

## OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

### Serie «Opera»

**El hombre como argumento (2019)**

Miguel Morey

**El diálogo, la razón civil (2019)**

Pedro Cerezo Galán

**Los grados de lo orgánico y el hombre.**

**Introducción a la antropología filosófica (2022)**

Helmuth Plessner

### Serie «Ensayos»

**Democracia: historia de un secuestro (2020)**

Ramón A. Feenstra

**Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades: perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa (2021)**

José Antonio Pérez Tapias, Ramón Grosfoguel y Javier García Fernández

**Blanchot-Heidegger: límite de lo pensable y acontecimiento (2023)**

Patricia Castillo Becerra y Jesús Ruiz Pozo

**Alrededor de la psique: reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia (2023)**

Francisco Romero Martín y Manuel Santamaría Santiago (eds.)

### Serie «Cuestiones abiertas»

**En torno a la estupidez (2021)**

Roland Breeur; introducción y traducción de Francisco Javier Alcalá

**The Slow Professor (2022)**

Maggie Berg y Barbara K. Seeber; introducción y traducción de Beltrán Jiménez Villar

**Pasos en Granada. Quelques pas à Grenade (2022)**

Jean-Luc Nancy; textos en francés y español presentados por Javier de la Higuera

**Nietzsche embriagado: la verdadera historia del dios filósofo (2023)**

Alain Jugnon; prefacio de Michel Surya; presentación y traducción de Jorge Expósito Serrano

# Crítica y resistencia

*Legados de Bolívar Echeverría  
frente a la crisis civilizatoria*

Un nuevo malestar en la cultura se expande por Occidente como un espectro, llegando a atravesar con su presencia, invisible pero lacerante, todas las edades del mundo, todas sus mañanas. En este inquietante panorama, la filosofía de Bolívar Echeverría se presenta como una suerte de “marxismo crítico”, cruzando ingeniosamente la crítica de la economía política y la crítica cultural, a fin de elaborar una crítica radical del capitalismo que, al mismo tiempo, plantea alternativas al mismo, más allá de los imperativos realistas derivados de la modernidad dominante. Se trata de una aportación crucial a la tradición marxista y la Teoría Crítica en Latinoamérica, donde tras cien años de integración en el capitalismo global, no han sido creadas las condiciones necesarias para una reproducción autosustentable de la acumulación de capital, mientras que la vida pública está lejos de incorporar las bases de la democracia moderna, a pesar de los indecibles intentos republicanos y populistas, incapaces de salir al paso del nuevo signo de los tiempos.



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA

eug

EDITORIAL  
UNIVERSIDAD  
DE GRANADA



Cea  
Apq

Calidad en  
Educación  
Académica  
Academic  
Publishing  
Quality



ISBN: 978-84-338-7281-4

Crítica y resistencia Legados de Bolívar Echeverría frente a la crisis civilizatoria

Borja García Ferrer (ed.)

# Crítica y resistencia

*Legados de Bolívar Echeverría  
frente a la crisis civilizatoria*

eug

Borja García Ferrer  
(ed.)

Crítica y resistencia  
Legados de Bolívar Echeverría  
frente a la crisis civilizatoria

GRANADA  
2024

PARA Vº BUENO

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO  
SERIE ENSAYOS

*Directores:* Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

*Consejo Asesor:* Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).



- © BORJA GARCÍA FERRER (Editor)
- © LOS AUTORES, de sus textos
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA.  
ISBN: 978-84-338-7281-4  
Depósito legal: Gr./ 158-2024

Edita: Editorial Universidad de Granada.  
Campus Universitario de Cartuja. Granada.  
Telfs.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20  
web: editorial.ugr.es

Maquetación: Raquel L. Serrano / [atticusediciones@gmail.com](mailto:atticusediciones@gmail.com)  
Diseño de cubierta: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones. Granada.  
Imprime: Printheus. Bilbao.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PARA VO BUENO

<i>Zirandeando</i> con Bolívar Echeverría por las imágenes de una modernidad en crisis .....	109
<i>Lucia Linsalata</i>	
La modernidad americana como signo y síntoma de la crisis civilizatoria .....	123
<i>Diana Fuentes</i>	
Bolívar Echeverría acerca de la libertad y la justicia social en la modernidad .....	135
<i>Pablo Guadarrama González</i>	
Alternativas a la crisis de la modernidad en el pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. Contribuciones a una evaluación geopolítica y cultural del capitalismo global .....	151
<i>Dante Ramaglia</i>	

## III.

## «ETHOS BARROCO», MESTIZAJE CULTURAL Y LA CUESTIÓN LATINOAMERICANA

Bolívar Echeverría, barroco, modernidad y transmodernidad.....	171
<i>Carlos Rojas Osorio</i>	
Ethos barroco, valor de uso y crisis civilizatoria en Bolívar Echeverría .....	187
<i>Lorena Escudero Durán y Carlos Rojas Reyes</i>	
Malintzin, blanquitud y crisis .....	203
<i>Andrea Torres Gaxiola</i>	
Barroquismo, mestizaje y utopía: una aproximación a la potencia revolucionaria de la <i>socialidad</i> humana desde la obra de Bolívar Echeverría .....	217
<i>Oscar Llerena Borja y Romel Hernández Silva</i>	
El potencial emancipatorio del neobarroco. Más allá de la concepción del <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría .....	235
<i>Samuel Arriarán Cuéllar</i>	

