, también se explicará en qué consisten los esquemas del juego, la fiesta y el arte, y cómo se relacionan con la cultura. Así mismo se planteará qué entiende Bolívar por anticultura y muerte de la cultura.

El cuarto y último capítulo se enfocará en el desarrollo y análisis del concepto de *ethos*. Para ello primero analizaré qué es lo que Bolívar entiende por fundamento y esencia de la modernidad, para posteriormente plantear cuál es la especificidad de la modernidad capitalista. Comprender cuál es la contradicción esencial de la modernidad capitalista es necesario para entender adecuadamente en qué consiste cada uno de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista. Una vez analizado cada uno de los cuatro *ethe* y sus características principales se profundizará sobre un punto que el propio Bolívar no desarrolla a cabalidad, a saber, la combinación de dichos *ethe* en diversos “estilos”.

Los últimos tres capítulos iniciarán con un panorama general sobre las concepciones más comunes que se han tenido sobre la cultura, la identidad, y la modernidad, respectivamente. Esto con la finalidad de poder contrastar la propuesta de Bolívar con otras concepciones, y de esa manera poner de relieve cuál es su aportación propia a dicho panorama. Puesto que este trabajo no pretende ser una repetición cabal y acrítica de la obra de Bolívar, a lo largo de los capítulos se problematizarán algunas cuestiones que son un poco ambiguas en el propio Bolívar, las cuales estarán planteadas en un subcapítulo al final de cada capítulo. Creo que el esbozo y planteamiento de dichas problematizaciones podrían ser sugerentes a cualquiera que pretenda estudiar, complementar o poner en duda la obra de Bolívar.

La metodología que seguí para hacer este trabajo fue primero leer la bibliografía primaria con la finalidad de tener una idea general sobre los temas que eran de interés para este trabajo y localizar la bibliografía secundaria que sugiere el propio Bolívar y que me podría ser útil para la profundización de los temas ya mencionados. El segundo paso, fue naturalmente, la lectura atenta de la bibliografía secundaria. El tercer paso fue la relectura atenta de la bibliografía primaria teniendo en cuenta lo antes leído. A partir de todo lo leído primero busqué comprender los conceptos de identidad cultura y *ethos*, buscando en toda la bibliografía primaria y secundaria conceptos y relaciones que me permitieran profundizar en cada uno de los tres conceptos mencionados por separado. Por último, se profundizó en la relación entre los tres conceptos ya mencionados.

Como el lector se podrá dar cuenta, este trabajo no pretende ser un rastreo de los diversos tratamientos y formulaciones que Echeverría hace de los conceptos de identidad, cultura y *ethos* a lo largo de su obra, sino más bien, lo que este trabajo pretende hacer es formular una teoría, basándome en los diferentes textos de Bolívar, que explique la relación entre estos tres conceptos. Me pareció fundamental retomar la totalidad de su obra y no sólo los textos donde es obvio el tratamiento de estos conceptos, pues lo planteado en obras como por ejemplo, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una*

lectura de Marx y Braudel, que aparentemente no tienen nada que ver con los temas que le conciernen a este trabajo, tienen planteamientos que son muy útiles y hasta necesarios para la comprensión cabal de los conceptos que aquí nos interesan.

A pesar de la importancia de Bolívar los textos comentando su obra son más bien pocos, entre los libros más relevantes al respecto se encuentra el texto de Stefan Gandler, *Marxismo Crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, ea cual me parece una de las mejores investigaciones sobre Bolívar Echeverría que se han hecho, aunque en esta obra el Dr. Gandler se enfoca principalmente en la teoría echeverriana de los *ethos*, y como él mismo reconoce se deja un poco de lado temas como la cultura.¹ Otros dos libros que sobre la obra de Bolívar que me parecen de vital importancia para cualquiera que pretenda profundizar en la obra de Bolívar son: 1) *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, del Dr. Carlos Oliva Mendoza donde a lo largo de una serie de diversos ensayos se profundiza en algunos puntos de la obra de Bolívar. 2) *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*, donde se recogen las intervenciones de muy diversos autores sobre la obra de Echeverría que se llevaron a cabo en el homenaje póstumo del 29 de septiembre al 1 de octubre del 2010.

Así mismo, en los últimos dos años se han realizado en la FFyL de la UNAM, algunos trabajos de tesis que desarrollan algunos de los aspectos que nos incumben en este trabajo, me refiero a las tesis tituladas: *El ethos barroco de Bolívar Echeverría. Modelo para armar*. Del ahora maestro Isaac Garcia Venegas, *Bolívar Echeverría: Pensar históricamente la cultura*, que presentó Andrés Luna Jiménez para obtener el grado de licenciado en historia y la tesis de licenciatura *Fetichismo y cultura en la teoría crítica de Bolívar Echeverría*, de Josué Ramos Ramírez.

Considerando que la mayor parte de la obra de Echeverría se compone en su mayor parte en ensayos que por sí mismos constituyen una unidad, cualquier

¹ Cf. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, FFyL UNAM, y UAQ, Primera edición, México D.F., 2007, p.280

intento de sistematización de su obra sería una interpretación propia. Si bien este trabajo no es un intento de sistematización exhaustiva de la totalidad de su obra, al pretender relacionar tres de los conceptos fundamentales de dicha obra, y uno tan poco tratado como lo es la identidad, consistiría en una modesta interpretación propia, y con ello un aporte propio a la investigación sobre la obra de Bolívar.

La motivación que me llevó primero acercarme a la obra de Bolívar y posteriormente a esta investigación, es que me parece que el concepto de cultura que desarrolla es muy sugerente, y ofrece todo un nuevo panorama para tratar el tema. En México se ha intentado se ha intentado muchas veces abordar el tema de la identidad desde la filosofía, desde corrientes muy diversas, como por ejemplo el psicoanálisis adleriano con Samuel Ramos y su famoso libro titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*. Tampoco debemos olvidar los intentos a finales de los años 40's e inicios del los 50's del llamado grupo Hiperión, que pretendió analizar el *ser* del mexicano desde diversas corrientes, pero principalmente desde el existencialismo. La obra más destacada es el *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, que se aproxima más al existencialismo heideggeriano.

Creo que al analizar el problema de la identidad desde una perspectiva marxista como es la de Echeverría, podrían ser de utilidad pues no sólo se abordaría el tema desde una perspectiva novedosa, sino que considero que categorías echeverrianas como la de modernidad, el proceso de reproducción social, proceso de semiosis, lo ordinario o lo extraordinario, y principalmente los conceptos de cultura y *ethos*, se pueden utilizar para crear una teoría de la identidad. Si bien esto no resuelve el problema por la identidad del mexicano en particular, (y aún queda el problema de saber si el *ser* del mexicano es lo mismo que su identidad) sí da una teoría de la identidad en general, que quizá pueda ayudar a arrojar luz sobre el problema de la identidad del mexicano en particular.

Capítulo 1: Conceptos base

1.1: Lo natural y lo humano.

Bolívar Echeverría considera que el proceso de reproducción vital o animal es la base del proceso de reproducción propiamente humano, pues el primero es la “proto-forma” del segundo. Es decir, el proceso de reproducción animal es la base desde la cual los humanos partimos para darle forma a nuestro propio proceso de reproducción¹. Es por ello que debemos de partir de la descripción del proceso animal para comprender adecuadamente el proceso de reproducción humano.

El proceso de reproducción animal consiste en aquellas actividades que los animales realizan para mantenerse con vida como especie. Es por ello que los animales basan su proceso de reproducción en un principio de organización autónomo. Dicho principio por un lado, diferencia a una especie del resto de la naturaleza y, por el otro lado, le otorga a cada miembro del grupo un comportamiento y una función específica para el mantenimiento de la especie, es decir, para su reproducción física. Siguiendo dicho principio de organización, el proceso de reproducción animal consistiría en que cada miembro de la comunidad animal en un primer momento interactúa con ciertos elementos del resto de la naturaleza para transformarlos de tal manera que puedan ser aprovechados en un segundo momento por la comunidad a la que pertenece.²

Este proceso de reproducción animal puede ser visto como una organización metabólica de la naturaleza consigo misma, en la que ella se modifica a sí misma. Bolívar considera que las comunidades animales son una parte de la naturaleza porque su principio de organización autónomo en la que basan su proceso de reproducción está grabado biológicamente en cada uno de los individuos que conforman a dicha comunidad. Es decir, el principio de organización de la especie es una continuación o una derivación directa del principio de organización de la

¹ Cf. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, primera edición, México 2012, p.188

² Cf. *Ibíd.* p. 162

naturaleza. Es por ello que individuos animales no pueden modificar dicho principio y con ello tampoco la forma en la que se organiza su proceso de reproducción, por lo cual Bolívar concluye que la individualidad de los animales es abstracta pues las relaciones de estos con otros de su especie y con el resto de la naturaleza está ya naturalmente predeterminada, por lo cual son inmodificables.³ Se profundizará más en lo abstracto de la individualidad de los animales un poco más adelante, cuando se hable de la politicidad y la concreción humanas. Antes debemos analizar en qué se fundamenta lo propiamente humano.

Para diferenciarse de lo meramente animal el ser humano tiene que introducir un principio de organización o una lógica diferente a lo que dicta la naturaleza. Es por ello que los humanos tienen que hacer uso de la violencia. Bolívar nos dice que: *“Podría definirse a la violencia afirmando que es la característica propia de una acción que se ejerce sobre el otro para introducir en él por la fuerza -es decir, à la limite, mediante una amenaza de muerte- un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía”*⁴, y podríamos agregar, a su lógica propia. Es por ello que se puede considerar a la violencia hacia la naturaleza como una característica esencial de lo humano.

Echeverría distingue dos tipos de violencia: la dialéctica y la destructiva. La violencia destructiva sería aquella que niega por completo la lógica o autonomía propia del objeto violentado para reproducir sin ninguna trascendencia la lógica o voluntad, del sujeto que ejerce la violencia. En contraste, la característica fundamental de la violencia dialéctica es que en ella no tiene lugar una negación total de la lógica del objeto violentado, sino que más bien este tipo de violencia, consiste en un desdoblamiento del sujeto que trasciende su modo de existencia hacia algo superior mediante la alteración de un objeto. Es decir, en este tipo de violencia tanto el que la ejerce como el que la sufre modifican y trascienden hacia algo nuevo, sin que uno niegue totalmente al otro. Es este tipo de violencia el que

³ Cf. Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, Editorial Itaca/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, México D.F, 2010, p. 132

⁴ Cf. Op.cit. *Valor de uso y utopía*, p. 137

Bolívar considera que subyace en el paso de lo natural a lo humano y a las diversas construcciones del mundo desde los tiempos arcaicos.⁵

Para profundizar en este concepto podríamos contraponerlo al concepto de violencia que acuña Adolfo Sánchez Vázquez (ASV) en su obra *Filosofía de la Praxis*. Tanto el concepto de Echeverría como el de ASV, concuerdan en que la violencia es la introducción de una legalidad o lógica ajenas al objeto violentado. Sin embargo ASV hace la acotación de que en el objeto violentado debe de existir la posibilidad de la introducción de la nueva lógica: “[,,] *la transformación del objeto exige, por una parte, el reconocimiento y sometimiento a su legalidad, y , por otra, su alteración o destrucción*”.⁶ En primera instancia esto significaría que la barrera entre lo natural y lo humano se desdibujaría, pues lo humano sería algo posibilitado por la misma naturaleza. Analicemos lo propiamente humano para saber si esto sería una mera continuación de la naturaleza o es una ruptura definitiva con ella, o en caso de no ser definitiva, hasta qué punto es ruptura.

Para Echeverría lo que diferenciaría al proceso de reproducción animal del humano sería que, en el proceso de reproducción de éste último existiría una dimensión política que le es exclusiva. Para entender esto primero debemos mencionar el concepto de socialidad, pues en este concepto se fundamenta el concepto de lo político de Echeverría. Bolívar nos dice que “*Al hablar de socialidad es preciso insistir en que no se trata solamente de una red de relaciones sociales de convivencia, sino de una red que se está construyendo y configurando en un proceso de concretización determinado; que es una red dotada de una ‘mismidad’, individual o identidad dinámica*”⁷ Es muy importante resaltar el carácter dinámico de la socialidad humana, pues como se verá más adelante, es fundamental para la comprensión de la teoría echeverriana de la identidad y la cultura.

⁵ Cf. *Ibíd.* p. 114

⁶ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Editorial Siglo XXI, Segunda edición (primera de la editorial siglo XXI), México, 2003 p. 443

⁷ Cf. *Op.cit*, *Definición de cultura* p.115

A diferencia de un grupo de animales donde su comportamiento y el lugar que ocupa cada uno de ellos dentro de un grupo está determinado biológicamente, el hombre (en principio) es capaz de modificar libremente la forma de su socialidad: “[El sujeto social] *Tiene ante sí la ‘materia’ que le corresponde transformar, su propia socialidad; una materia cuya peculiaridad está en que exige de él a cada paso que la sostenga en su figura o que la ponga en otra*”.⁸ Bolívar plantea una división muy importante entre lo propiamente político y *la política pura*. La política pura o simplemente política sería aquella actividad que es ejercida por aquella clase de individuos que se ocupa del poder público. Por otro lado lo *político* sería “*la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige a convivencia humana*”.⁹ Es *político* en el sentido de que según Bolívar, hace referencia al término griego *polis* entendido como aquello que está en juego en el ágora es decir, la figura de la comunidad.

Como nos podemos dar cuenta la politicidad requiere como condición de posibilidad a la libertad. En tanto libre el hombre hace distintas elecciones que determinan la forma de su socialidad. Estas elecciones no parten de la nada, no son *ex nihilo*, sino que tienen una doble condicionante. La primera de ellas son las condiciones materiales en las que el sujeto se encuentra y su capacidad para modificar dichas condiciones, mientras que la segunda condicionante viene de las elecciones anteriores de la sociedad en donde el hombre surge.¹⁰ Se abordará con mayor profundidad este tema en el siguiente capítulo, aquí sólo me interesa señalar que la politicidad no parte de la nada.

Si bien la dimensión política violenta dialécticamente al proceso de reproducción animal para así poder dar lugar al proceso de reproducción propiamente humano, es importante volver a señalar que lo animal en tanto reproducción física es la base o vehículo de la dimensión política, pues estos dos procesos son las dos caras o dimensiones indivisibles del proceso de reproducción humana, pues al

⁸ Cf. *ibíd.* p. 61

⁹ *Op.cit.* *Valor de uso y utopía* p. 77

¹⁰ Cf. Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Editorial Itaca, primera edición, México D.F., 2013, p.13

transformar la naturaleza el hombre asegura su existencia física pero también ejerce su politicidad.

Es precisamente por ello que para Bolívar los humanos tienen una individualidad concreta, mientras que en los animales es abstracta. Echeverría nos dice que *“Concreto es el ser singular que se encuentra inmerso en un proceso en que él, con su estar ahí y actuar, se encuentra ‘haciendo’ a los otros, alterando su existencia, y en que, al mismo tiempo se encuentra también dejándose hacer por ellos”*.¹¹ En cambio *“La individualidad de cualquier miembro elemental o “atómico” de un animal gregario es una individualidad abstracta, es decir, la de un ejemplar de su especie que se acopla con todos los demás sin que su coexistencia armónica con ellos se vea interferida por ningún otro principio de acercamiento que no esté ya estipulado en su código genético”*.¹² Es decir, la individualidad de los animales, es abstracta porque su lugar en su grupo está ya predeterminado biológicamente, y no por la dinámica específica de dicho grupo. Es decir, es abstracto en tanto la individualidad depende de la biología y no de la situación social particular del animal, en cambio en el hombre, es al revés, su individualidad sí depende de la dinámica siempre cambiante de las relaciones de su comunidad.

Por mi parte considero que esta distinción entre individualidad concreta e individualidad abstracta es problemática si la utilizamos para distinguir lo meramente animal de lo humano, pues si consideramos algunas especies particulares de animales no es muy claro que sus relaciones sociales estén determinadas solamente por un principio biológico. Un ejemplo sería la llamada “Guerra de chimpancés”¹³. Si analizamos dicha “guerra” sería dudoso afirmar tajantemente que las actitudes de los chimpancés fueron estrictamente señaladas por la biología, pues una explicación así no explicaría fenómenos como la saña que mostraban los chimpancés contra los cadáveres enemigos.

¹¹ Op.cit. *Definición de cultura* p.111

¹² Ibíd. p. 132

¹³ Cf. Javier Salas, “Las notas antiguas de Jane Goodall revelan las claves de la primera guerra entre chimpancés” <http://esmateria.com/2014/06/05/goodall-primera-guerra-chimpances/>, consultado el 3/04/2017 a las 17:43 pm. Y Javier Salas, “El cruel asesinato que desató la primera guerra entre primates no humanos de la historia”, <http://esmateria.com/2014/01/14/el-cruel-asesinato-que-desato-la-primera-guerra-entre-primates-no-humanos-de-la-historia/>, consultado el 3/04/2017 a las 17:46 pm

Si bien, no es este el lugar para un análisis profundo y completo de las diferencias particulares entre humanos y animales, creo que es pertinente señalar que se debería profundizar esta parte de la teoría echeverriana mediante el diálogo con otras disciplinas, como la biología y la antropología, para con ello conocer no sólo hasta qué punto la socialidad de los animales es algo abstracto, (y si en todos los animales esto es así) sino también hasta qué punto, las relaciones humanas son condicionadas por lo biológico que hay en nosotros mismos, aún cuando sea sólo como “proto-forma”.

Al proceso de paso de lo animal a lo humano Bolívar lo llama transnaturalización. Este proceso consistiría en una elección inicial u originaria de la forma que adoptaría la socialidad de una comunidad humana. Esta elección de concretización parte de una situación material que la condiciona y que la hace posible. Así mismo, la elección originaria abre todo un campo de elección de otras posibles formas de socialidad.¹⁴ Esta estructuración originaria define al mundo humano de lo no-humano, al cosmos respecto al caos, y es por ello que este proceso pone al hombre como el principio fundamental de toda la realidad.¹⁵ Por lo cual, también podemos decir que la transnaturalización es un proceso originario de simbolización. Consecuencia de esto es que todo contacto con la naturaleza por parte de los humanos, es un contacto mediado por la socialidad de éste. La transnaturalización se ve concretizada en un las diversas instituciones que regulan la convivencia de una sociedad.¹⁶

En tanto que la transnaturalización introduce la dimensión política a la lógica de la naturaleza habría un constante conflicto entre el hombre y la naturaleza, que se irá reactualizando de diferentes maneras a lo largo de la historia humana.¹⁷ Dicho conflicto se resuelve en un primer momento mediante la violencia dialéctica, pero lo más común es que este conflicto se resuelva a partir de la violencia destructiva, pues la principal condición material que determina a este proceso, y la principal

¹⁴ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p.196

¹⁵ Cf. Bolívar Echeverría, Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México, Primera edición, México, D.F. 1995 p. 48

¹⁶ Cf. *Ibíd.* p.81

¹⁷ Cf. *ibíd.* p.47 y Op.cit. “*Valor de uso y utopía*” p. 80

instancia en la que se realiza dicho conflicto es la condición de la escasez o rareza, de la cual se deriva la técnica como medio para modificar a la naturaleza, es por ello que podríamos decir que la elección en la que se concretiza la transnaturalización así como las elecciones que se derivan de ella son formas de lidiar con el fenómeno de la escasez.¹⁸

Por mi parte, creo que si retomamos el concepto de violencia que se analizó líneas arriba, cabría agregar que la violencia que ejerce el hombre en la naturaleza y que es esencial a este, se presenta en un doble plano. El primer plano sería el físico, en tanto el hombre modifica la legalidad de los materiales de la naturaleza para sostener su vida, y el segundo plano sería el socio-político, en tanto este no surge de una necesidad biológica. En la realidad ambos planos se darían de manera conjunta.

1.2: Escasez y técnica

Para Sartre (que es una gran influencia directa en Bolívar respecto a este punto) “[...] *la rareza [o escasez] es una relación humana fundamental (con la Naturaleza y con los hombres). Hay que decir en este sentido que es ella la que hace de nosotros esos individuos que producen esta Historia y que se definen como hombres*”.¹⁹ Es por ello que la escasez determina el tipo de instituciones o mejor dicho la forma concreta que adoptan las sociedades humanas.²⁰ Es decir, la escasez es concreta, pues si bien el fenómeno es general a la especie humana, la manera en que las distintas sociedades la encaran es diferente a cada una de ellas.

La consecuencia más importante del fenómeno de la escasez es que provoca que cada una de las concreciones en las que se realiza el proceso de reproducción

¹⁸ Cf. Bolívar Echeverría, *Las Ilusiones de la Modernidad*, UNAM/El equilibrista, primera edición, México, D.F, 1995 p. 59

¹⁹ Jean- Paul Sartre *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, traducción de Manuel Lamada, Editorial Losada, Primera edición Buenos Aires Argentina, 1963 p.282

²⁰ Cf. *Ibíd.* p. 285, 291

humano sea excluyente y entre en un enfrentamiento hostil respecto a las otras. *“En las condiciones de escasez, toda comunidad tiene que absolutizar su propia modalidad de lo humano y afirmarla, si no como la única, sí como la mejor de las posibles, como la única modalidad actualmente la mejor”*.²¹ Esto es así porque entrar en un contacto dialéctico unas con otras representaría un debilitamiento en su enfrentamiento con la naturaleza.²²

Así pues, se puede afirmar que una de las características de los procesos de reproducción que se ven determinados por la escasez es *“La tendencia a convertirse en absoluta y, en última instancia, a someter bajo la suya propia cualquier otra forma posible de humanidad es una tendencia general de toda estrategia de reproducción social”*.²³ Como se puede observar el fenómeno de la escasez tiene como consecuencia el predominio de la violencia destructiva sobre la dialéctica en lo que concierne a la relación de las distintas sociedades entre sí y con la naturaleza.

