

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE**  
**SOCIÓLOGO CON MENCIÓN EN CIENCIAS POLÍTICAS**

**“DOS MIRADAS DE LA ACTITUD CRÍTICA EN LA MODERNIDAD:**  
**COMO ACTITUD RACIONAL EN J. HABERMAS**  
**Y COMO ACTITUD ESPONTÁNEA EN B. ECHEVERRÍA”**

**MARÍA PAZ SAAVEDRA**

**DIRECTOR: WLADIMIR SIERRA**

**QUITO, 2012**

## Contenido

Introducción .....	1
Capítulo I: La construcción social de la mirada crítica del mundo en la modernidad occidental .	4
<b>1.1. Comparación con la imagen mítica del mundo</b> .....	10
1.1.1. De “confusión conceptual” a “diferenciación de actitudes básicas frente al mundo”	10
1.1.2. Conceptos formales de mundo y pretensiones de validez.....	12
<b>1.2. Acerca de la pretensión de universalidad</b> .....	15
1.2.1. Singularidad y comparabilidad de las imágenes del mundo. ....	15
1.2.2. Proceso de descentración del mundo como proceso de aprendizaje .....	18
<b>1.3. Conclusiones</b> .....	22
1.3.1. Puntos principales .....	22
1.3.2. Interrogantes.....	24
Capítulo II: La actitud anticapitalista omnipresente en la vida cotidiana moderna del <i>ethos</i> barroco como estrategia de supervivencia al capitalismo.....	28
<b>2.1. La producción-consumo de valores de uso como forma fundamental del proceso de reproducción social</b> .....	30
2.1.1. La reproducción social: estructura y factores que intervienen en el proceso.....	32
2.1.2. El carácter semiótico-político de la reproducción social .....	36
<b>2.2. Tiempo extraordinario, mesianismo y redención</b> .....	38
2.2.1. La crítica al progreso .....	39
2.2.2. El tiempo extraordinario.....	42
<b>2.3. Capitalismo, modernidad y <i>ethos</i></b> .....	44
2.3.1. Hecho histórico capitalista y <i>ethos</i> .....	44
2.3.2. “Encuentro de dos mundos” y mestizaje .....	47
<b>2.4. El mundo como “teatralización”</b> .....	51
Capítulo III: La actitud crítica en la modernidad como actitud racional en Habermas y como actitud espontánea en Echeverría .....	57
<b>3.1. La idea de modernidad</b> .....	57
<b>3.2. El lenguaje como punto de partida de la posibilidad de <i>emancipación o ruptura</i></b> ..	60
<b>3.3. Metodología, teoría y postura política</b> .....	64
<b>3.4. Contribución a la discusión sobre la izquierda y su tarea de construir críticamente el mundo</b> .....	66
Bibliografía .....	69

A cada sonrisa abatida que nos obliga a ir a sitios devastados por el terror, la miseria y la angustia, para construir con esas ruinas la esperanza.

## Introducción

*Se trata de la existencia de la Izquierda: una cierta comunidad de individuos, una cierta fraternidad, a veces compacta, a veces difusa, que ha vivido esta historia bárbara como la negación de otra historia deseada y posible a la que debe accederse...*

**Bolívar Echeverría**

El hecho de que los medios de producción se encuentren monopolizados por una clase –a tono con las protestas de los movimientos *indignados* y *ocupa* podemos agregar, una clase minoritaria que representa el 1% de la población mundial-, ha creado la poderosa “ilusión”<sup>1</sup> de que la realidad se reproduce autónomamente sin que nosotros tengamos ningún tipo de injerencia. El carácter creador de lo humano se encuentra atrofiado porque la reproducción práctica de nuestras vidas no se da de manera libre sino atada a los intereses del capital. Curiosamente en esta época, de libre mercado, libre competencia, libertad de expresión, de culto, libertad sexual, etc., estamos condenados a vivir siguiendo un destino *inevitable* dictado por el capitalismo. Con esto en mente nos preguntamos, si todo el espacio social se rige a la reproducción capitalista que anula la vivencia del mundo como un producto humano, ¿cómo es posible que se genere una actitud crítica en ese mismo espacio? ¿Cómo emerge la crítica en un contexto social que parece no darle cabida, bajo qué forma y cuál es su potencial real de cambio? Estas son, a rasgos generales, las inquietudes alrededor de las cuales gira este trabajo.

A decir verdad, nuestra pregunta por la actitud crítica frente al mundo en la modernidad es una pregunta por el sentido de *la vivencia de una historia bárbara y el deseo de acceder a una diferente*. Existe un evidente malestar en nuestra experiencia de la modernidad que ha vuelto ahora con fuerza a causa de la palmaria crisis alrededor del mundo, lo que creemos hace más pertinente la pregunta por una mirada crítica del mundo que de sentido a ese malestar. Pero ¿cómo se convierte esto en un problema sociológico?

Si situamos a la sociología dentro de un saber científico que intenta explicar la sociedad y tomamos en cuenta que, aún siendo sociólogos –es decir, los sujetos especializados en dicho

---

<sup>1</sup> Las comillas son porque no se trata de una ilusión en el sentido de que creemos algo que no es real, sino más bien en el sentido de que actuamos “como si” nuestros actos no construyeran la realidad.

saber- somos también parte de esa sociedad “a ser explicada”, nuestro principal objeto de investigación debería hallarse en las relaciones sociales que nos constituyen. Sin embargo, es llamativo cómo actuamos tal como si la sociedad fuera un ente externo a nosotros del que podemos hacer todo tipo juicios, dictar veredictos y llegar a conclusiones sin involucrarnos o sentirnos aludidos. Lo cierto es que cuando buscamos un sentido en la realidad social estamos buscando indisociablemente un sentido en nuestras vidas, en este caso específico, un sentido crítico. Visto así y creyéndole a Habermas, la sociología desde la perspectiva que aquí se trata, no sólo es la llamada a explicar el malestar propio de las sociedades modernas sino a transformarlo en una explicación que permita una construcción crítica de la imagen del mundo.