EL POTENCIAL EMANCIPATORIO DEL NEOBARROCO.  
MÁS ALLÁ DE LA CONCEPCIÓN DEL *ETHOS* BARROCO  
DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

*EMANCIPATORY POTENTIAL OF NEO-BAROQUE. BEYOND  
BOLÍVAR ECHEVERRÍA'S CONCEPTION OF BAROQUE ETHOS*

SAMUEL ARRIARÁN CUÉLLAR  
(*Universidad Pedagógica Nacional de México*)

LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA CRISIS CONTEMPORÁNEA

Para Bolívar Echeverría la crisis de la sociedad contemporánea no es una crisis como cualquiera otra. Se trata de una crisis que implica una necesidad de transformación radical. ¿Y en qué consiste esta teoría de la modernidad como crisis civilizatoria? Según él, se trata de una crisis de la modernidad capitalista ya que principalmente alude a un tipo concreto de sociedad que corresponde a la dominación de una clase. Ya desde sus años juveniles encontramos una crítica radical de la dominación capitalista. Es durante su estancia en Berlín (en la década de 1960) cuando visualizó que los problemas de América Latina y de los países del tercer mundo, solo podían resolverse a partir de una lucha contra el sistema imperialista. La lucha antimperialista equivalía a la lucha por la liberación nacional. Por eso es que se identificaba con el proyecto del Che Guevara. Posteriormente, Bolívar desarrolló una concepción más matizada alejándose de la idea clásica del imperialismo como una nación que domina a otras naciones. Una de las razones de este alejamiento fue la constatación del debilitamiento de los Estados nacionales como efecto de la reconfiguración neoliberal del capitalismo. Así dejó atrás la idea del rescate de la soberanía, lo que le llevó a cuestionar los conceptos de nación y de democracia. Sólo puede haber transformación radical si se trata de una lucha global contra el capital. Esto significa apuntar a modificar las causas de la modernidad capitalista, es decir, al conflicto entre valor de uso y valor de cambio, entre la prioridad de la forma natural

o de la forma del valor; también enfatizó el problema del fetichismo de la mercancía como causa de la ideología que legitima a la modernidad capitalista. En un momento posterior de su elaboración filosófica formuló un concepto de modernidad como algo más amplio, con lo que abrió la posibilidad del *ethos* barroco como modernidad alternativa.

## LA ELABORACIÓN INICIAL DE LA TEORÍA DE LA MODERNIDAD

Según Bolívar hay que diferenciar la modernidad de la modernidad capitalista. La primera es un modelo general mientras que la segunda es solo una forma de realización histórica. No confunde por tanto el ideal con su encarnación en una realidad. Bolívar prefirió conceptualizar a la modernidad capitalista como el proceso «realmente existente». La modernidad como tal es algo más general que implica un sistema de larga duración y que no necesariamente se traduce como deformación y perversión capitalista. El concepto de modernidad de Bolívar implica un aspecto positivo en la medida en que no se reduce a lo que sucedió empíricamente. No es un proceso inacabado sino más bien un conjunto de posibilidades abiertas, una modernidad «múltiple». No por el hecho de que la modernidad capitalista fue la que se realizó históricamente, se puede deducir que hubo una eliminación de otras alternativas. Otras modernidades sobreviven como «antimodernidades» en el sentido de que niegan el capitalismo y se proyectan en favor de la modernidad en general. La modernidad es una idea más amplia ya que implica aspectos positivos para toda la humanidad:

Más o menos logradas en cada caso, las diferentes modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez más diferentes de autoafirmación y han reavivado la necesidad de ese trance, cada cual a su manera. Las muchas modernidades, las que se generaron en siglos anteriores y las que siguen apareciendo, son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos singularizados de formación de una materia que aún ahora, en tiempos que quisieran ser posmodernos, no acaba de perder su rebeldía (Echeverría, 2001: 256).

Una de estas modernidades dotadas de vitalidad concreta es el *ethos* barroco, que consiste en un proceso de resistencia contra la devastación del núcleo cualitativo de la vida; una puesta en escena capaz de invertir el sentido de esa devastación y de rescatar ese núcleo, si no como acto en la realidad, sí como potencia emancipatoria. Si lo que actualmente vemos es la extinción de la modernidad capitalista (no solo como forma

de organización económica, sino también cultural, ya que implica una racionalidad instrumental, desligada de la ética), lo que nos queda entonces es mirar hacia la cultura que tenemos en América Latina. No se puede negar la necesidad de revalorar nuestro *ethos* barroco y examinar sus posibilidades de conformar otra racionalidad. En vez de una visión pesimista y nihilista de la cultura se nos abre una perspectiva emancipatoria ya que se trata de otra modernidad todavía no realizada. El mestizaje ofrece la posibilidad de profundizar un horizonte cultural para impedir la devastación social.

### LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Según Bolívar, en México se puede diferenciar cuatro tipos de modernidad: 1) la primera modernidad del siglo XVII, el barroco; 2) la modernidad colonial; 3) la republicana y 4) la última modernidad neoliberal.

- 1) La primera modernidad del siglo XVII, que se caracteriza por una fusión entre la cultura española y la cultura indígena. Hay aquí una primera forma de mestizaje que se traduce en la posibilidad de un diálogo frente al proceso de exterminio de los indígenas. A esta modernidad la denomina «barroca» porque es un intento débil de oposición a la modernidad capitalista.
- 2) La modernidad propiamente colonial del siglo XVIII, que se impone después de la derrota de la primera modernidad barroca.
- 3) La modernidad republicana que surge después de las guerras de independencia, que se caracteriza por la imposición de las instituciones del liberalismo europeo. Se trata de un tipo de Estado acorde con las necesidades del libre mercado y del desarrollo industrial.
- 4) La modernidad neoliberal, que corresponde a la modernidad norteamericana.