Sin embargo los humanos contamos con la técnica para hacerle frente a la condición de escasez a la que somos arrojados, pues la técnica es la mediación del hombre con la naturaleza, es decir, la técnica es el instrumento mediante el cual los hombres transformamos a la naturaleza, y por ello podemos cumplir con nuestro proceso de reproducción social.²⁴

El campo instrumental de la sociedad es el conjunto de los instrumentos y técnicas que ella utiliza y que constituye una totalidad organizada de tal manera que el conjunto de las efectividades particulares de estos instrumentos se sintetiza en una efectividad global de toda la sociedad. La efectividad global tiene una doble determinación la cualitativa y la cuantitativa. La determinación cuantitativa se refiere al grado en el que el campo instrumental permite al hombre dominar a la naturaleza. La determinación cualitativa del campo instrumental le viene dada por su efectividad, pues ella insta un horizonte de posibilidades de producción y

²¹ Op.cit, *Definición de cultura*, p.124

²² Cf. ibíd. p.123

²³ Ibíd. p.201

²⁴ Cf. Ibíd. p.67

consumo que el sujeto puede elegir realizar. El campo instrumental media la posibilidad de formas de la socialidad.²⁵ La técnica constituiría una parte de la estructura material u económica en la que se fundamenta la sociedad para llevar a cabo su politicidad.

Por mi parte considero que así como se puede distinguir dos tipos de violencia, se pueden distinguir, en principio, dos tipos de técnica una destructiva y otra dialéctica. La técnica destructiva implicaría un sometimiento absoluto del objeto que se transforma, es decir, en principio un sometimiento del cuerpo humano y la naturaleza. La técnica dialéctica abre el tiempo de la libertad, de la emancipación y la libertad. Es decir, al igual que la violencia de la que toma el nombre, este tipo de técnica trasciende al objeto y sujeto de la violencia de tal manera que no somete a ninguna y más bien los trasciende a algo superior.

Como antes dijimos el contacto con la naturaleza no es puro sino que está mediado por la dimensión social del ser humano. Así, se sigue que el proceso técnico no es algo puro, sino que también está marcado por la peculiaridad que le viene dada de la sociedad en donde surge. Esto explica por qué las distintas técnicas a pesar de surgir en sociedades diferentes no han sido aprovechadas de la misma manera.

Para finalizar este subcapítulo mencionaré la crítica que hace Adolfo Sánchez Vázquez (ASV.) a la relación que hace Sartre entre la violencia y escasez, pues esto nos permitirá saber cuáles son los alcances de dicho fenómeno en la condición humana. Según ASV., Sartre pone a la escasez como la fuente de la violencia destructiva pues es en la situación escasez donde se toma conciencia de que el otro representa un peligro. La crítica de ASV. es que lo que enfrenta a los hombres y los lleva a la violencia no es la toma de conciencia de la escasez, sino más bien una situación objetiva referente a la posesión de los medios de

²⁵ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p.179-180

producción. No es que sean escasos dichos medios para los proletariados, sino que simplemente no existen para ellos.²⁶

Además, ASV. menciona que la escasez no explicaría la profundización de los conflictos de clase cuando el modelo capitalista aumenta la riqueza. Admitir que la escasez produce una división violenta entre los hombres significaría eliminar la separación cualitativa entre una sociedad capitalista y socialista. Si la violencia sobrevive en una sociedad donde los medios de producción estén socializados, tendríamos que buscar el fundamento de la violencia más allá de la escasez.²⁷

Mi postura respecto a esta problemática es la siguiente, creo que para Sartre la toma de la conciencia de la escasez viene a partir de la toma de conciencia de las condiciones particulares de los individuos de su situación de escasez. Es decir, su toma de conciencia se basa en su situación objetiva.²⁸ Es por ello que es errónea la interpretación de ASV, pues Sartre sí considera el factor objetivo del fenómeno de la escasez para explicar a la violencia.

Respecto al segundo punto de su crítica, estoy de acuerdo con ASV. cuando dice que si se llegara a la socialización de los medios de producción y aún así existe la violencia destructiva, se tendrían que considerar otras fuentes de dicha violencia más allá de la escasez. Sin embargo, si bien la escasez considerada por sí misma no explicaría la profundización de los conflictos de clase en el capitalismo, si la consideramos no como algo aislado, sino como algo concreto, la forma concreta de una sociedad para afrontar la escasez, es decir, la forma en que se organiza y divide su proceso de producción y consumo sí podrían explicar dichos conflictos de clase cuando el capitalismo aumenta su riqueza. Si consideramos el punto anterior, podemos decir que la escasez también determina a la conciencia de los individuos en tanto es una toma de conciencia de los conflictos de clase.

²⁶ Cf: Op.cit. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. p. 464 y ss

²⁷ Cf. *Ibíd.* p. 465

²⁸ Cf. Op.cit, Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 286-288

1.3: El proceso de reproducción humano y la forma natural

Ahora que hemos analizado cuáles son las bases en las que se fundamenta el proceso de reproducción social o propiamente humano, es hora de analizarlo. Al igual que los animales el hombre para sobrevivir tiene que establecer una relación de reciprocidad con la naturaleza. Es decir, el hombre transforma a la naturaleza para reproducirse. *“El proceso de reproducción social es, pues, siempre y en todo caso, la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él, mediadas siempre, las dos, por otros elementos, los instrumentos y los objetos, los medios de producción y consumo”*²⁹

El proceso de reproducción social o humano, al igual que el animal, se puede dividir en dos partes o momentos. Sin embargo es muy importante aclarar que en la realidad efectiva, estas dos partes se dan de manera simultánea. La primera de estas fases es la fase productiva o de objetivación, y la segunda es la fase consuntiva o de subjetivación.³⁰ Este proceso es un equilibrio siempre inestable y cambiante entre el sistema de las necesidades de consumos y las capacidades de producción.

El proceso de reproducción social tiene una dimensión objetiva tanto en la producción como en el consumo. Esta dimensión objetiva se refiere a los instrumentos de producción/consumo y a los objetos de la acción consuntiva/productiva. Existen dos tipos de productos, los que se encuentran inmediatamente en la naturaleza y aquellos que requieren de la transformación por parte del hombre.³¹

De esta interacción entre el sujeto y el factor objetivo resulta un objeto práctico o bien. La relación entre las dos partes se expresa en el bien producido, pues es el resultado de la fase productiva y al mismo tiempo la condición de posibilidad de la fase consuntiva. Por ello es que el flujo de los bienes producidos es lo que

²⁹ Ibíd. p.50

³⁰ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 168

³¹ Cf. Op.cit, *Definición de cultura* p. 48-50

asegura la reproducción social.³² En la fase consuntiva este bien tiene una utilidad inmediata para la reproducción del sujeto, pues la naturaleza transformada en bien transforma a su vez al sujeto.

La presencia de este proceso es una necesidad natural, pero la forma específica en la que se presenta, como ya dijimos, está entregada a la libertad, por lo cual debe estarse concretando constantemente, cada vez de manera diferente. Es por ello que la forma de los bienes producidos nunca es neutral, sino que tiene un valor de uso específico que determina la forma en el que es consumido. De esta manera se reproduce la forma de la socialidad a través de los bienes que este produce y consume: “*Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor*”³³ Es gracias a ésta “intención transformativa” como se reproduce la socialidad de la comunidad.

En líneas generales en esto consiste el proceso de reproducción social. Ahora podemos pasar a analizar uno de los conceptos que son fundamentales para el análisis que hace Bolívar sobre el capitalismo, me refiero al concepto de forma natural. La reproducción social por sí misma es abstracta y transhistórica, pero sólo existe efectivamente, es decir, en la realidad, cuando se concretiza en una forma natural. Bolívar nos dice que “*La ‘forma natural’ del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general*”.³⁴ La estructura general sería el proceso de reproducción social antes descrito.

La lógica que es inherente a la forma natural corresponde a las necesidades de reproducción del hombre en tanto sujeto en una constante transformación. Esta lógica deriva de la praxis concreta, histórico-natural de la forma social de esa comunidad. Es decir, la lógica de la forma natural surge del interior de los sistemas de reproducción concretos de una comunidad. Es una lógica que surge espontáneamente de las interrelaciones de producción y consumo específicas de

³² Cf. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Editorial ERA, primera edición, México, D.F., 1986 p. 86

³³ *Ibíd.* p. 89

³⁴ *Op.cit*, *Valor de uso y utopía* p. 160

una comunidad, es decir surgen a partir de las determinaciones históricas, sociales y naturales de una comunidad concreta. Es por ello que esta lógica tenga como finalidad la reproducción de estas relaciones

La forma natural es la forma fundamental de la presencia de los valores de uso. Es decir, la forma social-natural de los objetos, y posteriormente, de las mercancías, viene dada cuando se integran como bienes en el proceso de reproducción de una sociedad, es decir, cuando se integran como objeto de producción o de disfrute.³⁵ La forma natural proviene de lo étnico, de lo histórico y de cualquier otra determinación que provenga de la dinámica propia del proceso de la concreción del proceso de reproducción social. Esta lógica determina la estructura del mundo de los valores de uso, o mejor dicho, determina la manera en que se lleva a cabo la fase consuntiva del proceso de reproducción social. Esto es así porque es a partir del consumo de ellos que la sociedad lleva a cabo el proceso de politicidad. Como dijimos los objetos llevan inscritos en sí mismos la forma de la socialidad de la comunidad en donde son creados y por eso mismo llevan inscritos en su interior la lógica natural específica de dicha comunidad.³⁶

1.4: El ser humano como ser semiótico

Bolívar considera que el proceso de reproducción humana es al mismo tiempo un proceso de producción y consumo de significados, es decir, un proceso de semiosis. Esta dimensión semiótica del proceso de reproducción social es una de las diferencias entre el hombre y el animal. Lo semiótico del proceso de reproducción social sintetiza lo animal y lo humano o político de ese proceso.³⁷

Podemos comenzar a explicar este proceso recordando que para Bolívar el objeto que se produce en el proceso de reproducción social tiene cifrado en sí mismo una intención, que posteriormente el consumidor tiene que descifrar. Al igual que en el proceso de reproducción social, el proceso de semiosis consiste en dos fases, la

³⁵ Cf. Op.cit, *El discurso crítico de Marx*, p. 75-76

³⁶ Cf. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones ERA, Primera edición, México D.F 2010, p. 110-112

³⁷ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 102

fase de la emisión del mensaje y la fase de la recepción del mensaje. Estos momentos son equivalentes a la fase productiva y consuntiva del proceso de reproducción social.³⁸

La condición de posibilidad de esta relación de comunicación es la necesidad de un campo de conexión material entre estas dos fases al que se le denominaría contacto. El contacto a su vez está conformado por la información que el emisor cifra en él y que posteriormente el receptor tendrá que descifrar. El contacto equivaldría al bien producido/consumido del proceso de reproducción social. El mensaje es lo que convierte al contacto en material simbólico.

En la primera fase el sujeto se proyecta en el mensaje para convertirse a sí mismo en algo diferente a la hora de que dicho mensaje sea recibido. Es decir, el productor o emisor, cifra un mensaje en el producto que realiza. La información es un elemento exterior al que sólo el emisor tiene acceso, y es lo que se ve cifrado en el producto. El elemento que permite el ciframiento y desciframiento del mensaje es el código.

Es por ello todo objeto instrumental está dotado de un sentido, pues es una porción de materia substancializada (significante), por una forma (significado) que la determina.³⁹ Así pues, vemos como los productos tienen en sí mismos las dos partes del signo, el significado y el significante, donde el significante es la materialidad del producto y el significado la intención consuntiva que tiene en sí mismo.

Podemos decir que las acciones de comunicar e interpretar que se dan en el sujeto social son al mismo tiempo una elección de formas entre el conjunto de ellas que despliega el campo instrumental de esa sociedad. El campo instrumental delimita la frontera entre el sentido y el sinsentido, es decir, el campo instrumental da el código en el que se basa todo el proceso semiótico de la sociedad.⁴⁰ Bolívar nos dice que el código es el conjunto de reglas de composición que estipula los

³⁸ Para la descripción detallada del proceso de semiosis, Cf. Op.cit *Definición de cultura*. p.77-85

³⁹ Cf. Op.cit., *El discurso crítico de Marx* p.43

⁴⁰ Cf. Op.cit., *Valor de Uso y utopía* p. 185

límites de la comunicación pues establece cuales modificaciones del contacto son efectivamente significativas. Bolívar identifica al código con el campo instrumental, pues ambos cumplen con la misma función, posibilitar y marcar los límites de las capacidades de producción de bienes/significados y el consumo/desciframiento de los mismos.

Al igual que el campo instrumental el código se realiza en la concreción que produce una sub-codificación específica:

*“El código o la estructura instrumental del medio de producción debió transformarse en cada caso de manera concreta, a través de la transformación de un sub-código de ese mismo medio de producción, de una sub-estructura instrumental en la que estaban tenidos en cuenta esos factores inescenciales en abstracto pero esenciales para la realización efectiva del proceso de trabajo”.*⁴¹

En tanto el código en el que se fundamenta el proceso de semiosis es siempre concreto y por ello siempre cambiante, podemos decir que el proceso es también siempre cambiante.

Vemos pues que entre el proceso de reproducción y el de semiosis hay una identidad esencial, es el carácter político del hombre el que hace de él un animal semiótico.⁴² Es importante mencionar que tanto la reproducción animal como la humana implican una estratificación de los distintos sujetos que las realizan, es decir, ambos procesos implican que cada uno de los miembros que conforman el proceso tenga un papel específico dentro de éste, sin embargo, los humanos pueden *cambiar* el lugar que tienen en dicho proceso, mientras que los animales no.

Para terminar este subcapítulo creo que es necesario explicar la dinámica lengua/habla, pues esta dinámica nos explica cómo es que el código de los procesos de semiosis se pone siempre en crisis cada vez que es utilizado. Puesto que el proceso de reproducción social es al mismo tiempo un proceso de semiosis estaría sometido a la dinámica lengua/habla. Bolívar basándose en Saussure

⁴¹ Op.cit, *Definición de cultura*. p.97-98

⁴² Cf. ibíd. p. 85

plantea que el lenguaje tiene dos partes fundamentales, una que es social y otra que es individual, es decir la lengua y el habla. Las dos están en constante evolución.

Bolívar nos dice que *“Usar el campo instrumental consiste por un lado en obedecer y por otro en rebelarse al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica”*.⁴³ La elección de una forma implica la ratificación o impugnación de todo el horizonte de posibilidades. El código es sometido al proceso lengua/habla. Esta acción resignificadora está garantizada por el código del comportamiento humano, es decir, por la libertad.

Podemos decir que la lengua es un sistema cuyas partes son interdependientes. *“Es al a vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos”*.⁴⁴ La lengua es un todo en sí mismas y al mismo tiempo es un principio de clasificación. Además de que es convencional, no natural.

El habla es la realización individual de la lengua.⁴⁵ Los hablantes para comunicarse necesitan seguir más o menos las mismas reglas. Sin embargo, estas reglas no son fijas sino que se van modificando con cada realización del habla. Es una actividad voluntaria del sujeto. Saussure nos explica que *“Es en el habla donde se encuentra el germen de todos los cambios: cada uno de ellos es lanzado primero por cierto número de individuos antes de entrar en el uso”*⁴⁶ La lengua es social, mientras que el habla es individual. Sin embargo ambas se necesitan, pues la lengua hace que el habla sea inteligible mientras que el habla hace que la lengua se dé efectivamente y evolucione. El habla es el instrumento y producto de la lengua.⁴⁷

⁴³ Op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 186

⁴⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Trad. Mauro Armijo, Editorial Fontarama, Tercera edición, México D.F 2011p 35

⁴⁵ Cf. ibíd. p. 39

⁴⁶ Cf. Ibíd. p.139

⁴⁷ Cf. Ibídem. p.46

Todo acto de comunicación implica una resistencia al código que lo configura. Es decir, todo acto de comunicación siempre está transformando al código, descubriendo nuevos horizontes para ese código, y al mismo tiempo teniendo en potencia todas las posibilidades de donación y recepción de forma. Es decir, las modificaciones a las que es sometido la lengua mediante el habla determinan la forma de la primera, así como condiciona sus posibilidades de las cuales el sujeto elegirá algunas.

Esta dinámica explica por qué Bolívar considera que cada vez que el código es usado, es decir, cada vez que se consume o produce algo, se pone en juego a sí mismo, es decir, corre el riesgo de dejar de ser lo que es, pues el lenguaje entero en tanto es usado cotidianamente se ve transformado esencialmente.

1.5: Problematizaciones.

Para finalizar este primer capítulo me gustaría profundizar en la problematización entre la división entre lo humano y lo animal, así como plantear el problema de si en Bolívar se podría hablar de una reducción de la complejidad social a lo meramente político.

Anteriormente quedó establecido que la frontera entre lo animal y lo humano quedaba desdibujada si consideráramos algunas especies de animales como los chimpancés. Sin embargo creo que si consideramos algunos aspectos de la propuesta que Marx hace sobre el concepto de esencia humana que formula en las *Tesis sobre Feuerbach*. Se puede arrojar un poco más de luz sobre el tema. En la primera tesis Marx hace énfasis en el aspecto activo del sujeto en la construcción de los objetos, y por lo tanto de su mundo.⁴⁸ Bolívar en su análisis sobre esta tesis agrega que la actividad o *praxis* del humano en lo objetivo puede ser considerada como el fundamento de todo posible comunicar y significar pues allí se funda la relación cognoscitiva sujeto-objeto.⁴⁹

⁴⁸ Cf. Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach*, Editorial Itaca, primera edición, México D.F 2013, p.111

⁴⁹ Cf. *Ibidem* p. 23

Lo propiamente humano sería que el hombre se crea a sí mismo a partir de la transformación de la naturaleza, pero dicha transformación sería el fundamento de la dimensión semiótica del proceso de reproducción social. En el caso de los chimpancés, no es clara que exista este carácter de auto creación a partir de la transformación de la naturaleza, pues si bien la transforman para sobrevivir no es clara la dimensión propiamente semiótica de su proceso de reproducción social. Es decir, la agresividad de los chimpancés con los cadáveres de sus enemigos cae en un campo ambiguo entre lo biológico y lo semiótico-político. Como se dijo en su momento, se deberá recurrir a disciplinas como la biología, o la antropología para tener la última palabra sobre el tema.

Respecto a que si hay una reducción de la complejidad social a lo político, considero que sí, en tanto que en todas las relaciones que se dan en la sociedad existe una dimensión política, pues al ser relaciones semióticas, y por lo tanto estar sujetas a la dinámica lengua/habla, estarían refiriendo y modificando la forma de la socialidad de la comunidad, lo que como vimos, era la actividad propiamente política. Pero no habría tal reducción si consideramos (erróneamente piensa Bolívar⁵⁰) que lo político sólo se reduce a la actividad que se enfoca en la administración o lucha del poder público.

Por último, surgiría la pregunta, de si los hombres podemos ejercer una politicidad plena, es decir, si podemos controlar y modificar conscientemente la totalidad de las relaciones humanas que se dan en sociedades tan complejas como las que actualmente existen. ¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad para que una sociedad pueda dar forma totalmente libremente a su proceso de reproducción social? ¿Qué tipo de instituciones harían esto posible? ¿Si quiera es posible? Si bien estas preguntas son muy complejas, Bolívar menciona al menos una condición indispensable, la eliminación de la escasez.

⁵⁰ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 77-93

Capítulo 2: La identidad

2.1: Elecciones civilizatorias y compromisos.

Antes de analizar el concepto de identidad que acuña Bolívar me parece pertinente mencionar algunas de las concepciones más comunes que se han tenido sobre dicho concepto. Esto con la finalidad de poder ubicar y contrastar mejor la originalidad de la concepción de Bolívar respecto a las siguientes concepciones. Debido a las limitaciones propias de un trabajo como éste dicho análisis será muy sintético y breve.

Por lo regular el concepto de identidad se ha asociado principalmente con la lógica y la ontología. En dichas ramas se suele relacionar dicho concepto con el principio de identidad ($A=A$), el cual nos dice que toda cosa es siempre idéntica a ella misma. Así mismo, hay algunos pensadores que han concebido a la identidad en referencia a una substancia¹ como por ejemplo Aristóteles o en función de impresiones, que en principio deberían ser sustentadas por una esencia como por ejemplo Hume². A este tipo de conceptos de identidad, que suelen apelar a una substancia única y siempre idéntica a ella misma pueden ser consideradas como concepciones substancialistas de la identidad.

Otro tipo de acercamiento respecto al tema es aquel que ejemplifica el Diccionario filosófico abreviado de M. Rossental y P.Ludin, que es un diccionario que tiene una línea de pensamiento marcadamente marxista-soviética y materialista dialéctica. En la entrada correspondiente al concepto de identidad, éste diccionario menciona que en la naturaleza la identidades no son rígidas, como se pondría pensar al considerar el principio de identidad antes mencionado, sino que existen identidades concretas que tienen en sí mismas contradicciones que al resolverse cambian la identidad de las cosas. En este sentido sólo el movimiento es

¹ Cf. Nicola Abbagnano, "Identidad" en "*Diccionario de Filosofía*" Trad. Alfredo N. Galleti, Fondo de Cultura Económica, primera edición, México D.F, 1963, p. 640-641

² Cf. José Ferrater Mora, " Identidad" en "*Diccionario de filosofía abreviado*" Editorial Sudamericana, primera edición, Buenos Aires Argentina, 1983, p. 204-206

constante.³ En palabras del pensador George Novack (que también está en la línea de este tipo de pensamiento) esto significa que *“Una cosa no es sólo ella misma, sino también otra. A no es sólo igual a A; es también, más profundamente, igual a no-A.”*⁴ Lo cual pone en duda el principio de identidad mencionado en la concepción anterior.

