

Otra modernidad posible. El *ethos barroco* en el pensamiento de Bolívar Echeverría

Another possible modernity. The baroque ethos in the thought of Bolívar Echeverría

Huk kunan pachakuna atikuq. Bolívar Echeverría runapa hamutayninpi kapichiy, simi kapichiy, kawsayapa yuyaymanasqapa usun

Michel Giraud Billoud

Universidad Nacional de Cuyo, Cuyo, Argentina

michelgiraudbilloud94@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2595-7311

Resumen

El presente artículo busca analizar el abordaje filosófico realizado por el pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría del concepto de *ethos barroco*. Para lograr tal cometido, parto de considerar dos cuestiones en las que Echeverría ha trabajado durante su desarrollo teórico: las ilusiones de la modernidad europea y las contradicciones ínsitas del capitalismo. Ambos dispositivos han forjado la historia occidental en los últimos siglos. Frente al capitalismo, como hecho, la propuesta filosófica de Echeverría se dirige a pensar distintos *ethos* como maneras de comprensión y asunción de este hecho capitalista. Así, el *ethos barroco* adquiere relevancia porque, a diferencia de los otros *ethos*, este opta por un camino distinto de transformar las contradicciones propias del capitalismo en una posibilidad de construir un horizonte basado en el principio de la vida.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, modernidad, capitalismo, ilusiones, *ethos* barroco

Abstract

This article seeks to analyze the philosophical approach made by the Ecuadorian thinker Bolívar Echeverría to the concept of baroque ethos. To achieve this goal, it begins by considering two issues that Echeverría has worked on during his theoretical development: the illusions of European modernity and the inherent contradictions of capitalism. Both devices have shaped Western history in recent centuries. Faced with capitalism, as a fact, Echeverría's philosophical proposal is aimed at thinking about different *ethos* as ways of

understanding and assuming this capitalist fact. Where the *baroque ethos* acquires relevance because unlike the other ethos, it opts for a different path of transforming the contradictions of capitalism into a possibility of building a horizon based on the principle of life.

Keywords: Bolívar Echeverría, modernity, capitalism, illusions, baroque *ethos*

Qillqapa pisiyachiynin

Kay taripayqa *Bolívar Echeverría* hamutaq *Ecuador* llaqtamanta yachay kuyayninpa *kapchiy*, *simi kapchiy*, *kawsaypa usunmanta* hamutaynin ruwasqanmantam kuskinariy qallarikuyninta maskan. Kay hayparinapaqmi, kay iskay nisqanman hapipakuspa, *Echeverría* runaqa llamkarqa tukuy qillqa maskayninpi: kunan pachapa hawa llaqtamanta munay llullapakuyinta qawaspa, hinataq qullqichakuqkunapa qullqichakuynin munachiynin kutipakuyninkunatapas qawaspa. Iskayninkum qullqi kunan pacha hawa llaqtamanta munay llullapakuyinmi quchikun kay tukuyin kunan pachak pachakunapi. Qullqichakuynin qullqiyuq ruwasqanmanhina, sakumay *Echevarria* runapa hamutayninman rin huk usu imaman hamutanapaq, hinataq ima hukniraq hapinapaq, chaskinapaq, kay kaq qullqichakuymanta. Hina kaypi ima “*kapchiy*, *simi kapchiy*, *kawsaypa yuyaymanasqapa usunta*” hapin chaninchakuyninta imanasqa, huk niraq kaq usumanta, akllan hukniraq ñanta ima tikrachinanpaq kikinku qullqiyuqkunapa kutichiyninkunatapas ima huk qukuq kaqpi ruwanankupaq, kinraychanankupaq, ima kawsaykunapa qatiyninpi apanankupaq.

Qhapaq siminkuna: Bolívar Echeverría runa, kunan pacha, qullqichakuynin, llullapakuyin, kapchiy, simi kapchiy, kawsaypa yuyaymanasqapa usun

Fecha de envío: 5/7/2024 **Fecha de aceptación:** 19/10/2024

1. Introducción

Este trabajo nace a partir de buscar en el pensamiento latinoamericano un pensador que haya realizado aportes críticos a fenómenos universales como lo es el capitalismo. Bolívar Echeverría nació en Ecuador y cursó sus estudios de grado y posgrado en Alemania. Luego se estableció en México en donde murió en 2012. A lo largo de su vida promovió apasionadas reflexiones en torno a los principales sucesos de la segunda parte del siglo XX, como fue la caída del muro de Berlín. Fue un pensador crítico del marxismo clásico, que asumió en sus teorizaciones una actitud de sospecha constante respecto a la construcción del discurso de la modernidad como progreso que se ha forjado desde los grandes centros de poder en Occidente.

El presente texto parte de considerar valiosas las reflexiones de Echeverría respecto a la modernidad y su desarrollo en América Latina, considerando en particular su noción de *ethos barroco*, a partir de la cual realizo algunas apreciaciones y reflexiones personales. Para lograr tal fin me he servido principalmente de dos obras del autor en estudio: *Las ilusiones de la modernidad* y *La modernidad de lo barroco*. El primer eje de análisis comienza por abordar la construcción de la modernidad como dispositivo de carácter europeo que desplegó por el resto de los países esta particular cosmovisión, e invisibilizó así otras alternativas de desarrollo de la vida humana.

Luego, se avanza con el desarrollo de las contradicciones que existen en el capitalismo como producto nacido a la luz de la modernidad europea. Un capitalismo que desde fines del siglo XX ha ido mostrando su agotamiento interno por medio

de diversas crisis. Echeverría refiere con la idea de *ilusiones de la modernidad* a aquellas prédicas que desde la modernidad europea y capitalista se han instalado como legitimantes de este proceso, pero que si se analizan de manera criteriosa y cuidadosa, reflejan el carácter ficticio e hipostasiado que tienen.

El último eje de abordaje es el relativo a la comprensión de la categoría de *ethos barroco*. Un concepto que sirve como articulador entre el discurso estético y ético-político para plasmar las contradicciones que pesan sobre el capitalismo en torno a cómo se puede asumir y vivir. Un ejercicio que entiende desde el movimiento barroquista del siglo XVII lo incongruente e injusto que puede ser el capitalismo en su versión más actual. Se vale para tal cometido de las principales características y virtudes del movimiento artístico barroco llevadas al plano de crítica al sistema vigente.

2. La modernidad europea y sus implicancias actuales

La modernidad tal como la conocemos en el presente es un hecho reciente y como tal tiene una fecha medianamente aproximada de nacimiento. Tal suceso se empezó a gestar a partir del siglo XV y alcanzó su punto más elevado en el siglo XVIII, con la implosión que ocasionó la Revolución Industrial en las estructuras más básicas de la modernidad en tránsito. Este proceso histórico tiene una geolocalización particular en el continente europeo, desde donde desplegó todos sus dispositivos y prácticas sobre el resto de las culturas del globo.

Ahora bien, conviene sobre este punto reflexionar y preguntarse qué prometió la modernidad europea al resto del mundo que produjo su adhesión, por diferentes motivos, a esta pretensión de universalización. Pues bien, Echeverría (2018, p. 11) identifica que el secreto de esta modernidad —que fue la clave del éxito europeo y hoy de su fracaso según el autor— ha sido lo que hace desde un siglo se ha denominado capitalismo.

Para Echeverría (2018), el capitalismo es una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos (p. 141). En efecto, existe en el capitalismo una tendencia constante a producir bienes, ponerlos en circulación y fomentar su consumición. Un círculo de fuerzas en donde una promueve la acción de la otra.

