

## En torno a *Definición de la cultura* de Bolívar Echeverría <sup>1</sup>

Iván Carvajal

Bolívar Echeverría elabora su compleja idea de cultura a lo largo de su obra, por lo que habría que considerar *Definición de la cultura*, libro publicado en el año 2001 y reeditado en 2010<sup>2</sup> como el lugar en que expone esa idea de modo sistemático. Al aceptar la invitación que me hicieran los organizadores del seminario dedicado al pensamiento de Echeverría en la Facultad de Filosofía de la UNAM para que comente *Definición de la cultura* tenía presente la evocación del maestro y del amigo que departía con nosotros en los seminarios extraacadémicos que se organizaban durante sus tan esperadas visitas a Quito, y en los cuales seguíamos con avidez el avance de sus investigaciones. Los dos seminarios iniciales que nos permitieron iniciar esa interlocución con Bolívar Echeverría tuvieron que ver con el discurso crítico de Marx y con la definición de la cultura. En el casi desierto territorio de los estudios filosóficos en el Ecuador, su país de nacimiento, cada llegada de Echeverría, siempre por fuera de los ambientes formales universitarios, fue para nosotros un acontecimiento que no se reducía a una incitación para abordar cuestiones teóricas, sino que sobre todo nos servía de aliento y sostén en un ambiente extremadamente hostil al rigor y la libertad que demanda el pensamiento crítico. Como señalé en un acto de homenaje que se celebró luego de su muerte en FLACSO de Quito, los ecuatorianos debemos reconocer que Bolívar Echeverría encontró en México y en la UNAM el lugar en el pudo llevar a cabo su actividad intelectual, y en este sentido se lo puede considerar un pensador mexicano, aunque por otra parte sea cierto que jamás rompió los vínculos emocionales que le ligaron a su país de nacimiento, lo que nos permitió a unos cuantos ecuatorianos seguir de cerca sus trabajos durante cuatro décadas. Este artículo es apenas una aproximación inicial a la idea de cultura que construyó Echeverría en conexión con los

---

<sup>1</sup> Texto leído en el seminario dedicado al pensamiento de Bolívar Echeverría por la UNAM, el 28 de septiembre de 2010.

<sup>2</sup> Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, Itaca – UNAM, 2001. (2ª. ed.: Fondo de Cultura Económica – Itaca, 2010). En la nota preliminar, el autor aclara que el texto es la “transcripción corregida de las lecciones de ‘Introducción a la cultura’ que impartí hace ya veinte años [hacia 1980] en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México”.

aspectos fundamentales de sus elaboraciones teóricas: la comprensión de la modernidad, la crítica de la forma capitalista de la reproducción social, la indagación sobre las posibilidades de emancipación humana en el presente.

I

Al releer hoy *Definición de la cultura* resalta desde su compleja articulación una serie de aspectos teóricos en torno a la cultura, lo político y lo estético que convendría ponerlos nuevamente en consideración<sup>3</sup>. En ese libro, que aparece como un “breviario”, como apuntes de cursos, se anuncian algunas de las tesis que conducirán la investigación de Echeverría hasta ese núcleo potente e innovador de su pensamiento que constituyen las quince tesis sobre “Modernidad y capitalismo”<sup>4</sup>, la comprensión de lo barroco no solamente como un estilo artístico sino ante todo como uno de los *éthos* de la modernidad<sup>5</sup>, la valoración del mestizaje latinoamericano por las posibilidades que contiene para una alternativa frente a la modernidad capitalista, y, por último, la norteamericanización actual de la modernidad, es decir, la norteamericanización cultural de nuestros días<sup>6</sup>. Desde luego, esta concreción de su pensamiento se sustenta en lo que es la constante de toda la actividad intelectual de Echeverría: la crítica del capitalismo, la crítica de la enajenación del “sujeto social” en su producto, el capital. Planteada así la cuestión, *Definición de la cultura* constituye un enorme esfuerzo de síntesis y de aprehensión crítica de la filosofía y de las ciencias humanas modernas, que su autor inicia en la época de sus estudios universitarios en Alemania en los años 60 y que culmina hacia mediados de los años 80 del siglo pasado. Es un período que está claramente signado por la última revolución de Occidente y su derrota: la de 1968. Se puede considerar que durante este período de formación, Echeverría

---

<sup>3</sup> Dado que en este ensayo se intenta destacar más bien el sentido político implícito en algunas tesis de *Definición de la cultura*, no se abordará en él el aspecto estético al que Echeverría dedica un capítulo que por sí mismo merece un análisis detenido, “El juego, la fiesta y el arte”.