Estos dos tipos de concepciones sobre la identidad por lo general se refieren a la totalidad de las cosas en el mundo, incluyendo a las personas y las sociedades. Sin embargo, existen otro tipo de pensadores que consideran que la identidad humana es diferente a la de los demás entes. Me refiero a Sartre y a Heidegger, (y a aquellos que se vieron influenciados por ellos) pensadores que tienen una influencia decisiva en la obra de Echeverría. A muy grandes rasgos estos pensadores no piensan que la identidad humana esté basada en una substancia ni tampoco que se vea determinada por contradicciones internas inherentes a al humano mismo. Más bien estos pensadores creen que la identidad humana está entregada a la libertad de elección de aquello que decidimos ser.⁵ Es decir, la identidad de las personas cambia constantemente, pero en función a la libertad esencial que les es inherente a las personas, y no a contradicciones internas como pensaban los soviéticos.

Con este panorama muy sintético de fondo ahora analicemos el concepto de identidad que acuña Bolívar Echeverría en su obra. Como señalamos en el capítulo anterior, el proceso de transnaturalización y la figura concreta de la socialidad de una comunidad se basan en las elecciones que dicha comunidad toma para hacer frente a su entorno y lograr reproducirse tanto física como políticamente. Dicho entorno se presenta en primera instancia como escasez. Por lo tanto podemos decir que la escasez, en principio, es uno de los fundamentos de las formas concretas de la socialidad humana en tanto exige de estas formas la

³ Cf. M. Rosental y P.Ludin, “Identidad” en *“Diccionario filosófico abreviado”* Edición tomada de la traducción hecha por Ediciones Pueblos Unidos, Uruguay, Ediciones Quinto sol, México D.F p. 249-50

⁴ Cf. George Novack, *“Introducción a la lógica. Lógica Formal y lógica dialéctica”* Trad. Emilio Olcina Aya Y Jesús Pérez, Editorial Fontarama, Primera edición, 2002, México D.F. p. 99

⁵ Cf. Jean-Paul Sartre, *“El existencialismo es un humanismo”*, Trad. Victoria Praci de Fernández, Editorial Edhasa, Primer edición, Barcelona España, 2004. Y Eusebi Colomber, *“El pensamiento alemán de Kant a Heidegger”* Tomo III, Editorial Herder, Primera edición, Barcelona España p. 471 y ss

toma de elecciones que capaciten a la comunidad humana para sobrevivir en dicho entorno. Por ello podemos decir que la primera determinación de la identidad humana sería el fenómeno de la escasez, pues como también ya señalamos en el capítulo anterior, la manera en que le hacemos frente determina nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos, con los miembros de nuestra comunidad y con los miembros de otras comunidades.

Para explicar el concepto de identidad a partir de un entorno de escasez Echeverría, basándose en Ferdand Braudel, nos habla de elecciones civilizatorias. Por mi parte considero que el término “elecciones civilizatorias” es adecuado en la medida en que denota que en principio hay varias formas posibles de concretización y que el proceso de reproducción humano para existir debe concretizarse en una forma específica de las muchas posibles. En la medida en que ninguna de ellas es necesaria se puede hablar de elección. Así pues, el concepto de elecciones civilizatorias refiere a la elecciones de las formas específicas en las que una sociedad concretiza su proceso de reproducción social. Por supuesto queda en el aire la pregunta sobre quién toma dichas elecciones. Para dar solución a esta pregunta desde el aparato teórico que construye Bolívar a lo largo de su obra, es necesario apelar al concepto de cultura. Este concepto se analizará en el siguiente capítulo, por ello la respuesta a esta problemática se dará después de analizar dicho concepto.

Las elecciones civilizatorias tienen diferentes temporalidades, es decir, algunas tienen más duración, profundidad, e influencia, en el proceso de reproducción concreto de una comunidad que otras. Bolívar nos dice que existen ciertas estructuras instrumentales e institucionales que se reflejan en última instancia en el comportamiento humano “[...] *que constituyen configuraciones civilizatorias cuyo cambio en el tiempo acontece de una manera tan lenta, que pueden ser*

*reconocidas como prácticamente las mismas tanto en nuestros días como en épocas muy lejanas*⁶

Por su parte Braudel en su libro *La historia y las ciencias sociales* al explicar el concepto de la “larga duración” refiere al concepto de *estructura* entendida ésta como una organización de las relaciones sociales, y que es útil para comprender la *larga duración*, Lo importante de esto es que menciona que dichas estructuras determinan el transcurrir de la historia, pues se presenta como limitantes “ [...]de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse.”⁷ Es decir, las elecciones de más larga duración condicionarían el surgimiento y desarrollo de aquellas de menor duración.

Siguiendo a Braudel, Bolívar nos dice que la primera elección a las que se enfrentaron las comunidades de humanos primitivas, fue la de su tipo de alimentación. Es en función de esta primera elección que las distintas comunidades organizan su técnica y su proceso de reproducción social en sus dos dimensiones, la material y la semiótica.⁸ Así, queda un poco más claro el por qué la técnica de una sociedad se ve posibilitada por las elecciones civilizatorias que le dan concreción a la comunidad en donde surge. Sin embargo, en el capítulo anterior quedó establecido que la técnica determina la forma de la concreción de una comunidad humana en tanto abre todo un campo de posibles formas o elecciones, por ello podemos decir que la relación entre la técnica y la sociedad es dialéctica en tanto ambas se determinan y modifican, mutua y constantemente. Hay que aclarar que la elección de las posibles formas no está determinada de manera necesaria de antemano, es decir las elecciones en principio no se dan de manera necesaria sino que estarían entregada a la libertad, pues como vimos en el capítulo anterior, lo propiamente humano se basa en el libre juego de la socialidad de este.

⁶ Bolívar Echeverría, “*Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*”. Jorge Gasca Salas (editor), Editorial Itaca, Primera edición, México D.F, 2013, p.27

⁷ Cf. Fernand Braudel “*La historia y las ciencias sociales*” Trad. Josefina Gómez Mendoza, Editorial Alianza, Segunda Edición, Madrid España, 1970 , p. 71

⁸ Cf. Op.cit, Bolívar Echeverría, “*Modelos elementales de oposición campo-ciudad [...]*”, p. 29 y ss

En este punto me gustaría hacer una observación propia acerca de este tema de las elecciones civilizatorias. Como dijimos anteriormente las elecciones de larga duración posibilitan otras elecciones, como por ejemplo, mencionamos que la elección del tipo de alimentación determinaba el tipo de técnica que se emplearía. Así, pues creo que podemos decir que existe una cierta *jerarquía*, entre las distintas elecciones civilizatorias que constituyen una sociedad, en función de su duración e influencia en la sociedad en donde se dan.⁹ Las elecciones de más alta jerarquía son aquellas que tienen que ver con lo material-económico, es decir, con las preferencias elementales que tienen que ver con la producción y consumo de bienes¹⁰ (que en última instancia se ha dado en un entorno de escasez como ya mencionamos).

Puesto que la forma de la socialidad que adopta una comunidad humana no es algo que surja de la nada sino que se determina a partir del entorno y de las formas sociales ya establecidas, podemos decir que las elecciones de mayor jerarquía o duración tienen ecos, o mejor dicho, se ven reflejadas y reactualizadas en aquellas elecciones de menor jerarquía. Un poco más adelante en el texto de Braudel ya mencionado, se nos dice respecto a la totalidad de la historia que ésta tiene la posibilidad de “[...] *ser replanteada a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta. Todos los niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad*”.¹¹

Ahora bien, podemos decir que las elecciones civilizatorias de una sociedad son lo que constituye el proceso de reproducción concreto de dicha sociedad. En el capítulo anterior mencionamos que dicho proceso de reproducción tiene una dimensión semiótica, y que por ello estaba regido por la dinámica lengua/habla, es por ello que las elecciones civilizatorias, al ser constituyentes de la reproducción humana, están regidas también por la dinámica lengua/habla. La pregunta que

⁹ Bolívar no profundiza mucho en esta jerarquización de elecciones. Si acaso de algunas breves referencias como en “*Definición de cultura*” p. 129 o cuando habla de grados como en Bolívar Echeverría, “*Modernidad y blanquitud*” Ediciones era, Primera edición, México D.F, 2010, p 58 o en *Valor de uso y utopía*, p. 84

¹⁰ Cf. Op.cit, Bolívar Echeverría “*Modelos elementales [...]*” p. 28

¹¹ Op.cit. Braudel p. 74

surge en este punto es ¿Cómo se integran las elecciones civilizatorias en dicha dinámica? Echeverría a lo largo de su obra no ofrece una respuesta concreta y cabal a dicha pregunta. Sin embargo, a partir de lo ya dicho trataré de ofrecer una respuesta.

Por un lado, como antes mencionamos, las elecciones de mayor jerarquía o duración posibilitan a las de menor jerarquía. Por el otro lado las elecciones de mayor jerarquía sólo pueden hacerse efectivas en la sociedad cuando son concretas, es decir, cuando se instancian en elecciones de menor jerarquía, pues el proceso de reproducción social de una comunidad sólo existe en tanto que es concreto. Así pues, las elecciones de mayor jerarquía harían el papel de la lengua, mientras que las de menor jerarquía harían el papel del habla. Es por ello que las elecciones de menor jerarquía estarían siempre impugnando a las de mayor jerarquía.

Hasta ahora se ha hablado de la jerarquía de las elecciones como si solamente existieran dos grados de ella, las de mayor y las de menor jerarquía, sin embargo considero que se puede hablar de diversos grados de duración, y por lo tanto de elecciones con una jerarquía intermedia. Un ejemplo de esto tomado desde las mismas obras de Echeverría sería su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista. Como se verá con mayor profundidad en el cuarto capítulo de ésta tesis (aquí sólo importan mencionarlo a modo de ejemplo), la elección de qué *ethos* se elegirá en una sociedad, está posibilitada por la elección del sistema capitalista como forma de aceptar la modernidad. A su vez, la elección de un *ethos* posibilita la elección del estilo en la que dicho *ethos* se hará efectivo en una sociedad. Así pues, la elección del uno de los cuatro *ethos* es una elección intermedia entre la forma capitalista de producción y el *estilo* en el que se hacen efectivos los *ethos*.

Como cada elección civilizatoria dependería del contexto de la comunidad, es decir, de las elecciones previas, pienso que las elecciones de mayor jerarquía determinan a las de menor jerarquía siendo mediadas por aquellas elecciones que tienen una jerarquía “intermedia” entre ambas. Es decir, de manera muy

esquemática y sólo a manera de ejemplo, podemos decir que una elección de muy larga duración sólo podrá determinar a una de muy poca duración siendo mediada por las elecciones de duración intermedias. Cada nuevo “nivel” de elecciones abre sus propias posibilidades pero al mismo tiempo es posibilitado por el nivel anterior.

Regresando a la relación entre las elecciones civilizatorias y la dinámica lengua/habla, y considerando la existencia de elecciones intermedias, considero que las elecciones pueden tener los papeles de “lengua y habla”, al mismo tiempo. Si consideramos una elección de jerarquía intermedia vemos que ésta actúa como habla en tanto instancia e impugna a la elección de mayor jerarquía gracias a la cual se ve posibilitada. Pero dicha elección intermedia al posibilitar a las que están por debajo de ella, actuaría como “lengua” para ellas, en tanto las posibilita y se ve al mismo tiempo impugnada por ellas. Entre mayor jerarquía tiene una elección mayor es su papel como “lengua” pues posibilita un mayor número de elecciones, y viceversa, entre menor jerarquía tenga una elección, mayor será su papel como “habla” de las elecciones de mayor jerarquía de las cuales depende.

Regresando propiamente al análisis de lo que dice Bolívar, éste nos dice que puesto que los seres humanos son concretos, es decir, que por un lado, determinan a los demás miembros de su comunidad y al mismo tiempo son determinados por ellos, y por el otro lado reproducen la forma de su proceso de reproducción social concreto y las relaciones que establece dicha forma, podemos decir que los humanos son seres que están comprometidos con su entorno y la historia del mismo, es decir, son seres que están comprometidos con el conjunto de elecciones civilizatorias que han conformado la particularidad de la comunidad a la que pertenecen.¹²

Para lograr la reproducción de su forma concreta la sociedad demanda o compromete a los individuos a adoptar ciertos comportamientos (En esto consiste el compromiso antes mencionado).¹³ Esta es en última instancia la manera en que

¹² Cf. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, Primera edición, segunda reimpresión, México, 2012, p.200

¹³ Cf. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, primera edición México D.F, 2010 p.57

las elecciones civilizatorias posibilitan las elecciones posteriores, pues comprometen a las comunidades en las que son aplicadas (y a los individuos que las forman) a comportarse de tal manera que las reproduzcan. Por ellos las elecciones civilizatorias determinan la manera en que los individuos se relacionan consigo mismos, y con los demás, ya sean parte de su sociedad o no.

2.2: La identidad social e individual

Podemos decir que Bolívar Echeverría hace una distinción entre identidad social e identidad individual o particular de los individuos que constituyen a una comunidad. Primero se analizará el primer tipo de identidad pues, como se hará explícito más adelante, nuestro autor define a la identidad individual en función de la social.

A diferencia de algunos de los conceptos de identidad que mencionamos al principio de este capítulo, Bolívar no considera a ésta como algo substancial e inalterable que subyace a la existencia concreta de las comunidades o de los individuos los cuales luchan para alcanzarla, sino más bien considera que “*La identidad reside,[...] [en]; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de la misma*”.¹⁴ La identidad humana para ser tal tiene que ponerse en riesgo a cada instante, ganarse a sí misma, reactualizarse constantemente.

Como establecimos en el primer capítulo el proceso de reproducción humano posee una estructura que es transhistórica, pero que sólo se vuelve eficaz o real cuando se configura en una forma entre la infinidad de determinaciones sociales, de las cuales algunas se derivan del entorno material de la comunidad y da las elecciones de ella. Así pues, Bolívar define también a la identidad social de la siguiente manera, “*La identidad del sujeto humano –lo mismo comunitario que individual- consiste en la figura concreta que tiene en cada caso el conjunto de*

¹⁴ Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, Editorial Itaca/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, México D.F., 2010 p.149

relaciones de convivencia que lo constituye en la figura concreta de su socialidad“.¹⁵ Es decir, la identidad es la forma particular en el que se concretiza el proceso de reproducción social en una sociedad o lo que es lo mismo el conjunto de las elecciones civilizatorias que han constituido la forma específica de su proceso de reproducción social o de semiosis. Es por ello que en la cita del párrafo anterior Bolívar describe a la identidad como una coherencia, pues el proceso de reproducción social consiste en la coherencia, siempre cambiante y siempre en crisis, entre el sistema de necesidades de una sociedad y su capacidad de producción, o dicho de otra forma, es una coherencia entre las distintas elecciones civilizatorias que constituyen a una sociedad.

Como se mencionó en el capítulo anterior cada código en principio es capaz de semiotizar a cada elemento nuevo que se le presente de manera autónoma. Así, en principio cada código ajeno le resulta inaceptable u hostil.¹⁶ Es por ello que en un principio podríamos decir que cada sociedad es un mundo en sí mismo, pues como dijimos en el capítulo anterior, gracias al proceso de transnaturalización se separa al cosmos del caos, en ella misma se encuentran la forma en las que deben ser asimilados todos los posibles elementos nuevos que se le presenten. La sociedad puede explicarse en principio, por sí misma el mundo. Esto no quiere decir de ninguna manera que las sociedades en sí mismas no tengan la necesidad de cambiar, lo que contradeciría todo lo dicho anteriormente, sino más bien quiere decir que cada sociedad tiene en principio en sí mismas y por sí mismas, en función de las elecciones civilizatorias que la haya constituido, todo el campo de posibilidad de sus posibles transformaciones.

Es por ello que el hecho de que una comunidad se mantenga aislada de otras no quiere decir que no cambiará, sino que su campo de posibilidades de transformación y la dinámica que produce estos cambios ya están inscritas en ella misma, pero no significa que dichas posibilidades estén necesariamente determinadas, en las sociedades humanas. A lo sumo podríamos decir que los

¹⁵ *Ibíd.* p.57

¹⁶ Cf. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Editorial ERA, Segunda Edición, México D.F. 2000 p. 81

cambios en las comunidades aisladas serán más lentos que en aquellas sociedades que interactúan con otras. Sin embargo Bolívar piensa que no es necesario que esto ocurra así, pues si bien cada identidad es totalizadora porque busca reproducirse para sobrevivir en medio de la escasez, también puede estar abierta al mestizaje.¹⁷

En el primer capítulo también quedó establecido que el proceso de reproducción social está condenado necesariamente a mantenerse en constante transformación. Por lo cual lo más natural es pensar que la identidad carga con la misma condena. Bolívar va mucho más allá de esta afirmación, pues según él la identidad no solamente está condenada a transformarse, sino que sólo existe plenamente cuando se arriesga a sí misma, pero no dentro de sus propios límites, sino cuando entra en un verdadero diálogo con otras identidades“ [...] *cuando al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invalidada ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido precisamente arriesgarse*”¹⁸ Es decir, las diversas identidades sólo existen plenamente cuando entran en un mutuo mestizaje. Cuando se relacionan mediante la violencia dialéctica y no mediante la violencia destructiva.

Cada sociedad pretende reproducir su identidad, y por ello reproduce de manera “preferente” un tipo específico de compromiso o comportamiento “modelo” que reproduzca de manera fiel dichas relaciones, por ejemplo, el capitalismo propicia la reproducción de cierto conjunto de comportamientos que Bolívar denomina como *blanquitud*. Este tipo de comportamiento se expresa en rasgos éticos y en el comportamiento de los individuos. Esto en principio no sólo aplicaría a la *blanquitud*, sino a cualquier tipo ideal de identidad individual de una sociedad.¹⁹. Es importante mencionar que a pesar de la existencia de esta identidad “modelo” las identidades en una sociedad no se reducen a este modelo, sino que siempre existe una gran pluralidad de identidades, que incluso se contraponen al “modelo”.

¹⁷ Cf. Op.cit. *Definición de cultura* p.149

¹⁸ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/EL equilibrista, Primera edición, México D.F, 1995 p. 67

¹⁹ Cf. op.cit. *Modernidad y blanquid* p.11

La forma que adopten las relaciones entre los individuos en una sociedad, es decir, su identidad, determinará las posibilidades técnicas de desarrollo²⁰. Vemos que la relación entre la técnica y la identidad es una relación de dialéctica, pues tanto la técnica como la identidad se determinan y transforman mutuamente. Es a partir de las elecciones civilizatorias que la sociedad desarrolla un campo instrumental que reproduzca los compromisos que esas elecciones obligan a tomar, en ese sentido la identidad, en tanto forma concreta de la socialidad de una comunidad, determina a la técnica. Sin embargo, el desarrollo de la técnica abre nuevas posibilidades de relación del hombre con la naturaleza, nuevas posibilidades de hacerle frente a la escasez. Por lo tanto la tecnología también determina la identidad. Un ejemplo de esto pueden ser los desarrollos tecnológicos de la revolución industrial, o lo que Mumford llama la era pelotécnica.²¹ Pues el desarrollo de este tipo de técnica tuvo una gran influencia en la forma de las relaciones de producción que surgieron en ese periodo

Así, como vemos la universalidad de lo humano no es una esencia única de la cual los individuos y los pueblos participan en mayor o menor medida, sino que en tanto substancia o esquema transhistórico que necesita de la concreción para existir, la universalidad de lo humano consiste precisamente en su pluralidad. “[...] como una condición que se afirma en la pluralidad de propuestas para lo humano y en virtud de ella”.²² Lo propiamente humano sólo existe en la pluralidad. Las identidades para enriquecerse a sí mismas, para desarrollarse plenamente tienen que entrar en un libre juego con las otras, tienen que arriesgarse y transformarse para poder ser algo mejor, algo más libre, y si bien quizá en la realidad esto no sucede de forma libre, las sociedades cambian y se particularizan, la identidad humana es necesariamente plural. Es por ello que es un gran error pretender una homogeneización global de la identidad. Pues esto es imposible en última instancia, pero en cierta medida se puede dar el caso, y se eliminaría la posibilidad de un mestizaje, de que las identidades de las comunidades, y con ello de los

²⁰ Cf. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Editorial ERA, primera edición, México D.F, 1986, p.107

²¹ Cf. Lewis Mumford, *“Técnica y civilización”* Versión española de Constantino Aznar de Acevedo, Editorial Alianza, Primera edición, Madrid España, 1992, p. 171-232

²² Op.cit Echeverría, *“Las ilusiones de la modernidad”*, p. 58

individuos que las forman puedan existir de manera plena. Cabe aclarar que este proceso de mestizaje tiene como determinaciones las elecciones y compromisos de ambas sociedades, pues como dijimos más arriba, estos establecen el cosmos y el caos, lo aceptable e inaceptable, es decir, la manera de asimilar lo nuevo que tienen las distintas sociedades humanas.

Toca el turno de analizar lo que dice nuestro autor sobre la identidad individual. Bolívar también define a la identidad social como “*El conjunto de identidades diferenciales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto.*”²³ En esta cita Bolívar habla de las identidades individuales de cada miembro de una comunidad. Nos da la pista de que la identidad social de una comunidad es el conjunto de las identidades individuales, y sus respectivas relaciones, que están diferenciadas en función del papel que juegan en el proceso de reproducción social.