Entonces el capitalismo es fruto de esta modernidad eurocéntrica y comparte con ella sus principales características. Desde esta perspectiva, el fenómeno de la modernidad es originado en Europa y se va desarrollando desde la Edad Media con su expansión hacia todo el mundo con posterioridad (Dussel, 1998, p. 50). Existe

una relación simbiótica entre capitalismo y modernidad. Lo que en la facticidad actual es evidente, ya que casi todos los países del mundo en mayor o menor medida asumen formas y compartimientos promovidos por el capitalismo. En otras palabras, ya no queda ningún ámbito vital¹ que se sustraiga al aprovechamiento comercial (Han, 2022, p. 39).

De manera que se puede afirmar que el capitalismo es un proceso reciente y eurocéntrico que ha expandido sus acciones al resto del mundo. Echeverría (2018) utiliza una frase tomada de Marx para señalar que “Europa no es moderna *por naturaleza*; la modernidad, en cambio, si es europea *por naturaleza*” (p. 171). Inclusive añade la idea de que, sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que eran solo tendencias o pre-configuraciones modernas del occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social (p. 175).

La esencia del capitalismo es el resultado del proceso de construcción de la cultura moderna europea. Pretender entender el capitalismo sin partir de las construcciones culturales, sociales, históricas y económicas de la modernidad sería un ejercicio estéril, pues el capitalismo tiene como horizonte teórico de desarrollo la modernidad europea. Echeverría apunta que se puede pensar una modernidad por fuera de los límites conceptuales que propone el capitalismo. Sin embargo, destaco que pensar a la inversa, es decir, un capitalismo sin la modernidad como telón de fondo, es un intento fútil.

En la modernidad capitalista, para Echeverría, existen dos principios estructuradores del sistema que se contradicen entre sí: la forma natural de la vida y su mundo (*valor de uso*) y la forma abstracta (*valor de cambio*). El *valor de uso* no solo satisface las necesidades humanas que provienen del estómago o de la fantasía como base natural, sino que promueve una existencia genérica de la vida y de lo humano en su forma gregaria. Por su parte, la vida humana en su forma de *valor de cambio* es como un fantasma, proyección objetivada de su propio proceso de reproducción natural a un estado de reproducción abstracta, capaz de crear valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas, y no solo valor de uso (Pérez Ramírez e Hincapié García, 2022). En otros términos, el primero de estos principios es el que Marx llamó “natural”, pues es parte de cualquier sociedad humana e implica el uso concreto de las cosas. El segundo principio estructurador de la vida moderna, y opuesto al primero, se trata del valor mercantil de las cosas (Scherbosky, 2021).

El propio Echeverría advertía en esta puja de principios el eje vertebrador de las principales contradicciones que guarda dentro de sí el capitalismo como fenómeno-

no de la modernidad. El valor de uso estaría centrado en estructurar ese mundo de la vida en referencia a un *telos* definido cualitativamente y que actúa desde el valor de uso de las cosas, desde la dinámica de la consistencia práctica de estas. A diferencia del valor de cambio que sería un principio o una lógica estructuradora del mundo de la vida en referencia al *telos* cuantitativo siempre inalcanzable del incremento por el incremento mismo (Echeverría, 2002, p. 5).

En un interesante artículo denominado “Renta tecnológica y capitalismo histórico”, Echeverría (2005) explica que cada nuevo descubrimiento técnico que incrementa la productividad proporciona al capitalista que lo introduce en el proceso de trabajo la oportunidad de vender sus mercancías arriba del precio normal, lo cual le permite venderlas con un precio que está por encima del valor objetivado en ellas y obtener la llamada ganancia extraordinaria de la que hablaba Marx. Esto permite pensar la función relevante que tuvo la Revolución Industrial en el posibilitar el incremento y desarrollo tecnológico en la producción económica. Ya que fue desde la Revolución Industrial y sus continuos avances lo que permitió el incremento de la matriz tecnológica aplicada a los procesos productivos, generando el aumento de las ganancias para los dueños del capital.

Llegados a este punto se puede advertir que el capitalismo ha tenido un desarrollo exponencial en relación con otras posibilidades de desarrollo económico que han sido invisibilizadas. Nancy Fraser (2023) ha afirmado con elocuencia que el capitalismo es un orden social institucionalizado, tal como el feudalismo. En él, se ponen en evidencia las divisiones estructurales existentes, que consisten en separaciones tales como producción económica y reproducción social, economía y organización política, la división ontológica entre lo *natural* y lo *humano*, así como la explotación y expropiación (pp. 47-48).

La crisis de la modernidad así establecida se presenta cada vez que el absolutismo inherente a su forma está a punto de ahogar la sustancia que le permite ser tal (Echeverría, 2018, p. 195). Se puede interpretar entonces que el mismo sistema capitalista tiene ínsito en sí la forma de su propio socavamiento. Una muestra vehemente que las postulaciones de emancipación del individuo que proponía el capitalismo en sus inicios se enfrentan directamente con la posibilidad de incremento del capital.

Estas aseveraciones permiten acceder a una comprensión más amplia de la magnitud del fenómeno del capitalismo desde su aparición en el curso de la modernidad hasta nuestros días. Una composición que puede evidenciar las implicancias prácticas de este orden social institucionalizado que ha llevado a nuestros países a asumirlo

como *el* —en un sentido de univocidad— único horizonte posible. En relación con su necesario cuestionamiento, como señala Guadarrama González (2020), puede afirmarse que el ejercicio de la crítica es consustancial a las funciones de la filosofía, sin que ello se limite solo a esto, ya que también es función de la filosofía desempeñar funciones propositivas, de formulación de utopías concretas, etc. (p. 72).

Un interesante autor francés que analiza en línea similar a lo planteado por Echeverría es Jean-François Lyotard. Este pensador francés señala que los metarrelatos son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, entre otros (Lyotard, 1986, p. 29). Para Lyotard, estos relatos pretenden funcionar como base de legitimación de un futuro que se ha de producir, una idea a realizar. En ese sentido, este proyecto moderno no ha sido abandonado u olvidado, sino destruido, liquidado, ejemplo de ello es lo acontecido en Auschwitz (Lyotard, 1986, p. 30). Lo acontecido durante el Holocausto —expansible a otras experiencias de genocidio que atravesó el siglo XX— refleja el escepticismo de algunos pensadores postmodernos respecto a las banderas propiciadas por la modernidad europea.

Ello evidencia una razón ausente cuando la dignidad humana fue —y hasta hoy lo es— puesta en jaque durante las guerras o conflictos armados, muchas veces fomentados por intereses del capital. La modernidad es hoy ese mundo que vacila en la confianza de una cultura del progreso como anulación del tiempo, que emplea la técnica como eliminación del azar, donde la naturaleza esta puesta para el hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extrahumano: que practica la afirmación como destrucción de lo negado (Echeverría, 2017, p. 14).

En tal lógica, Echeverría denuncia las principales ilusiones que ha entretejido la modernidad en su libro *Las ilusiones de la modernidad*, escrito a fines del siglo XX. Un siglo que como sabemos fue el *aparente*² fin de un mundo dividido entre lo que sería el capitalismo encabezado por Estados Unidos y el comunismo cuyo principal país en alzar la bandera fue la Unión Soviética. He escogido al menos cuatro de las diferentes denuncias que realiza el pensador ecuatoriano. El criterio de selección ha sido en virtud de sus principales consecuencias en la teoría del *ethos barroco*, explicado por Echeverría en varias de sus obras y que en este texto es trabajado en los próximos apartados. Las afirmaciones elegidas no pretenden ser las únicas y exclusivas que trabaja Echeverría por lo que puede ser que al realizar una lectura más amplia aparezcan nuevas teorizaciones o profundizaciones a las escogidas en esta oportunidad.

3. Ilusiones de la modernidad europea y capitalista

Es interesante la imagen de ilusión con la que Echeverría trabaja ya que nos da la idea de que durante la modernidad se han construido mitos e ideales conceptuales que desde fines del siglo XX se han ido desmoronando. Y en su lugar solo ha quedado una silueta, una apariencia de realidad —con minúscula³—, pero que llevada a la Realidad —con mayúscula— se observa su carácter de desvanecido o espejismo que ostenta en la actualidad.