No se trata pues de definir concluyentemente el concepto de *crítica*, se trata de poner a discusión al menos dos sentidos que abran el debate a la idea de una actitud crítica como fundamento de la posibilidad de un mundo diferente. Diferente en la imagen que construimos al momento de conocerlo y, en última instancia, al momento de criticarlo, lo mismo desde la academia en general, la tradición crítica de pensamiento y la tradición política de izquierda. Hemos escogido dos autores específicos que aportan miradas diferentes sobre el tema, la intención es ponerlos a dialogar e ir extrayendo de ese diálogo las interrogantes que creamos oportunas para el tratamiento del tema.

Los autores escogidos han sido Jürgen Habermas y Bolívar Echeverría, las razones principales de esta elección fueron tres. Para empezar, se trata de teorías que rompen con la noción habitual de la actitud crítica como “conciencia superior alcanzada en un determinado periodo por un grupo social específico”, donde esta actitud se interpreta casi como una iluminación divina; tratan, al contrario, de la posibilidad de construcción crítica del mundo en las relaciones sociales concretas. Es decir, en ambos casos, el análisis parte de la reproducción cotidiana del mundo de la vida, lo que nos permite a nosotros situar para nuestro análisis la noción de crítica –en su fundamento más básico- en un lugar común: como una relación social concreta.

Por otro lado, quisimos confrontar la mirada de Habermas y su *teoría de la acción comunicativa* desarrollada en el contexto de la imagen moderno-occidental del mundo, con la mirada de Echeverría y su propuesta del *ethos barroco* en su lectura de las sociedades latinoamericanas, para indagar en el sentido sociológico de la formulación de un mismo tema desde dos contextos sociales -y posturas éticas- diferentes.

Por último, quisimos entablar un diálogo dentro del pensamiento crítico que en la realidad nunca se dio, situando a Habermas como el último representante importante de la tradición crítica que ha girado principalmente en torno a la llamada *Escuela de Frankfurt* y el *Instituto de Investigación Social*<sup>2</sup>, y a Echeverría como un teórico contemporáneo suyo ligado también a esta tradición aunque de forma indirecta (sin haber pertenecido al Instituto) y más del lado del *excéntrico* Benjamin.

La estructura de este trabajo la componen tres capítulos, los dos primeros tratan de ahondar las respectivas propuestas de cada autor, mientras el tercero junta las diferentes interrogantes en complejos temáticos comunes.

En el primer capítulo se intenta profundizar con Habermas en el fundamento de la crítica y su origen histórico en la modernidad occidental capitalista. Se indaga específicamente en la relación fundamental que allí se construye entre crítica y razón, de la cual Habermas tiene una lectura diferente desde su propuesta de la *razón comunicativa*.

En el segundo capítulo intentamos situar la actitud crítica frente al mundo en un lugar diferente a la razón, cual es la propuesta de Echeverría. Una de las ideas que ahí se propone es la de liberar *lo político* del campo de la *política* y explorar actitudes críticas o subversivas como actitudes constitutivas de lo humano que irrumpen en el transcurso normal de la cotidianidad.

Los temas recurrentes en las respectivas construcciones de la idea de crítica y que serán sintetizados en el tercer capítulo son: la modernidad, el lenguaje y la apuesta ética expresada en la teoría y en el método.

Queda nada más por decir que la forma en la cual este trabajo se desarrolla intenta dar cuenta de la particularidad de la propuesta de cada autor no sólo en lo que dicen –contenido- sino también en la forma en la que lo dicen para ser coherentes con ese contenido. Se podrá evidenciar así cierta diferencia en la forma expositiva de los capítulos uno y dos.

---

<sup>2</sup> De ninguna manera queremos desconocer a más teóricos de su generación o posteriores, como al mismo Axel Honneth, actual director del Instituto, pero ciertamente sus obras no han tenido aún la difusión y repercusión que ha tenido la obra de Habermas –por lo menos en español-.

## Capítulo I: La construcción social de la mirada crítica del mundo en la modernidad occidental

*Los problemas histórico universales se le plantean al hijo del moderno mundo cultural europeo, inevitable y fundadamente, bajo el siguiente enfoque: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que, precisamente en suelo occidental, y sólo aquí, se hayan presentado manifestaciones culturales que, sin embargo al menos como tendemos a representárnoslas, se inscribían en una dirección de desarrollo de relevancia y validez universales?*

**Max Weber**

*El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones.*

**Karl Marx**

En su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx empieza señalando que la crítica de la religión es la premisa de toda crítica: *“la crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón”* (Marx). El fundamento de esta idea es que la religión preserva una ilusión sobre el mundo que engaña al hombre y, que la destrucción de esta ilusión, implica que éste asuma las riendas de su vida terrenal. El hombre desengañado es, según Marx, el hombre que ha entrado en razón, o mejor, el hombre que haciendo uso de la razón organiza plenamente su sociedad. La premisa de toda crítica es pues, el hombre desengañado que asume racionalmente la construcción de su mundo. Visto así, una actitud crítica frente al mundo parece ser primera y necesariamente una actitud racional. Ahora bien, vincular crítica y razón, más aún partiendo de la definición de crítica radical<sup>3</sup> en términos marxistas, es una apuesta - sin duda política- bastante delicada.

---

<sup>3</sup> Más adelante en el mismo texto Max definirá el carácter radical de su postura: *“(...) tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”* (Marx, 1985, pág. 497).