Esto quiere decir que el hecho de que los individuos estén insertos tanto como productores como consumidores en el proceso de reproducción social les confiere a cada uno de ellos su identidad individual²⁴. Este proceso interrelaciona a todos los individuos de una comunidad, pues aún cuando aparente no realicen algún trabajo productivo, los sujetos son continuamente productores y consumidores de significados, lo que como vimos en el capítulo 1 se identifica como una instancia del proceso de reproducción social. Es decir, la identidad individual de un sujeto es el conjunto de productos/significados que consume y produce, y que por ello le asigna un lugar específico dentro del proceso de reproducción social.

Como se puede presuponer por lo todo lo dicho anteriormente, la figura concreta que adopta las relaciones de interdependencia de los individuos de una comunidad, es conformada y sintetizada por estos propios individuos en tanto sujetos sociales. Es decir, la forma de su socialidad, y con ello su propia identidad individual, no está dada, en principio, por algo exterior a aquella comunidad.” *La*

²³ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, Primera edición, Segunda reimpresión, México, 2012, p.171

²⁴ Cf. *ibíd.* p.172-173

socialidad *misma de éste existe como materia con la que él, como la totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros.*²⁵. La identidad de los individuos surge, en principio de manera *natural* de las relaciones de producción/consumo, surge de su propia lógica y de sus propias determinaciones históricas y culturales. Esto no quiere decir que no exista un campo de posibilidad para la libertad del individuo de constituir por sí mismo su propia identidad, sino que, sólo se señala el hecho de que dicha libertad se ejerce desde el contexto de la identidad de una sociedad y las relaciones que se establecen en ella.

La libertad del individuo se vería reflejada en última instancia en que él es el que ejerce el habla en la dinámica lengua/habla, antes ya mencionada. Así pues, podemos decir que la capacidad para alterar la identidad comunal corresponde a todos y cada uno de los individuos que integran dicha comunidad, pues en cada proceso de reproducción individual el sujeto produce y consume objetos que le vinieron de otros individuos que también forman parte de su comunidad o de otras.

Así pues vemos que la relación entre la identidad social y la identidad de los individuos particulares que la conforman es dialéctica, en tanto ambas son necesarias para la constitución de la otra y se determinan y modifican mutuamente: *“La dinámica de la identidad del sujeto comunitario determina la dinámica de la identidad de los individuos sociales; pero también, a la inversa, la afirmación de la identidad de éstos determina la existencia del primero”.*²⁶

2.3: Problematizaciones

Ahora que ya hemos analizado el concepto de identidad que acuña Bolívar podemos dar una respuesta a la cuestión planteada al inicio de este capítulo, a saber, ¿cuál es la especificidad del concepto de Bolívar respecto a los conceptos mencionados? Cabe aclarar aquí que las siguientes problematizaciones y las

²⁵ *Ibíd.* p. 166

²⁶ *Op.cit.*, “Definición de cultura”, p.62

respuestas que se les da, no pretenden ser respuestas definitivas a dichas cuestiones, pues para ello se necesitaría una investigación especializada sobre ciertos temas y autores que rebasan el propósito de este trabajo, por lo cual aquí simplemente ofrezco esbozos de posibles respuestas. Considero que esto es importante, pues señalar los límites y problemas de una teoría es el primer paso complementarla.

Antes de hacer el análisis comparando la propuesta de Bolívar con las ya mencionadas, hay que recordar, que cuando Bolívar habla de identidad lo hace en su mayoría, en referencia a la sociedad, y en menor medida al individuo que existe dentro de esa misma sociedad. Bolívar no se ocupa del concepto de identidad a un nivel lógico u ontológico propiamente dicho, al menos no de manera explícita.

Esto nos llevaría a la pregunta ¿Hay un punto de comparación entre estas concepciones y la de Bolívar? Mi respuesta es que sí. En relación a los conceptos substancialistas en tanto éstos buscan una definición lógica y ontológica del concepto de identidad, podemos decir que dicha definición también busca ser universal, y por lo tanto aplicable a las sociedades y a los individuos. Respecto al concepto que parte de la teoría soviética del materialismo histórico creo que también los conceptos son comparables en tanto dicha teoría explícitamente pretende aplicarse a la sociedad y al individuo. Respecto a las teorías derivadas del pensamiento de Sartre, Heidegger y sus seguidores, el punto de comparación sería que tanto su concepción como la de Echeverría hacen referencia al individuo, además de que Echeverría se ve fuertemente influenciado por estos dos autores.

Ahora bien, respecto al concepto propuesto por los substancialistas Bolívar se diferencia de ellos en que no acepta que la sociedad humana, ni los individuos que la conforman, tengan una sustancia última “[...] *que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de las circunstancias*”²⁷ Como quedó establecido el fundamento de la identidad humana es el libre juego de elección de formas de socialidad siempre cambiantes y no una sustancia. Respecto a las

²⁷ Cf Op. cit, Echeverría *Definición de cultura* p 149

definiciones de corte soviético Bolívar coincide con ellos en la medida en que ambos conceptos toman en cuenta el cambio, sin embargo se diferencian en la causa de ese cambio. Para los soviéticos el motor del cambio serían las contradicciones internas inherentes a la sociedad misma. Para Bolívar el motor del cambio sería la libertad inherente a las sociedades humanas. Respecto al último grupo, la aportación de Bolívar sería considerar la identidad del individuo en función de la identidad de la sociedad, y por lo tanto darle mayor peso al contexto social concreto que los autores mencionados.

Otra problematización que me parece pertinente es que si tomamos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior acerca de la forma de reproducción animal como proto-forma del proceso de reproducción propiamente humano es natural que surja la pregunta ¿Esta proto-forma natural podría ser considerada como la sustancia de la identidad humana, que está detrás de cada una de estas identidades? Considero que la respuesta a esta pregunta es que la animalidad no es propiamente el núcleo substancial de la identidad humana, pues como ya mencionamos en el capítulo precedente, deja afuera la dimensión política y la libertad que ella conlleva, sin la cual es inexplicable la identidad humana. Es decir, en los animales su identidad sólo se ve modificada de manera externa y accidentalmente, en cambio en los humanos la modificación de su identidad se da de manera *interna*, pues, como ya se explicó, tiene que cambiar constantemente.

Tanto el proceso de reproducción animal como el humano son esencialmente diferentes. En este sentido pienso que la elección del término “proto-forma” por parte de Echeverría es muy acertada, pues indica que ambos procesos de reproducción tienen en lo general rasgos similares, pero que ninguno se puede reducir al otro o ser sustancia subyacente pues son esencialmente diferentes.

Otra cuestión importante que se podría plantear es si desde la propuesta de Bolívar se podría hablar de una identidad nacional como por ejemplo una identidad mexicana, y de ser así, ¿en qué sentido? Mi respuesta a esta cuestión es que podemos entender por identidad nacional a un determinado sistema de reproducción humana, (es decir de consumo y producción de bienes y

significados), que se da en un determinado territorio, que se concretiza a partir de elecciones de diferente duración, (como por ejemplo el ámbito jurídico) y que está en constante cambio.

Sin embargo hay que aclarar que en una misma sociedad existirían subsistemas con sus propias características o compromisos que surgen a partir de ciertas elecciones particulares específicas de ese subgrupo. Es decir, los sistemas de reproducción en general albergan en su seno diversos subsistemas, lo que equivaldría a decir que existe una identidad general, como la descrita en el párrafo anterior, que en su seno guarda múltiples identidades particulares. Las cuales por supuesto son siempre cambiantes. Los subsistemas o identidades particulares compartirían entre sí los compromisos de más alta jerarquía, o de más larga duración, pero se diferenciarían por su lugar en el sistema general y por los compromisos de menor jerarquía que contraen.

Creo que los subsistemas en una sociedad se pueden dar diversas formas, pues solo bastaría que un determinado grupo de individuos compartieran algunos compromisos para crear un subsistema. Cada subsistema se podría considerar como un grupo social específico, cuya identidad estaría en función de los compromisos adoptados en función del lugar que ocupan en el sistema de reproducción general de la sociedad en donde surgen. Esto abre la posibilidad de que los grupos sociales sean muchas veces contrarios unos a otros en la medida en que sus intereses y los significados que producen son opuestos unos de otros. Por ejemplo, los intereses de un grupo explotado estarían en contraposición de los intereses del grupo explotador.

Capítulo 3: La cultura.

3.1: El concepto de cultura

Al igual que en el capítulo anterior respecto al concepto de identidad, me parece pertinente mencionar algunos de las concepciones más comunes acerca de la cultura para posteriormente contrastar dichas concepciones con la propuesta propia de Bolívar. En una nota a pie de página de su texto *Definición de cultura*¹, Echeverría nos ofrece una lista de las diferentes tipos de “escenarios” desde los cuales se puede derivar una concepción particular de la cultura. Tales “escenarios” se clasifican en función a diversas oposiciones semánticas.

Los “escenarios” son los siguientes: 1) Cultura/Naturaleza: La cultura se consideraría desde este escenario como aquello que diferencia a los propiamente humano del mundo natural², 2) Cultura/civilización: La cultura como algo desinteresado y supraestructural que se contraponen a lo material y pragmático. 3) Culturas/civilización: Esta oposición se refiere a un pretendido desarrollo de lo humano, de tal manera que algunas sociedades estarían más desarrolladas que otras. 4) Cultura/culturas: Se refiere a la oposición entre una supuesta forma de lo humano general o esencia de lo humano, y las formas particulares en las que dicha forma se instancia o se hace efectiva. La cultura sería en este caso lo universal-humano. 5) Cultura/patrones de comportamiento: Se refiere a la cultura como el conjunto de instituciones y tradiciones que son hasta cierto punto permanentes de una sociedad que se contraponen a los comportamientos pasajeros de la misma. Por último está el escenario 6) que se refiere a la oposición: cultura/mentalidad. Esta oposición se refiere a una cultura como universal que se opone a una mentalidad que refiere a intereses de un sector específico de la sociedad.

¹ Cf. Bolívar Echeverría, *Definición de Cultura*, Editorial Itaca/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, México, D.F, 2010, p. 166

² Esta concepción es la misma que da el diccionario filosófico Ferrater Mora: Cf. José Ferrater Mora, “Cultura” en *Diccionario de filosofía* Tomo 1, Editorial sudamericana, Quinta edición, Buenos Aires, Argentina, 1964, p. 391

Consultado algunas fuentes fuera del propio Bolívar podemos encontrar otros conceptos que complementan el panorama. El diccionario filosófico Rosental-Ludin nos dice que la cultura es el conjunto de los valores de todo tipo (materiales y espirituales) creados por la humanidad. Además agrega que dichos valores pueden ser utilizados para medir el nivel de una sociedad.³ Por otro lado el diccionario Abbagnano⁴ de filosofía menciona dos conceptos diferentes de cultura. El primero refiere a la formación, mejoramiento o cultivo del hombre, en este sentido, dicho concepto referiría a la educación de los hombres. El segundo concepto de cultura que nos ofrece dicho diccionario refiere a los productos de dicha formación, es decir, al conjunto de los modos de vivir y de pensar que se dan en una sociedad. A grandes rasgos éste es el panorama general de las distintas concepciones de cultura. Con ello en mente veamos cuál es la posición de Bolívar al respecto.

Antes de analizar el concepto que nos ofrece Bolívar sobre la cultura es importante aclarar que al igual que la identidad, la cultura no surge *ex nihilo*, sino que, lo que da coherencia, articulación y su campo de posibilidad al proceso cultural, como lo entiende Echeverría, son los compromisos derivados de las elecciones civilizatorias de la comunidad en donde se da este proceso. Es decir, la dimensión cultural para Bolívar es siempre concreta, pues se determina a partir del proceso de reproducción específico de las sociedades y de las elecciones que lo constituyen.⁵

Teniendo esto en mente podemos analizar el concepto que Bolívar nos da de cultura. Para él: *“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.”*⁶ Si recordamos lo dicho en el capítulo anterior, la identidad humana está condenada

³ Cf. M. Rosental y P. Ludin, “Cultura” en *“Diccionario filosófico abreviado”* Edición tomada de la traducción hecha por Ediciones Pueblos Unidos, Uruguay, Ediciones Quinto Sol. México. D.F. p. 104

⁴ Cf. Nicola Abbagnano, “Cultura” en *“Diccionario de filosofía”* Trad. Alfredo N. Galleti, Fondo de Cultura Económica, Primera edición, México D.F, 1963, p.272-277

⁵ Cf. Bolívar Echeverría, *Vuelta de Siglo*, Ediciones Era, Primera edición, México, D.F, 2006, P. 22

⁶ Op. Cit, *Definición de Cultura* p 164-165

necesariamente a reconstituirse constantemente, a ponerse en riesgo a sí misma de manera continua, a transformarse. A esta acción es a lo que Bolívar llama cultura.

Así, “*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*”⁷. En otras palabras, puesto que la identidad y los compromisos derivados de las elecciones civilizatorias de una comunidad concreta se expresan en su sistema de consumo y producción de objetos, es decir, en el ciframiento y desciframiento de las modificaciones que introducimos en la naturaleza, la cultura sería aquella dimensión, en la que los objetos y las relaciones de dicho proceso, reproducen y ratifican las relaciones y la forma del proceso de reproducción social que los produce, pero al mismo tiempo ponen en duda dicho proceso.⁸ Es decir, la cultura es el proceso en el que la dinámica lengua/habla propia de las sociedades humanas, que explicamos en los capítulos anteriores, se hace efectiva.

Como quedó establecido en el capítulo anterior, en tanto el carácter evanescente de la identidad es un carácter necesario a lo propiamente humano, podemos decir que la cultura es una dimensión necesaria de la vida humana. Sin embargo esta dimensión se hace especialmente visible en la relación conflictiva entre el código o la lengua de una comunidad y los usos cotidianos y singulares que se hace de dicho código, es decir el habla.⁹ Entendiendo por lengua y habla a lo referente del proceso de reproducción social como proceso de semiosis, pues como explicamos en el primer capítulo, puesto que el código de cualquier proceso de producción y consumo de significados, como lo es el proceso de reproducción humana, está

⁷ Op.cit., *Vuelta de siglo* p. 20

⁸ Conviene mencionar que en algunas partes de su obra Bolívar Echeverría habla acerca de alta y baja cultura como dos esferas que deberían complementarse pero que en el capitalismo se separan. Cf-. *Vuelta de siglo*” p 15 y ss. La razón por la que no profundizo en el tema es que ambos conceptos (alta y baja cultura) refieren a un conjunto de objetos o valores en su mayoría artísticos, y por lo tanto no refiere directamente al concepto de cultura aquí expuesto, que es el que realmente me interesa analizar. En todo caso se podría decir que el alta y la baja cultura son expresiones culturales.

⁹ Cf. Op.cit., *Definición de cultura*. p. 164 y ss.

regido por la dinámica lengua/habla. En donde si bien estos dos elementos son interdependientes, son los actos individuales del habla en donde se pone en crisis y se modifica a la lengua. Llevando esto al plano de la vida social, en tanto que los actos del habla son los momentos de reproducción y puesta en duda de las relaciones establecidas dentro de una sociedad, podemos decir que el habla o la vida ordinaria es uno de los lugares de la cultura.

La cultura es la actividad fática y metasémica de la dimensión política del proceso de reproducción social que al mismo tiempo es un proceso de semiosis. Por un lado, la dimensión fática del lenguaje tiene como función el mantenimiento o la afirmación del mismo.¹⁰ La cultura cumpliría dicha función porque una sociedad sólo se reafirma a sí misma en tanto se pone en riesgo, la cual es precisamente la función de la cultura. Por otra parte, la función metasémica o metalingüística es aquella que se encarga de remitir los signos al código, de manera que dichos signos puedan ser utilizados de manera adecuada.¹¹ La cultura cumpliría esta función en tanto que por ella se pone en juego el código de una sociedad remitiendo los hechos en los que ella aparece, al código. Es decir, en tanto la cultura es la instancia mediante la cual se hace efectiva la dinámica lengua/habla, cumple una función metalingüística, pues el habla siempre refiere al código o a la lengua, pero al mismo tiempo la pone en duda. Es por ello que la cultura se da de manera simultánea y coextensiva a las actividades propias de la vida cotidiana. La dimensión cultural es así una dimensión que atraviesa la totalidad de la vida social que está integrada a cada una de las actividades de producción y consumo humanas.¹²

Según Bolívar, la dimensión cultural sería superflua vista únicamente desde el nivel de la mera producción, pero en la realidad, es indispensable como precondición de la misma. Por lo tanto, no solamente es una dimensión simultánea al proceso de reproducción social, sino que es necesaria para que dicho proceso

¹⁰ Cf. Pierre Guiraud, *La semiología*, Trad. María Teresa Poyrayzian, Editorial S.XXI, Primera Edición, México, D.F p.14

¹¹ Cf. ibídem p.16

¹² Cf. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, Editorial Era, Segunda Edición, México, D.F. 2000, p.

tenga lugar.¹³ Así pues: “*La realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente en interioridad a la vida práctica y pragmática de todos los días incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo.*”¹⁴ Un ejemplo de esto es el que da Bolívar en la primera lección de *Definición de cultura*. En esta lección Bolívar menciona que los habitantes de la isla Troibant para construir una canoa, primero deben de realizar una serie de ritos para “desconectar” el árbol, cuya madera servirá para construir la canoa, del bosque. Visto solamente desde el nivel productivo lo único que contaría sería cortar el árbol y crear el bote, sin embargo en los ritos de estos habitantes es donde se muestra la dimensión cultural propia de ellos.

Bolívar también menciona que la dimensión cultural es una determinante para la toma de elecciones civilizatorias que constituyen a una sociedad. Pone como ejemplo que históricamente las mismas tecnologías han sido aprovechadas de diversas maneras por diferentes sociedades. Para ejemplificar esto Echeverría menciona el empleo improductivo de la rueda por parte de los teotihuacanos y de la pólvora por parte de los chinos.¹⁵ Este ejemplo es muy esclarecedor pues si recordamos lo dicho en el capítulo 1 acerca de que la técnica de una sociedad es uno de los fundamentos que determinan la identidad de dicha sociedad, entonces podríamos decir que la dimensión cultural es un determinante fundamental de dicha sociedad en tanto determina a la técnica. Así pues, el proceso cultural sería un proceso dialéctico, en tanto que se ve determinado por la sociedad en donde surge, y al mismo tiempo determina a dicha sociedad, de manera que ésta va cambiando constantemente.

En tanto que la dimensión cultural es una dimensión necesaria de la sociedad determina las elecciones que constituyen la forma de la socialidad o la identidad de una sociedad. Dichas elecciones pueden ser referentes al campo instrumental de dicha sociedad (como lo vimos en el ejemplo ya mencionado) o a las

¹³ Cf. Op.cit, *Definición de cultura* p. 18

¹⁴ Cf. *Ibíd.* p.20

¹⁵ Cf. *Ibíd.* 21 y ss.

instituciones que se dan en ella, entre otros. La dimensión cultural no sólo es posibilitada por el carácter concreto de la sociedad humana sino que al mismo tiempo posibilita nuevas oportunidades de elección para dicha sociedad.¹⁶

Los momentos culturales de la sociedad pueden ser entendidos como momentos de ruptura, ya sea en un proceso interno de la comunidad, es decir cuando una sociedad se transforma a sí misma a partir de sí misma, o cuando una sociedad entra en contacto con otras sociedades. En ese sentido la cultura nos ofrece la posibilidad de estar *abiertos* a lo otro¹⁷. En principio la cultura en sentido pleno sería un abrirse a lo otro no entendiendo por lo otro solamente a la naturaleza o a otras sociedades, sino también a lo que hay de otro en nuestra propia identidad. La dimensión cultural exige siempre un estar abierto a las nuevas posibilidades de transformación, a las nuevas lógicas que estén en nosotros mismos o en nuestro entorno. La cultura en un primer momento, sería un diálogo con lo *otro* que nos transformaría a ambos.

Bolívar en una pequeña parte de su obra menciona los fenómenos de la “anti-cultura” y de “la muerte de la cultura.” Por anti-cultura Bolívar entiende “[...] *una negación que acababa con la consistencia concreta de las identidades que hubiera debido cultivar*”.¹⁸ En ese sentido, si la cultura persigue la concreción, la anticultura perseguiría la homogeneización de la pluralidad de identidades. La anti-cultura representaría así un estado de *cerrado* ante lo *otro*, y sería una instancia de la violencia destructiva. Un ejemplo de anticultura serían los fundamentalismos religiosos¹⁹, pues cuando entran en contacto con sociedades ajenas a ellas, no toman en cuenta las características concretas de dicha sociedad, sino que pretende imponerse a ella de manera unilateral. Lo que me gustaría señalar acerca de este ejemplo es que pone de relieve que la anti-cultura no es algo

¹⁶ Op.cit. *Definición de cultura* p.21 y ss

¹⁷ Cf. Javier Sigüenza, “Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría,” en Diana Fuentes, Isaac García Venegas, Carlos Oliva Mendoza, (compiladores) *Bolívar Echeverría Crítica e interpretación*, Editorial Itaca/UNAM/FFyL, Primera edición, México D.F 2012 p. 75

¹⁸ Op.cit. *Definición de cultura*, p.218

¹⁹ Cf. ibídem

exclusivo del capitalismo, pues los fundamentalismos religiosos también se han dado en sociedades no capitalistas.