<sup>4</sup> Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM - El Equilibrista, 1995, pp. 133-197.

<sup>5</sup> Echeverría, Bolívar (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México, UNAM - El Equilibrista, 1994; B. Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

<sup>6</sup> Echeverría, Bolívar. “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en B. Echeverría (comp.) *La americanización de la modernidad*. México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte - UNAM - Ediciones Era, 2008.

requiere apropiarse del pensamiento europeo como condición previa para enfrentar lo que sin duda es el núcleo de su propia apuesta teórica: pensar la peculiaridad de América Latina en la historia moderna, más allá de lo que habían sido las propuestas elaboradas hasta los años setenta del siglo pasado, es decir, más allá de lo que se englobó bajo la etiqueta de teoría de la dependencia. Esa síntesis y aprehensión crítica, que explora la ontología de Heidegger, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Benjamin Marcuse), la filosofía de Sartre, que se extiende luego hacia la lingüística, la semiología y la antropología estructuralistas (Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Benveniste, Lévi-Strauss, Barthes), hacia el psicoanálisis (Freud), la historia (Braudel, Wallerstein, Wittfogel), y que permanece abierta a las incitaciones del ámbito estético (el arte, la poesía, la fiesta, el erotismo – Bataille) tiene su eje en lo que Echeverría denomina “discurso crítico”, esto es, en la tradición del pensamiento de Marx (particularmente *El capital*) y de algunos de los marxistas europeos del siglo pasado (el Lukàcs de *Historia y consciencia de clase*, Rosa Luxemburg, Korsch, Bloch, Lefèbvre). La síntesis que procura Echeverría es el resultado de una lectura atenta y no dogmática que expone en cursos y seminarios, luego en varios ensayos y por último en tres libros que resumen ese proceso de aprehensión y síntesis: *El discurso crítico de Marx* (1986), *Definición de la cultura* y *Valor de uso y utopía* (1998)<sup>7</sup>. Esta condición de materiales dedicados a la actividad profesoral es evidente en *Definición de la cultura*: tanto el título como la organización del material en siete “lecciones” y dos “digresiones”, que bien pudieron llamarse “excursos”, dan cuenta de su carácter de notas de clase, de una redacción de textos para ser leídos, comentados y discutidos en el desarrollo de los cursos y seminarios. Se trata, por consiguiente, de un libro que debe su composición a los protocolos de la actividad universitaria, si se quiere, “escolar”, pero que sin embargo permanece abierto al examen crítico y destinado a incitar la interlocución. No puede pasar por alto el título del libro, pues hay en nuestra época una especie de reticencia frente a las “definiciones”, que en filosofía o en ciencias humanas parecen cristalizar los conceptos, haciéndoles perder hasta cierto punto la riqueza de contenido que pueden alcanzar en el

---

<sup>7</sup> Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986; *Definición de la cultura*. México, Itaca – UNAM, 2001; *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998. Echeverría publicó estos tres libros en fechas bastante posteriores a la exposición de sus contenidos en seminarios y cursos; algunas versiones previas de los ensayos que se recogen en ellos aparecieron en revistas.

curso de la meditación o del diálogo. Sin embargo, el pensamiento de Echeverría es ajeno a las simplificaciones, por lo que en su caso “definición” ha de entenderse como construcción de un *concepto* que involucra relaciones complejas entre distintas dimensiones que configuran las formas históricas concretas de reproducción social, o de las dimensiones que parecen genéricas dentro de las distintas concreciones de lo humano.