Cualquier manifestación a favor de la razón corre el riesgo de ser mirada con la fundada sospecha de que allí se encubre aquella fe en la promesa de progreso y libertad absoluta que hacía de la tradición europea una fuente de luz y que ahora resulta cada vez más inverosímil. La violenta devastación en todos los ámbitos de la vida humana que ha significado el desarrollo del capitalismo y la consecuente opresión de la cultura occidental sobre el resto de culturas alrededor del mundo, han provocado una conciencia social que mira al menos con cierta desconfianza tal modelo de desarrollo. De manera más próxima, en el caso concreto de nuestros países, el problema de la Colonia ha suscitado el surgimiento de una crítica dirigida no solamente al modelo económico que constituye el capitalismo sino a su correlato cultural cuya dominación ha intentado justificarse como una epopéyica tarea de ilustración al tercer mundo. Para decirlo con Habermas: *“desde fines de los años sesenta, las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable”* (Habermas, 2003, pág. 11)

En este contexto la relación propuesta entre crítica y razón –en la que mal puede leerse una exaltación de la razón ilustrada pregonera del desarrollo y el progreso- debe ser aclarada delineando los contornos dentro de los cuales va a desarrollarse.

En primer lugar, nuestro interés es sociológico. En nuestro caso esto comprende una idea básica que debemos asumir: la posibilidad de postular la crítica de la religión como *premisa para acabar con las ilusiones que impiden que el hombre se asuma como responsable de su destino*, es comprensible en un contexto histórico-social específico, cual es, la modernidad occidental capitalista. Sin más aclaración esta es una idea que no puede sostenerse en su simple enunciación pero justamente el desarrollo de este capítulo está dedicado a discutir acerca de la relación de la crítica con su contexto social moderno. En segundo lugar, es menester aclarar que nuestro interés parte, por un lado, de la adscripción a la premisa de que una actitud crítica abre las puertas a un modo de vida diferente –digamos, diferente al modelo moderno-capitalista- y, en consecuencia, de la inquietud acerca de la posibilidad de una actitud crítica en nuestro contexto histórico social concreto -que si bien se inserta en la modernidad capitalista, su forma de inserción asume rasgos propios que difieren del proceso de racionalización occidental.

De modo abreviado, lo que se pone a discusión es la concepción de la mirada moderno-occidental del mundo como mirada crítica del mundo. Se abren entonces dos interrogantes. La primera apunta a la razón como fundamento de una sociedad a la vez tan enajenada, como crítica y reflexiva; y la segunda apunta a la posibilidad de universalización de esa crítica allende

sus confines moderno-occidentales. A fin de trazar los contornos del origen de esta mirada del mundo, hemos elegido tomar la explicación que nos ofrece Habermas<sup>4</sup>. Las razones específicas que justifican esta elección las hemos dividido en dos partes, la primera se refiere de manera más general al enfoque teórico y la segunda aborda especialmente el tratamiento del tema. Veamos.

Cuando en el prefacio de su libro *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas señala que “*la teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso*” (Habermas, 2003, pág. 9), nos deja ver dos aspectos importantes que debemos tomar en cuenta. Por una parte, el concepto de acción comunicativa se concibe en estrecha relación con su elección de mirar la totalidad a partir de la sociedad, es decir, con el enfoque de su teoría como una teoría de la sociedad (1). Por otra parte, la teoría de la acción comunicativa se proyecta como una teoría de la totalidad que dé cuenta aún de sí misma. Lo importante de esta proyección es tanto mirar la realidad de manera compleja sin reducirla a partes inconexas, como la posibilidad de una distancia crítica con todo aquello que entra en relación y conforma la totalidad, incluida la teoría misma. Esta mirada autoreflexiva de la teoría, que se enmarca en una teoría de la sociedad, alumbrará finalmente nuestra pregunta por la relación entre razón, crítica y su contexto social moderno (2). Empecemos precisando el primer punto, a saber, el de la teoría de la acción comunicativa concebida como una teoría de la sociedad<sup>5</sup>.

1. Según Habermas, ha sido la filosofía la que tradicionalmente ha teorizado acerca de la racionalidad de acciones y opiniones, dice al respecto, “*si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación que hace la razón en el trato consigo misma*” (Habermas, 2003, pág. 15). El objeto de reflexión de la filosofía es la totalidad del mundo y esta reflexión se sitúa en la razón<sup>6</sup>. La explicación filosófica del mundo es una explicación ontológico-racional.

---

<sup>4</sup> Tomaremos principalmente el apartado dos del primer capítulo de la Teoría de la Acción Comunicativa: “*Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo*” en la medida que en este apartado se definen de manera general las características de la comprensión moderna del mundo que posibilitan una mirada crítica orientada hacia la emancipación.

<sup>5</sup> Creemos importante aclarar que no vamos a tomar esta teoría en toda su amplitud, simplemente tomaremos aquello que nos permita esbozar de la manera más clara posible, la especificidad de la mirada moderna del mundo en su posibilidad auto-reflexiva.

<sup>6</sup> “*La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón (...) no busca una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología*” (Habermas, 2003, pág. 15).

En este sentido, si la filosofía tradicional se sustenta en una explicación ontológico-racional del mundo, ésta explicación alcanza su máxima expresión en Hegel. Como bien lo formula Sánchez Vázquez, *“en Hegel la filosofía se ve a sí misma como conciencia de la época captada en conceptos y dentro del desarrollo inmanente del Espíritu que culmina justamente con la filosofía y, más precisamente, con la filosofía hegeliana como pleno conocimiento de lo Absoluto”* (Sánchez Vázquez, 2003, pág. 255). El pensamiento filosófico post-hegeliano abandona sus pretensiones ontológicas y con ello, su referencia a la totalidad. La filosofía –*con la cuestión de qué es lo que puede proporcionar con sus competencias reflexivas en el marco de de las convicciones científicas-* se transforma en metafilosofía mientras se reduce a un análisis formal de las condiciones de racionalidad, de las estructuras formales de la razón. En otras palabras, la filosofía pierde en este camino la relación, otrora esencial para su concepción del mundo, entre razón y totalidad.