Por otro lado, según Echeverría se puede hablar de una muerte de la cultura cuando la sociedad en lugar de ser un agente activo de ella se convierte en un agente pasivo o mera espectadora del proceso de re-constitución de su propia identidad. Es decir, existe una muerte de la cultura cuando la sociedad se vuelve incapaz de hacer por sí misma cultura y se convierte en una mera espectadora de dicho proceso.²⁰ El ejemplo perfecto de este fenómeno lo podemos hallar en el análisis que hacen Horkheimer y Adorno en su ensayo sobre *La industria cultural* de su libro *Dialéctica de la Ilustración*. Como su nombre lo indica en este ensayo se analizan la industria cultural en el capitalismo y ponen como características de ella, entre otras cosas, que son un sistema (cine, radio, televisión, etc) que se rigen por un modelo de negocios capitalista.²¹ Esto tendría como consecuencia una atrofia de la imaginación y un moldeado de los deseos de los individuos, de manera que *“El espectador no ha de necesitar ningún pensamiento propio; el producto indica la reacción”*²².

Ciertamente Bolívar no desarrolla estos temas de manera directa en su obra pues solamente hace algunas referencias al tema. En todo caso el tema de “la muerte de la cultura” se podría relacionar con la contradicción entre la forma natural y la forma valor, que Bolívar considera la contradicción fundamental del capitalismo, misma que se analizará en el siguiente capítulo. Es por ello que me gustaría mencionar algunas cosas que me parecen que pueden complementar el análisis de dichos conceptos. Lo primero que me gustaría mencionar es que nada indicaría que sea necesario que se pueda derivar la muerte de la cultura de la anticultura o viceversa, pues la diferencia entre ambas es que la anticultura tiene como sujetos a los humanos, mientras que la muerte de la cultura no. En tanto la anticultura sería la expansión unilateral de la identidad de los sujetos que la ejercen,

²⁰ Cf. Op.cit *Vuelta de siglo* p 16 y ss

²¹ Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Editorial AKAL, Edición de Rolf Tiedemann, España, Madrid, 2007, p. 133 y ss

²² *Ibíd.* p.147

implicaría la perpetuidad de dichos sujetos, y no su conversión a meros espectadores, como lo dictaría la muerte de la cultura.

Por otra parte, creo que sería muy complicado hablar de una muerte de la cultura en sentido estricto, pues como expusimos anteriormente, Bolívar concibe a la cultura como un proceso necesario de la existencia humana. Creo que más que de *muerte de la cultura* se debería hablar de una enajenación de la cultura, en el sentido de que la lógica del proceso cultural ya no surge de forma natural de las dinámicas propias de una sociedad concreta, sino que dicha lógica es impuesta por algo exterior y en principio ajeno a dicha sociedad, como por ejemplo, la lógica de valorización del valor propia del capitalismo.

3.2: Lo ordinario y lo extraordinario

Bolívar divide a la existencia humana en dos tipos de momentos, los ordinarios y los extraordinarios. Los momentos extraordinarios serían aquellos momentos en el que la sociedad se ve en la necesidad de llevar hasta el límite la forma concreta de su socialidad. El momento extraordinario es así un momento de fundación o refundación de la identidad. El momento extraordinario es un eco del momento de transnaturalización pues reactualiza los límites del cosmos y del caos, de aquello que es integrable a la comunidad y aquello que no, así como la forma en que es integrable.²³

Los momentos extraordinarios pertenecen a la aquella dimensión de la existencia social que se le denomina comúnmente como política, es decir como al actividad de la colectividad o una parte de ella que gira en torno a la lucha por el poder político. La lucha por el poder político se traduce en una competencia interindividual entre los distintos elementos del proceso de reproducción social. Así, los momentos extraordinarios son aquellos que introducen modificaciones más palpables en las relaciones sociales. Por el otro lado, los momentos cotidianos de la sociedad civil se dan en la mera reproducción de la forma

²³ Cf. op.cit, *Definición de cultura*, p. 155-156

concreta del proceso de reproducción social, o dicho de otra forma, los momentos cotidianos son aquellos que reproducen con más o menos cierta fidelidad las relaciones de producción y consumo de significados de una sociedad.²⁴

De esa manera la dimensión política que caracteriza al ser humano se presenta de dos maneras en la vida de una comunidad. La primera de estas formas se da de manera real, que es la actividad propiamente política que antes describimos. Esta actividad prolonga el tiempo extraordinario y se da de manera paralela a la actividad del tiempo ordinario. Esto se hace evidente cuando pensamos en que un cierto número de elementos de una comunidad se encargan específicamente de la administración y el gobierno de una comunidad, al mismo tiempo que otros elementos de esa misma comunidad se dedican al trabajo ordinario. En esta actividad no sólo se da por sí mismo el momento extraordinario, sino que se encarga de hacer los preparativos necesarios para su introducción y complementarla posteriormente.

La segunda forma en que se presenta lo político en la vida de una comunidad se da en el plano imaginario. Esta es un trabajo aparentemente a-político, que actualiza solamente en lo virtual la refundación de la forma social. En este caso lo político se hace presente como ruptura imaginaria de la lógica que rige la cotidianeidad. Este tipo de ruptura se presenta como experiencias que fingen romper con las leyes de la sociedad.²⁵ En esta dimensión la sociedad civil vive en su plano básico de actividad:

*[...] allí donde ésta se conecta con el reproducir calladamente el cuerpo y el espíritu de la colectividad, y se mueve en torno al trabajo y el disfrute de los bienes producidos, allí donde la disputa por el poder público sólo puede actualizarse si se traduce a los términos relativamente pacíficos de la competencia interindividual.*²⁶

De esta manera podemos decir que la cultura al ser una dimensión inherente a la vida humana se presentaría en ambos momentos. En los momentos

²⁴ Cf. op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 50

²⁵ Cf. Ibíd. p. 78 y ss.

²⁶ Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ediciones desde abajo, Primera edición, Colombia, Bogotá, 2011, p. 121

extraordinarios se presentaría como una ruptura o transformación radical de la forma de las relaciones que caracterizan a una sociedad. Ejemplos de este tipo de rupturas las encontramos en las revoluciones, pero también se dan en las reformas políticas.

Lo complejo e interesante es que a partir de esta dinámica sumado al de la lengua/habla se debe de explicar la pluralidad de los cambios en la sociedad, pues unos tienen más profundidad que otros. ¿Cómo explicar esta pluralidad? Como quedó establecido la reproducción humana constituye una reproducción y transformación constante de la identidad concreta de dicho proceso de reproducción *“lo hace ya sea acumulativamente como resultado de muchos ciclos sucesivos de reproducción o disruptivamente, en acontecimientos de cambio concentrado, excepcionales, en los que debe repetirse el acto político fundamental de constitución de una forma para la sociedad”*.²⁷

La constante transformación de la identidad se explica porque los momentos ordinarios y extraordinarios coexisten entre sí. Pues las disposiciones del código son cumplidas, pero al mismo tiempo se ve cuestionado. En la medida en que la práctica rutinaria se combina con otra que la cuestiona. La cultura al ser una dimensión de la vida humana la acompaña en todos sus momentos, tanto en los momentos ordinarios como en los extraordinarios.²⁸

3.3: El juego, la fiesta y el arte.

Ahora bien, la cultura también se presenta en los momentos cotidianos como un momento de ruptura, como la interrupción del tiempo extraordinario dentro del tiempo ordinario, la ruptura es *“[...] un apareamiento, un estallamiento, en medio de la imaginación de la existencia rutinaria, de lo que es propiamente tiempo de la*

²⁷ Op.cit, *Definición de cultura* p. 153

²⁸ Cf. ibídem p. 157-166

realización plena de la comunidad o el tiempo de la aniquilación de la misma".²⁹ Bolívar distingue tres tipos de esquemas básicos en los que se instancia el proceso cultural en los momentos ordinarios. Es muy importante señalar que en la realidad estos esquemas pueden darse por sí mismos o combinados. El nombre de estos esquemas son: El juego, la fiesta y el arte.

Echeverría nos dice que el rasgo distintivo de estos tres esquemas del que parten para su posterior particularización es la: "[...] *persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y re-construcción de la 'naturalidad' de lo humano, de la necesidad de su presencia contingente*".³⁰ Es decir, la persecución y puesta en juego de la experiencia de la transnaturalización, que es la experiencia política fundamental en la que se basa todo el proceso de reproducción humano.

Sin embargo, a pesar de que estos esquemas se dan en la cotidianeidad no solamente refieren a las elecciones civilizatorias de más baja jerarquía, sino que también pueden poner en cuestión la totalidad de las elecciones de forma con las que una sociedad ha logrado ser concreta. Esto es así porque por medio de la puesta en duda de las elecciones de baja jerarquía es que se pone en juego las elecciones de mayor jerarquía, pues recordemos que en el capítulo anterior quedó establecido que las elecciones civilizatorias de más alta jerarquía determinan y por lo tanto dejan su huella o su eco, en las elecciones de menor jerarquía. Y que así mismo, éstas últimas modifican a las primeras mediante la dinámica lengua/habla de la sociedad en su dimensión semiótica.

Empecemos por analizar el esquema del juego. El rasgo más característico de este esquema de la cultura es que en él se invierten los papeles del azar y del orden, papeles que se desempeñan conjuntamente contraponiéndose. El plano lúdico refiere a la imposibilidad de establecer la necesidad o contingencia de algún hecho.

²⁹ Bolívar Echeverría, "*Juego, fiesta y arte*" Exposición en la FLACSO (Quito), Febrero, 2001, tomado de la página de Internet: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>, consultada el 21/05/2017 a las 16:44, p.4 y también, Cf. Op.cit *Valor de uso y utopía* p.79 y ss y Op.cit *Definición de cultura* p. 175-177

³⁰ Op.cit. *La modernidad de lo Barroco* p. 189

En sus casos más extremos el juego representa una pérdida de todo soporte de necesidad lo cual tiene como consecuencia un abandono total al azar. El placer que se deriva de este tipo de juego es el de precisamente en la ambivalencia entre la causalidad y la casualidad.³¹ Bolívar nos dice que los distintos juegos pueden clasificarse en función de la medida de azar y de intervención humana y causalidad que exista en ellos.³² Esto tiene como consecuencia que en función de esto dependerán las distintas posibilidades de combinación de este esquema con los otros.

Como ejemplo de juegos Bolívar utiliza los juegos olímpicos sin embargo considero que este ejemplo no es adecuado, en tanto que dichos juegos se basan más las habilidades de los deportistas, y por ello más en la necesidad que en el azar. Otro ejemplo que Echeverría menciona y que me parece interesante es el de la ciencia: *“La verdadera investigación científica puede verse como una extensión del comportamiento lúdico. Su creatividad es resultado de lo lúdico.”*³³ Es a partir de la cuestionabilidad absoluta del juego que se hace necesaria la ciencia. Entiendo esto último como que la ciencia actúa a partir de poner en cuestión todo fenómeno físico que se presente.

Por otro lado la característica fundamental de la ruptura festiva es que en ella entran en juego la necesidad o contingencia del código y la consistencia concreta del mismo. La fiesta es capaz de destruir y reconstruir en un solo momento el edificio del proceso de consumo o valores de uso en donde se desarrolla la sociedad, pues la fiesta pone en duda pero a la vez reforma dichos valores de uso y sus respectivas significaciones en el plano imaginario.³⁴

Esto quiere decir que el esquema de la fiesta se caracteriza porque a diferencia del juego no solamente pone en duda a ley general de la necesidad y del azar, sino que también pone en cuestión la ley específica que caracteriza una determinada subcodificación del código de una sociedad. Es por ello que en la

³¹ Cf. Ibíd. p. 190

³² Cf. Op.cit. *Definición de cultura*, p. 176

³³ ibídem p. 190

³⁴ Cf. Op.cit *La modernidad de lo barroco* p. 190 y ss y Op.cit *Definición de cultura* p. 179

fiesta se pone en tela de juicio la misma concreción en la que se instancia el proceso de reproducción de una sociedad. Es por ello que la fiesta a pesar de que hace dicha reconstrucción en el plano imaginario, implica un momento en el plano real de abandono de lo cotidiano.

Bolívar considera a la ceremonia ritual como el momento culminante de la ruptura festiva. En ella: “[...] sólo en ella el ser humano alcanza ‘realmente’ la percepción de la objetividad del objeto y de la subjetividad del sujeto”³⁵ Es decir la experiencia de lo perfecto o acabado. Bolívar agrega:

“En la ceremonia ritual, la experiencia de trance es indispensable para la constitución de la ruptura festiva. Si no hay este traslado, si el paso de la conciencia rutinaria a la conciencia de los extraordinario no se da mediante una sustitución de lo real por lo imaginario, no hay propiamente una experiencia festiva”³⁶

Por otro lado la ruptura estética se caracteriza por la búsqueda del hombre por revivir la experiencia que consiguió en el momento festivo mediante dispositivos especiales que tienen como finalidad la mimetización o reproducción del momento festivo. La ruptura estética busca revivir el momento de constitución de la identidad. Es decir, la ruptura estética pretende traer la experiencia que se tuvo en la ruptura festiva al la existencia rutinaria mediante técnicas y dispositivos que sean capaces de trasladar dicha experiencia al mundo cotidiano.³⁷ Bolívar nos dice que el arte suele aparecer espontáneamente en lo cotidiano.³⁸

En relación al esquema del arte, Bolívar también menciona que la utopía en Walter Benjamin consiste en que todos podemos convertirnos en artistas en la medida en que podamos hacer uso libre del código artístico. Toda la cotidianeidad estará traspasada por la posibilidad de la experiencia artística y todos podríamos usar el código artísticamente.³⁹ Esta sería una estatización de la vida cotidiana y sólo es

³⁵ Op.cit, “Juego, fiesta y Arte” p. 6

³⁶ Ibídem

³⁷ Cf. Ibíd. p. 7

³⁸ Cf. Op.cit. *Definición de cultura*. p.181

³⁹ Cf. Op.cit. *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* p. 86

posibilidad en tanto que es abierta por el progreso técnico.⁴⁰ Si tomamos en cuenta que el arte es una forma en que se presenta la cultura, podemos decir que en la utopía benjaminiana todos podrían cultivar su identidad libremente, y no sólo mediante el arte sino también mediante la fiesta y el juego. Convendría decir, que el hecho de que esta situación se presente como una utopía no quiere decir que en la realidad la dimensión cultural no exista, pues como quedó establecido en los párrafos anteriores, dicha dimensión es necesaria para la reproducción humana. Lo que parece ser el rasgo utópico sería la libertad para ejercer dicha dimensión.

Otro elemento que se deja entrever en lo anterior es que parecería que el desarrollo tecnológico es condición de posibilidad para el ejercicio libre de la dimensión cultural. Esto es así, porque (cómo quedó establecido en el primer capítulo) la tecnología es el recurso que tenemos los humanos para defendernos de la escasez. La escasez provoca que las sociedades, y con ello los individuos que las conforman se encuentren en un estado de hostilidad hacia lo *otro*, en otras palabras, mientras exista la escasez la dimensión cultural estará sujeta a la supervivencia de un código cultural frente a los demás. Si se elimina la escasez, las distintas sociedades pueden entrar en un libre juego de sus códigos identitarios. Se ahondará más en el tema en el siguiente capítulo cuando se explique en qué consiste la revolución tecnológica que origina a la modernidad.

Hay que mencionar que si bien el arte consiste en una reproducción del momento extraordinario no significa que sea una reproducción fiel, sino que por las mismas características esenciales del proceso cultural que antes ya explicamos, dicha reproducción tendría que ser forzosamente transgresora de dicho momento extraordinario. Podríamos decir en lo general que la dimensión cultural con todo y sus esquemas, es la expresión de la dinámica lengua/habla inherente al proceso de reproducción/semiosis, propios del hombre.

Estos esquemas se pueden dar combinados o al mismo tiempo, por ejemplo, Bolívar menciona a ciertas vanguardias del arte moderno que conciben a la experiencia estética como una combinación entre el arte y la fiesta o que incluso

⁴⁰ Cf. *Ibíd.* p. 123

en algunas circunstancias histórico-sociales, es necesaria un ambiente ceremonial-festivo para que tenga lugar la experiencia estética.⁴¹

Como dijimos anteriormente la dimensión cultural está presente en la totalidad de la vida social de los sujetos humanos, por lo cual el juego, la fiesta y el arte también están presentes de una u otra forma en la vida social. Es por ello que la frontera entre la rutina y los momentos de ruptura, los momentos extraordinarios o propiamente culturales, es muy confusa e imprecisa. Bolívar nos dice que anterior a la época moderna los momentos culturales “ [...]tenían sus réplicas mínimas que les permitían introducirse dentro del tiempo mayor, dedicado al trabajo y al consumo rutinarios, aprovechar sus porosidades y confundirse con él en calidad de meras refuncionalizaciones del mismo “⁴² Así pues, en la dimensión cultural de la existencia social lo ordinario o cotidiano se mezcla con lo extraordinario. Es una dimensión que transforma a estos dos momentos. Así pues, en la dimensión puramente productiva siempre habrá la introducción de momentos ‘inútiles’, momentos de escape lúdico de ritualización festiva o de dramatización estética.

El momento de la pura rutina se guía por el *ethos* elemental que neutraliza lo insoportable del momento sagrado y se refugia en el cumplimiento de las normas establecidas. Las tiene por normas naturales y no como una decantación de la lucha del hombre contra el Otro. Profundizaremos en esto en el siguiente capítulo

3.4: Problematizaciones.

La primera problematización será remarcar la especificidad del concepto de Bolívar respecto al panorama general sobre la cuestión ofrecida al principio del capítulo. Respecto al primer escenario que contrapone a la cultura con la naturaleza, el concepto de cultura acuñado por Bolívar pone a ésta como algo propio de los humanos, Pero como se explicó en el primer capítulo, lo que separa

⁴¹ Cf. Op.cit, “El juego, la fiesta y el arte”p.1-2

⁴² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial, Siglo XXI, Primera edición, segunda reimpresión, México, D.F, 2012 p. 52

lo humano de lo natural es la dimensión política o semiótica, del proceso de reproducción humano. La cultura es un derivado de dicha dimensión. De los escenarios 2, 4 y 6 al principio mencionados, podemos decir que tiene una característica en común, la cual es que conciben a la cultura como algo general a lo humano. Bolívar comparte con estas concepciones que es algo inherente a lo humano, pero se diferencia de ellas en que no concibe a la cultura como una “cosa” general, o una esencia, sino más bien, Bolívar considera que la cultura es un proceso.

Este último punto también aplicaría para los escenarios 3 y 5, así como también para la definición ofrecida por el diccionario Rosental-Ludin y la segunda definición que nos ofrece el diccionario Abagnano. Hay que mencionar que la cultura como la concibe Bolívar, se refleja en los productos e instituciones de una sociedad, pero la cultura no es el conjunto de dichos productos. De todos los conceptos mencionados, el que más se acerca al que acuña Bolívar es la primera definición que nos ofrece el diccionario Abagnano, es decir, entender a la cultura como el cultivo del hombre. Al igual que en el concepto de Bolívar aquí se considera a la cultura como un proceso, pero la diferencia es que el primer concepto reduce a la cultura a una actividad del individuo, mientras que el concepto de Bolívar no necesariamente así, pues la cultura es toda una dinámica social, que si bien se puede expresar en individuos, como por ejemplo, un pintor, no solamente se reduce a la acción de este.

La última problemática que mencionaré para cerrar este capítulo tienen que ver con la cuestión que quedó pendiente en el capítulo anterior, a saber ¿Quién es el sujeto que toma las elecciones civilizatorias que constituyen una sociedad? La razón por la que hasta ahora respondo la pregunta es que como vimos, la cultura al ser una puesta en riesgo de la identidad de una sociedad, es un proceso fundamental para entender los cambios de dicha sociedad, y con ello las elecciones que le dan forma.

Para responder a la pregunta debemos referirnos a lo expuesto en este capítulo acerca de los momentos ordinarios y extraordinarios, y también a lo ya

mencionado sobre las diferentes dimensiones de lo político en la sociedad. Los momentos extraordinarios se relacionarían con elecciones de alta jerarquía en tanto dichos momentos marcan las pautas en las que se desarrollará la sociedad. Puesto que dichos momentos extraordinarios tiene como sujetos principales los actores que comúnmente se llaman políticos (asambleas constituyentes, grupos políticos, senadores, agentes revolucionarios etc) estos serian los sujetos de dichas elecciones. Por otro lado las elecciones de menor jerarquía serían tomadas por los individuos en sus actos cotidianos, es decir, en el tiempo ordinario.

Hay que mencionar que la frontera entre los actos ordinarios y extraordinarios tiende a ser muy ambigua, por lo cual ciertas elecciones tendrían un sujeto ambiguo. Además, hay que mencionar que faltaría considerar a la muerte de la cultura, pues nos hablaría de una sociedad cuyos cambios no tienen un sujeto humano. Se hablará más del tema después de analizar las contradicciones del capital.

Por último me gustaría mencionar que (como se estableció en el capítulo precedente) se puede hablar de identidades propias de grupos particulares de una sociedad, así mismo también se podría hablar de procesos culturales propios de dichos grupos. Es decir, no es que estos grupos tengan esquemas fundamentales de cultura diferentes a los aquí mencionados, es más bien que, la forma en que dichos grupos hacen efectivos dichos esquemas es particular a dichos grupos.

Capítulo 4: La modernidad capitalista y los cuatro *ethe*

4.1: La modernidad: Esencia y fundamento.