Lo que dice Bolívar Echeverría de la modernidad en México se puede aplicar a todos los países latinoamericanos. Claro que no es necesario hacer tantas diferencias. Basta destacar dos, la de la tradición local y la de origen europeo (específicamente la que corresponde al proceso de la Ilustración). Bolívar se basa en la historia de la modernidad europea donde, al igual que en América Latina, hay una oposición entre los elementos culturales propios y los que se derivan del desarrollo del capitalismo. Esta comparación es importante ya que alude a un conflicto fundamental entre la modernidad capitalista y la «antimodernidad». Ante este desarrollo de la modernidad capitalista en América Latina, el *ethos* barroco representa otra forma de modernidad. En el caso de los países europeos ni siquiera

hubo posibilidad de desarrollar una forma de modernidad alternativa ya que el fuerte impulso de la técnica capitalista avasalló las expresiones de las culturas locales<sup>1</sup>. No podemos afirmar que sucedió lo mismo en América Latina ya que vemos la sobrevivencia de muchos elementos culturales prehispánicos. O sea que, en la historia contemporánea, seguimos, según Bolívar, en la lucha básica entre modernidad y «antimodernidad». En esta tipificación de la modernidad en los países latinoamericanos, ¿qué lugar ocupan las culturas locales? Para los neoliberales aparecen como culturas condenadas. El pasado es algo que queda en el olvido. El modo en que Bolívar define el presente y el futuro sugiere que todavía hay alternativa no solo para América Latina sino para todo el mundo.

### EL *ETHOS* BARROCO COMO MODERNIDAD ALTERNATIVA

Hasta ahora se ha investigado el barroco como estilo artístico y como comportamiento social. Si bien se han logrado avances significativos para posicionar el problema en el ámbito de las prácticas culturales, hace falta redefinir el barroco como otra forma de organización social. El problema es que no se concibe el barroco como otra modernidad ya que se plantea como forma complementaria a la modernidad capitalista. Nos encontramos entonces frente a un falso dilema: por una parte están autores como Pedro Morandé que reducen la modernidad barroca a lo religioso, lo que implica postular en el presente un retorno a la fe cristiana y una legitimación del intervencionismo de la Iglesia católica en la vida política (Morandé, 1984). Por otra parte están los autores como Jorge Larraín que se oponen a todo posible valor positivo de la cultura barroca, argumentando un supuesto rechazo de esta a la modernidad ilustrada (Larraín, 2004)<sup>2</sup>.

Según estos argumentos hubo un periodo donde la modernidad ilustrada europea no pudo penetrar. Ese periodo sería el barroco, donde

1. Esto no significa pasar por alto la existencia en el pasado de Europa de muchos vestigios de modernidades alternativas, pero lo que hay que considerar es, como dice Bolívar Echeverría, el hecho de que, en el presente, los países europeos cumplieron su destino aceptando la modernidad norteamericana: «'Ser moderno a la europea' implica hoy en día reconocer, como Jean Baudrillard, que, por debajo de sus veleidades autocríticas, una 'verdad americana' había estado siempre esperando, como un destino por cumplirse, en el horizonte de lo europeo» (Echeverría, 2011: 267).

2. Lo que no ven estos autores es que no es lo mismo el barroco de Europa que el de América Latina. El barroco latinoamericano es un efecto del proceso de ciertos países del sur de Europa, es decir, es más bien un barroco católico muy diferente del barroco de los países del norte de Europa marcados por el protestantismo. Por esta razón no se puede pensar el barroco latinoamericano como una supuesta cultura opuesta a la Ilustración.

el catolicismo tradicional desempeñó un papel importante defendiendo la cristiandad frente a la Reforma protestante. Así, se señala que no es que el barroco en América Latina fuera antimoderno sino más bien que correspondió a otro tipo de modernidad propiamente religiosa. En este sentido se afirma que antes de la Ilustración existió una modernidad que no se basó en la racionalidad instrumental. No habría entonces una oposición entre dos modernidades: la ilustrada y la barroca. Mientras que la modernidad ilustrada se apoya en el intercambio mercantil, la barroca se apoyaría en los rituales de representación, por lo que estaría marcada por las tradiciones festivas y orales. Desde esta perspectiva, la sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada (como en el caso europeo). Los lugares del público barroco en América Latina no están dados en los cafés y los clubes, sino en el teatro y en las fiestas populares religiosas. El problema de esta tesis consiste en que reduce la modernidad barroca a una cuestión religiosa. Por ello, esta modernidad se basa en la Contrarreforma católica y el Concilio de Trento. Aunque no se puede negar cierta huella de la religión en el barroco latinoamericano, esto no significa que la modernidad conduzca inexorablemente a la reconstitución de un proyecto exclusivamente religioso.

Ahora bien, lo anterior no significa que en contra de una modernidad entendida religiosamente haya que seguir defendiendo (a capa y espada) el viejo proyecto de la modernidad ilustrada. Los contenidos sustanciales de la modernidad no se reducen a la ciencia, a la democracia liberal y a la producción mercantil. Esta posición equivale a legitimar la modernidad capitalista como la única posible. Se descalifica la modernidad barroca con el argumento de ser puramente conservadora y una simple reiteración de la fe.