Se puede ubicar el punto de partida de la investigación de Echeverría en dos observaciones que aparecen en la Lección I, titulada “La dimensión cultural de la vida social”. La primera de ellas se refiere a la relación en apariencia disfuncional que tienen las técnicas en algunas comunidades premodernas en las cuales no siempre se utilizan las potencialidades inscritas en las técnicas o en los instrumentos para resolver sus necesidades, por ejemplo, la no utilización en un empleo “productivo” de la rueda por los teotihuacanos o de la pólvora por los chinos<sup>8</sup>, y la segunda, a las “posibilidades de transformación del mundo institucional”, que tampoco se actualizan de la misma manera en la historia; “por ejemplo, dice Echeverría, lo que podríamos llamar la puesta en práctica de la doctrina cristiana en Europa”<sup>9</sup>, esto es, la diferencia entre las formas del cristianismo en el norte y en el sur de Europa, que devendrá en la época moderna en la diferencia entre protestantismo y catolicismo, con las consiguientes consecuencias culturales relacionadas con dos formas de la modernidad, del capitalismo y de la organización política de las sociedades. Lo mismo acontece con la democracia o con el “socialismo real”: “¿ha sido la misma cosa en Alemania o en China que en Rusia o en Cuba?”<sup>10</sup>. Las distintas formas en que se configuran los sistemas de necesidades y de capacidades para su satisfacción, es decir, las modalidades históricas concretas de la reproducción social, y las distintas formas de configuración del mundo institucional, tendrían que ver con lo que Echeverría denomina *dimensión cultural*. Esta es la tesis fundamental del libro.

Echeverría pasa una breve revista a las diferentes definiciones de “cultura” elaboradas por la filosofía europea moderna y por la antropología<sup>11</sup>, y las consiguientes

---

<sup>8</sup> Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica – Ítaca, 2010, p. 21. En adelante, se citará esta obra de acuerdo con esta edición, mediante la abreviatura DC.

<sup>9</sup> DC, p. 22.

<sup>10</sup> DC, p. 3.

<sup>11</sup> DC, pp. 26-40.

oposiciones o demarcaciones entre cultura y naturaleza, y entre cultura y civilización, para poner en evidencia que todas ellas se refieren a aspectos parciales de lo que en realidad requiere una comprensión crítica y totalizadora que permita dar cuenta de la diferencia inherente a las concreciones de lo humano. En una nota de pie de página relativa al origen del término en Roma aclara que “cultura” debería asociarse más bien al concepto griego de *éthos* (hábito, costumbre, morada, refugio) que al concepto de *paideia* (“crianza de los niños”, W. Jaeger)<sup>12</sup>, aclaración de doble importancia por sus consecuencias en el proceso de investigación que emprende: 1) dentro del contexto del libro, porque guiará la propia construcción conceptual de la *dimensión cultural* de la vida social, y 2) en la vía de sus tesis sobre “Modernidad y capitalismo”, porque sustentará su planteamiento sobre el cuádruple *éthos* o la diferencia entre las cuatro formas de la modernidad (capitalista) correspondientes a cuatro *éthe*, o cuatro dimensiones culturales que configurarían las distintas modalidades que podrían considerarse en la modernidad<sup>13</sup>. Más aún, Echeverría señala que esta dimensión cultural corresponde a las diversas concreciones de *lo político* que es peculiar al animal humano<sup>14</sup>.

Podríamos decir que Echeverría, luego de su lectura de *El capital*, orientada a destacar la perspectiva crítica de Marx frente a la economía política, que a su juicio se centra en la teoría de la enajenación, lectura que culmina en la publicación de *El discurso crítico de Marx* (1986), advierte la necesidad de articular el discurso crítico, que en el caso de Marx es “discurso de la revolución comunista”, con una teoría sobre la dimensión cultural de la vida social, que ha venido desarrollándose en otros ámbitos teóricos y discursivos: la ontología fenomenológica, la antropología, la semiología. Esta posibilidad de integración de aspectos teóricos que proceden de ámbitos tan disímiles se sustenta en la atención que Echeverría brinda al valor de uso del producto del trabajo, es decir, al aspecto concreto determinado no sólo por la necesidad humana sino por la capacidad técnica, instrumental, de producirlo (campo instrumental), y portador, por otra parte, de una dimensión semiótica en la medida en que todo objeto resultante de un proceso de producción (objeto práctico para el consumo individual o el consumo productivo,

---

<sup>12</sup> DC, pp. 27-28.

<sup>13</sup> Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, ed. cit. Tesis 7, pp. 163-167.