Pero este *retroceso* de la filosofía no es un problema de la disciplina filosófica únicamente, el mundo mismo –digamos el “mundo post-hegeliano”- es un mundo donde una explicación ontológica no tiene ya la misma validez, *“no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado ese progreso”* (Habermas, 2003, pág. 16).

Y aunque ciertamente el problema de la racionalidad ya no puede respaldarse en supuestos ontológicos o trascendentales, de ello no podemos derivar que la explicación misma de la totalidad deba desecharse, simplemente debemos considerar, que el sistema de explicación se volvió insuficiente ante una totalidad más compleja. Un nuevo sistema de explicación debe poder dar cuenta precisamente de aquella *conciencia reflexiva* del mundo que se ha formado, o mejor, del cambio sustancial en el sistema social que implicó tal formación. Habermas apunta entonces hacia la sociología.

Básicamente son dos las razones que hacen de la sociología la mejor opción para tomar la posta de la filosofía en la tarea de problematizar la racionalidad. En primer lugar –y en esto no se diferencia de la antropología cultural- las interacciones que la sociología estudia no están tan especializadas como en la ciencia política o la economía; la sociedad -o la cultura- no puede reducirse a subsistema como son el económico o el político. La segunda razón tiene que ver con la situación histórica objetiva de la sociología: *“la sociología surge como ciencia de la sociedad burguesa; a ella le compete la tarea de explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista en las sociedades pre-burguesas”* (Habermas, 2003, pág. 21). Digamos que la sociología surge para explicar el colosal cambio que significó la modernización capitalista:

*Su tema son las transformaciones de la integración social provocadas en la armazón de las sociedades viejo-europeas por el nacimiento de los Estados modernos y por la diferenciación de un sistema económico que se autoregula por medio del mercado. La sociología se convierte por excellence en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos.* (Habermas, 2003, pág. 19).

La teoría de la acción comunicativa se proyecta así como una teoría de la sociedad, en tanto una teoría de la sociedad no puede redefinir o reducir los problemas de racionalización porque se refiere al conjunto de la sociedad, a su globalidad o totalidad (Habermas, 2003, pág. 21). Asimismo, mirar la totalidad desde la sociedad es para Habermas una necesidad explicativa de la misma realidad.

2. Será la teoría de la acción comunicativa la que permita *“una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad”* (Habermas, 2003, pág. 10). Siguiendo a Weber, Habermas entenderá la modernidad como la *creciente racionalización del mundo*, mas pretende ampliar esta concepción con la introducción del concepto de acción comunicativa. Este concepto, que bien puede entenderse como acción orientada al entendimiento, nos deja entrever un tratamiento del problema de la racionalidad que enfrenta *“las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón”* (Habermas, 2003, pág. 10)<sup>7</sup>. Esto es particularmente importante para nuestro propósito de entender la relación entre modernidad y crítica porque lleva a la tradición crítica del pensamiento (que con la primera generación de la Escuela de Frankfurt analizó largamente el problema de la cosificación) a mirarse a sí misma como parte indisociable del mundo moderno. En la concepción habermasiana, el mundo moderno es un mundo paradójico porque presenta profundas patologías sociales conviviendo con la posibilidad –real<sup>8</sup>- de emancipación.

Siguiendo esta línea y asentado en la tradición fenomenológica, Habermas aborda el tema de la modernidad no desde el *presupuesto ontológico* de un mundo objetivo dado, sino más bien desde la concepción de un mundo que *“sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción”* (Habermas, 2003, pág. 30). Este enfoque tiene la virtud que nos permitir dirigir la

---

<sup>77</sup> Esto lo veremos más adelante de manera más detallada en el debate que Habermas entabla con los antropólogos cuando se refiere al discurso cientificista, sin embargo en este momento podemos entender estas *reducciones cognitivo instrumentales* como la reducción de la razón a su relación instrumental con el mundo objetivo.

<sup>8</sup> *“No podríamos asegurarnos de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento si no tuviéramos ya ante nosotros, aunque sea de modo fragmentario y distorsionado, la forma existente de una razón remitida a quedar encarnada simbólicamente y situada históricamente”* (Habermas, 2003, pág. 11)

pregunta por el surgimiento de la crítica en la modernidad hacia las relaciones sociales modernas que en su *práctica comunicativa* instituyen su mundo.

De manera más puntual, Habermas toma de la fenomenología la noción de “sistemas culturales de interpretación” o “imágenes del mundo”<sup>9</sup> e introduce en ella el análisis de la modernidad. Luego se hace la siguiente pregunta, “¿qué condiciones tienen que cumplir las estructuras de las imágenes del mundo en su función de orientar la acción para que aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar racionalmente sus vidas?” (Habermas, 2003, pág. 71). Esta forma de plantearse el problema, aporta según el autor, dos ventajas importantes:

*por una parte, nos obliga a pasar de un análisis conceptual a un análisis de base empírica y a inquirir las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo, y, por otra, nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica* (Habermas, 2003, pág. 71).