Por nuestra parte podríamos decir que hoy en día la comprensión del *ethos* barroco como una modernidad alternativa todavía es poco clara y bastante polémica. Al descartarse otros tipos de modernidad en América Latina, simplemente se absolutiza la modernidad ilustrada, lo cual lleva a legitimar la política de los actuales modernizadores posmodernos. ¿Cuál sería la salida del dilema? No se trata de descalificar la modernidad barroca solamente por sus vínculos conservadores con la Iglesia católica, ni tampoco negar las posibles aportaciones de la modernidad ilustrada. Tan falso es negar los aspectos simbólicos, hermenéuticos y éticos del barroco como negar las posibilidades de la modernidad ilustrada tan solo por sus vínculos con la racionalidad instrumental.

Para investigar el barroco como modernidad alternativa podemos partir de la idea de que en la historia de los países latinoamericanos subyace una forma de humanismo que sustenta la posibilidad de una forma de subjetividad distinta del humanismo europeo occidental. Esto significa que

PARA V. BUENO

podemos diferenciar un humanismo barroco propiamente latinoamericano diferente del humanismo que desembocó en el humanismo ilustrado europeo. Este humanismo que se caracterizó por una subjetividad racional constituyó la base de la modernidad capitalista. Esto se debió al carácter mismo de esa subjetividad, que llevó a un individualismo separado de la comunidad. Se puede rastrear la crítica a este individualismo humanista en la filosofía de Heidegger. En efecto, para este autor, todo el desarrollo de la filosofía occidental se convirtió en una conversión del sujeto en algo puramente técnico. Es decir, la forma misma de la civilización europea no fue más que una consagración del individuo identificado y fundido con una racionalidad humanista. Hay que subrayar que esta racionalidad humanista de base técnica y científica es complementaria con formas de organización religiosa como el cristianismo y el protestantismo. Solo se trata de configurar una sociedad «más humana» con mayor justicia social, con menos pobres y excluidos. En cuanto al humanismo protestante, vemos que como ya señalaba Max Weber, el capitalismo ha podido complementarse bien con la ética protestante. Esto es lo que ha sucedido en algunos países como Alemania, Inglaterra y especialmente en Estados Unidos. El humanismo protestante fue la base de una ética que fomentó el desarrollo de cierta individualidad propiamente capitalista y que se concretó finalmente en la «modernidad americana». Más adelante retomaremos esta cuestión ya que fue una de las últimas preocupaciones de Bolívar Echeverría.

#### LA AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DEL *ETHOS* BARROCO

¿El concepto del *ethos* barroco de Bolívar necesita ser ampliado? Sí, principalmente por lo que sucede actualmente en la vida económica, que convierte el valor de uso en algo integrado y algo funcional con el placer. No por nada muchos filósofos contemporáneos como Gilles Lipovetsky hablan de una estetización del mundo (Lipovetsky, 2018). Claro que más allá de sus connotaciones apologéticas, tienen razón en el sentido de que el capitalismo puede eliminar todo impulso de emancipación. Lo que percibimos ahora es que, cada vez más, el capitalismo se está volviendo poshumano en la medida en que hace compatible lo inmaterial, la «no productividad», todo lo que equivale al valor de uso. Es innegable que estamos ante un proceso fagocitador del capitalismo, pero podemos advertir que se está desarrollando un neobarroco anticapitalista. El problema es cómo reconceptualizar esta transformación<sup>3</sup>. Podemos apoyarnos en varios

3. Esto no significa pensar en una transformación cualquiera sino más bien en la posibilidad misma de una revolución. El problema es que en el contexto de la globa-

filósofos que subrayan un aspecto que escapa al biopoder (es justamente el biopoder lo que determina el proceso fagocitador). Desde Foucault hasta Giorgio Agamben hay una importante reflexión sobre el biopoder como resistencia. Esta reflexión puede ser útil para fundamentar un concepto de neobarroco como biopoder anticapitalista. En efecto, si lo que caracteriza a las sociedades contemporáneas es la extensión del control político a todas las actividades humanas, de lo que se trata entonces es de ver cómo se desarrolla un proceso de resistencia, porque no hay poder sin oposición. Este antipoder puede definirse como una lucha para potenciar la vida y la creación. Lo que falta es conectarse con el proceso actual de la globalización ya que el *ethos* barroco corresponde al siglo XVII. Es necesario entonces plantear el neobarroco en las condiciones de resistencia política en la actualidad. Se trata de la necesidad de desarrollar no solo la democracia, sino todo lo que implica otra forma más amplia de organización social. Esta forma no tiene que ser nueva en absoluto, ya que lo neobarroco tiene más sentido cuando alude a una mezcla de elementos culturales distintos. Puede haber entonces un tipo de mestizaje donde no tendría por qué existir una tajante oposición entre lo útil y lo no útil, entre la forma natural y la forma del valor, entre el valor de uso y el valor de cambio.