<sup>14</sup> DC, pp. 59-60.

instrumento) lleva inscrito en su forma un determinado sentido, o si se prefiere, cierta significación o “mensaje” sobre su utilidad, lo que inserta al objeto en los procesos de comunicación e interacción que se realizan entre los sujetos sociales<sup>15</sup>. Si *El capital* se inicia con el análisis de la mercancía, no es menos cierto que Marx de inmediato pone entre paréntesis el valor de uso, el componente de la mercancía relacionado con el trabajo concreto, puesto que su investigación se orienta hacia la valorización del valor, es decir, hacia el componente “abstracto” de la forma mercancía que finalmente deviene en capital. Con ello, se podría decir, Marx deja de lado la dimensión cultural que estaría vinculada a la concreción del valor de uso, puesto que su investigación tiene por objeto la relación social capitalista, la subsunción del trabajo concreto a la valorización del valor. Lo que está ausente o puesto entre paréntesis en el discurso crítico de Marx, la teorización del valor de uso, aparece como tema esbozado pero en cierta forma eludido en la ontología fenomenológica bajo la forma de pregunta por la técnica, y de manera más directa surge tematizado en ciertas elaboraciones de la semiótica estructural (por caso, en Baudrillard o en Abraham Moles).

Junto a este “giro” hacia el valor de uso hay en *Definición de la cultura* un desplazamiento que se opera desde “la política” hacia “lo político”. Este desplazamiento es digno de particular atención, puesto que atraviesa la obra entera de Echeverría, quien, por decirlo de alguna manera, puso entre paréntesis “la política” dentro de su investigación, a pesar de que toda ella se oriente hacia la consideración de “lo político”. No hay, en efecto, en la obra de Echeverría una incursión teórica sobre el poder, el Estado, las relaciones de poder y menos aún sobre la lucha de clases. Hay, desde luego, referencias a situaciones en que pueden verse las consecuencias del ejercicio del poder, pero en rigor el concepto de poder, y con ello, las relaciones de poder y los discursos sobre el poder, resultan hasta cierto punto ajenos a su pensamiento, lo cual parecería consecuencia de la puesta entre paréntesis de *la política*, si por esta entendemos la confrontación por el control de los dispositivos sociales de poder y el ejercicio del poder mediante el uso de esos dispositivos<sup>16</sup>. Frente a la política, *lo político* daría cuenta de la especificidad de la

---

<sup>15</sup> DC, pp. 73-87.

<sup>16</sup> Es sintomático que Echeverría eluda la referencia a autores contemporáneos como Foucault o Agamben.

condición humana, que tiene que ver tanto con la posibilidad de múltiples concreciones individuales y colectivas, de formas de realización de las formas de sociabilidad, como con la permanente apertura hacia la transformación, que es lo que implicaría la libertad, que es pensada por Echeverría en la línea de Sartre, con la configuración de la “sujetidad” del sujeto social.

El sujeto social no puede sino cambiarse a sí mismo (...) No hay la posibilidad de un verdadero automatismo —ni animal ni cibernético— en el sujeto social. El ser humano está, como le gustaba decir a Sartre, “condenado a su libertad”, obligado a modificarse a sí mismo, aunque sea para ratificar su forma tradicional. 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.<sup>17</sup>

Y añade en nota de pie de página: “‘Libertad’, dice Heidegger, es ‘libertad para fundar’, para trascender la legalidad dada inventando una nueva, para inaugurar una necesidad que pone como contingencia a la necesidad anterior”. Lo político sería entonces la condición humana que trasciende el ámbito animal (transnaturalización, dirá Echeverría) que se configura en la forma específica que adquieren la relación de los individuos entre sí dentro de una configuración social y la relación con el (lo) Otro (es decir, la naturaleza y otras concreciones de lo humano de las que se distingue), y que se articula en torno a los procesos semióticos. Lo político tiene que ver con la configuración de las distintas posibilidades de humanidad, de sociabilidad, que están dadas por la libertad que es parte esencial del ser humano.

El desplazamiento desde la política hacia lo político quizá se vincule con la constatación de la clausura histórica de la vía revolucionaria comunista que es visible a partir del ascenso del nazismo y la deriva autoritaria del estalinismo (en los años 30), que culmina en la II Guerra Mundial; con la limitación de la vía reformista socialdemócrata que a partir de la toma del poder político no había producido una transformación real de la modernidad capitalista<sup>18</sup>, con la derrota del movimiento revolucionario del 68, y desde

---

<sup>17</sup> DC, p. 61.