Justamente aquí, cuando se revisa la pretensión de universalidad, es donde la cuestión se complejiza y nuestra pregunta específica por la posibilidad de crítica en un contexto diferente al de la modernidad occidental entra en escena. Y es que resulta bastante sencillo reprobar dicha pretensión cuando a economía capitalista o colonialismo se refiere, pero nos vemos en un gran dilema cuando nos referimos a la posibilidad de mirar críticamente el mundo. Este tema tiene un espacio propio para ser desarrollado más adelante, por ahora, en nuestro propósito de marcar los contornos generales de la propuesta habermasiana, basta con la aclaración hecha.

Queda por decir finalmente que su propuesta no apunta únicamente a una descripción de la realidad, más bien puede definirse como una apuesta por mostrar la conexión irrenunciable entre razón, crítica y emancipación, dentro de la cual, argumenta a favor de la pertinencia de la teoría de la acción comunicativa para comprender de la mejor forma la racionalización del mundo social y denunciar las patologías que obstaculizan los procesos de entendimiento.

La construcción teórica de la imagen moderna del mundo que Habermas nos ofrece cumple con nuestro doble propósito de mostrar la paradoja en la que se erige la modernidad<sup>10</sup> y abrir la discusión por la posibilidad de concebir universalmente la razón y la mirada crítica del mundo; por otro lado cumple también con situarnos en el punto de vista de Occidente –

---

<sup>9</sup> Las imágenes del mundo “reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción” (Habermas, 2003, pág. 70)

<sup>10</sup> Dominación y libertad –emancipación–.

aunque en este caso sea crítico- acerca de su propio proceso histórico de inserción en la modernidad.

La estructura de este capítulo se ha armado de manera que la explicación del tema resulte lo más clara posible. Tomando en cuenta que la construcción de la mirada crítica del mundo en la modernidad tiene dos momentos inseparables, el de la especificidad histórica de su constitución y el de su posibilidad de universalización, el capítulo está dividido básicamente en dos apartados que tratan estos momentos, más un tercero de conclusiones.

### **1.1. Comparación con la imagen mítica del mundo**

Con la intención de evidenciar la particularidad histórica y social de la comprensión moderno-occidental<sup>11</sup> del mundo, Habermas elige hacer una comparación con aquella que sería su antítesis: la comprensión mítica<sup>12</sup>. Para ello recurre a una larga discusión sobre el tema en la antropología cultural. Tomaremos aquí la primera parte de esa discusión para mostrar en primer lugar, cómo se han construido desde Occidente nociones comunes -acerca de la propia cultura y acerca de las culturas “míticas”- que forman parte de la comprensión moderna del mundo y que por lo tanto “*nos resultan familiares intuitivamente*” (Habermas, 2003); y, en segundo lugar, cómo se construye la comprensión moderna a partir de la diferenciación de los mundos objetivo, social y subjetivo.

#### *1.1.1. De “confusión conceptual” a “diferenciación de actitudes básicas frente al mundo”*

*Desde la perspectiva de la mentalidad ilustrada la mentalidad primitiva genera una doble ilusión: <<... una ilusión sobre sí misma y una ilusión sobre el mundo: una ilusión sobre sí misma porque el pensamiento dota a las idealidades que espontáneamente genera de una existencia fuera del hombre e independiente de él, con lo cual se extraña de sí mismo en sus propias imágenes del mundo, y una ilusión sobre el mundo, al que puebla de seres imaginarios análogos al hombre, que pueden atender sus plegarias atendiéndolas o rechazándolas>> (Habermas, 2003, pág. 76).*

---

<sup>11</sup> En el libro se anota únicamente comprensión o imagen moderna del mundo, nosotros vamos a utilizar el calificativo moderno-occidental para evitar confusiones con lo que sería un horizonte más amplio de análisis como la modernidad.

<sup>12</sup> “*Las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido que nosotros entendemos el término <<racional>>. Constituyen (...) una antítesis de la comprensión moderna del mundo. De ahí que quepa esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados de la mentalidad moderna.*” (Habermas, 2003, pág. 71)

Desde tal perspectiva, podemos pensar la comprensión moderna como una *desmitologización* del mundo que comporta a la vez “*una desocialización de la naturaleza y una desnaturalización de la sociedad*” (Habermas, 2003, pág. 77). La noción general detrás de este planteamiento es que la comprensión mítica genera una *confusión* particular entre dos ámbitos objetuales que son, naturaleza y cultura.

Sin embargo, tal idea de *confusión* puede analizarse de manera más exhaustiva si tenemos en cuenta que la posibilidad de distinguir categorialmente estos dos ámbitos objetuales - naturaleza y cultura-, se asienta en un proceso de diferenciación que Habermas analiza a través de las *actitudes básicas frente a mundos*, dice al respecto:

*Consideradas como ámbitos objetuales, la naturaleza y la cultura pertenecen al mundo de los hechos, sobre los cuales son posibles enunciados verdaderos. Pero en cuanto hemos de señalar explícitamente en qué se diferencian las cosas de las personas, las causas de los motivos, y los sucesos de las acciones, etc., tenemos que remontarnos por detrás de la diferenciación de ámbitos objetuales y pasar a una diferenciación entre una actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso, y una actitud básica frente al mundo social de aquello que cabe esperar legítimamente, de aquello que es obligatorio o que constituye un deber* (Habermas, 2003, págs. 77-78).

Se trata de entender la primera idea de confusión entre naturaleza y cultura en el sentido de que hay dos actitudes básicas que no se están diferenciando, estas son, la actitud objetivante y la actitud de conformidad o no, que corresponden respectivamente al mundo de estados de cosas existentes y al mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Diferenciación que radica por lo demás en la conciencia que se cobra “*del cambio de perspectivas y de actitudes que realizamos cuando pasamos de la manipulación o de la observación de objetos a la observancia o a la violación de normas legítimas de acción*” (Habermas, 2003, pág. 78).