En varios libros de Bolívar se encuentran observaciones muy finas sobre el nuevo carácter económico fuertemente fagocitador del capitalismo. Esto es lo que tendríamos que repensar, ¿podemos compartir la tesis de que la modernidad norteamericana es el único futuro para América Latina? En muchos lugares de América Latina hay fulgores y espacios humanos como la socialidad desinteresada y el disfrute comunitario. Esto hace necesario ampliar la teoría del *ethos* barroco con la sobrevivencia de la cultura de la oralidad, de los elementos comunitarios prehispánicos que se mezclan con los elementos de la cultura de las nuevas tecnologías de la información. Por eso es por lo que, más allá de la concepción del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, podemos desarrollar un concepto del neobarroco que explique los procesos y las dinámicas de las imágenes y el trabajo en redes virtuales. La comunidad no se reduce a un espacio físico territorial, sino que implica un gran espacio virtual. De ahí la importancia de la lucha hegemónica en las redes sociales. Hay una comunidad virtual en potencia que puede romper la dominación capitalista. Se trata de limitar el esfuerzo de las empresas capitalistas por obtener información privada a través de las nuevas tecnologías de información y de comunicación. Estamos ante

---

lización neoliberal resulta difícil *sustituir* la modernidad capitalista por otra forma de modernidad, ¿podemos plantear entonces la modernidad alternativa (la barroca), dentro del sistema capitalista?

una nueva forma de control que opera como un sistema administrativo que no solo determina nuestras preferencias como consumidores, sino también ocasiona graves perturbaciones mentales<sup>4</sup>.

Para fundamentar mejor el concepto de neobarroco hace falta romper el paradigma de la sociedad como una totalidad estructurada. Lo que existe son individuos y relatos múltiples. Estamos ante un nuevo paradigma más cercano a la comprensión de la sociedad globalizada como sistema reticular. Peter Sloterdijk nos plantea cambiar la concepción de la realidad objetiva como multiplicidad de esferas y burbujas, desde la esfera prenatal, la institución familiar, nacional hasta la esfera más grande (la globalización). Según esta teoría, pasamos nuestra vida de un globo menor a otro más grande, y así, sucesivamente. No se trata de vivir en una totalidad dentro de otra totalidad sino más bien de adaptarse y sobrevivir en otros contextos determinados por la incertidumbre. No podemos seguir pensando en modelos holísticos. Lo que hay son realidades que se difuminan, nuevos espacios con fronteras ambiguas. Las identidades son indefinidas, borrosas o «líquidas» (Bauman, 1999). Sloterdijk va más allá de la teoría de la modernidad líquida y plantea en su lugar una teoría de la modernidad gaseosa, una sociedad encerrada por los nuevos entornos de la globalización: «Es evidente que se ha agotado la forma de pensar y de vida de la vieja Europa; la biofilosofía acaba de comenzar su trabajo, una teoría de los lugares, de las situaciones, de las inmersiones se pone en marcha; la sustitución de la sociología por la teoría de las redes» (Sloterdijk. 2004:23).

## LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD

En sus últimos años Bolívar Echeverría insistió en la necesidad de vincular el concepto de modernidad con la «modernidad americana». Hay que detenernos en el análisis de esta cuestión ya que nos lleva a una paradoja. Está visto que esta modernidad ha desarrollado una enorme desmesura:

4. Como dice Borja García Ferrer después de las formas tradicionales de control (la policía, el ejército, etc.) se han desarrollado nuevas formas a través de las nuevas tecnologías de información y de comunicación que producen diversas formas de manipular la subjetividad, ocasionando patologías graves como la depresión aguda, altos índices de suicidio, psicosis y muchas enfermedades mentales (García Ferrer, 2019). En efecto, las empresas capitalistas, con tal de aumentar sus beneficios, recurren a una mayor explotación, llevando al extremo la precariedad laboral y sanitaria.

La *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad «americana» consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la «forma natural» de la vida humana y su mundo a la «forma de valor», subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida «desde afuera y desde adentro», sino de plano a anular en ella esa «forma natural». Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una «naturalidad» como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su «artificialidad». Por contraste, el respeto que la modernidad europea demostró pese a todo por esa «naturalidad» social e histórica pareciera ser la causa de su crisis y su decadencia (Echeverría, 2011: 274).

Con la «modernidad americana» estamos entonces ante la entrada en vigencia de un avasallamiento total, disfrazado de sistema democrático. De tanto crecer esta *hybris* parecería imposible o muy difícil desarrollar una oposición liberadora. Quizá habría que reformular la idea de que la «modernidad americana» es impermeable al cambio. Ningún sistema, por muy cerrado que sea, puede impedir que se generen fugas, flujos y fisuras. Esto es lo que posibilita y justifica la lucha de los movimientos alternativos a la globalización neoliberal. Vemos que, junto con el aumento de la explotación, paradójicamente aparecen poderosas fuerzas sociales que se oponen a dicha explotación. Podemos retomar la idea de Foucault y de Gilles Deleuze sobre el cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad donde el control se basa más en el biopoder, es decir, en la producción de la vida en un sentido amplio que va más allá de la política. En este aspecto tendríamos que revisar el funcionamiento de la tecnología. Podemos retomar también lo que dice Heidegger del «habitar» en la técnica<sup>5</sup> y ampliarlo a las formas de resistencia en las condiciones de la globalización, con el fin de conectar el potencial emancipador de la tecnología con el *ethos* barroco.

Lo que hay que enfatizar de la americanización es que la modernidad produce una paradoja. Al mismo tiempo que revela aspectos negativos y positivos, implica a la vez una ideología y una utopía. Es ideología ya que supone una voluntad de organizar el capitalismo como única modernidad posible (según la lógica del fordismo, el posfordismo y del toyotismo)<sup>6</sup>.

5. Esto no significa que estemos compartiendo la definición heideggeriana de la técnica como el único destino de Occidente. Lo que quisiéramos subrayar es que la concepción de la técnica de Heidegger está abierta a otras lecturas de carácter más positivo. La técnica no sólo lleva a una conversión de la memoria en un artefacto alienante sino también a una herramienta liberadora. Los dispositivos técnicos y las máquinas pueden históricamente ampliar las capacidades humanas (Leroi-Gourhan, 1988).