<sup>18</sup> DC, p. 160, nota.

luego con el fracaso político de América Latina<sup>19</sup>. Este fracaso de las transformaciones posibles de la modernidad que podían haberla conducido hacia alguna forma no capitalista, podría deberse, al menos en parte, a que se había ignorado la dimensión cultural de los procesos sociales. La inclusión de esta dimensión cultural complejiza lo que podría entenderse por “revolución” o incluso lo que cabría comprender por “política” en un sentido que amplíe las posibilidades de salir hacia una forma de modernidad no capitalista; no cabría reducir la política a las acciones destinadas a la toma del poder y al cumplimiento de un determinado programa, de un plan, que en última instancia continuaría inscrito en la orientación productivista “occidental” (aunque a veces recurra a componentes de la orientación productivista “oriental”, como el uso masivo de fuerza de trabajo, que fue lo que aconteció en China), sino que habría que pensar, como momento teórico de cualquier posibilidad de transformación, en la densidad “cultural” de las configuraciones sociales concretas. De ahí la importancia que reviste para Echeverría la consideración de los *ethe* de la modernidad capitalista.

## II

Si la transformación de la forma de sociabilidad es inherente a la condición humana, si en ella radica la libertad del sujeto social, y si la forma específica en que se concreta la sociabilidad depende de la dimensión cultural, queda abierta una cuestión teórica a la que se debería responder: ¿cómo se articula esta dimensión cultural?, ¿cómo se articulan los procesos semióticos dentro de los procesos de la reproducción social, vale decir, de la reproducción de una forma específica de lo humano? Echeverría encuentra respuesta a esta compleja pregunta en la homología estructural que existiría entre el proceso de reproducción social (la articulación de los procesos de producción y consumo) tal como lo esboza Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política (Grundrisse)* y el proceso de comunicación que describe Jakobson<sup>20</sup>. Esta homología estructural permite articular dos “modelos” genéricos, el proceso de reproducción social y el proceso de

---

<sup>19</sup> DC, p. 163, nota.

<sup>20</sup> A esta homología dedica Echeverría la “Lección III. Producir y significar”, DC; pp. 71-107.



comunicación. Echeverría muestra que en su forma más general y abstracta es posible superponer los dos modelos y establecer la correlación entre sus distintos componentes. A partir de esta homología estructural, se pueden dar dos pasos más: 1) establecer la homología estructural entre valor de uso y mensaje, y 2) considerar el valor de uso y el mensaje como signos, y por consiguiente establecer la distinción formal en ellos de los dos planos, significante y significado (Saussure), o los planos de la expresión y del contenido en cada uno de los cuales cabe distinguir entre sustancia y forma (Hjelmslev). Ello dota finalmente de un dispositivo básico que posibilita pensar la dimensión cultural en sentido “político”<sup>21</sup>, pues se cuenta así con los elementos que permiten correlacionar la interacción e intercomunicación entre sujetos, posibilitadas estas normadas por códigos de los sistemas semióticos, que incluyen el campo instrumental, el sistema de objetos prácticos; que se dan a través de medios o canales físicos y que se concretan en mensajes, signos y objetos prácticos, valores de uso en suma. La semiótica estructuralista permite así construir un modelo de la reproducción social genérico que comprende la producción y consumo de signos y de objetos prácticos.<sup>22</sup> A partir de este modelo genérico, Echeverría se propone responder a cuatro preguntas correlacionadas: ¿qué es la libertad?, ¿qué es la individualidad concreta?, ¿qué es la identidad?, ¿cuál es la relación de lo humano con lo Otro – la naturaleza, las otras comunidades humanas, las otras formas de vida: los animales?

En esta articulación entre los procesos de reproducción material y de comunicación, es decir, finalmente, de los procesos semióticos, y la consiguiente apertura a la transformación inserta en la concreción de las formas que adquieren por la capacidad para modificar los códigos, radicaría la “diferencia ontológica” que se establece entre la condición animal y la condición humana, la “transnaturalización” que constituye lo humano<sup>23</sup>. La definición aristotélica del hombre como animal político es concebida por Echeverría a partir de los procesos semióticos, y concretamente de la tensión que se establece entre lengua y habla, entre código y uso. Esta tensión daría cuenta de la

---

<sup>21</sup> Cf. la “Lección IV. La concreción de lo humano”, pp. 111-126.