La *primera ilusión* que me gustaría analizar es la basada en la noción de *capitalismo y socialismo como principios organizadores de la vida social del siglo XX*. Para este autor, los mencionados principios, en el contexto de la caída del muro de Berlín, reflejaban que habían fallado por igual. Echeverría (2018) especula que probablemente en un futuro —quizás hoy estimo en lo personal— se pueda ver que el fracaso del socialismo real no fue otra cosa que una de las distintas figuras complementarias en que tuvo lugar el reticente descenso histórico del capitalismo (p. 17). Sin embargo, el filósofo afirmaba que tanto uno y otro, capitalismo y socialismo, no alcanzaron a lograr las metas que pretendían.

El capitalismo fracasó, según Echeverría, como proyecto que ha dominado desde hace un tiempo la vida civilizada del planeta. De igual modo, el socialismo —entendido como ideario de un proyecto alternativo al capitalismo— también se frustró en su intento más dramático que radical: el bolchevismo como figura despótica que adoptó la nación rusa. Basta considerar, según explica el ecuatoriano, que el auge de las grandes ciudades y urbes capitalistas permite borrar de la conciencia cotidiana la impresión de esa catástrofe y de la causa generadora. El socialismo en la experiencia bolchevique también ha significado un borrar de esa conciencia cotidiana la noción de actualidad de la perspectiva socialista, aunque con una sutil diferencia, ya que para Echeverría el socialismo mantiene esa actualidad y, por ende, no se ha desvanecido en los hechos, sino más bien se ha renovado (Echeverría, 2018, p. 18).

Conviene entonces destacar que lo afirmado por Echeverría comparte una tónica similar a lo expresado por Enrique Dussel en relación con la construcción del concepto de totalidad aplicado a las relaciones que se dan entre los países del centro y los de la periferia. Para este último, la totalidad cerrada que ha configurado la metafísica del ser desde sus orígenes griegos ha encerrado dentro de sí las dos posibilidades más equidistantes que sucedieron en el pasado siglo: capitalismo y socialismo. Para Dussel (1975) —conforme la posición que tenía en los años setenta⁴—, la cuestión estaba cifrada en la totalidad cerrada y la cerrazón de la

totalidad va a ser justamente lo que ha llamado como pecado originario. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal —y, por lo tanto, también el dependiente latinoamericano— como el marxismo ortodoxo. Para él, no son siquiera radicalmente opuestos, sino que son ontológicamente *lo Mismo*⁵, capitalismo liberal y marxismo (p. 21).

Por ello, puede vislumbrarse que lo que pareciera ser el entrecruzamiento de dos formas de vivir la realidad (capitalismo/socialismo en Echeverría y capitalismo/marxismo en Dussel) son configuraciones o explicitaciones de un marco conceptual más amplio, la modernidad europea como totalidad. En ese espacio de fuerzas dinámicas ambas comprensiones de la vida se han dado lucha por más de un siglo pretendiendo asumir la hegemonía universal. Aunque, por lo visto, en ambas hay elementos e indicios que demuestran el fracaso. Ambas se copertenecen funcionalmente dentro del acontecimiento histórico unitario de la modernización capitalista (Echeverría, 2018, pp. 21-22). La interdependencia de ambas ha producido la construcción discursiva en torno a lo que se entiende por una y por la otra. Como expresa el autor, con la unificación de Europa tras la caída del muro de Berlín desaparece la idea del paraíso capitalista y del infierno socialista. Más esto lo lleva a señalar que al desaparecer la experiencia histórica del socialismo real, se adviene la posibilidad de pensar un socialismo con rostro amable, que por un largo tiempo debió estar oculto o deformado. La experiencia del socialismo real llevada a cabo en la Unión Soviética, formula Echeverría, ha sido ilusoria. Esta afirmación lo lleva a generar dos preguntas retóricas que me parecen muy elocuentes para transcribir guardando la literalidad de estas: “¿Ha sido en verdad una excesiva lejanía respecto del capitalismo lo que llevó al fracaso a este intento socialista? ¿O ha sido, por el contrario, su excesiva cercanía a él, la falta de radicalidad de la alternativa que representaba?” (Echeverría, 2018, p. 23).

Pues pareciera ser que en las relaciones de exclusión entre ambas habitan en el seno de estas concepciones cimientos comunes, modernos, desde donde se construyen sus prédicas y defensas. Ideales como la voluntad política, sociedad civil, o transformación por medio de la actividad política son quizás —y a juicio de Echeverría— algunas de las posibles bases sobre las que se han construido tanto el capitalismo como el socialismo.

Una *segunda ilusión* con la que me gustaría continuar es la de *la caída del mito de las revoluciones*. Para Echeverría, el destronamiento de la figura mítica (épica y hermenéutica) de la revolución es un episodio de primera importancia entre todos los que coinciden en el ocaso de toda la constelación de mitos grandes y

pequeños que ha acompañado a la modernidad capitalista (Echeverría, 2018, p. 28). Este desmoronamiento del mito de la revolución puede ocasionar un estancamiento en el avance de la historia como en la lucha y defensa de los ideales. O más bien, puede significar el clivaje desde donde puede emerger la irracionalidad pura en las sociedades contemporáneas. Como enfatiza Vattimo (1992), la revolución, como la guerra, es quizás un residuo de épocas bárbaras, que nunca podrá inaugurar de verdad la nueva historia del hombre emancipado (p. 16).

Por su parte, Echeverría (2018) advierte del uso que puede dársele a la palabra *revolución*. Pues para este filósofo, no puede tratarse esta categoría al margen de las necesidades de autoafirmación ética de quienes hablan de revolución. Un asunto que produce una divisoria en el discurso que intenta la descripción y explicación de los fenómenos históricos. Por eso, concluye que el núcleo duro de este concepto habría que buscarlo en el terreno del discurso historiográfico referido a la transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que le sucede (p. 29).

Despojada la palabra *revolución* de sus usos discursivos en favor de una u otra opción, la posibilidad de entender la revolución como proceso histórico permite arremeter la necesaria implicación de esta categoría con el avance de época. Visualiza un concepto en donde la misma posibilidad de la sucesión temporal se escabulle para reflejar el paso de una época a otra. Una suerte de función puente entre momentos históricos, culturales y sociales distintos pero conectados.

Para Echeverría, el análisis de la revolución y su puesta en crisis es vital dentro del pensamiento de izquierda en el que pretende ubicarse. Pues de la dicotomía entre revolución y reformismo dentro de la izquierda pueden aspirarse a resultados disímiles dentro de un vasto campo que supone el pensamiento de izquierda. Sin embargo, llega a visualizar que, aunque son enteramente diferentes entre sí —incluso abiertamente contrapuestos—, se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda.

En definitiva, para este filósofo —y más aún luego de la caída del muro de Berlín— las metas propiamente reformistas ocupan una actualidad en el escenario de preocupaciones políticas de la izquierda actuante y realista. Sin embargo, sería autodestructivo para esta perspectiva limitarse solo a este primer plano, por lo que habría que considerar un segundo plano, de menor nitidez, donde también hay metas políticas que únicamente son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria de la transición histórica en la que está inmersa la sociedad actual. Metas tales como la política económica, social, tecnológica y ecológica, que si no son alcanzadas, o al menos perseguidas, pueden convertirse en *lastres*

—el destacado me pertenece— capaces de desvirtuar las más osadas conquistas reformadoras (Echeverría, 2018, pp. 36-37).

Por lo tanto, se trataría de no excluir la visión reformista o revolucionaria del pensamiento de la izquierda, sino, por el contrario, de indicar que ambas son necesarias para poder llevar a cabo esas revoluciones, entendidas como el paso de una época a la otra, en términos que permita alcanzar sustanciales cambios a la modernidad capitalista en la que se vive.