6. El fordismo y posfordismo se caracterizan por convertir el trabajo en un proceso de operaciones mecánicas mentales, con el fin de lograr más rendimiento y mayores

Es utopía en la medida en que esta voluntad es irrealizable, pero por eso mismo lleva a una potencia o deseo de constituir otro camino. Hay que relacionar la crisis de la modernidad como crisis no solo de la democracia y de la nación sino también de la técnica, lo que nos lleva a revisar la idea de la modernidad como un proceso contradictorio. En vez de un proceso que únicamente acarrea males a la humanidad, hay que redefinir el neobarroco como la potencia de la multitud que, contrariamente a la idea unitaria de pueblo, nos lleva a otra idea de la modernidad basada en la aspiración a una vida común a partir de individualidades diferentes. Las bases filosóficas son las concepciones ontológicas de la diferencia (que resaltan la inmanencia). Podemos salir del concepto tradicional de trabajo y hablar de lo inmaterial y de lo que sucede en las redes sociales. Justamente aquí podemos plantear el *ethos* neobarroco como propuesta alternativa al capital. Es posible avanzar hacia una recuperación de la idea de la potencia del cuerpo de Spinoza. Se trata de desarrollar una alternativa política basada en la «democracia absoluta», lo que significa reivindicar la idea del biopoder como proyecto extendido a todas las prácticas sociales, como la lucha de los movimientos alternativos a la globalización neoliberal. Siguiendo la lógica que lleva a la paradoja de la modernidad, vemos que el capitalismo en su forma actual concluye en un derrumbamiento por efecto de lo mismo que ha impulsado, es decir, que el llevar a sus extremos la explotación y la opresión ha producido su propio camino de extinción. Cabe resaltar en este proceso el nomadismo y el mestizaje como prácticas éticas:

El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio. Desde esta perspectiva, el espacio objetivo de la globalización capitalista se derrumba. Sólo un espacio animado por la circulación objetiva y sólo un espacio definido por los movimientos irrefrenables de los individuos o grupos puede ser real (Negri y Hardt, 2002: 330).

La circulación implica un proceso amplio de movilización de las personas, por ejemplo, la migración que rompe con todo tipo de barreras

---

beneficios. El trabajo implica extender la fábrica a la oficina en función de la total satisfacción de los clientes. Por eso es que se obliga a las certificaciones y valores. El «toyotismo», a diferencia del fordismo y el posfordismo, no priva a los trabajadores de voluntad; en lugar de limitarse a cumplir órdenes deben ser capaces de desarrollar iniciativas. Podemos agregar también el ecosistema de Google o el *googletismo* como la nueva forma del posfordismo y el toyotismo. Se trata de la actual forma de administrar el trabajo mediante la conversión de personas en datos matemáticos, de tal manera que ya estamos siendo atrapados en un mundo cada vez más automatizado.

geográficas y territoriales. Implica también circulación de los cuerpos como libre mestizaje cultural. Dejan de tener sentido las identidades basadas en pertenencias a razas y naciones. La circulación comprende mezcla de saberes y conocimientos. La multitud no aspira solamente a nuevas demandas de salario para todos, sino también a la necesidad de realizar esfuerzos de controlar la circulación informática. Aquí podemos ubicar el neobarroco como proceso de conformar una modernidad alternativa. Esto significa ligar el *ethos* barroco con el multiculturalismo. Se trata justamente de postular la idea del mestizaje y el nomadismo en el contexto del fin del imperio. En la medida en que la modernidad es paradójica, el derrumbe del imperio es algo inevitable. La lucha de los movimientos alternativos a la globalización neoliberal es el resultado de lo que se produce al interior del imperio. No es algo que viene de afuera sino de adentro del sistema, porque el imperio funciona como una red. Aquí es significativa la analogía con el modo en que las neurociencias conciben la relación del cuerpo y de la mente. No hay ningún centro, como el cerebro o cosa parecida. Todo está conectado, las ideas y las emociones, como una red. Así funcionan también las redes electrónicas. Por eso Hardt y Negri nos sugieren hablar de una especie de comunidad alternativa al imperio, porque ya no estamos en el capitalismo clásico, cuando el eje de la economía, de la política y de la cultura giraba en torno del trabajo material. Ahora nos enfrentamos a las nuevas tecnologías basadas en el trabajo *inmaterial*. En efecto, las formas de interacción humana funcionan hoy a partir de las redes virtuales de tal manera que nos relacionamos a través de la *inmaterialidad*, que de ninguna manera se debe comprender como algo abstracto sino más bien como nuevos procesos de explotación y opresión real. Y esto nos lleva a la necesidad de desarrollar el contrapoder como una alternativa frente al proceso destructor de la vida humana.