<sup>22</sup> Se podría establecer un modelo ligeramente diferente a partir de la semiótica de Bajtin, que ofrece la ventaja de destacar la “creatividad” implícita en la comunicación, en el uso del lenguaje, con la consiguiente modificación de los códigos.

<sup>23</sup> Para una consideración crítica de esta noción, ver: Carlos Oliva Mendoza, *El artificio de la cultura*, México, UNAM, 2009, pp. 19-31.

posibilidad de transformación, puesto que mientras el animal reitera los códigos, el hombre entra en tensión con ellos y los modifica. En la “transnaturalización”, en el salto de la animalidad (mera reiteración de los códigos) a la posibilidad humana de transformación, se conjugan la particularidad o singularidad de las formas de concreción de lo humano con la universalidad de esta condición de ruptura, de metamorfosis, que es la libertad. Esta “transnaturalización”, a juicio de Echeverría, es “traumática”; más aún, siguiendo una línea de pensamiento que vincula la libertad con el mal, dice:

(...) La “monstruosidad” fundamental —lo “radicalmente malo” de lo que hablaba Kant— que introduce el mundo de lo humano en ese devenir consiste en esa ruptura o *décalage* —que es el lugar de la libertad— entre lo estipulado y su ejecución; consiste en la anulación (“nadicación”) del paraíso de la animalidad. “Ser como Dios”, trascender la naturalidad, hacer de ella apenas la plataforma de partida de otra necesidad —una necesidad contingente, artificial—: esta es la *hybris* de lo humano, su “pecado original”.<sup>24</sup>

### III

La individualidad concreta se sustenta en la reciprocidad: concreto es el individuo que está comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal<sup>25</sup>. Pero esta idea de lo concreto de la existencia humana es por otra parte un corolario de la tesis acerca de la libertad como condición específica de dicha existencia:

Esta idea de lo concreto de la existencia humana, que es un corolario de la tesis acerca de la libertad como condición específica de dicha existencia, corresponde a un ser humano individual que no necesariamente coincide con el individuo biológico, con un ejemplar de la especie *homo sapiens*. Al ser el resultado asumido de un juego de reciprocidades, el individuo concreto puede individuarse lo mismo en el aislamiento que en la pareja, lo mismo en grupos pequeños de

---

<sup>24</sup> DC, p. 131.

<sup>25</sup> DC, p. 111.

congéneres dotados de una identidad muy consistente que en otros más o menos amplios, de una identidad más bien difusa. Su individualidad será concreta en la medida en que sea capaz de percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intervenir de alguna manera en él.<sup>26</sup>

El “juego de reciprocidades” sólo puede tener lugar en el elemento del proceso de reproducción social, de producción y consumo de signos (palabras y objetos prácticos), o con mayor precisión, dentro de los infinitos procesos de intercambio e interacción que implica la reproducción social. Sólo en esos procesos es posible la concreción de la individualidad, sólo en ellos se alcanza la concreción de la existencia humana. Lo notable de este pasaje es sin embargo el desplazamiento de esa forma de individuación concreta desde el “ejemplar de la especie *homo sapiens*” hasta el individuo inscrito en distintos contextos de reciprocidad. Gracias a ello, la identidad no es pensada como una condición estable del sujeto, sino que dependerá de los contextos de interacción, de reciprocidad, de mutua modificación en los procesos de reproducción de la forma social. La libertad (Echeverría, como hemos visto, sigue a Sartre en cuanto se refiere al tema de la libertad) aparece en este sentido vinculada por una parte al compromiso, a la interacción con el (lo) otro, y a la vez como posibilidad de metamorfosis implicada en esa interacción.