El concepto de modernidad acuñado por Bolívar Echeverría es bastante particular, por lo cual, me parece pertinente mencionar algunas concepciones comunes sobre la modernidad para después contrastarlas con la propuesta de Bolívar. En su ensayo *Definición de la modernidad* que se encuentra en el libro “*Modernidad y blanquitud*” Bolívar nos ofrece la descripción de algunas de las concepciones más comunes de la modernidad.¹

La primera de estas concepciones sería aquella que ve al inicio histórico de la modernidad entre los siglos XV y XVI, con el Renacimiento y el surgimiento de la concepción del hombre que cree que se puede hacer a sí mismo *ex nihilo*. La segunda concepción sería aquella que ponen el énfasis en el así denominado descubrimiento de América, pues con este fenómeno el mundo se abre hacia nuevas posibilidades. Otros pensadores sostienen que el inicio de la modernidad se da con la llegada de la revolución industrial y la consolidación de la gran ciudad. Bolívar también menciona a Adorno y Horkheimer los cuales en su libro *Dialéctica de la Ilustración*, plantean que la modernidad estaba ya de cierta manera presente en la época de los antiguos griegos, poniendo como ejemplo a Prometeo y el Odiseo. Para estos autores Prometeo representarían la ruptura del dominio sobre el conocimiento que ostentaba la casta sacerdotal, rompiendo con una temporalidad cíclica, y con ello abriendo la posibilidad de una linealidad progresista. Por otro lado, Adorno y Horkheimer ven en Odiseo a una especie de ilustrado, capaz de ponerse a sí mismo como un objeto y de esta manera poder sacrificarse a sí mismo en pos de un disfrute futuro. Por último, Bolívar menciona que algunos otros consideran que el inicio de la modernidad se da a partir de la *tejné* griega, y ven a Dédalo como el representante de ella, pues este personaje es

¹ Cf. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, primera edición, México D.F, 2010 p. 19 y ss

capaz de proponer e inventar nuevos instrumentos imitando la eficacia de la naturaleza.

Así pues, por lo regular cuando se habla de la modernidad se suele entender por esta una determinada época de la historia en donde surgen varios rasgos en las sociedades que son discontinuos y a veces hasta contrarios con lo tradicional. Bolívar menciona que son cinco los rasgos más característicos de la modernidad: 1) El humanismo, que Bolívar define (siguiendo a Heidegger) como la pretensión de supeditar la realidad a la vida humana y así poner al hombre como fundamento de la naturaleza. Lo que conllevaría a un racionalismo, entendido éste como la reducción de lo humano a la capacidad racional y ésta a su vez a la capacidad de instrumentalizar al mundo.² 2) Progresismo, entendiendo por éste la preponderancia del abandono de lo viejo por lo nuevo ante la renovación de lo antiguo, viendo en la novedad un valor positivo absoluto y por ello sería la única vía de acceder siempre a lo mejor. 3) El urbanísimo entendiendo por éste al proceso de concentrar sólo en la ciudad la actividad social. 4) El individualismo, 5) El economicismo, entendiendo por éste el predominio de la actividad económica sobre la dimensión política de la vida social.

Si bien Bolívar admite que la modernidad es la característica determinante de varios de estos comportamientos³ no reduce a la modernidad al conjunto de ellos. Por el contrario Echeverría desarrolla su teoría de la modernidad desde el concepto de técnica. Si bien éste enfoque de Bolívar lo haría acercarse a la última de las propuestas más arriba mencionadas conforme se desarrolle este análisis veremos en qué se diferencian ambas propuestas.

Como quedó establecido en el primer capítulo de este trabajo, la técnica es una de las determinantes de la concreción del proceso de reproducción que singulariza a cada una de las distintas sociedades humanas. Además también dijimos que la técnica es una de las mediadoras de las relaciones existentes entre hombres y la

² Cf. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, Primera edición, México D.F., 1995, p. 149- 155

³ Cf, Bolívar Echeverría, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ediciones desde abajo, Primera edición, Colombia Bogotá, 2010, p.51

naturaleza. Por lo cual, una revolución del campo instrumental, y con ello de la capacidad productiva de la sociedad, afectará a esta profundamente y con ello a su cultura y a su identidad.

Es por lo anterior que Bolívar considera que el fundamento⁴ de la modernidad es un cambio tecnológico de gran alcance. Retomando el concepto de neotécnica (acuñado por Lewis Mumford)⁵, Bolívar Echeverría ve en ella la piedra angular de la modernidad. La neotécnica:

“Se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano. Situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental. Con este giro el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar en residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción.”⁶

Es decir, con la introducción de este nuevo tipo de técnica ya no se depende del encuentro casual de los instrumentos, sino de la introducción racional de los mismos. De esa manera se abre la posibilidad de una sociedad que se base en una relación diferente entre el hombre y la naturaleza. De una relación que ya no parte de la escasez absoluta, y que por ello ya no habría necesidad de una hostilidad entre el hombre y la naturaleza, sino que se abre la posibilidad del enriquecimiento mutuo.

Bolívar también compara a esta transformación del campo tecnológico con el concepto de técnica lúdica o segunda técnica, que Walter Benjamín plantea en su ensayo llamado *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. Éste tipo

⁴ Cf. Op.cit. *Las ilusiones de la modernidad* p. 141

⁵ Cf. Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Versión española de Constantino Aznar de Acevedo, Editorial Alianza, Primera impresión, Madrid España, 1992 cap. 5

⁶ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, primera edición, México D.F, 2010 p 22

de técnica tendría como rasgo principal que no sería hostil a la naturaleza.⁷ Así, la esencia de la modernidad sería la respuesta de las diferentes sociedades ante el reto de asimilación que lanza la neotécnica.⁸ En otras palabras, la modernidad efectiva consiste en las elecciones civilizatorias que realizan las sociedades ante la necesidad de asimilar a este tipo de técnica.⁹

Podemos agregar que lo que Bolívar considera como fundamento de la modernidad se ajusta a la tesis marxista de que los cambios históricos se dan a partir de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.¹⁰

La principal consecuencia del apareamiento de la neotécnica en sí misma, es decir, antes de hacerse efectiva en alguna comunidad concreta, es la posibilidad de la eliminación de la condición de escasez que, (como analizamos en el capítulo uno) hasta ese momento había determinado (como se estableció en el primer capítulo) a toda la humanidad.¹¹ Gracias a la modernidad la escasez deja de ser la razón última del sacrificio de la libertad que los hombres tenían que realizar para reproducir su existencia. La modernidad abriría así la posibilidad de que el ser humano ejerza su politicidad y su dimensión cultural de manera libre y emancipada pues la escasez exigía que estas dimensiones sólo se ejercieran a partir del sacrificio.¹²

Puesto que el proceso de reproducción social es al mismo tiempo un proceso de semiosis “[...] *lo que está en juego con la nueva técnica: [es] la relación con la capacidad de expresarse y comunicarse de cada uno de nosotros con todos los demás.*”¹³ La neotécnica abre nuevos tipos de relación con los otros. Así, la modernidad sería toda una tendencia civilizatoria que introduce una nueva lógica

⁷ Cf. Walter Benjamín, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, Introducción. Bolívar Echeverría, Editorial Itaca, primera edición, México D.F. 2003, p 22 y p 56

⁸ Cf. Op.cit *Las ilusiones de la modernidad* p. 142

⁹ Cf. Ibíd. p.10 y p 142

¹⁰ Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Traducción al español, editorial progreso, 15ª edición, URSS, 1990, p. 27

¹¹ Cf. Op.cit *Las ilusiones de la modernidad* p. 142

¹² Cf. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, Primera edición, México D.F 2006 p. 39-40

¹³ Op.cit, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* p125 y ss

de organización del proceso de reproducción humano y con ello de toda la vida social.¹⁴

La modernidad implicaría una crisis de todas las identidades tradicionales, y abriría nuevas posibilidades de interacción entre ellas. *“La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar”*¹⁵ La modernidad traería como consecuencia al mestizaje, libre y dialéctico. En ese sentido la modernidad implicaría una universalidad concreta en el sentido de que las distintas comunidades estarían determinando por las otras al mismo tiempo que es determinada por ellas de manera que se invita a la invención de nuevos tipos de identidades que no estén atadas a la escasez. Con la modernidad se abrió la posibilidad de percibir a lo otro en su mismidad.¹⁶ Se abrió la posibilidad de un verdadero dialogo y de una culturización libre. Es por ello que la modernidad abre la posibilidad de que el ser humano pueda ejercer de una manera libre su politicidad y el proceso cultural que aquella lleva intrínseca, pues ya no sería necesario el sacrificio porque estaría la abundancia en lugar de la escasez.¹⁷

La modernidad efectiva o real como elección civilizatoria de la humanidad ha dejado de ser reversible y ha pasado a ser parte fundamental de ella. Lo moderno ya no es algo exterior a nosotros.¹⁸ Pues forma una parte esencial de nuestros modos de reproducción social, a tal punto de que es inconcebible un retroceso.

Puesto que ya se analizó el concepto que Bolívar plantea sobre la modernidad es hora de contrastar su concepto con los mencionados al principio de este capítulo. Conviene recordar que en el capítulo uno de esta tesis se mencionó el campo instrumental de una sociedad es una de las determinantes más importantes de dicha sociedad. Es por ello que en relación a las teorías que consideran que la

¹⁴ Cf op.cit, *Modernidad y blanquitud* p 14

¹⁵ Op.cit, *Vuelta de siglo*, p. 205

¹⁶ Cf op.cit *Las ilusiones de la modernidad*, p. 56

¹⁷ Cf. Op.cit, *Vuelta de siglo* p. 39-40

¹⁸ Cf. ibíd. p.134

modernidad comienza en el renacimiento, con una nueva concepción del hombre, o con las nuevas posibilidades de apertura que se derivaron del descubrimiento de América, o con la revolución industrial, la teoría de Bolívar que pone el fundamento de la modernidad en un nuevo tipo de técnica podría explicar a los tres fenómenos antes mencionados. Es decir, sería dudoso pensar que la nueva concepción del hombre que se tuvo en el renacimiento sea independiente al campo instrumental de la época. Por otro lado Bolívar nos diría que las nuevas posibilidades de apertura no se derivaron en última instancia del descubrimiento de América, sino de la introducción del tipo de técnica que él plantea.

En cuanto a aquellos que ven el origen de la modernidad en el mundo antiguo, considero que Bolívar nos podría decir que allí podrían existir vistos de la neotécnica, pero que difícilmente se podría hablar del comienzo de la modernidad como tal en tanto dicha técnica no estaba generalizado en alguna sociedad. Para terminar este subcapítulo me gustaría recordar que no se debe confundir la modernidad con el conjunto de los cinco rasgos principales que se mencionaron al principio de éste capítulo, si no que más bien que dichos rasgos se derivarían del fundamento de la modernidad ya señalado.

4.2: La modernidad capitalista y su contradicción esencial.

Como dijimos al principio de este capítulo la modernidad es la respuesta a un reto que en principio podría tener muchas respuestas diferentes, por lo cual podríamos decir que en potencia existe una gran pluralidad de modernidades. Sin embargo la elección civilizatoria ante la modernidad que se ha realizado con el capitalismo es una opción que en sí misma es contradictoria, pues organiza las características de la modernidad conforme a la lógica de la valorización del valor, de modo que si

bien aumenta la capacidad productiva del proceso de reproducción social, al mismo tiempo sacrifica su autonomía.¹⁹

Las principales características que el capitalismo le impone a la modernidad en general son las siguientes: 1) Una producción cíclica con un constante crecimiento de una escasez artificial. 2) Una subsunción real de las fuerzas productivas de la sociedad al capital.²⁰ En lo sucesivo explicaremos cómo es que éstas características representan una contradicción respecto a la esencia de la modernidad, lo cual desataría una crisis, porque la condición de desarrollo de la sociedad capitalista se vuelve contra su fundamento que la sostiene, esto es, contra el trabajo humano que busca la abundancia mediante el tratamiento técnico de la naturaleza, o en otras palabras, contra la modernidad misma.²¹ Esta contradicción se da a partir de que en el capitalismo el sistema de reproducción social debe de obedecer a un doble condicionamiento, al de la forma natural y al pseudo-natural de la lógica de valorización del valor.²² Puesto que ya se analizó lo que es la forma natural en el primer capítulo de esta tesis, procederé al análisis de la forma valor.

A esta crisis que surge de la contradicción entre modernidad y capitalismo, se le puede catalogar como civilizatoria pues no sólo combina a las distintas crisis económicas, políticas, culturales, etc, sino que las trasciende, pues se pone en duda la misma elección civilizatoria fundamental en las que se basan aquellas crisis particulares.²³ Así pues, la elección de qué tipo de modernidad elegimos ante el reto que nos impone la neotécnica es de una alta jerarquía, según lo planteado en el capítulo dos.

Siguiendo a Marx, Bolívar piensa que en el sistema capitalista para que los objetos se conviertan en bienes y por lo tanto para que la reproducción social sea posible,

¹⁹ Cf. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, primera edición, segunda reimpresión, México, D.F, 2010, p.26-27

²⁰ Cf. Op.cit, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 140

²¹ Cf. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Editorial ERA, segunda edición, México, D.F 2010, p.35

²² Cf. *Ibíd.* P.157

²³ Cf. Op.cit. *Valor de uso y utopía* p.46

los productos deben constituirse primero como mercancías. Dichas mercancías cuentan con un valor de cambio y un valor de uso. En tanto valor de uso los bienes son representaciones del orden cualitativo de la sociedad en donde son producidos. Los distintos procesos de reproducción social tienen un sentido que es natural en ellos pero que se ve violentado cuando el valor de cambio, que es abstracto y cuantitativo, ejerce e impone su propia lógica. Según Bolívar este es el núcleo del discurso crítico de Marx, la contradicción fundamental del capitalismo: la forma natural vs. la forma valor.²⁴

De esta manera, para que los productos puedan tener realidad como objetos prácticos deben ser primero objetos que tengan la capacidad de ser intercambiables. Se podría decir que su realización se encuentra refuncionalizada y deformada. La forma social-natural es una forma de existencia básica, total y concreta, mientras que la objetividad social de intercambio es abstracta y una parte de ella. La contradicción es tal porque la parte se opone y domina al todo, es decir, que el proceso de valorización del capital se forma autónomamente de la forma natural dominándola y negando su integridad.²⁵

En este sentido Marx piensa que los procesos mercantiles de la reproducción social capitalista son procesos atomizados, pues sólo son una serie de procesos privados que se interconectan en función del mercado. Así pues, el proceso de reproducción social deja de ser comunitario y orgánico, y sólo tiene una coherencia artificial derivada del sistema capitalista. Es por ello que también la contradicción fundamental del capitalismo se expresa en la contradicción entre el carácter comunitario y fragmentario de las sociedades capitalistas.²⁶

La subsunción presenta dos niveles, uno real y otro formal. El segundo sólo cambia las condiciones de la propiedad del proceso de producción/consumo, y afecta exteriormente el equilibrio entre fuerzas productivas y necesidades de consumo. El real la interiorización del capitalismo se introduce en la estructura

²⁴ Cf. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Editorial ERA, primera edición, México D.F 1986, p.141

²⁵ Cf. *Ibíd.* p.80

²⁶ Cf. *Ibíd.* p.138

técnica del proceso de reproducción social y desquicia al equilibrio, y con ello modifica toda la sociedad en la medida en que la tecnología es un determinante fundamental de ella²⁷. En el primero sólo cambian las condiciones de la propiedad en el proceso de producción/consumo, por lo cual sólo se afecta exteriormente el equilibrio entre las fuerzas productivas y las necesidades de consumo. En cambio en el nivel real de subsunción, se produce una interiorización del capitalismo en la misma estructura técnica del proceso de reproducción social que desquicia por completo a este equilibrio por lo cual se modifica la totalidad de la sociedad.²⁸

La contradicción consiste en que la explotación por parte del sistema capitalista en tanto apropiación del plusvalor se convierte en el principio de concreción de la estructura tecnológica de las sociedades y por lo tanto se convierte en el fundamento del proceso de reproducción en general, con todo lo que eso conlleva.²⁹ De esta manera en el capitalismo el proceso de reproducción social en su totalidad sólo se hace efectivo en la medida en que sirve de base para una lógica que le es ajena. Por ello reproducirse en el capitalismo es “[...]realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo- he aquí la contradicción- en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (en el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o capacidad de decidir por sí mismo)”³⁰ En el capitalismo el mismo proceso de reproducción social, que se supone es lo humano por definición, se presenta a los hombres como algo artificial y exterior que se superpone a ellos y los domina. En el capitalismo el hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que tiene que reprimir aquello que se vuelve superfluo a la luz de la lógica de la valorización del valor. Esto incluye a su identidad y con ella a la dimensión cultural.³¹

El desarrollo tecnológico ha abierto la posibilidad de la abundancia pues invierte la relación arcaica de inferioridad ante la naturaleza eliminando la razón de hostilidad hacia ella que se encuentra a la base de las identidades tradicionales.

²⁷ Cf. Op.cit. *Las ilusiones de la modernidad*, p. 145

²⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 145

²⁹ Cf. *Ibíd.* p.102-103

³⁰ Op.cit, *El discurso crítico de Marx* p.44

³¹ Cf. Op.cit *Las ilusiones de la modernidad* p.139

Sin embargo el capitalismo reproduce una condición de explotación como medio para la relación productiva entre el hombre y su medio. Para que el trabajador pugne por una plaza de asalariado se tiene que reproducir una situación de escasez artificial.³²

Es decir, la gran contradicción entre el fundamento de la modernidad y su actualización capitalista es que en el capitalismo el carácter libertador de la neotécnica, en tanto se actualiza de tal manera que no se abre la posibilidad de la abundancia, sino al contrario, se perpetua una escasez relativa, que es necesaria para que el sistema capitalista se siga reproduciendo. Es por ello que *“Tratar con el nuevo ‘sistema de aparatos’ en el que ya se esboza esta ‘segunda técnica’ requiere la acción de un sujeto democrático y racional, capaz de venir en lugar del sujeto automático e irracional que es el capital”*.³³

Para la gran masa de la población que integra la sociedad en el capitalismo, reproducirse dentro de este sistema significa *“[,,] reproducirse a sí mismo de manera autodestructiva; realizarse como siendo parte, en cierta medida, excedentario, superfluo y destinado por tanto, en principio, a ser aniquilado”*³⁴

El capitalismo convierte de esta manera a la desigualdad y a la explotación en una condición técnica de segundo orden, que sin embargo es indispensable para la conjunción de las fuerzas productivas con el trabajo. El capitalismo condiciona el desarrollo técnico a la producción de una desigualdad que sería artificial en la medida en que se ha introducido la neotécnica.³⁵ Es por ello que *“El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades establecido en cada caso”*³⁶ Pues necesita de una población excedentaria para mantener su función mediadora dentro del proceso de reproducción social para ello necesita crear escasez artificial a partir de las

³² Cf. *Ibíd.* p.59

³³ *Op.cit.* Walter Benjamín, p.23

³⁴ *Op.cit.*, *El discurso crítico de Marx* p.208

³⁵ *CF. Op.cit.*, *Las ilusiones de la modernidad* p.11

³⁶ *Ibíd.* p. 156

posibilidades renovadas de abundancia. Junto con el progreso de las fuerzas productivas se reduce la masa de fuerza de trabajo que se debe emplear. En el capitalismo entre más desarrollo de las fuerzas existe entonces hay más trabajadores que compiten por la misma plaza, y las condiciones del trabajador se vuelven más precarias. La escasez relativa del capitalismo tiene su clave en la ley general de acumulación capitalista.³⁷ Esta contradicción se hace evidente en el perfeccionamiento de los procesos de la explotación de los hombres entre sí, la condena de poblaciones enteras a la miseria y a la muerte, así como la explotación excesiva de la naturaleza.³⁸

La característica más notoria de la modernidad capitalista es que en ella los individuos y la sociedad mismos son incapaces de construir y modificar de manera autónoma al proceso de valorización del valor, su socialidad. De esta manera su politicidad ya no es natural pues no sigue su propia lógica, sino una ajena. Su socialidad es derivada del proceso de producción capitalista. Así, el capitalismo paraliza y enajena la creatividad política del sujeto social, misma que se supone debe estar posibilitada y liberada por la neotécnica.³⁹

Otra de las características principales del capitalismo es que necesita expandirse continuamente para así poder dar salida a las mercancías que produce y con ello mantener el equilibrio entre las capacidades de producción y las necesidades de consumos. Así pues, el capitalismo es un sistema necesariamente totalizador. Este es un rasgo que lo separa de las comunidades precapitalistas pues, como quedó establecido en capítulos anteriores, éstas pueden ser un todo autónomo.

Una de las instancias más características en las que se hace explícita la contradicción interna del capitalismo es en la progresiva homogeneización de lo humano, pues la lógica capitalista al subsumir la politicidad de los humanos, al mismo tiempo refuncionaliza su pluralidad para que esta siga la misma lógica.⁴⁰ La

³⁷ Cf. Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Vol. III, Trad. Pedro Scaron, Editorial siglo XXI, tercera edición, México, 1975, Cap. 23 Y Op.cit *Las Ilusiones de la modernidad* ,p. 157

³⁸ Cf. Op.cit, *Modernidad y blanquitud* p.113 y ss

³⁹ Cf. Op.cit *Vuelta de siglo* p. 45-46 Y *Las ilusiones de la modernidad* p.137

⁴⁰ Cf. Op.cit, *Modernidad y blanquitud* p.9

continua expansión capitalista da lugar a una continua homogenización del campo técnico global, y con ello una homogeneización de los procesos de reproducción social.⁴¹ El resultado más obvio de dicha homogeneización significa una “*amenaza de muerte para las formas peculiares tanto de cierto objetos del mundo de la vida como de los procesos de trabajo y disfrute en los que ellos son producidos y consumidos*”⁴² Es decir, en tanto el capitalismo necesita expandirse e imponer su propia lógica de manera unilateral sobre la lógica de la forma natural, podemos decir que la anticultura es un fenómeno que se da en el capitalismo, de la manera que se analizó en el capítulo anterior.