En definitiva lo que estas actitudes básicas diferencian son *conceptos formales de mundo*, a saber, la presuposición de “*un mundo idéntico para todos los observadores posibles o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos*” (Habermas, 2003, pág. 79). La forma en que se da esta diferenciación se observa en las actitudes básicas que separan tres mundos, objetivo, social y subjetivo; asimismo la forma en que se cumplen o norman estas actitudes es mediante las pretensiones de validez que en seguida pasamos a tratar.

Nada más falta señalar que bajo esta perspectiva, la idea primera de confusión pierde sentido porque no se pueden confundir aspectos que en principio no están diferenciados. La diferencia

básica para Habermas entre las miradas mítica y moderna es que en la primera no se produce la diferenciación de actitudes básicas, que finalmente origina la diferencia para él fundamental entre lenguaje y mundo, y que cambia la idea de *confusión conceptual* para mirar el mundo mítico, por la de *imagen lingüística reificada*. Todo esto se intenta aclarar en el próximo apartado.

### 1.1.2. *Conceptos formales de mundo y pretensiones de validez*

*Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuizar, en lo que al contenido se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo* (Habermas, 2003, pág. 80).

Las pretensiones de validez se definen como aquellas *“opciones que tiene el oyente de tomar una postura afirmativa o negativa racionalmente motivada frente a la emisión de un hablante”* (Habermas, 2003, pág. 391). Esta postura dependerá del mundo al que el oyente vincule la emisión: mundo objetivo, mundo subjetivo o mundo social. La forma de relacionarse con cada uno de estos mundos es diferente: en el mundo objetivo se producen relaciones cognitivo-instrumentales, en el mundo social relaciones práctico-morales y en el mundo subjetivo relaciones expresivas.

Digamos mejor, estas tres formas de relación van diferenciando mundos que regulan la acción, la misma que a la vez actualiza en cada momento dicha regulación. Las pretensiones de validez son algo así como el mecanismo que hace funcionar estas relaciones; cada uno de los mundos pone a disposición de los actores diferentes pretensiones de validez: pretensión de verdad para el mundo objetivo, de rectitud para el mundo social y de veracidad para el mundo subjetivo<sup>13</sup>.

Tomemos el ejemplo que utiliza Habermas en su explicación ya que resulta bastante ilustrativo: durante un seminario, un profesor le pide a uno de los participantes que por favor le traiga un vaso de agua. El receptor de este pedido puede rechazarlo bajo tres aspectos:

---

<sup>13</sup> Esta relación mundo - forma de relación – pretensión de validez, debe ser pensada más bien a manera de tipo ideal ya que la realidad no está perfectamente diferenciada de esta forma, mas sí se puede distinguir una u otra pretensión predominante en la acción pero además para que se llegue a un entendimiento es necesario que se cumplan todas las pretensiones de validez.

*o bien puede poner en juicio la rectitud normativa de la emisión: No, usted no puede tratarme como si fuera su criado; o puede poner en cuestión la veracidad subjetiva de la emisión: No, lo que usted pretende es dejarme en mal lugar frente a mis compañeros participantes en el seminario; o puede poner en cuestión que se cumplan determinados presupuestos de existencia: No, el grifo más próximo está muy lejos, y no podría estar de vuelta antes de que acabe la sesión (Habermas, 2003, pág. 392).*

En el primer caso se trata de una relación práctico moral con el mundo social donde se establece la rectitud como pretensión de validez para rechazar el pedido del profesor. Lo que se cuestiona en este caso es que en la relación profesor-estudiante esté normado o instituido que el alumno le haga mandados del tipo “servirle agua” al profesor.

En el segundo caso podemos observar una relación expresiva con el mundo subjetivo y se establece la veracidad como pretensión de validez; el estudiante siente que el pedido del profesor es un intento de agravio a su integridad personal.

Por último, el tercero establece la verdad como pretensión de validez en una relación constatativa con el mundo objetivo; las condiciones objetivas o fácticas que el profesor también puede constatar, tornan su pedido difícil de realizar.<sup>14</sup>

Vale aclarar que para que la comunicación llegue a un entendimiento tienen que cumplirse *todas* las pretensiones de validez. Un enunciado tiene que ser a la vez verdadero, veraz y cumplir con los criterios de rectitud, de otra forma la oferta de entendimiento que realiza el hablante va a ser rechazada<sup>15</sup>.

La diferenciación de las pretensiones de validez desliga el vínculo empírico del lenguaje con el mundo porque no sólo se cuestiona una verdad que pretende instaurarse en el mundo, es decir algo que puede ser comprobado empíricamente por el resto de participantes del acto comunicativo, sino de aquello que se construye como sentido del mundo en los diferentes ámbitos, aquello que *se dice sobre la realidad* a pesar de ella. Queda entonces separada la naturaleza, o el mundo concreto –fáctico, empírico-, de aquello que se dice sobre él, vale decir, del lenguaje.

*“Sólo entonces puede formarse el concepto de una tradición cultural, de una cultura temporalizada, y se cobra conciencia de que las interpretaciones varían frente a la realidad natural y social, de que las opiniones y los valores varían, respectivamente frente al mundo objetivo y al mundo social” (Habermas, 2003, pág. 80).*

---

<sup>14</sup> En el libro se puede encontrar un cuadro que ilustra la tipología de forma más clara (Fig. 16. Tipos puros de interacciones mediadas lingüísticamente) aunque con más detalles que aquí no han sido desarrollados. *Ibíd.*, P. 420

<sup>15</sup> Aclaremos, el rechazo es un riesgo que se corre siempre, por eso es una oferta.

La postura de rechazo o aceptación frente a una pretensión de validez provoca un distanciamiento del mundo que lo desreifica justamente porque crea la conciencia de que no existe una construcción única e inapelable<sup>16</sup>.