Pero, ¿en qué radicaría esta posibilidad de metamorfosis? ¿Qué es lo que hace posible que la interacción, la reciprocidad, que no obedecen en estricto sentido a la voluntad de los sujetos, de los individuos, devenga en metamorfosis de la forma social? Nuevamente volvemos aquí sobre la homología del proceso de reproducción social y el proceso de la comunicación. De una parte, está la tensión entre satisfacción y escasez, en el ámbito de la reproducción social (el proceso de producción y consumo), que implica tensión entre los sujetos y sus condiciones técnicas de apropiación de lo otro (la naturaleza) y la resistencia “material” de este otro (naturaleza) a la apropiación por la forma concreta de lo humano. Y por otra parte, la tensión entre sujetos y códigos en la emisión y recepción de mensajes. La libertad radicaría entonces en esta peculiaridad del “animal humano” de modificar la relación con lo otro (naturaleza), con las condiciones “materiales” y “simbólicas” del mundo de la vida, y consigo mismo, que brota de estas tensiones y que

---

<sup>26</sup> DC, 111-112.

está determinado por la in-satisfacción esencial del animal humano con la forma de su autoproducción.

Si la concreción de lo humano es el resultado asumido de un juego de reciprocidades, el individuo humano, los grupos, las comunidades, están siempre involucrados en la metamorfosis. Aun así, los sujetos en tanto individuos se vinculan consigo mismos, siempre a través de la mediación con los otros, los diferentes (los otros seres humanos que integran la comunidad, la sociedad; lo otro natural que se concreta en el territorio). El ser humano concreto, ya se lo considere bajo la forma del individuo o bajo la forma de comunidad o sociedad específica, está siempre inserto en la diferenciación; la identidad no es una estructura fija, estable, sino que está inmersa en la dialéctica de la identidad y la diferencia. En esta relación con lo otro (naturaleza) está implicado un tema de importancia para la consideración de la historia: la temporalidad. Ésta se concreta para cada forma histórica en los ritmos diferentes que adquieren los procesos de la reproducción social. Nuevamente siguiendo a Sartre, Echeverría piensa la relación con la naturaleza a partir del concepto de *escasez*, lo que conduce a otra tesis que tiene consecuencias en su obra posterior: la escasez determina el productivismo como actitud generalizada de las civilizaciones desde la revolución neolítica; este productivismo actúa en las distintas formas civilizatorias cuyas diferencias en principio están determinadas por la relación que se establece entre la naturaleza (el territorio, los aspectos exteriores a lo humano que éste contiene) y las posibilidades de apropiación contenidos en el campo instrumental. Así, los grandes medios de producción de que disponen las sociedades que se establecen en territorios que cuentan con grandes cuencas hidráulicas determinan formas civilizatorias distintas de las que tienen su origen en las menos fértiles tierras de las costas del Mediterráneo. En principio, ahí residiría la diferencia entre Oriente y Occidente. La historia de Occidente, a partir de la crisis que se produce en Europa en torno al siglo XI/XII, es en este sentido la historia de una profundización de un modo del productivismo que acabará, en nuestra época, por tornarse dominante: la modernidad capitalista.

Un nuevo pliegue o una nueva complejidad aparece cuando se establece dentro de la historia de Occidente, en los últimos siglos, la distinción entre modernidad y capitalismo. Esta es otra cuestión que cabe destacar en *Dimensión de la cultura*, pues dentro de la complejidad alcanzada por su pensamiento, esta distinción permite a Echeverría postular

que si hay varias posibilidades de concreción de lo humano, pueden entonces existir distintas posibilidades de concreción de lo moderno, como en efecto se postula en las aludidas 15 tesis sobre “Modernidad y capitalismo”.