Por mi parte creo que una la palabra totalización es mejor que homogeneización de la identidad, pues, en tanto que parte de un proceso global las identidades serán diferentes dependiendo de su participación en ese sistema. Sin embargo serán regidas por la lógica totalizadora del capital. Aunque para Bolívar parece que si se trata una homogenización como tal en tanto se uniformizan los objetos cotidianos y los procesos de producción y consumo⁴³:

*El mercado mundial universaliza a todos los habitantes del planeta, aunque lo haga en términos puramente abstractos. Los constituye en calidad de miembros de un género humano compuesto por propietarios privados y, al hacerlo, rompe los ‘universos’ cerrados del valor de uso en los que se reflejan las innumerables identidades concretas que están siendo conectadas entre sí”*⁴⁴

Según Bolívar debido a esta contradicción en la modernidad capitalista aún subsisten antiguas formas de concretización, la mayoría como una caricatura de sí misma. Esto se debe a que la modernidad capitalista elimina la parte cualitativa y revolucionaria de la neotécnica y actualiza solamente el plano económico-productivo. Lo que provoca que las antiguas condiciones de escasez y explotación aún subsistan.⁴⁵

⁴¹ CF Op.cit, *Las ilusiones de la modernidad* p.59

⁴² Ibíd. p.66

⁴³ Cf. Ibíd. p.68

⁴⁴ Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, Editorial Itaca/Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México D.F , 2010 p 237

⁴⁵ Cf. Op.cit, *Vuelta de siglo* p. 13

Sin embargo estas formas tradicionales que aún subsisten en la modernidad capitalista son dominadas y refuncionalizadas en función a ésta.⁴⁶ En mi opinión estos principios estructurales aún tradicionales son una manera en la que la forma natural, inherente al proceso de reproducción concreto de una sociedad, se resiste a la lógica del capital, sin embargo, como se dijo en con anterioridad sus esfuerzos son en principios inútiles, pues la forma natural está refuncionalizada para servir de vehículo a la reproducción del capital. Sin embargo, esto no le impide afirmar a Bolívar que una homogeneización de lo humano es imposible⁴⁷, pues como se planteo en los capítulos anteriores la concreción, la pluralidad, y la continua transformación son rasgos inherentes a lo propiamente humano.

4.3: El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista.

Por sí misma esta contradicción fundamental del capitalismo es insoportable, por lo cual debe de existir un mecanismo que permita que la vida se reproduzca dentro de dicho sistema. Bolívar llama a este mecanismo *ethos* histórico. Es por ello que Bolívar nos dice que *“La cultura moderna consiste, en su plano más elemental, en el cultivo de las formas o identificaciones de la vida social que acompañan a esas estrategias de supervivencia [ethos]”*⁴⁸

La palabra “*ethos*” viene del griego antiguo [ἦθος](#) que significaría, hábito, o costumbre, o una manera de hacer las cosas. Por su parte Bolívar reformula el termino y nos dice que el termino *ethos* tiene un doble sentido. Pues combina los sentidos de ‘morada o abrigo’ con el de ‘refugio’, es decir, el *ethos* es doble, pues consiste en un elemento activo y otro pasivo. Lo pasivo sería el *ethos* en lo que tiene de costumbre o comportamiento automático, es decir, en tanto se refiere a una presencia del mundo dentro de nosotros que nos libera de la actividad de

⁴⁶ Cf op.cit *Modernidad y blanquitud* p. 17 y ss

⁴⁷ Cf. Ibíd, p. 11 y ss

⁴⁸ Op. Cit, *Vuelta de siglo* p. 210

descifrarlo a cada paso *ex nihilo*. El lado activo sería aquel que refiere a nuestra presencia en el mundo, la cual lo modifica de tal manera para que podamos reproducirnos del modo que expusimos ya en el primer capítulo de esta tesis.⁴⁹ La presencia del *ethos* se encuentra en la totalidad del proceso de reproducción social, por lo cual es un principio estructurador de la forma concreta de la socialidad de las comunidades. Así pues, el *ethos* histórico es un principio estructurador del proceso concreto de reproducción social de una sociedad. Como dijimos anteriormente, el *ethos* se encarga de hacer vivible la contradicción estructural del sistema de reproducción capitalista, sin embargo no la soluciona, y es por ello que se les considera como falsos.

El *ethos* histórico se hace efectivo a lo largo de todo el proceso de reproducción social, tanto en su fase productiva como en su fase consuntiva.⁵⁰ Es por ello que el *ethos* se convierte en una parte constitutiva de las diversas formas en las que los valores de uso producidos en una sociedad son consumidos.⁵¹ Así pues, podríamos decir que los distintos *ethos* son determinantes de la identidad de una sociedad.

Bolívar recalca que los *ethos* históricos actúan sobre “[...]una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o inferior (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla”⁵² Esta cita me parece muy reveladora, pues nos dice que mientras exista dicha contradicción fundamental existirán diversos *ethos* históricos que la hagan soportable. Esto tiene como consecuencia que la presencia de los *ethos* no sea un fenómeno que se dé específicamente en la modernidad capitalista, sino que a lo largo de la historia, se supondría deberían de haberse dado diversos *ethos* en tanto la contradicción esencial está a la base de la conformación de todos los procesos de reproducción que se han dado hasta ahora, pues parece que dicha contradicción se fundamenta

⁴⁹ Cf. Op.cit, *La modernidad de lo barroco* p. 37

⁵⁰ Cf. ibíd p13

⁵¹ Cf. Stefan Gandler, *“Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, FFyL UNAM, y UAQ, Primera edición, México D.F, 2007, p 319

⁵² Op.cit. *La modernidad de los barroco*, p. 13

en lo que es más propio del ser humano, la politicidad y el proceso de transnaturalización, estos dos elementos separarían al hombre de la naturaleza y lo enfrentaría con ella pues existe una falta de fundamento de lo propiamente humano en el mundo meramente animal.⁵³ Es por ello que los *ethos* tienen distintas expresiones a lo largo de todo el proceso de reproducción social. Bolívar nos pone el ejemplo de la dimensión reflexiva pues los *ethos* determinan en las actitudes teóricas e ideológicas que existen en la sociedad.⁵⁴ Es por ello que cabría esperar que los *ethe* de reflejen también en las instituciones sociales de la comunidad. Sin embargo Bolívar menciona que cada *ethos* actúa preferentemente sobre una dimensión social sobre las otras.⁵⁵

Al hablar sobre los diversos *ethos* históricos Bolívar también hace mención de la 'voluntad de forma', al respecto nos dice: "[...] entendemos por "voluntad de forma" el modo como la voluntad que constituye al *ethos* de una época se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana en la que ésta puede ser vista como la actividad de conformación de una base substancial.⁵⁶ Es decir, cada *ethos* que se ha dado en cada una de las situaciones concretas históricas se expresa en una voluntad de forma que determina al proceso de reproducción social, que sería la base substancial de la que habla la cita anterior.

Ahora bien, Bolívar menciona que los orígenes de la diversificación de los distintos tipos de modernidades se pueden plantear en dos planos, el sincrónico y el diacrónico. En el plano sincrónico la diversificación explica la amplitud y la densidad del fenómeno capitalista en una sociedad, así como el lugar de ésta en el proceso mundial de producción capitalista.⁵⁷ Por otro lado, en el plano diacrónico depende de la relación de predominio entre las relaciones de la propiedad de la renta de la tierra y la propiedad de la tecnología.⁵⁸ La manera en que los distintos *ethos* surgen en las sociedades depende de las características

⁵³ Cf op.cit *Definición de cultura* p 154

⁵⁴ Cf. Op.cit, *Valor de uso y utopía* p. 40

⁵⁵ Cf. Op.cit. *La modernidad de lo barroco* p. 40

⁵⁶ Bolívar Echeverría, y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM , Primera edición, México D.F 1995 p67

⁵⁷ Op.cit. *Las ilusiones de la modernidad*, p. 161 y ss

⁵⁸ Cf. Ibídem

concretas de dicha sociedad, como por ejemplo sus tradiciones, su estratificación particular, sus actividades, etc. Es por ello que podemos decir que en principio los distintos *ethos* históricos se dan en función de la combinación entre forma natural de las sociedades, y cómo reaccionan éstas al hecho capitalista.⁵⁹

De esta manera los *ethos* específicamente capitalistas responderían a la necesidad de hacer soportable la actualización concreta propia de la modernidad capitalista de la contradicción fundamental entre lo humano y lo natural. Dicha actualización es la contradicción entre la forma natural del proceso de reproducción humana y el proceso de valorización del valor. Sin embargo, como mencionamos párrafos más arriba la existencia de los *ethos* se basa en la contradicción fundamental entre el hombre y la naturaleza, por lo cual podríamos decir que la modernidad en tanto abre la posibilidad de eliminar dicha contradicción fundamental, también abriría la posibilidad de eliminar la necesidad de los *ethe*, al menos como los concibe Bolívar.

Bolívar distingue cuatro *ethe* básicos de la modernidad capitalista. Cada uno de los ellos proviene de distintos impulsos del capitalismo, a saber, mediterráneo, nórdico, occidental y centro europeo.⁶⁰ A su vez, las fuentes de los *ethe* o de la diversificación de la realidad capitalista son: 1) La amplitud de la interiorización del capitalismo en una sociedad. Es decir, la profundización de la subsunción tanto real como formal de capitalismo en una sociedad. 2) La ubicación relativa de una sociedad en el entramado económico global. 3) El cambio del predominio entre la renta de la tierra y la renta tecnológica.⁶¹

Los cuatro *ethe* en la modernidad capitalista son: el *ethos* realista, romántico, clásico y al que le presta más atención a lo largo de su obra, el *ethos* barroco. El *ethos* realista se caracteriza por que realiza una identificación totalmente afirmativa y militante del sistema capitalista, pues piensa que la manera capitalista concretizar el modo de reproducción de la vida social representa y potencia los

⁵⁹ Cf. Op.Cit, *La modernidad de lo barroco* p.107

⁶⁰ Cf. *Ibíd.* p. 40

⁶¹ Cf. Op.cit. *Las ilusiones de la modernidad* p. 161-163

intereses y cualidades de la forma natural del proceso de reproducción. De esta manera, para este *ethos* tanto la forma natural como el proceso de valorización del valor constituirían un proceso único y sin contradicciones. Así mismo para este *ethos* la modernidad es única y homogénea pues cualquier otro tipo de modernidad es imposible o al menos indeseable.⁶²

Por su parte lo característico del *ethos* romántico es que percibe al mundo como algo inacabado, por lo cual está en constante proceso de creación. Conforme a lo expuesto con anterioridad en este trabajo, podemos decir que de cierta manera, el *ethos* romántico acierta, pues sí existe una constante renovación de la identidad, sin embargo, su error consistiría en creer que este proceso de continua creación del mundo se da *ex nihilo*, sin considerar lo concreto que posibilita a las sociedades en primer lugar. Desde la perspectiva de este tipo de *ethos* se reconoce al empresario capitalista como un héroe que por encima del enriquecimiento personal lo que busca en el fondo es el perfeccionamiento de los valores de uso, es decir, de la forma natural: “*El espíritu de empresa- propositivo, entusiasta atento, imaginativo- parece ser el secreto del dueño del capitula, en su forma propiamente productiva; el secreto de ese sujeto que sería precisamente la causa de que el capital adquiriera forma*”⁶³ De manera que el espíritu de empresa sería una realización de la forma natural, pues este espíritu hace de la historia una búsqueda permanente.⁶⁴ En este sentido podríamos decir que este tipo de *ethos* es ‘voluntarioso’ pues “[...] *afirma de manera soberana que puede cambiar lo ‘malo’ de la vida moderna y su concreción*”⁶⁵ a historia es una especie de revolución permanente.

Para este tipo de *ethos* la contradicción capitalista entre forma natural y forma valor, es inexistente debido a que se cree que el valor mercantil está al servicio de

⁶² Cf. Op.cit, *La modernidad de lo barroco* p. 38

⁶³ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, Cuaderno del seminario, Modernidad: Versiones y dimensiones: Cuaderno 1, UNAM, Primera edición México D.F, 2009 p. 65

⁶⁴ Cf op.cit, *La modernidad de lo barroco* p 39

⁶⁵ Mágara Millan “*El ethos barroco y los asideros de una modernidad no capitalista*” en Diana Fuentes, Isaac García Venegas, Carlos Oliva Mendoza (Compiladores) Bolívar Echeverría, *Crítica e Interpretación*, FFyL UNAM/ Editorial Itaca, Primera edición, México D.F 2012, bici p 287

la forma natural, y por ello se piensa que la forma capitalista con su espíritu de empresa es la mejor forma que se puede alcanzar en la vida social.⁶⁶

El tercer tipo de *ethos* capitalista que Bolívar nos menciona a lo largo de su obra lo denomina clásico, aunque en un pequeño texto se lo llama *ethos neoclásico*.⁶⁷ La característica principal de este tipo de *ethos* es que su forma de asimilar la realidad capitalista es viviéndola como una necesidad trascendente, es decir, como algo que si bien atenta contra la forma natural de la vida humana, se ve justificado por su misma existencia efectiva. Dicha existencia por algo más allá de la acción humana, por lo cual es imposible hacer algo por cambiarla.⁶⁸ La consecuencia más notable de este tipo de *ethos* es que si bien hace una denuncia del carácter contradictorio e insoportable del sistema capitalista niega a su vez lo propiamente humano de las sociedades humanas, esto es, su politicidad. Parecería que para este tipo de *ethos* la identidad de las sociedades humanas fueran algo exterior que se impone a dichas sociedades, y no reconoce que en realidad esta identidad es constituida por la misma acción interna de las sociedades.

El último tipo de *ethos* del que nos habla Bolívar, y en el que profundizó mucho más en su estudio a lo largo de su obra en comparación con los anteriores, es el famoso *ethos* barroco. En su análisis sobre lo barroco Bolívar parte de la descripción de las características principales de este tipo de arte. Así pues nos dice que lo barroco se hace manifiesto en el arte cuando existe una emancipación de la decoración dejando de ser esta un medio para transformarse en un fin en sí misma. En el estilo barroco lo ornamental pasa a ser ella misma una obra de arte aparte que implica una transformación y trascendencia de la obra principal.⁶⁹

De esta manera la base de lo que se llama la teatralidad de lo barroco consiste en la puesta a prueba y revitalización del canon o la obra principal confrontando a

⁶⁶ Cf. *Ibíd.* p. 67?

⁶⁷ Cf. Bolívar Echeverría, *¿Un socialismo barroco?*, en *Dianoia*, Volúmen XLIX, Número 53, (noviembre 2004, : p 125-127. Tomado de <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Un%20socialismo%20barroco.pdf> consultado el 22/03/17, a las 13:58 pm, p. 126

⁶⁸ Cf. *Op.cit*, *La modernidad de lo barroco* p. 39

⁶⁹ Cf. *Op.cit*, *Vuelta de siglo* p.157

esta con la decoración, de modo que se despierte lo que está oculto en dicho canon.⁷⁰ La teatralidad barroca es absoluta en la medida en que no es una mera imitación de la obra principal sino que es la creación de un nuevo mundo que si bien es autónomo respecto a la obra principal se desenvuelve dentro de ella de manera parasitaria.⁷¹ Es una puesta en escena absoluta en la medida en que crea otro mundo. No es mera imitación de la obra. Se desenvuelve con autonomía del aspecto central, pero parasitariamente dentro de él.

Respecto al paso de la categoría artística a la categoría social de barroco Bolívar nos dice “*La importancia de lo barroco en el sur de Europa está en eso: en que hay una fuerza espontanea que lo saca del medio puramente artístico y un proyecto histórico que lo quiere convertir efectivamente en política cultural.*”⁷² En esta cita Bolívar se refiere al intento de la compañía de Jesús para introducir en las sociedades, en donde tuvieron presencia, una planeación de la vida cultural conforma a una modernización de la fe, para ello convirtieron lo barroco en un estilo de economía, de política, etc. en pocas palabras en un estilo de vida.

Es por ello que lo barroco más que una especie de arte puede ser entendido como “[...] *una ‘voluntad de forma’ específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla; una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad*”⁷³ Dicha voluntad de forma está atrapado entre la forma natural y el sistema capitalista, y está empeñado en el esfuerzo trágico y absurdo de conciliarlas.

La ‘voluntad de forma’ barroca parte del capitalismo entendido este como un principio generador de concreción, pero se desencanta por las insuficiencias del

⁷⁰ Cf. Op.cit, *La modernidad de lo barroco* p.45

⁷¹ Cf. Op.cit *Vuelta de siglo* p. 158 y ss

⁷² Op.cit, *Conversaciones sobre lo barroco* p. 14

⁷³ Cf op.cit, *La modernidad de lo barroco* p. 50

mismo frente a la forma natural y apuesta por una revitalización y trascendencia del primero por parte del segundo.⁷⁴

De manera similar que en el arte barroco el *ethos* del mismo nombre implica un uso del código de las antiguas formas en un juego que implica superarlas “[...] *consiste en resemiotizarlo [el código] desde el plano de un uso o “habla” que lo desquicia sin anularlo*”⁷⁵ Esto es así, porque como se mencionó anteriormente, los *ethos* se hacen efectivo en la totalidad de la vida de las sociedades. Es por ello que en el *ethos* barroco se reconstruye el valor de uso en un segundo nivel, es “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza”⁷⁶

Así pues, este tipo de *ethos* afirmarían la forma natural, a partir de la subsunción de ella al proceso de valorización del valor, pues pretende una reconstrucción de la forma natural a partir de los restos de ella que quedan después de la subsunción antes mencionada, para de esa manera reinventarlas como cualidades de segundo grado.⁷⁷ De esta manera el *ethos* barroco se caracterizaría por una reconstrucción de la forma natural desde un momento de debilidad, donde ésta, como subordinada dice sí a la lógica del proceso de valorización, pero sólo como condición de posibilidad para decir no. Es decir, el débil, simula o teatraliza, la subsunción pero revitaliza a la misma.

El *ethos* barroco pone “[...] ‘entre paréntesis’ o ‘en escena’ lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarlo (y soportarlo). La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del transmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo”⁷⁸. De esta manera lo propio del hombre barroco sería la continua estatización de la vida cotidiana, (nótese el símil con la teatralización que se realiza en el arte barroco) entendida

⁷⁴ Cf. *ibíd.* p.44

⁷⁵ *Op.cit, Conversaciones sobre lo barroco* p. 71

⁷⁶ Cf. *op.cit, La modernidad de lo barroco* p. 46

⁷⁷ Cf. *op.cit, Las ilusiones de la modernidad* p. 165

⁷⁸ *Op.cit, Vuelta de siglo* p. 172

esta como una teatralización permanente de la vida social en la que cada individuo “[,,] no sepa bien cuál es su rostro y cuál es su máscara [...] esté siempre en la duda terrible y fascinante acerca de cuál es la relación entre su yo y la persona que está en juego en este drama sin fin.”⁷⁹ Es por ello que la tendencia a lo inestable, lo multidimensional y lo cambiante es propio del barroco. Se puede decir que el *ethos* barroco hace una desviación esteticista de la energía productiva propia del capitalismo, pone el disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana⁸⁰ es por ello que podríamos decir que este tipo de *ethos* reintroduce y reafirma la dimensión cultural de la vida humana

Es por ello que el *ethos barroco* al igual que el clásico y en contraposición al romántico y al realista, no acepta, ni milita en favor del capitalismo, pues lo mantiene como inaceptable y ajeno. En tanto significa un rescate de la forma natural, pero al mismo tiempo nos damos cuenta de que en realidad no nos ofrece una verdadera solución a la contradicción capitalista, pero lo que sí logra es manifestar en el plano cultural dicha contradicción, así como la posibilidad de una nueva modernidad.⁸¹

4.4: Los estilos

Como dijimos anteriormente ninguno de estos *ethos* se dan de manera aislada, sino que siempre se hacen efectivos de manera combinada según las circunstancias concretas de las sociedades en donde surgen.⁸² Esta sería una de las razones por las cuales la modernidad aparecería en la realidad como un hecho plural con distintas versiones de sí misma. De forma general podemos decir que el *ethos* dominante en el capitalismo es el realista. Que subsume a los otros tres: “*el ethos realista, es el que organiza su propia combinación con los otros y los obliga a*

⁷⁹ Op.cit, *Conversaciones sobre lo barroco* p. 16

⁸⁰ Cf op.cit, *La modernidad de lo barroco* p.186

⁸¹ Cf. ibíd. p. 15

⁸² Cf op.cit, *Las ilusiones de la modernidad* p.166

traducirse a él para hacerse manifiestos".⁸³ Esto se podría explicar porque éste tipo de *ethos* es el que mejor se alinea a las finalidades del sistema capitalista, y en tanto éste se expande y subordina la forma natural de aquellas sociedades en donde se instala este tipo de *ethos* va adquiriendo más preponderancia. Si bien Bolívar no profundiza en el tema en cierta parte de su obra habla de 'estilos' de las voluntades de forma que son los *ethos*. Dichos estilos serían maneras particulares de concretización de los diversos *ethos*. Esto en potencia nos da una multiplicidad de posibilidades de estilos. El estilo depende del grado en que se presenta cada *ethos*.⁸⁴

Ejemplo de ello es que en su libro *Modernidad y blanquitud* Bolívar nos habla de la americanización de la modernidad, es por ello que creo que se puede decir que el americano es uno de los estilos que se pueden derivar de la combinación de los cuatro *ethe*. Y más aún, menciona que la identidad americana está en continua expansión, por lo cual supedita a ella a otros tipos de identidades.⁸⁵ Así mismo, en el mismo texto, contrasta a éste tipo de modernidad con la que Echeverría denomina como Europea, diciendo que el rasgo que diferenciaría a estas dos sería que la modernidad Europea tiene un compromiso más fuerte, y por ello ineludible con formas de vida precapitalistas lo que a su vez le impide lo cual le impide asimilar de manera óptima al capitalismo, la identidad americana al no tener tales compromisos puede ser el estandarte del capitalismo.⁸⁶

En tanto que los *ethe* son principios estructuradores de la identidad, podríamos pensar que cada uno de ellos y de sus estilos, tienen sus formas particulares de culturización, es decir, cada uno de ellos tiene sus propios juegos, sus propias fiestas y su propio arte, que los caracteriza y les permite seguirse reproduciendo.