Volviendo al tema anterior, más allá de una confusión conceptual, Habermas cree que la principal diferencia entre la comprensión moderno-occidental y la comprensión mítica del mundo se da en el sentido de que en la segunda se produce una reificación de la imagen lingüística del mundo: *“Lo cual tiene como consecuencia que el concepto de mundo quede investido dogmáticamente de determinados contenidos que escapan así a una toma de postura racional y, con ello, a la crítica”* (Habermas, 2003, pág. 80).

Podemos sintetizar dos momentos importantes de este primer apartado acerca de la diferenciación de mundos en la modernidad. En primer lugar, Habermas cuestiona la noción común de una *confusión conceptual entre naturaleza y cultura* en el sentido siguiente. Al referirse a dicha confusión se está suponiendo la existencia ontológica de los conceptos de naturaleza y cultura. La postura que se defiende es más o menos así, “existe por un lado la naturaleza (mundo de los objetos) y por el otro la cultura (mundo de las personas), en el mundo mítico las acciones orientadas hacia objetos y hacia personas no están claramente diferenciadas, luego, en el mundo mítico existe una confusión conceptual”. Habermas le da la vuelta a este razonamiento y empieza preguntándose cómo en el mundo moderno se construyen las nociones de naturaleza y cultura (expresado en sus términos como diferenciación lenguaje-mundo), y cómo después esas nociones que la modernidad construye son buscadas en las imágenes míticas del mundo.

En segundo lugar, con la explicación misma de la diferenciación de los mundos y las diferentes pretensiones de validez, se aleja de lo que podía ser una postura de relativismo cultural. Ciertamente no es correcto hablar de confusión conceptual como si la cultura occidental tuviera la mirada correcta sobre el mundo y como si las nociones construidas en la mirada occidental fueran esenciales al hombre: indudablemente se trata de imágenes distintas del mundo. No obstante, Habermas señala la mirada mítica del mundo como una mirada *reificada*. No porque no cumple los supuestos de existencia de la cultura occidental, sino porque su constitución misma no le permite una reflexión sobre sí misma. Este punto intenta aclararse a continuación.

---

<sup>16</sup> *“Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo.”* (Habermas, 2003, pág. 80)

## 1.2. Acerca de la pretensión de universalidad

Hemos tratado de describir la diferenciación mediante la cual la modernidad crea una conciencia autoreflexiva que posibilita una actitud crítica frente al mundo. Ahora bien, esta diferenciación podría entenderse como el desarrollo particular de una cultura y la racionalidad que la acompaña como una característica inmanente de esa misma cultura. Lo que en esta segunda parte se intenta mostrar es que, por el contrario, la racionalidad –comunicativa-crítica y emancipadora- rebasa los límites de la cultura occidental y se proyecta como universal. Para la complicada tarea de defender esta tesis hemos dividido la explicación en dos partes principales. La primera trata de discutir una serie de argumentos que se enfrentan a la pretensión de universalidad, con el propósito de delimitar de la forma más clara posible el terreno para el desarrollo de la idea de un proceso universal de racionalización de las imágenes del mundo. La segunda se ocupa justamente del desarrollo de esta idea. Este segundo apartado completa la tarea de construcción de la imagen moderna del mundo cuyos contornos generales han sido ya esbozados y nos será de particular utilidad para la discusión del papel de la cultura en el desarrollo de una mirada crítica, así como, de la misma manera, para la discusión acerca de la noción de universalidad en el mismo terreno.

### 1.2.1. Singularidad y comparabilidad de las imágenes del mundo.

Durante los años sesenta la cuestión acerca de la singularidad y comparabilidad de las imágenes del mundo se coloca en el centro de la discusión antropológica. En gran medida la discusión gravita sobre un estudio de Evans-Pritchard acerca de los Zande –una tribu africana- y su relación con la magia y la brujería. El debate es provocado por P. Winch, quien, desde un concepto culturalista de lenguaje basado en Wittgenstein, sostiene que *“para los integrantes de una misma cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. [Y que, éstos] pueden dilatar el horizonte de su mundo de la vida tanto como quieran, pero no pueden salirse de él”* (Habermas, 2003, pág. 88).

Habermas sintetiza la discusión en seis pares de argumentos, aquí vamos a tomar únicamente las que creemos que son las principales objeciones a la posición de Winch y sus respuestas. La primera la formula el mismo Evans-Pritchard.

En su estudio de los Zande, el autor *“discute contradicciones que inevitablemente resultan de determinados supuestos básicos de la visión animista del mundo. Deja bien claro que también a los zande les resultan embarazosos esos absurdos ineludibles, tan pronto como se introducen*

*en la tenaz prueba de consistencia a que los arrastra el antropólogo” (Habermas, 2003, pág. 91).*

La respuesta de Winch es que el científico comete un grave error cuando busca incoherencias con respecto a los estándares de racionalidad del mundo occidental. La coherencia sólo puede ser entendida en términos de coherencia interna en la relación de su mundo y su accionar. Las contradicciones que Evans-Pritchard discute existen solamente cuando el antropólogo las señala y pensar en ellas es para los Zande una imposición que les viene desde fuera, no nace en su mundo.