## EL FIN DE LO HUMANO

Según el filósofo Yuval Noah Harari las nuevas tecnologías nos plantean nuevas consideraciones sobre lo que significa ser humano (Harari, 2018). Lo que hacen estas tecnologías es modificar la naturaleza de la producción material, de tal modo que configuran una nueva forma de organización social basada en el trabajo inmaterial. En esta nueva sociedad cognitiva, el trabajo físico ha dejado de ser un elemento de identidad. Lo que produce la automatización es una enorme sustitución de trabajadores por máquinas, lo que lleva a un desempleo masivo a gran escala. Por supuesto que en América Latina no es lo mismo que en Europa, Japón o Estados Unidos; sin embargo, hay que reconocer que

también nos encontramos ante un fuerte impacto de la globalización que ha modificado la economía, la política y la cultura. Esta modificación se caracteriza como un proceso de conversión humana en algoritmos, es decir, en procesos de conversión de personas en datos estadísticos. No es que ahora se gobierna sobre datos. Sigue habiendo explotación capitalista en la medida en que hay seres humanos que trabajan en condiciones cada vez más precarias, pero lo que no se puede dejar de advertir es el aumento de redes computacionales que transforman la vida humana en puros algoritmos. Lo preocupante no es que en un futuro no muy lejano la automatización será un proceso generalizado, sino que en el presente ya se está notando cambios sorprendentes que obligan a preguntarnos si no estaremos también ante una realidad histórica no muy lejana al fin del humanismo. El problema es que la automatización viene aparejada a un debilitamiento fuerte de la ciudadanía. Si el Estado y el aparato productivo se automatizan, lo que sobreviene es una gran exclusión del trabajo y de la vida de grandes sectores sociales como los jóvenes.

¿Y qué hacer frente a esta realidad de una sociedad que cada vez se automatiza más? Según Harari lo único que nos queda es refugiarnos en la meditación personal (como los budistas), pero esta es una actitud insuficiente ya que necesitamos estrategias para rehabilitar y potenciar la ciudadanía. En efecto, si no queremos aceptar pasivamente el proceso de liquidación humana hay que potenciar los derechos ciudadanos, no para fortalecer el Estado sino para proteger la esfera privada donde reside nuestra capacidad de ser libres. En este punto cabe el señalamiento de Bolívar Echeverría de que no podemos esperar cambios profundos en la sociedad liberal. El problema es más complejo ya que se trata de la incapacidad del sistema capitalista, que reduce cualquier tipo de cambio a reformas, las cuales se mueven solo en el sistema de la democracia y los derechos del ciudadano, con su funcionamiento a través de partidos políticos, etc. Por eso Bolívar hace la distinción entre la política y lo político. La política se reduce a la lógica de la democracia liberal, mientras que lo político abarca la vida cotidiana y los movimientos fuera del sistema representativo. La política tiene que ver con la vida cotidiana, con las formas institucionalizadas; sin embargo, no se reduce a la conformidad. Hay necesidad de diferenciar lo político como aquello que, dentro de la política, irrumpe como burbujas de libertad, es decir, como momentos extraordinarios donde se altera la vida cotidiana. Lo político se identifica entonces no con lo real sino con la potencia. La política puede ser, por un lado, una actividad política «natural», religiosa o comunitaria, y por otro, una actividad política «contractual», laica o republicana. La primera, propia de las comunidades premodernas o de tendencia «oriental», corresponde a una vida social en la que el momento extraordinario y el

momento cotidiano no se encuentran separados ni clara ni definitivamente en el tiempo (Echeverría, 2010: 161).

En este punto hay una coincidencia de Bolívar Echeverría con Jacques Rancière acerca de la diferencia entre la política y lo político. Según Rancière la política corresponde a la esfera de la policía, es decir, al control y a la administración gubernamental, mientras que lo político corresponde al proceso de constitución de otra forma de sociedad. La «policía» es un concepto de Rancière que le permite diferenciar la verdadera política (como actividad de *los sin parte*) de la política que se reduce al control y administración. Rancière señala que se trata de la gestión de la producción económica y de la vida, como pura regulación burocrática. Es lo que normalmente se entiende por «política» como «conjunto de los procesos para obtener el consentimiento de los gobernados, la organización de los poderes, la distribución de los espacios y de las legitimaciones sociales» (Rancière, 1966: 46). Se puede desarrollar una resistencia en la esfera de lo político. Es aquí y no en la política donde ubicamos un punto de resistencia frente al proceso deshumanizador.

No puede haber fin de lo humano, ya que la tecnología se puede usar para otros fines. Lo que en realidad hay es un capitalismo tecnocrático que se autolegitima como un sistema autónomo excluyendo (no destruyendo) la voluntad humana. Lo humano no se puede eliminar, ya que contiene un *ethos* que, como el barroco, contiene una potencia de creación y de vida. Lo que habría que repensar es el concepto del valor de uso, como si el barroco dependiera del modo en que la forma natural se opone a la forma de valor. Hay que salir del modo económico de entender el valor de uso y redefinirlo en relación con un modo más amplio de relación humana, como disfrute de las cosas sin que tengan un propietario: «El uso común de las cosas precede incluso genealógicamente a su propiedad común o compartida, que deriva sólo del derecho humano» (Agamben, 2011: 188).