La “identidad” cultural es, por otra parte, una continua reconstrucción en el encuentro con lo diverso: intercambio en la pareja, en la comunicación, comercio, conquistas, migraciones. En *Definición de la cultura* es posible encontrar el inicio de lo que devendrá años más tarde la concepción del mestizaje como un proceso de “codigofagia”, de modificación de los códigos de una cultura a través de una incorporación de los códigos ajenos (incluso de los códigos de los conquistadores por parte de los vencidos), tesis que recuerda al *Manifiesto antropofágico* del poeta brasileño Oswald de Andrade, y que permite dar cuenta del mestizaje como un proceso histórico positivo, creativo, aseverativo de la libertad humana, que potencia la dimensión cultural<sup>27</sup>. Más adelante, esta posición de Echeverría sobre el mestizaje sustentará su investigación acerca de la modernidad barroca de América Latina; es en el mestizaje y en la condición barroca donde podrían encontrarse las posibilidades de superación de la modernidad capitalista en el continente. Si los sujetos concretos, que en cierto modo se están rehaciendo a sí mismos a través de los códigos, están en permanente tensión con los códigos y a la vez los rehacen o los modifican, entonces no es posible una mera imposición de formas culturales (o económicas o políticas), aun a través de la conquista y la colonización, sino que de hecho existe una mezcla de formas de lo humano, mezcla que produce metamorfosis no sólo como resultado de las estrategias de imposición (a través de la violencia) sino también de las estrategias de resistencia, asimilación y transformación. A consecuencia de estos procesos de mestizaje y metamorfosis, la identidad del sujeto es una identidad “proteica, hecha de muchas identidades divergentes, a veces en conflicto entre sí —entre las que elige y a las que combina en sus metamorfosis—, que lo reclaman según las circunstancias y que sólo al unificarse en torno a una de ellas ‘en última instancia’ dotan de una ‘integridad’ a sus metamorfosis”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Echeverría, B. “Malintzin, la lengua”, en *La modernidad de lo barroco*, Era, 1998, pp. 19-31.

<sup>28</sup> DC, p. 152.

#### IV

Echeverría complejiza su idea de dimensión cultural de la vida social al considerar las dos vías posibles y contrapuestas bajo las que puede darse la reproducción social: o bien un modo conservador, que reitera las formas dadas, o bien un modo innovador, orientado a la transformación de las formas, de los códigos. La libertad inherente a la condición humana puede actuar en un doble sentido, hacia la conservación de lo dado o hacia la transformación. En la vida cotidiana habría así una tensión entre rutina y ruptura. Esta tensión entre rutina y ruptura, entre conservación e innovación se manifiesta, en el ámbito antropológico de las culturas premodernas, en los tiempos de la reproducción rutinaria de la forma social y de la fiesta (que puede llegar a la catástrofe), en el ámbito estético, en la conservación o transformación de las instituciones, en las temporalidades inherentes a los campos instrumentales de las sociedades orientales, en que predomina la rutina, la reiteración de los códigos, y las sociedades occidentales (sobre todo las sociedades modernas), en que predomina la innovación. Sin embargo, esta contraposición entre conservación e innovación, entre rutina y ruptura, tiene un sentido claramente político; lo que interesa a Echeverría destacar es la posibilidad de transformación inherente a la forma social, que está implícita en su dimensión cultural, que pertenece a su dinámica interna.

En el pasaje que cierra la segunda digresión, dedicada a la diferencia entre Oriente y Occidente, Echeverría pone en evidencia el sentido político implícito en este postulado de la contraposición entre las vías conservadora e innovadora de la dimensión cultural: se trata de encontrar una salida hacia una sociedad moderna que no sea la de la “barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el Otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de *apartheid*, que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él”<sup>29</sup>. Esta vía alternativa, esta posibilidad de superación de la modernidad capitalista (cuando ya han sido derrotados históricamente el movimiento comunista, el movimiento obrero, cuando parecen extinguirse las expectativas de la última revolución de Occidente, la de 1968), quizá pueda encontrarse en la historia de América Latina, en su forma de modernidad diferente a la nórdica. “En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el ‘encuentro de los dos mundos’ inaugura, por iniciativa de los americanos, una ‘empresa histórica

---

<sup>29</sup> DC, p. 211.

mestiza', la de reconstruir —que no prolongar— en América la civilización europea.”<sup>30</sup>  
Esta observación tiene consecuencias teóricas, que, como ya se ha señalado, se concretarán en la tesis sobre los modos de modernidad capitalista, sobre el *ethos* barroco como forma de esa modernidad, y sobre la creatividad del mestizaje latinoamericano. La “empresa” moderna implícita en el mestizaje, en el *ethos* barroco, abriría la posibilidad de una salida de la modernidad capitalista por la forma de relación con el Otro que lo incorpora sin distanciarse, que puede superar la hostilidad, que puede englobar al otro a partir de la propia apertura a la metamorfosis.

Septiembre 2010.

---

<sup>30</sup> DC, p. 210.