La *tercera ilusión* que me gustaría señalar es la que realiza Echeverría en torno al *mito de la cultura política moderna* la cual se sostiene sobre la base de tres pilares: *revolución, nación y democracia*. Hilvanada con la ilusión explicada anteriormente (la revolución), este conjunto de basamentos sobre los cuales se construye la cultura política moderna ha sido representado, desde hace al menos dos siglos, como el fruto de un desarrollo heurístico de la civilización de occidente para la vida en sociedad.

Para Echeverría, con el advenimiento del renacimiento y el giro antropológico en los albores de la modernidad suscitado en Europa, se fortaleció la idea de que el ser humano es el *maître et possesseur de la nature*, debido a que está en condiciones de definirse como el sujeto constructor de un mundo social basado en el bienestar material. Esta idea se entreteje con la que considera a la expansión de la riqueza capitalista con el crecimiento ilimitado de las nuevas fuerzas productivas a las que el capitalismo funcionaliza junto con su capacidad de producir abundancia (Echeverría, 2018, p. 42).

Este mito o ilusión puede ser alcanzado, según el filósofo, a partir de la construcción de un complejo mítico que combina tres mitos diferentes: revolución, nación y democracia. Por comenzar, la revolución es tomada como un acto de *re-fundación apocalíptica* que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, que sería capaz de borrar la figura tradicional de sociabilidad humana, y partir del grado cero de concreción de la convivencia posibilitando la construcción de todo un nuevo edificio cualitativo de su identidad (Echeverría, 2018, p. 43).

El punto planteado aquí es muy interesante, porque invita a contrastar esta ilusión, en términos de Echeverría, en torno a las teorías contractualistas de muchos racionalistas modernos. Se inicia por John Locke y el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil para defender la vida, la libertad y, por sobre todo, la propiedad. Se continúa con los aportes de Jean-Jacques Rousseau, para quien ese *paso* del estado de naturaleza al contrato social es para la búsqueda de una libertad basada en los principios de soberanía popular y voluntad general. Incluso se

mantiene esta ilusión en teorías actuales si se analizan a la luz de pensadores más recientes de la tradición anglosajona, como John Rawls, para quien la sociedad en un momento determinado apuesta a la construcción de una sociedad más justa a partir de una posición original recurriendo a la noción del velo de la ignorancia para generar la correcta distribución de recursos entre los miembros de esa pretendida sociedad en construcción.

Se encuentra en estos planteos un ánimo de pensar que la convivencia social puede recién comenzarse a entablar con el fortalecimiento de las instituciones políticas de la modernidad que aseguren el desenvolvimiento del mercado. En palabras de Echeverría, se trabaja sobre la experiencia básica de la vida social moderna, es decir, sobre la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la sociabilización (Echeverría, 2018, p. 43).

Esto deriva en la tesis de Echeverría en torno a que la revolución en la constitución de la cultura política moderna deviene en ilusoria y apofántica, ya que la construcción de sociedades y los postulados en los cuales se ha de vivir es algo que se encuentra desde los inicios del ser humano como ser gregario, lo cual no es algo que solo puede entenderse a la luz de la racionalidad moderna. Por tanto, el someter la construcción de la *societas* tomando como eje vertebrador el hipotético acuerdo de voluntades de sujetos racionales, europeos y propietarios, en muchos casos, pone en evidencia el corte sesgado de la teoría moderna del contractualismo que obnubila otras formas de constitución de las comunidades.

Otra de las piedras basales que construyen la ilusión de la cultura política moderna es la idea mítica de nación. Para Echeverría este mito forja en el imaginario colectivo el hecho de que en la experiencia cotidiana existe un carácter beneficioso en la solidaridad económica para la vida tanto privada como pública en sociedad. Ello se debe a que la masa de la población de un territorio percibe la realización de la meta central del estado moderno: el enriquecimiento de la vida común (Echeverría, 2018, p. 46).

En su análisis de la nación como ilusión moderna, esta trabaja en el campo de la esfera social fomentando un sentimiento de aglutinamiento de las diferencias en donde se aspira a alcanzar ese enriquecimiento de la vida compartida. No obstante, esto promueve a pensar si hay posibilidades fácticas y auténticas de que ello acontezca si se sabe que la acumulación de capitales en las sociedades actuales se produce en unas pocas manos, cuando evidentemente, con los años, la pobreza en términos reales ha ido en aumento. Ello no solo se traduce para los contextos económicos adversos de muchos países latinoamericanos, sino también

en muchas ocasiones para los mismos países centrales, como los de Europa y Estados Unidos. En otras palabras, cabe preguntarse cuántos años debe trabajar una persona adulta de la gran mayoría de las sociedades en Argentina, España o Francia para llegar a tener su propia casa, por ejemplo. Un sistema que promueve la concentración de capital en espacios cerrados del mercado difícilmente pueda traducirse en esa meta de nación y riqueza común que se ha propiciado a la luz de este mito, lo que evidencia las crisis que ocasiona el capitalismo para la mayoría de la población. La ampliación de las desigualdades sociales es un costo que para la ortodoxia capitalista puede omitirse o paliarse con la aplicación de políticas de combate a la pobreza (Márquez Covarrubias, 2010).

El tercer elemento que propicia la cultura política moderna es la democracia. Para Echeverría se trata de un mito al que la productividad histórica innegable del sujeto capital permite a los propietarios privados minimizar y tematizar como problemas de solución siempre postergables tanto referido a las limitaciones de los Estados nacionales como a los sujetos económicos a partir del carácter necesariamente oligárquico de los gobiernos nacionales (Echeverría, 2018, p. 47). Se trataría así de la construcción de una prédica legitimadora de los sectores oligárquicos por sobre el resto de la sociedad para fundar desde allí sus prácticas y actividades políticas encaminadas a proteger el capital.

Un elemento interesante que Echeverría propone reflexionar sobre este punto sería la cuestión de la fatiga del mito humanista de la democracia moderna como él lo denomina. Para desarrollar tal idea recurre a la teoría de la enajenación de Marx. Para Echeverría, existiría un conglomerado específicamente moderno de poder extrapolítico que se arroja y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad para intervenir en él mediante sus ordenamientos básicos. Esta consideración crítica de la teoría de la enajenación marxista no expresa, siguiendo a Echeverría, un desinterés por temas de la democracia (evitando caer en los discursos que consideran al marxismo como el medio para arribar a un totalitarismo de izquierda), sino que, por el contrario, refleja una actitud desencantada ante las posibilidades reales de la democracia en las condiciones planteadas por la realización capitalista de la sociedad moderna (Echeverría, 2018, p. 51).

Ese extrañamiento del sujeto consigo mismo en la teoría de la enajenación marxista clásica, llevado al campo de la construcción democrática que propone Echeverría, desmantela la idea de un poder económico neutro y librado solo al juego de la oferta y demanda. Por el contrario, evidencia un poder económico —instaurado hoy en grandes empresas, multinacionales u organismos de crédito internacional— ocu-

pado en ejercer una atenta mirada sobre la esfera pública democrática con el fin de establecer los mecanismos idóneos de protección al capital. Una contradicción del capitalismo —denunciada por Fraser (2020)— es la que propicia un poder público legítimo y eficaz como condición de posibilidad para la acumulación de capital, pero en donde el impulso de esta acumulación de capital tiende a desestabilizar a los poderes públicos de los que depende en el mediano plazo (p. 121).

En vistas de lo expuesto, se pueden analizar las principales discusiones de la arena pública actual en varios países del mundo, en donde un tema recurrente es el avance económico en una lógica de juego de suma cero. Es decir, cómo pueden las instituciones democráticas —entendidas como un poder fuerte de la esfera social y con una acción deliberativa— poner límites al poder económico que pareciera propiciar la concentración de poder y capital en unos pocos, junto con la autodestrucción ecológica del planeta en el que vivimos. En efecto, como expresa Echeverría (2018):

la usurpación de la soberanía social por parte de la república de las mercancías con su dictadura capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva de la politicidad social (p. 54).