A partir de esta redefinición del valor de uso propuesta por Giorgio Agamben podemos replantear el *ethos* barroco como modernidad alternativa. La principal justificación es que, frente a la automatización de la modernidad capitalista, hay que construir otra forma de organización social con base en otro modelo de subjetividad. Esto significa que hace falta recuperar el tipo de sujeto que se desarrolla históricamente en los países de América Latina. O sea que podemos fundamentarnos en nuestra propia historia, y concretamente en el siglo XVII, donde surge una nueva cultura como producto del mestizaje. Esta cultura posee su propio *ethos* humanista, distinto del humanismo europeo occidental. Ciertamente en nuestros países hubo recepción del humanismo cristiano a través de la enseñanza de los filósofos escolásticos (tradición filosófica que se caracterizó por el tomismo de base aristotélica). Este humanismo cristiano

que se recibió influyó bastante en el surgimiento de una importante corriente de la filosofía mexicana en las universidades y centros educativos (Arriarán y Beuchot, 1999). Sin subestimar esta filosofía, hay que explorar otras vertientes de humanismo barroco. Estas nuevas vertientes no se reducen a un humanismo cristiano basado en una fe mezclada con categorías y conceptos racionales, sino que se extienden a las formas de lenguaje de las culturas locales. Estos lenguajes comprenden los mitos, fábulas, rituales, etc., que se desarrollan fuera de las universidades y de los centros educativos. Se trata entonces de ver cómo se desarrollan otros tipos de humanismo barroco en la vida cotidiana, en las expresiones simbólicas, imaginarias y en los lenguajes no racionales como las expresiones corporales, en las fiestas, danzas y ritos colectivos. A diferencia del humanismo europeo occidental, en este otro humanismo barroco nos encontramos con la comunidad como matriz intersubjetiva. La idea base del humanismo barroco latinoamericano sería entonces lo comunitario. Lo que tenemos en América Latina no es una separación entre individuo y comunidad sino más bien una fusión, esto es lo que entendemos por otra forma diferente de subjetividad que podríamos caracterizar, siguiendo a Mariátegui, como indoamericana<sup>7</sup>. Se trata de buscar otras formas de racionalidad y de organización social capaces de encarnar el concepto de *ethos* barroco en la realidad multicultural y pluriétnica de Latinoamérica.

## CONCLUSIÓN

El *ethos* barroco de Bolívar Echeverría es un concepto importante que nos permite avanzar hacia la elaboración de una propuesta alternativa de organización social en el contexto de la globalización y del neoliberalismo. De lo que se trata es de adecuarse a las condiciones de la posmodernidad. Se puede desarrollar otro camino transformando la tecnología en un sentido liberador. El neobarroco consiste en una propuesta de modernidad alternativa que pasa por el cuestionamiento de la circulación de la información en las redes electrónicas. Es en estas

7. Así como hay un barroco español y un barroco hispano-europeo, podemos recuperar la idea de un barroco latinoamericano como indoamericano, tal como lo han caracterizado autores como José Lezama Lima, Severo Sarduy y Alejo Carpentier. Si en muchos países europeos sobreviven actualmente tradiciones del barroco, ¿por qué no decir lo mismo de América Latina? La presencia de culturas prehispánicas nos da una base sólida para pensar en construir una modernidad no capitalista. En este sentido podemos diferenciar un barroco hispano-europeo y un barroco latinoamericano multicultural y multiétnico, basado en el mito, lo simbólico, lo imaginario, la ficción, lo corporal, el juego, el disfrute comunitario, el retorno de lo reprimido y de los oprimidos!

redes donde se manifiesta mejor el mestizaje y el nomadismo, elementos fundamentales para valorar su potencial emancipatorio.

¿El potencial emancipatorio del neobarroco puede constituir una revolución? En la medida en que se trata de una potencia y no de un acto, no puede llegar a tanto, aun cuando puede vincularse con las acciones de los movimientos alternativos a la globalización neoliberal y de otros movimientos de diferente naturaleza (de clase, nación, etnia, género, etc.). Todas estas acciones son frenadas efectivamente por la *hybris* capitalista. El problema es que carecen de una táctica y una estrategia común. Hay necesidad de reconsiderar lo que sucede actualmente a nivel empírico, especialmente atender a un creciente reclamo sobre la necesidad de la democracia a nivel global. El problema es romper con la idea del representacionismo. La democracia supone un concepto más amplio de la ciudadanía y de la política, implica abarcar no sólo la razón, el control de la información y de los conocimientos sino también de las emociones. Esto significa abrirse a la lucha ecológica, sanitaria y a muchas otras formas de resistencia. Se puede entonces luchar contra el capitalismo desde adentro. Esto es así por la naturaleza misma del sistema imperial. El imperio ha ocasionado fuerzas que, paradójicamente, lo resquebrajan y lo hacen estallar desde adentro. La frontera que se quiebra no se da desde afuera sino del propio interior del sistema.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2011). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arriarán, Samuel (2004). «Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría». *Diánoia*, XLIX, 53, 111-124.
- Arriarán, Samuel (2020). «Bolívar Echeverría como teórico del arte y de la estética». *Revista de Ciencias Sociales*, 42/1, 52-64.
- Arriarán, Samuel (2007). *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. México: Ítaca.
- Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio (1999). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Ítaca.
- Bauman, Zygmunt (1999). *La modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- (2010). *Definición de la cultura*. México: FCE-Ítaca.
- (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.
- (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.
- (1994). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista.

- (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM.
- Gandler, Stefan (2000). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE/UNAM.
- García Ferrer, Borja (2019). *La época del malestar. Una crítica de patologías en el «tecno-capitalismo» mundializado*. Tesis doctoral. Madrid: Funcas.
- Harari Yuva, Noah (2018). *24 lecciones para el siglo XXI*. Madrid: Debate.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- (2007). *La multitud y la guerra*. México: Era.
- Larraín, Jorge (2004). *Identidad y modernidad en América Latina*. México: Océano.
- Leroi-Gourhan, André (1988). *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*. Madrid: Taurus.
- Lipovetsky, Gilles (2018). *La estetización del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Morandé, Pedro (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sloterdijk, Peter (2004). *Esferas III*. Madrid: Siruela.