Para terminar con este subcapítulo, me gustaría hablar brevemente sobre el mestizaje, aunque si bien ya mencioné algo al respecto a lo largo de este trabajo, considero que esto nos ayudaría a entender aún más cómo es que se relacionan

⁸³ Op.cit, *La modernidad de lo barroco* p. 40-41

⁸⁴ Cf. Ibíd. p.95

⁸⁵ Cf. Op.cit. *Modernidad y blanquitud*, p. 87-88

⁸⁶ Cf. Ibíd. p. 90-96

los distintos *ethos* entre sí. El mercado es el lugar principal en donde se establece el proceso de mestizaje, pues en él confluyen los valores de uso de distintas sociedades, valores que expresan la forma concreta del proceso de reproducción social de la sociedad en donde son producidos⁸⁷. Puesto que los valores de uso son en sí mismos un *mensaje*, a la hora de ser consumidos se consume al mismo tiempo su código. Es decir, un sujeto al consumir un producto creado en otra sociedad consume en función de su propio código el código (o parte de) de la sociedad que creó dicho valor de uso.

En la historia eficaz de la humanidad las distintas sociedades y sus respectivos códigos han entrado en contacto, es decir, hay mestizaje. En tanto el mestizaje pone en juego el código de una sociedad al enfrentarlo a la otra, es una parte de la cultura. Y en la medida en que se pone en peligro a sí misma saca a la luz sus contradicciones internas y reafirma sus posibilidades de darle sentido al mundo. Despliega adecuadamente su horizonte de inteligibilidad, es decir, su campo de semiosis, de significación.

Así, en tanto el mercado es el principal lugar del mestizaje lo es al mismo tiempo el principal lugar de la cultura pues posibilita un cultivo más hondo de las identidades de los sujetos. Podríamos decir que la relación entre los distintos *ethe* es al mismo tiempo una relación entre distintos principios estructuradores, o lo que es lo mismo, entre distintos subcódigos. Es por ello que esta relación también es de mestizaje, y por lo mismo tendemos a pensar que su lugar principal es el mercado. Pero en el caso capitalista y sus *ethe* respectivos, hablamos de un mercado enajenado.

Bolívar nos dice que la historia de los distintos modelos de humanidad es la historia de los mestizajes permanentes, Es la historia de una codigofagia de los códigos dominadores sobre los dominados.⁸⁸ Es por ello que la estrategia de mestizaje en sí misma no es exclusivamente propia del *ethos* barroco, sino que en

⁸⁷ Cf. Op.cit. *Conversaciones sobre lo barroco*. p.19

⁸⁸ Cf. Op.cit, *Las ilusiones de la modernidad* p. 61

ella sólo se da el mestizaje de una manera particular. Lo cual nos lleva a pensar que cada *ethe* y con ello cada estilo, tendría su propio modo peculiar de mestizaje.

El mestizaje en su manera plena sería la invención de un tercer código que supere a los dos que se encuentran.⁸⁹ Es decir, el mestizaje pleno sería participe de la violencia dialéctica, y podríamos suponer que se da una vez que se elimine el principio que causa la hostilidad, es decir, la escasez. Así pues, la modernidad en esencia abriría también la posibilidad de un mestizaje pleno y libre.

Aquí quizá podría surgir un problema, pues si el barroco se origina en Europa y después se desarrolla también en Latinoamérica, ¿Podría hablarse de que el *ethos* barroco fagocita a las culturas originarias indígenas subordinando así sus códigos? De ser así esto tendría como consecuencia que el *ethos* barroco fue impuesto a los pueblos originarios. Para responder a esta pregunta primero hay que recordar que los distintos *ethe* no se reducen al conjunto de los productos que se derivan de ellos, es decir, el *ethe* barroco no se reduciría a este tipo de arte. Es por ello que la ausencia de este tipo de arte no implicaría necesariamente una ausencia de este tipo de *ethos*. También hay que recordar que los *ethe* surgen a partir de la reacción de la forma natural de una sociedad ante el hecho capitalista. Es decir, los *ethe* surgen de manera natural y no impuesta. Ejemplo de esto, es la estrategia barroca de mestizaje de los pueblos originarios ante la conquista española, en donde dichos pueblos al afirmar el código del conquistador lo hacían de tal forma que también afirmaban el suyo.⁹⁰

4.5: Problematizaciones

Al igual que los capítulos anteriores cerraré este capítulo planteando algunas problematizaciones a partir de lo ya expuesto a lo largo de este capítulo. La primera de ellas será explicar la forma en que se relaciona la anticultura y la muerte de la cultura en el capitalismo. Si recordamos el capítulo anterior,

⁸⁹ Cf. Op.cit, *La modernidad de lo barroco* p. 25

⁹⁰ Cf. Ibid. p.54-56

mencionamos que por las características propias de estas dos dinámicas en principio no podrían darse al mismo tiempo en una sociedad. Sin embargo, a mi parecer creo que se podría decir que en el capitalismo ambos procesos coexisten. Podríamos hablar de una muerte de la cultura en el capitalismo porque la lógica del capital toma el lugar de sujeto humano en el proceso cultural, creando así algo que podríamos denominar pseudo-cultura en tanto cumple de manera distorsionada las funciones de la cultura humana. Dicha pseudocultura se expande de manera unilateral de manera que destruye a las demás formas naturales, y por ello se podría hablar de una anti-cultura.

La segunda problemática que me gustaría mencionar es que si bien Bolívar habla de una modernidad americana y europea, no veo razón alguna para no poder hablar de una modernidad mexicana, es decir, como se mencionó anteriormente los diferentes *ethe* se dan de manera mezclada en las distintas sociedades creando así estilos propios, por lo cual no veo razón por la que no se pueda hablar de un estilo mexicano, o latinoamericano, o de cualquier otro país. La cuestión es que el propio Bolívar no desarrolla este punto por lo cual es muy complicado saber con precisión hasta qué punto en una sociedad se da la mezcla de los distintos *ethe* y en qué grado. El problema se vuelve aún mayor cuando consideramos que países como México son pluriculturales y se componen de distintos grupos sociales que pueden ser muy diferentes entre sí, por lo cual surgiría la pregunta ¿cada uno de estos grupos sociales tiene su propio estilo? De ser así ¿cómo identificarlos?

La última problemática que me gustaría mencionar es que si los *ethe* tienen como fundamento último la contradicción entre el hombre y la naturaleza esto tendría como consecuencia que hay diversos *ethe* que se han dado a lo largo de la historia pre-capitalistas. De ser así, la categoría de *ethos* histórico tiene el potencial de ser una categoría historiográfica importante, sin embargo, puesto que Bolívar no desarrolla una teoría de los *ethe* pre-capitalistas, es deseable que el concepto sea más trabajado.

A modo de conclusión.

En el primer capítulo vimos que para Bolívar el proceso de reproducción humano en sus dos momentos está atravesado por una dimensión política, la cual a su vez le otorga una dimensión semiótica a dicho proceso. También se planteó que dicho proceso tiene en principio como determinantes principales a la escasez y a la técnica. Es gracias a ésta dimensión semiótica que el proceso de reproducción social está regida por la dinámica lengua/habla, por lo cual, dicho proceso no es estático, sino que es plural y cambiante. En éste capítulo también vimos que según Bolívar dicho proceso de reproducción humana sólo se presenta en la realidad de manera concreta en las sociedades en donde se instancia. Además, también vimos que el proceso de reproducción social concreto de esas sociedades tienen una lógica propia o una forma natural en función de los valores de uso que producen y consumen.

Partiendo de los conceptos ya explicados, en el segundo capítulo se determinó que la identidad de una sociedad es la concreción de su proceso de reproducción social y al mismo tiempo la identidad individual, de cada una de las personas que integran a una sociedad, es definida en función de su lugar en dicho proceso. Además también se planteó que la identidad social así entendida está constituida por el juego y la jerarquización de diversas elecciones civilizatorias de distintos alcances. Además de que también se planteó que de cada una de dichas elecciones se derivaba un compromiso, lo cual definiría la identidad de una sociedad y de los individuos que la conforman.

En el tercer capítulo se planteó que para Bolívar la cultura no es un conjunto de cosas, como lo venían planteando algunos autores que escribieron sobre el tema, sino más bien es el proceso o el momento en el que la identidad se transforma, es el momento de cultivo de las formas y elecciones civilizatorias que se han constituido a una sociedad. En dicho capítulo también se planteó que la sociedad está constituida por dos tipos de momentos, los ordinarios y los extraordinarios.

Los cuales tendrían su particular forma de ejercer la politicidad. En los momentos extraordinarios la politicidad se presenta de manera real, mientras que en los momentos ordinarios, la politicidad se presentaría de manera imaginaria, mediante la combinación de tres esquemas fundamentales: el juego, la fiesta y el arte.

En tanto que la politicidad se definió en el primer capítulo como la capacidad de los hombres para darle forma a su socialidad, podemos decir que la dimensión cultural es parte esencial de la politicidad, por lo cual la dimensión cultural está presente allí donde se ejerce la politicidad. Por lo cual, si la politicidad se presenta en los dos tipos de tiempos en los que se constituye la existencia humana, podemos decir que la dimensión cultura está presente a lo largo de toda la existencia humana.

En el cuarto capítulo se explicó la revolución en el campo instrumental que comenzó entre los siglos X y XI, abrió la posibilidad de poder cambiar el estado inicial de escasez en la que se ve arrojado el hombre, por un estado de abundancia. Este cambio abriría todo un mundo de posibilidades donde las relaciones entre lo humano, y la naturaleza, así como la relación entre las distintas sociedades humanas, pudieran ser relaciones que se basaran en una complementación, o en una violencia dialéctica, y no en una violencia destructiva y hostil. Posteriormente se explicó que la modernidad capitalista es en sí misma contradictoria, puesto que la lógica del proceso de valorización del valor, mediante la cual se rige este sistema, subsume a las distintas formas naturales de aquellas sociedades en donde dicho sistema se arraiga. En tanto el capitalismo para seguir existiendo necesita reproducir una escasez relativa, traiciona al fundamento de la modernidad antes planteando.

Estas contradicciones son en sí mismas insoportables, por lo cual las distintas sociedades han desarrollado lo que Echeverría llama *ethos*. Cada *ethos* tendría una doble dimensión una activa y otra pasiva. La parte pasiva se referiría a un cierto tipo de comportamiento que los miembros de una comunidad han interiorizado hasta el punto de presentarse de manera automática. Por otro lado la parte activa se refiere a que el *ethos* también es un principio estructurador de la

sociedad. Los cuatro *ethe* de la modernidad que menciona Bolívar son el realista, el romántico, el clásico y el barroco. Los primeros dos, de diferentes maneras, aceptan a la realidad capitalista como algo como algo favorable para la existencia humana. El *ethos* clásico por su parte reconoce las contradicciones del sistema capitalista pero lo acepta como insuperable. Por su parte el *ethos* barroco también niega al capitalismo, pero lo hace de una manera peculiar, lo niega en un segundo plano, en un plano imaginario que se ve posibilitado por la misma realidad capitalista. Es decir, niega al capitalismo afirmándolo. Por último en este capítulo se analizó que dichos *ethos* no se presentan de una manera pura, sino en distintas combinaciones.

Teniendo todo esto en mente es hora de responder la pregunta central a la cual aspiraba responder éste modesto trabajo de tesis, a saber, ¿cuál es la relación entre los conceptos de identidad, cultura y *ethos*, que plantea Bolívar Echeverría a lo largo de su obra? La relación entre la identidad y la cultura es bastante obvia, pues la cultura es el proceso mediante el cual la identidad de una sociedad se va transformando. Puesto que una de las características esenciales de la identidad humana es que siempre está en continuo cambio, la cultura es una dimensión esencial de la identidad. Hay que resaltar que la relación existente entre la cultura y la identidad como las entiende Bolívar, no es unívoca, sino que es más bien dialéctica, es decir, tanto la identidad como la cultura se determinan y modifican mutuamente. En tanto es su proceso de cambio la cultura determinaría a la identidad, pero la identidad determinaría a la cultura en tanto que ésta última no parte de la nada, sino que surge a partir del juego de las elecciones civilizatorias que constituyen la identidad de la sociedad en donde surge.

Ahora sólo faltaría explicar cuál es la relación entre los *ethos* y los dos conceptos anteriores. Podemos demostrar esta relación si consideramos a la identidad como el juego y la jerarquización de diversas elecciones civilizatorias. Los diversos *ethos* consistirían precisamente en una de estas elecciones civilizatorias, pues implicaría un modo de comportamiento, y un principio estructurador de la sociedades. Los distintos *ethos* al ser una elección civilizatoria determinarían a la identidad, y por

ende a la cultura. Pero al mismo tiempo la identidad y la cultura también determinarían a los *ethe*, pues como se dijo en el capítulo cuatro, éstos últimos surgen a partir de la manera en que las forma natural de las sociedades aceptan el sistema capitalista, es decir, el surgimiento de los *ethe*, se determina a partir de las elecciones previas que ya constituían dicha sociedad, es decir, de su identidad, y por ende de su cultura. Así pues, se confirma la hipótesis de esta tesis: Existe una relación dialéctica entre los conceptos de identidad, cultura y *ethos* en la obra de Bolívar Echeverría.

Ahora bien, si recordamos que los *ethos* originalmente surgen de la contradicción entre el hombre y la naturaleza, podemos decir que los *ethe*, como elecciones civilizatorias ocupan una jerarquía intermedia, entre la elección del tipo de técnica que se utilizará para enfrentar la escasez que nos plantea en un principio la naturaleza, la elección de cómo se utilizará dicha técnica, y los distintos comportamientos particulares de las sociedades los individuos.

Por otro lado en tanto los *ethe* dependen en última instancia de la contradicción entre los hombres y la naturaleza, al ser eliminada esta contradicción con la realización plena del fundamento de la modernidad, los distintos *ethe* serán eliminados, al ser eliminado su fundamento. Ahora bien, si recordamos que la modernidad abriría la posibilidad de un proceso de culturización pleno, precisamente porque elimina la contradicción ya señalada, entonces podemos decir que la formas culturales en las que se presentan los distintos *ethos*, son formas culturales que no son plenas. Esto se reafirma si recordamos que en el fondo todos los *ethe* son falsos en tanto hacen soportable lo insoportable.

Para terminar este trabajo de tesis me gustaría mencionar una última problemática final. La primera de ellas se refiere a la relación entre los *ethos* y los momentos ordinarios y extraordinarios. ¿en cuál de estos dos momentos se ubicarían los *ethos*? Mi respuesta sería que en los dos momentos. En tanto principio estructurador los *ethos* se ven realizados en los momentos cotidianos. Respecto a los momentos extraordinarios, la combinación particular de *ethe* que determina el estilo de una sociedad en particular, determinaría las elecciones políticas del

grupo gobernante de dicha sociedad. Por ejemplo, la elección e institución de reformas neoliberales estarían influenciadas por la presencia de un estilo donde domine el *ethos* realista. Ahora bien, como vimos en el capítulo dos, las elecciones civilizatorias se ven cuestionadas tanto en los momentos ordinarios como por los extraordinarios, por lo cual los *ethos* correrían la misma suerte. Es por ello que se puede concluir que los estilos en los que se presentan efectivamente los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista se van modificando continuamente.

Ahora bien, si recurrimos al modelo de jerarquización de elecciones civilizatorias ya utilizado, los distintos estilos se podrían determinar a partir de la jerarquía que ocupe cada uno de los cuatro *ethos* en la sociedad, es decir, los estilos dependerían en última instancia de qué *ethos* tendría mayor jerarquía que los otros,

Como vemos, todo esto sólo viene a reafirmar que las sociedades son plurales y complejas, pues se transforman continuamente. Considero que uno de los mayores meritos de la obra de Echeverría más que ofrecernos una explicación totalmente cabal de dicha complejidad, sí ofrece bases muy importantes para una comprensión más o menos profunda de dicha complejidad. Una comprensión que por supuesto sería crítica con la modernidad existente.

Bibliografía.

- Abbagnano Nicola, en "*Diccionario de Filosofía*" Trad. Alfredo N. Galleti, Fondo de Cultura Económica, primera edición, México D.F, 1963
- Benjamín Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, Introducción. Bolívar Echeverría, Editorial Itaca, primera edición, México D.F. 2003
- Braudel Fernand "*La historia y las ciencias sociales*" Trad. Josefina Gómez Mendoza, Editorial Alianza, Segunda Edición, Madrid España,
- Colomber Eusebi, "*El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*" Tomo III, Editorial Herder, Primera edición, Barcelona España
- Copleston Frederick, *Historia de la filosofía VOL.IX:De Maine de Biran a Sartre*, Traducción de José Manuel García de la Mora, Editorial Ariel, tercera edición Barcelona España, 1996
- De Saussure Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Trad. Mauro Armiño, Editorial Fontarama, Tercera edición, México D.F
- Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Editorial siglo XXI, primera edición, México 2012,
- -----, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ediciones desde abajo, Primera edición, Colombia, Bogotá, 2011
- -----, *Definición de cultura*, Editorial Itaca/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, México D.F, 2010.
- -----, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Editorial Itaca, primera edición, México D.F, 2013,
- -----, Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México, Primera edición, México, D.F. 1995
- -----, *Las Ilusiones de la Modernidad*, UNAM/El equilibrista, primera edición, México, D.F, 1995

- -----, *El discurso crítico de Marx*, Editorial ERA, primera edición, México, D.F, 1986
- -----, *¿Qué es la modernidad?*, Cuaderno del seminario, Modernidad: Versiones y dimensiones: Cuaderno 1, UNAM, Primera edición México D.F, 2009
- -----, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones ERA, Primera edición, México D.F 2010,
- -----, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach*, Editorial Itaca, primera edición, México D.F 2013,
- -----, *La modernidad de lo barroco*, Editorial ERA, Segunda Edición, México D.F. 2000
- -----, *Vuelta de Siglo*, Ediciones Era, Primera edición, México, D.F, 2006
- -----, “*Juego, fiesta y arte*” Exposición en la FLACSO (Quito), Febrero, 2001, tomado de la página de Internet: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>, consultada el 21/05/2017 a las 16:44
- -----, *¿Un socialismo barroco?*, en *Dianoia*, Volúmen XLIX, Número 53, (noviembre 2004, : p 125-127. Tomado de <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Un%20socialismo%20barroco.pdf> consultado el 22/03/17, a las 13:58 pm
- Esquirol Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Editorial Gedisa, Primera edición, Barcelona España, 2011
- Ferrater Mora José, “*Diccionario de filosofía abreviado*” Editorial Sudamericana, primera edición, Buenos Aires Argentina, 1983
- Fuentes Diana, García Venegas Isaac, Oliva Mendoza Carlos, (compiladores) *Bolívar Echeverría Crítica e interpretación*, Editorial Itaca/UNAM/FFyL, Primera edición, México D.F 2012

- Gandler Stefan, *“Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, FFyL UNAM, y UAQ, Primera edición, México D.F, 2007
- Guiraud Pierre, *La semiología*, Trad. María Teresa Poyrayzian, Editorial S.XXI, Primera Edición, México, D.F
- Heidegger Martin, *“La pregunta por la técnica”*, Traducción de Eustaquio Barjau, en Heidegger, M, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994 pp 9-37 consultado en:
<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20PREGUNTA%20POR%20LA%20T%C9CNICA.pdf> fecha y hora de consulta 24-03-2017 11:14 am
- Horkheimer Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Editorial AKAL, Edición de Rolf Tiedemann, España, Madrid, 2007
- Marx Karl y Engels Friedrich, *Manifiesto del partido comunista*, Traducción al español, editorial progreso, 15ª edición, URSS
- Marx Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Vol. I-III, Trad. Pedro Scaron, Editorial siglo XXI, tercera edición, México, 1975
- Mumford Lewis, *“Técnica y civilización”* Versión española de Constantino Aznar de Acevedo, Editorial Alianza, Primera edición, Madrid España, 1992
- Novack George, *“Introducción a la lógica. Lógica Formal y lógica dialéctica”* Trad. Emilio Olcina Aya Y Jesús Pérez, Editorial Fontarama, Primera edición, 2002, México D.F
- Oliva Mendoza Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. FFyL, Unam, Itaca, primera edición, México D.F 2013
- Rosental M. y Ludin P., *“Diccionario filosófico abreviado”* Edición tomada de la traducción hecha por Ediciones Pueblos Unidos, Uruguay, Ediciones Quinto sol, México D.F
- Salas Javier, *“Las notas antiguas de Jane Goodall revelan las claves de la primera guerra entre chimpancés”* <http://esmateria.com/2014/06/05/goodall-primera-guerra-chimpances/>, consultado el 3/04/2017 a las 17:43 pm.

- -----, “El cruel asesinato que desató la primera guerra entre primates no humanos de la historia”, <http://esmateria.com/2014/01/14/el-cruel-asesinato-que-desato-la-primer-guerra-entre-primates-no-humanos-de-la-historia/>, consultado el 3/04/2017 a las 17:46 pm
- Sánchez Vázquez Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Editorial Siglo XXI, Segunda edición (primera de la editorial siglo XXI), México, 2003
- Sartre Jean-Paul *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, traducción de Manuel Lamada, Editorial Losada, Primera edición Buenos Aires Argentina, 1963
- -----, “*El existencialismo es un humanismo*” ,Trad. Victoria Praci de Fernández, Editorial Edhasa, Primer edición, Barcelona España, 2004.