No se trata pues de atribuir una matriz negativa al aspecto económico, ya que la economía —y aún más en los tiempos que vivimos— forma parte de la praxis diaria de todos los seres humanos, sino de observar y cuestionar cuando el avance de los grupos de poder económicos avasalla y pasa por encima cuestiones tan básicas como el medioambiente o la dignidad humana. La actitud crítica pone en cuestión entonces, precisamente el modo existente de organización del trabajo social orientado a la autoconservación social (Honneth, 2009).

La *cuarta ilusión* que me gustaría poder esbozar es la que Echeverría (2018, p. 61) entiende como el *proceso folclorizador de las identidades colectivas* que se ha construido en la modernidad y, por sobre todo, durante el auge del capitalismo. Para este filósofo lo característico de este discurso espontáneo sobre lo social es que crea un dispositivo especial de tipificación y homologación para trabajar con él sobre las peculiaridades naturales de las innumerables figuras concretas de lo humano que coinciden necesariamente en el escenario mercantil. Este dispositivo logra reducir las formas más contrapuestas e incompatibles entre sí de las

comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un común denominador. Lo que tornaría las distintas versiones en opuestas, pero no excluyentes de lo mismo: *lo humano en general*.

Lo distinto se vuelve igual para el mercado. Las diferencias culturales y sus bondades pasan a ser sublimadas. En su lugar emerge el espacio de configuración de la igualdad del mercado. Para estas diferencias culturales son un riesgo en los términos de contrataciones económicas y en las variables de los *games* de mercado. Por tanto, se moldean imágenes que homogenicen las diferentes latitudes del globo y abran la experiencia para la transacción capitalista. Se demuestra de tal manera, el origen moderno y europeo de esta pretensión homogeneizadora. La verdadera efectividad del discurso folclorizador reside, sin embargo, en algo que podría llamarse su “eurocentrismo subliminal” (Echeverría, 2018, p. 66). Una forma de entender la construcción cultural y el mercado a partir de la imposición europea. El afán homogeneizador que caracterizó a los procesos de modernización al tratar de construir un modelo de Estado nación a la europea han negado las posibilidades que permitía la pluriculturalidad que caracteriza a América Latina (Parker, 2005).

En este sentido, se advierte una tirantez explícita entre la cultura europeizante moderna que propicia el capitalismo de los países del centro y su avasallamiento colonizador sobre las culturas particulares de los países periféricos. En otras palabras, se da una fuerte tensión entre la cultura “mundial” —exportada desde el Occidente moderno— y la revalorización de los mundos culturales de pueblos y étnicas, con la correspondiente reivindicación de su propia identidad y contextualidad (Scannone, 1996).

Desde la conquista de América la expansión europea sobre este continente fue una empresa moderna. Con el desarrollo del capitalismo, se ha permitido la introducción de nuevos mercados mundiales en estos países y así mantener en vigencia, en muchos casos, un discurso homogeneizador de la cultura moderna europeísta como la panacea del desarrollo humano. En definitiva, se trata de promover instancias de *pensar contextuales* (Roig, 2004), que inciten la reflexión genuina desde el horizonte de lo propio y promueva una apertura al diálogo entre culturas que mitigue los efectos de la cultura moderna europea y capitalista.

4. El *ethos barroco*: otra vía para asumir la modernidad

Todo lo explicado responde a una manera de entender la modernidad, una modernidad con fundamentos en Europa y en la cual el capitalismo la sobredetermi-

na. Sin embargo, Bolívar Echeverría propone cuatro modos de comportamiento o estrategias frente a la contradicción que supone la modernidad, como se ha señalado antes en relación con respecto a la contradicción entre valores de uso y valores de cambio. En esta elaboración teórica cada *ethos* se posiciona o enfrenta de distinta manera a esa contradicción. En este planteo él va a priorizar un modelo de modernidad alternativa, una modernidad no capitalista: el *ethos barroco* (Echeverría, 2018, p. 140). En ese sentido, este pensador entiende que por debajo del proyecto establecido de modernidad las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuadas para acentuar la vida— no se han agotado (p. 147).

Para Echeverría (2018), de cada una de estas formas de concebir la modernidad, la del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo ha sido la que ha desplegado de manera más amplia sus potencialidades (p. 146). Es decir, esta particular modernidad fue la que pudo desarrollar de forma más expansiva la cosmovisión que proponía basada en la acumulación de capital.

Ahora bien, estas diversas maneras de enfrentar la modernidad parten de considerar el hecho capitalista, el cual es entendido como un conflicto permanente entre la dinámica de la forma social natural de la vida social y la reproducción de la riqueza como valorización del valor. En este hecho capitalista, el segundo axioma subsume de manera constante al primero. Al asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas permite desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una armonía usual y segura de la vida cotidiana (Echeverría, 2018, p. 168).

Echeverría refleja entonces cuatro espontaneidades complejas que los seres humanos pueden reconocer a partir del hecho capitalista de la modernidad europea. Estos distintos *ethos* o comportamientos pretenden ser formas de comprender y vivenciar la modernidad capitalista que transitamos aún en nuestros días.

- a. El *ethos* realista: en esta primera forma se entiende que la acumulación de capital no solo representa los intereses del proceso sicionatural de reproducción sino estar al servicio de potenciación de este. Es realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o realmente existente, sino de la imposibilidad de un mundo alternativo (Echeverría, 2018, p. 168).
- b. El *ethos* romántico: una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como lo anterior, entiende a la valorización como forma natural.

De allí nace ese espíritu de empresa que construiría la idea de una aventura permanente, tanto en plano de cada humano como en la vida en general (Echeverría, 2018, p. 169).

- c. El *ethos* clásico: asume como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor, que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Por ello, hay una mirada de bendición como fruto de armonía y también de maldición, fruto de un conflicto. En definitiva, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante y posiblemente clausurado. Todo ello supone una actitud de apoyo o de queja frente al hecho capitalista que deviene en ilusa, superflua, estéril (Echeverría, 2018, p. 169).
- d. El *ethos barroco*: representa otra forma de asumir el capitalismo, que parte desde el arte barroco. Es una estrategia de afirmación de la forma natural que parte paradójicamente de la experiencia de esta como sacrificada, pero que pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora (Echeverría, 2018, p. 170).

Cada uno de estos *ethos* descritos por Echeverría han sido —y de hecho lo son aún— maneras o formas en que cada persona o sociedad pueden hacerle frente a un hecho innegable como es el capitalismo. En otras palabras, son las maneras en que la humanidad ha optado por sobrevivir o vivir en el capitalismo y corresponden a procesos de larga duración provenientes de diferentes épocas y lugares (Pacheco Chávez, 2014).

Si nos centramos en este último, el *ethos barroco*, podemos advertir que frente al hecho capitalista no lo acepta, ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Para Echeverría (2017), es barroca la manera de ser del moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. En efecto, el *ethos barroco* no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida con la modernidad capitalista, y tampoco la niega como lo hace el romántico, la reconoce como inevitable, a la manera del clásico. Es decir, a diferencia de los otros *ethos* (realista, romántico, clásico) el barroco pretende convertir en bueno el lado malo, por el que, según Hegel, avanza la historia (pp. 39-40). Implica una visión que reconoce la tensión entre el valor vida y el valor de cambio, pero se opone a corresponderla y, por lo contrario, aspira a enfatizar el valor vida en el drama de la vida que supone el hecho capitalista.

Otro autor latinoamericano que ha reflexionado sobre la categoría de *ethos barroco* es Carlos Cullen (2017) con la que interpreta nuestra cultura. Este *ethos* partiría de la sabiduría popular del pueblo latinoamericano, que se presenta en la mera conciencia popular estructurada en un *nosotros que se sabe estando* inmediatamente arraigado a la tierra. Para Cullen, el *ethos barroco* se constituye como una conciencia desdichada, que es muy distinta de una conciencia colonizada.

Se aprecia en Cullen que la idea del *ethos barroco* está orientada a comprender e identificar esos rasgos vitales que hacen a la cultura latinoamericana. Una búsqueda por encontrar lo propio de nuestra América, en un ejercicio por poder acercarse a una comprensión auténtica del vivir latinoamericano. En cambio, para Echeverría hay una búsqueda por comprender el hecho capitalista y desde allí configurar alternativas para hacerle frente a esta realidad. Es decir, en Echeverría el punto de inicio del ejercicio filosófico parte de una base de la realidad universal como es el capitalismo y las consecuencias que ello ha traído aparejado en la modernidad.

Ahora la cuestión que puede suscitar dudas es saber por qué se usa el término *barroco*⁶ para referir a esta cuarta forma de comprender la modernidad capitalista. En suma, qué rasgos tiene el arte barroco que permiten trazar esas líneas conceptuales con este *ethos* que propone Echeverría. En el arte barroco se presenta una exageración del momento ornamental o retórico de la obra de arte, mientras que el otro momento (representar el mundo) queda supeditado al primero (Echeverría, 2017, p. 207).

Lo barroco es descrito por Echeverría como el arte que se ha destacado por algunas características como lo ornamentalista, extravagante y ritualista (Echeverría, 2017, p. 42). Así, el arte barroco estaría forjado en un entramado de dos tendencias contrapuestas: las naturales, de dar vida, y las que están empañadas el carácter trágico de intentar conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente e idéntico a sí mismo (Echeverría, 2017, p. 44). El comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento, es decir, fundada y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia (Echeverría, 2017, p. 46).

La idea de tomar el arte barroco para que le preste el término a este *ethos* se debe, según este pensador, a que el arte barroco toma los estilos del arte clásico, de ese pasado que buscaba alcanzar el renacimiento, pero los toma a fin de imprimirles una novedad basada en la vitalidad del gesto petrificado. Esto lleva al *ethos* en

análisis a tomar las leyes de la circulación mercantil, pero no para aceptarlas sino para cuestionarlas e imprimirle una profunda vitalidad en un sistema petrificado por el capital.

En consecuencia, para Echeverría lo barroco es voluntad de forma específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, sacarla de su 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 (Echeverría, 2017, p. 58). Como el artista esculpe sobre la pieza de mármol y luego de esculpir le da la forma, le da su principio óntico de ser, el moderno que asume una actitud barroca —en los términos de Echeverría— tiene que moldear ese hecho capitalista (como materia sin forma) para poder darle valor desde su postura crítica, darle un profundo sentido de vida a un plano fáctico que ha degradado lo prístinamente humano. Así, se considera así que al ser un *ethos barroco*, este estaría inmerso dentro de una tensión, de una lógica de revelación y ocultamiento propia de todo discurso barroco (Cevallos, 2012).

Echeverría asume la tarea de especificar esta idea de *voluntad de forma* en términos a través de los cuales la voluntad constituye el *ethos* de una época, se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana en la que esta puede ser vista puramente como la actividad de conformación de una base sustancial (Echeverría, 2017, p. 89). Más bien es enfático en destacar que no puede pensarse lo barroco de una manera inequívoca, ya que la voluntad de forma puede implicar entender lo barroco no como uno solo. Las maneras o estilos del comportamiento formador de los artistas barrocos, por ejemplo, siguen tácticas muy distintas adaptadas a materiales y circunstancias distintas (Echeverría, 2017, p. 92).

El eje central del arte barroco, y que se expande al *ethos barroco*, es que este último pone entre paréntesis o en escena lo irreconciliable de la contracción moderna del mundo con el fin de superarlo (y soportarlo). Buscar saltar o transmontar la ambivalencia de la modernidad. Echeverría utiliza la imagen del laberinto como espacio de ambivalencias que tiene que sortear la persona al realizar un laberinto (Echeverría, 2017, pp. 213-216). Situación que se asemeja a la experiencia que vive una persona en la modernidad capitalista: una ambivalencia constante entre el valor de vida y el valor de cambio a la que somete el capitalismo.

Para el pensador ecuatoriano, la exagerada estetización barroca de la vida cotidiana no debe ser vista como algo que es así porque no alcanza a ser de otro modo, sino algo que pretende ser así: una estrategia propia y diferente de construir el mundo (Echeverría, 2017, p. 195). Una constante voluntad de forma que recurre

al gozo estético para desvelar desde allí la trascendencia del existir en una realidad dominada por el capitalismo, donde la posibilidad de trascender es asumir una actitud de reconocimiento de las contradicciones del sistema y, a la vez, expresar el disconformismo con estas, buscando su superación.

Un aporte interesante para mencionar es el realizado por Carrión (2017) para quien se puede relacionar cada uno de los *ethos* descritos por Echeverría con alguna estación del año y con la figura arquetípica del héroe de los géneros literarios. Para Carrión, el *ethos barroco* se ubicaría en la concepción del invierno y su figura de héroe sería protagonista de la comedia y el carnaval, que monta en escena un mundo posible, pero improbable desde el punto de vista del capitalismo. Su comportamiento responde al arquetipo del rebelde, del irreverente, de aquel que en sus devaneos teatrales sueña que es un revolucionario que destruye todo el escenario y edifica uno nuevo: el escenario del *ethos* histórico de una modernidad no capitalista.

Por lo que se aprecia a la luz de estas reflexiones, la configuración del accionar del sujeto en el *ethos barroco* es la de un sujeto comprometido con gestionar una transformación social, en asumir la facticidad del capitalismo pero que no cede a él y que busca instalarse en el espacio de la denuncia y del cambio de la realidad que no acepta. Inclusive la utilización de la imagen del invierno de Carrión para mostrar la cercanía con el *ethos barroco* importa la idea de una estación de aparente muerte y desolación —que podría ser el reconocimiento entre la oposición de los principios de valor de uso y de cambio—, pero que sabe que luego de una estación fría puede renacer la vida. Existe en el horizonte del *ethos barroco* una esperanza de cambio de estación.

En este mismo sentido, el *ethos barroco* tiene un doble objetivo según explica García Venegas (2012): primero, demostrar la inexistencia de ese único modo de ser que la modernidad capitalista pretende exigir. Por otro, hallar un momento similar de crisis —teniendo en cuenta que el capitalismo se moviliza a partir de las contradicciones ínsitas—, para que, en virtud de una experiencia histórica concreta, se pueda pensar las posibilidades de una modernidad alternativa. Se trata, en definitiva, de imaginar un lugar distinto, volver a inventar una utopía.

Conviene considerar en este desarrollo del *ethos barroco* dos experiencias concretas en América Latina señaladas por Echeverría que han sido experiencias de vida cotidiana. Con esto pretende demostrar que la posibilidad de pensar una modernidad alternativa a la capitalista es posible y que de hecho ya ha existido en nuestro continente latinoamericano. Echeverría (2017) afirmaba que: “El modo de comportarse de la Compañía de Jesús y el modo de comportarse de los criollos mestizos, ambos, son de corte barroco” (p. 75).

En relación con la primera, la labor de la Compañía de Jesús tuvo en la América colonial del siglo XVI un lugar destacado. Con la aparición de la Iglesia luterana, la Iglesia romana desarrolló entre 1545 y 1563 el Concilio de Trento en respuesta a las críticas de Martín Lutero. En ese contexto, Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús y propició misiones en diferentes partes del mundo que forjaron una idiosincrasia católica particular.

Echeverría expresa que el planteamiento de los teólogos jesuitas era sumamente radical; de hecho, golpeaba en el centro mismo del discurso teológico de la Edad Media. Para este autor, el discurso filosófico jesuítico consideraba a la razón en contra de toda verdad revelada. Por ello, el eje de la cuestión estribaba entonces en el tema de la salvación del alma y la acción de la gracia divina⁷. Para los teólogos y filósofos jesuíticos, la *gracia suficiente* de Dios es para salvar a alguien o condenarlo; sin embargo, la intervención humana por medio del libre arbitrio permitiría que se concretice en *gracia eficaz* (Echeverría, 2017, p. 78).

El autor ecuatoriano considera que la fundamentación teológica de los jesuitas se asemeja a la acción creativa de Bernini⁸, ya que ellos pretenden remodelar la imagen de Dios que se tenía en los albores de la modernidad y diferenciarla de la percepción de Dios que se tenía durante la Edad Media. Pero sus argumentaciones son tan profundas que terminan por modificarla sustancialmente. Es decir, se parte en busca de una dramaticidad religiosa antigua, y esta, al ser despertada, resulta que es otra, la dramaticidad de la experiencia de lo divino propio de la edad moderna (Echeverría, 2017, p. 80).

Se aprecia que la elaboración jesuítica de la teología reformadora del núcleo sacro medieval significó un comportarse en términos barrocos. Tomar esas figuraciones y concepciones antiguas y traerlas a su presente, modificarlas y transformarlas. Lejos de quedar inmovilizadas en el tiempo implicaron una reactualización de la construcción teosacral del Dios católico. Un ejemplo de este accionar barroco de la Iglesia en la comprensión de la relación hombre-Dios, para Echeverría, es el revitalizar el culto a la Virgen María que durante la Edad Media había tenido un lugar marginal. En él se consagra una entidad intermediaria entre el ámbito superior, donde Dios parece prescindir del ser humano, y el plano inferior, el de los casos concretos, donde parece que el hombre puede desentenderse de Dios (Echeverría, 2017, pp. 205-206). El culto a María ha oficiado desde el siglo XVI como mecanismo de fortalecimiento del credo católico que ha visto en el arte barroco latinoamericano una de sus fuentes más vehementes.

La otra experiencia que refiere Echeverría es la del criollo en Latinoamérica. Para ello se vale de entender el mestizaje cultural —no como categoría biológica o racial— sino en su aspecto semiótico. Para él la vida de cultura ha consistido siempre en procesos de imbricación, de entrecruzamiento y de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan distintas identidades (Echeverría, 2017, p. 81).

Este proceso de mestizaje, en clave barroca, para seguir el hilo de la argumentación, se dio en Latinoamérica durante el siglo XVII. Para Echeverría, en este siglo se había producido un verdadero agotamiento de la cultura ibero-europea y las culturas prehispánicas atravesaban la descomposición a causa de la cruenta conquista. En ese contexto, son los criollos de los estratos bajos, los mestizos aindiados, amulatados, los que, sin saber, harán lo que Bernini hizo con los cánones clásicos: intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea, intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original. Sin embargo, al hacerlo sobre las bases de elementos prehispánicos, son ellos los que irán forjando un código cultural distinto, diferente, latinoamericano (Echeverría, 2017, p. 82). En efecto, el modo de ser barroco era propio del hombre civilizado, ciudadano, hostil a la sencillez, abierto a la exageración de las formas y robustez (Echeverría, 2017, p. 107).

Para cerrar este último apartado, se puede afirmar entonces que el *ethos barroco* se dispone como una modernidad alternativa que propone Echeverría para hacerle frente al hecho histórico del capitalismo. Supone poder asumir el mismo como un suceso histórico cuyas implicancias aún se aprecian en el presente. Pero a diferencia de las otras formas de convivir con el capitalismo (*ethos* clásico, romántico o realista) opta por un camino distinto de transformar las contradicciones propias del capitalismo en una posibilidad de construir un horizonte basado en el principio de la vida. Así como los artistas del Renacimiento tomaban el arte grecolatino como premisas del arte clásico y buscaban emularlo, el arte barroco de Bernini, por el contrario, busca su transformación, su revitalización.

Conviene en ese sentido destacar la frase en donde Echeverría (2017) enfatiza sobre la actualidad de pensar el *ethos barroco*:

La actualidad de lo barroco no está sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical del orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y urgencia de una modernidad alternativa (p. 15).

Pues el hecho mismo de poder pensar un *ethos barroco* y propender a generar una reflexión crítica desde allí promueve la capacidad de visibilizar las contradicciones del capitalismo. A fin de esbozar algunas líneas e ideas que puedan promover su transformación revitalizadora, en un sistema donde la acumulación de capital en unos pocos, ceda para el aumento de la vida de la sociedad en su conjunto. En efecto, tomando la idea de Sarduy —citado por el propio Echeverría—, ser barroco hoy es juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de bienes en su centro y fundamento mismo: el espacio de los significados y el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad y su comunicación (Echeverría, 2017, p. 16).

5. Conclusiones

El trabajo de Bolívar Echeverría en torno a los conceptos de *modernidad* y *ethos barroco* son una invitación para reflexionar sobre nuestros tiempos actuales, circundados por una lógica capitalista. Conviene tener presente la reflexión del pensador ecuatoriano, ya que permite comprender y atender a los límites que presenta la modernidad capitalista en la actualidad. Asimismo, propone asumir una postura crítica y desencantada con los supuestos discursos legitimadores de esta modernidad a fin de explicitar sus contradicciones.

Ahora bien, la primera idea que es pertinente considerar es la actitud de denuncia que realiza este pensador respecto a la comprensión de la modernidad capitalista. La modernidad como tal es un proyecto europeo, cuyos inicios son rastreados desde el siglo XVI en adelante. A la par de esta idea, el capitalismo como sistema de intercambio de bienes y servicios orientado al incremento del capital solo puede ser pensado a la luz de esta modernidad europea. Esto lleva a ponderar la siguiente conclusión: en el genoma del capitalismo está la perspectiva moderna europea, mas no en la noción misma de modernidad. Como conceptos se retroalimentan el uno al otro, pero no por ello la modernidad implica al capitalismo necesariamente.

Esta tematización le permite a Echeverría esbozar alguna de las principales ilusiones que se han construido en torno a la modernidad capitalista y europea. En este texto mencioné algunas de las que él trabaja. Entre ellas, la ilusión de que el capitalismo y el socialismo han servido como organizadores de la vida durante el siglo XX. Así como la ilusión de pensar la cultura política moderna bajo el influjo de nación, revolución y democracia. Con ello no pretendo enfatizar que el autor analizado asuma una posición de negación del capitalismo, pero si pretende poner en evidencia las incongruencias y conflictividades de los discursos y prácticas realizadas en el seno del sistema capitalista.

Esta actitud puede evidenciarse cuando Echeverría formula su teoría de los cuatro *ethos* respecto a la manera en que la sociedad occidental puede hacerle frente al hecho capitalista. Cada uno de los *ethos* significa una forma de comprensión y asunción de este hecho capitalista. Sin embargo, es uno de ellos el que se destaca, porque, a diferencia de los otros, verdaderamente significa una revisión crítica de este hecho capitalista. Ese *ethos* es el barroco, mediante el cual busca resaltar ese espíritu estético que supo tener el movimiento barroco en el siglo XVII, que partiendo de premisas y postulados clásicos buscaba su reactualización y revitalización.

En esa lógica, el *ethos barroco* viene a poner en descubierto la flagrante contradicción entre el valor de uso (vida) y el valor de cambio (aumento del capitalismo). Una contradicción que la lleva ínsita el capitalismo, que termina sacrificando al primero en beneficio del segundo, con la cruel consecuencia de dejar de lado el valor de la vida humana y su dignidad. Por tanto, el *ethos barroco*, lejos de conformarse con explicitar este hecho, aspira a poner en juego y articular sus críticas para devolver el valor vida a un sistema que la ha degradado contantemente.

En suma, bien sea que se analice las ilusiones de la modernidad europea y capitalista, como si se pretende utilizar el *ethos barroco* para comprender la realidad, ambas reflexiones pueden llevar al desarrollo de una capacidad crítica de nuestro presente. Una capacidad que nos insta a transformar la Realidad cotidiana y devolverle el valor vital que ha perdido.

Notas

- 1 Byung-Chul Han, autor surcoreano radicado en Alemania, en una serie de conferencias recapituladas en el libro *Capitalismo y pulsión de muerte*, ha señalado la vinculación intrínseca entre el capitalismo y la pulsión de muerte. Dicha categoría es tomada de los análisis freudianos y con esto pretende demostrar que el capitalismo se forja como una experiencia de muerte, en donde la acumulación de capital supone la posibilidad de hacerle frente a la muerte como experiencia de vida en los seres humanos (Han, 2022).
- 2 Señalo “aparente” ya que cursando la segunda década del siglo XXI me surgen dudas y asumo cierto nivel de escepticismo en torno a la idea de que el muro de Berlín fue el hecho que por antonomasia dio fin al socialismo en la civilización occidental. Más a la luz de experiencias de gobiernos de centroizquierda que advinieron en las primeras décadas del presente siglo en Latinoamérica, en donde se observaban discursos y prácticas más vinculadas al pensamiento de izquierda. A ello se suma que considerar la caída del muro de Berlín como el fin del ideal de gobierno que propone la izquierda puede

- significar evidenciar la prédica eurocéntrica en la construcción discursiva de lo que se entiende por derecha e izquierda, dejando obstruido pensar esas categorías desde otros países y culturas como pueden serlo desde los países de Latinoamérica.
- 3 La diferenciación entre “realidad” y la “Realidad” la hago a fin de distinguir entre los discursos que se promueven desde distintos sectores sociales para comprender los sucesos actuales en que la estamos inmersos. La “realidad” serían los discursos contruidos a partir de los centros económicos, financieros, mediáticos y políticos de los países del centro como también desde una pequeña élite oligárquica de los países periféricos. Mientras que la “Realidad” supone los discursos contruidos desde las voces de la mayor parte de la sociedad, fundamentalmente en las sociedades de los países periféricos. En los cuales es posible distinguir voces invisibilizadas y olvidadas (inmigrantes, trabajadores precarizados, mujeres, etc.) que denuncian las incongruencias y paradojas que promueve la “realidad” en los centros de poder.
 - 4 Esta lectura de Dussel acerca del marxismo es previa a su profundización en la obra de Marx que se va a dar en los años ochenta y noventa, cuando publica varios estudios sobre esta temática que varían sus apreciaciones iniciales.
 - 5 En el libro citado, *Liberación latinoamericana* y *Emanuel Levinas*, Dussel explica cómo la metafísica del ser ha condicionado el desarrollo de las ideas de Occidente. El análisis que hace del mito del pecado original puede permitir pensar cómo se han ido contruyendo discursos que han oprimido la alteridad y lo otro. Desde el lugar “del otro”, el pensador mendocino intenta avanzar hacia el reconocimiento de la alteridad que permita la liberación de los oprimidos en los términos de Paulo Freire, promoviendo de tal manera, un “socialismo para Latinoamérica” (Dussel, 1975, p. 45).
 - 6 El arte barroco latinoamericano estuvo ligado fundamentalmente a la expansión del catolicismo en estas tierras. Por ello, se evidencia un ánimo de robustecer la representación de lo “divino” y lo “humano” en un ejercicio de develar en la obra la contraposición de lo mundano y lo divino, una composición de elementos que buscaban generar ese sentimiento de beatitud de los fieles recientemente convertidos y los que llegaban a Latinoamérica a conquistarla. Es decir, el barroco representa el triunfo de lo sobrenatural encarnado (Velasco Suárez, 1990, p. 12). Ejemplos de este arte barroco latinoamericano pueden ser la catedral metropolitana de Quito, la plaza Mayor de Lima —fundamentalmente su catedral—, la catedral de San Francisco en la ciudad de Salta (Argentina), entre muchos otros que se encuentran diseminados en nuestras ciudades.

- 7 La cuestión de la salvación del alma con acción o sin acción del hombre era una cuestión de debate teológico a partir de la postura sostenida por Calvino para quien ya Dios había determinado quienes se salvarían y quienes no. Estas ideas acompañadas de la expansión del mercantilismo promovieron lo que tiempo después Max Weber denominaría en su conocido libro como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con el cual está dialogando la propuesta del *ethos* barroco de Echeverría.
- 8 Echeverría toma a Bernini como paradigma del comportamiento barroco, ya que este artista comienza sus trabajos tratando de emular la tradición greco-latina clásica, pero no se queda allí —como lo haría un artista renacentista—, sino que avanza en un afán de revitalizarlo, ponerlo nuevamente a funcionar, como el momento de su fundación. Evita caer en la simple copia y apela a poder imprimirle a cada obra escultórica su propia dignidad vivificante. Ejemplo de ello, es la obra escultórica *El éxtasis de Santa Teresa de Ávila* (1652), en donde se aprecia esa conexión entre lo humano y lo divino, en movimiento. Una sinfonía de sentimientos y ornamentos que promueve la contemplación e inaugura el proceso de reflexión teleológico.

Referencias bibliográficas

- Carrión, C. E. (2017). El *ethos* barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (26), 163-178.
- Cevallos, S. (2012). La crítica de Bolívar Echeverría del barroco y la modernidad capitalista. *Revista de Ciencias Sociales*, (44), 119-124.
- Cullen, C. (2017). *Reflexiones desde nuestra América*. Las Cuarenta.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. y Guillot, D. (1975). *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. Bonum.
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca de la América Latina. https://bolivare.unam.mx/ensayos/download/la_clave_barroca_en_america_latina/Bolivar_Echeverria-La_clave_barroca_de_la_America_latina.pdf
- Echeverría, B. (2005). Renta tecnológica y capitalismo histórico. *Mundo Siglo XXI*, 17-20.
- Echeverría, B. (2017). *La modernidad de lo barroco*. Biblioteca Era.
- Echeverría, B. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Alacena Bolsillo.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.

- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal*. Siglo XXI.
- García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guadarrama González, P. (2020). La eficaz función crítica de la filosofía. En J. A. Nicolas, S. Wahnón y J. M. Romero (eds.), *Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales* (pp. 69-82). Comares.
- Gómez, F. (2014). *Historia(s) de guaraní (es) y jesuita (s). Lo vincular en la dinámica colonial hispano portugués*. Diagramación Digital y Papel
- Han, B. C. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Artículos y conversaciones. Herder.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros.
- Lyotard, J. F. (1986). *La postmodernidad (explicada para niños)*. Gedisa.
- Márquez Covarrubias, H. (2010). La gran crisis del capitalismo. *Andamios*, 7(13), 57-84.
- Pacheco Chávez, V. (2014). Bolívar Echeverría, ethos barroco y destrucción de la riqueza. *Youkali*, (16), 70-79.
- Parker, C. (2005). Cultura. En R. Salas Astrain (ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (tomo 1, pp. 79-100). Ediciones UCSH.
- Pérez Ramírez, F. A. e Hincapié García, A. (2022). Modernidad, capitalismo y universidad. Contienda entre los cuatro ethos históricos en Bolívar Echeverría. *Praxis y Saber*, 13(34), 1-15.
- Roig, A. (2004). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (pp. 161-171). Trotta.
- Scannone, J. C. (1996). Cultura mundial y mundo culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas. *Stromata*, 52(1-2), 19-35.
- Scherbosky, F. (2021). El ethos barroco o acerca de la afirmación de una subjetividad nuestroamericana. En D. Ramaglia (ed.), *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo* (pp. 181-204). Teseopress.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós.
- Velasco Suárez, H. (1990). El barroco americano: permanencia y universalidad. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, (11), 9-15.