Sin embargo, a pesar de que Evans-Pritchard tiene claro que existe un sentido interno de coherencia, todavía cree poder juzgar las imágenes míticas del mundo a partir de la distinción entre “naciones científicas” y “naciones lógicas”. Naciones lógicas son aquellas que tienen consistencia lógica, o, como dijimos arriba, coherencia interna. Por otro lado, las naciones científicas son aquellas que “verdaderamente” concuerdan con la realidad en tanto cumplen

*exigencias metodológicas a las que según nuestras ideas deben obedecer los conocimientos empíricos y las intervenciones técnicas en los procesos naturales. (...) “se ha roto un puchero al ponerlo al fuego; tal vez se deba a la arena que contiene; examinemos el puchero y veamos si es ésta la causa”: esto es pensamiento lógico y científico. “La enfermedad se debe a la brujería; un hombre está enfermo; consultemos a los oráculos para descubrir quién es el brujo responsable”: esto es pensamiento lógico pero acientífico (Habermas, 2003, pág. 86).*

La segunda respuesta de Winch es que la construcción de la distinción entre naciones lógicas y naciones científicas parte del supuesto equivocado de que todas las culturas hacen referencia al mismo concepto de mundo. Para Winch, la cultura o el lenguaje no pueden separarse del concepto de mundo. Winch concibe a la cultura como *“imágenes del mundo lingüísticamente articuladas y formas de vida articuladas de acuerdo con tales imágenes”* (Habermas, 2003, pág. 87). Por lo tanto, calificar de “más verdaderas” a naciones que nacen de mundos articulados de manera diferente es un sinsentido.

La segunda objeción la realiza Horton quien, utilizando el ejemplo de los Zande, plantea que *“las convicciones mágicas revelan más bien una estructura que liga más o menos ciegamente la conciencia de los zande a las interpretaciones tradicionales, no dejando ni siquiera emerger la conciencia de la posibilidad de interpretaciones alternativas.”* (Habermas, 2003, pág. 93) Horton distingue entre imágenes abiertas e imágenes cerradas del mundo. *“Llama cerrada a una imagen del mundo en la medida en que esta regula sin posible alternativa la relación con la realidad externa, es decir, con aquello que puede percibirse o manipularse en el mundo objetivo.”* (Habermas, 2003, pág. 95)

Aunque Winch no da una respuesta directa a Horton, Habermas responde que al hablar de una relación cognitiva con la realidad externa, Horton queda todavía atrapado en un argumento cientificista, cual es la principal acusación de Winch. La imagen del mundo no es algo que “entra en contacto” con la realidad, no es una interpretación posible entre otras, es el mundo mismo. Habermas aclara:

*(...) en realidad las estructuras de las imágenes del mundo definen una práctica vital que en modo alguno se agota en la relación cognitivo-instrumental con la realidad externa. Antes bien, las imágenes del mundo son esenciales, en toda su latitud, para los procesos de entendimiento y socialización en que los participantes entran en relación tanto con los órdenes del mundo social que les es común y con las vivencias del propio mundo subjetivo, como con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo. Si el pensamiento mítico no permite todavía una separación categorial entre relaciones cognitivo-instrumentales, práctico morales y expresivas con el mundo, si las manifestaciones de los zande están para nosotros constitutivamente llenas de ambigüedad, esto es signo de que ni el carácter cerrado de su imagen animística del mundo puede ser descrita recurriendo solamente a actitudes frente al mundo objetivo, ni la “apertura” de la comprensión moderna del mundo recurriendo solamente a las propiedades formales de la mentalidad científica (Habermas, 2003, pág. 95).*

Evidentemente la argumentación de Winch nos obliga a mirar críticamente la pretensión de universalidad de la racionalidad cognitivo instrumental que opera en las posturas cientificistas de sus contrincantes<sup>17</sup>, no obstante, esta última argumentación de Habermas va más allá de Winch en tanto pretende realizar una defensa de la universalidad pero de manera “más sutil”, como él mismo lo dice.

Una comprensión de la racionalidad centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales provoca una comprensión distorsionada de la racionalidad a la cual se enfrenta el relativismo cultural de Winch. Ahora bien, esta comprensión distorsionada de la racionalidad que las sociedades moderno-occidentales fomentan, no excluye el hecho de que a la comprensión moderna del mundo le subyagan estructuras universales de racionalidad. Los límites del lenguaje a los que Winch se refiere y de los cuales quienes los habitan no pueden escapar, quedan desontologizados una vez que se reconocen como tales: pierden su esencia, su “más allá”. Esa es la diferencia fundamental de la comprensión moderna del mundo con la comprensión mítica. La separación entre lenguaje y mundo que la modernidad permite conlleva una actitud crítica que va más allá de sus límites culturales específicos porque los

---

<sup>17</sup> “su estrategia argumentativa [de Winch] es lo suficientemente fuerte como para obligarnos a distinguir entre la pretensión de universalidad, en principio justificada de esa racionalidad que encuentra su expresión en la comprensión moderna del mundo y una autointerpretación acrítica de la modernidad, restringida al conocimiento, al dominio técnico de la naturaleza externa.” (Habermas, 2003, pág. 99)

enfrenta, los des-reifica. Luego, no existen diferentes racionalidades incomparables entre sí, como Winch pretende, la comprensión moderna del mundo es más racional en tanto las categorías que tal imagen del mundo pone a disposición de los individuos, posibilitan mayor cantidad de enunciados coherentes y veraces así como mayor efectividad en los planes de acción que de ellos dependen. Sin embargo, esta afirmación aún no puede sostenerse bien si no se explica primero los nexos de sentido entre mundo mítico y mundo moderno que permiten su comparación.

### 1.2.2. *Proceso de descentración del mundo como proceso de aprendizaje*

Aunque hemos explicado la forma en que la comprensión moderna del mundo se encuentra diferenciada en actitudes que permiten la distinción entre mundo objetivo, subjetivo y social, no hemos detallado todavía la forma de llevarse a cabo de este proceso, tarea que a su vez nos permitirá ver de manera más clara la separación lenguaje-mundo que sustenta la reflexividad de esta comprensión.

Para la explicación del proceso de diferenciación del mundo Habermas utiliza la teoría de la cognición evolutiva de Piaget. Esto involucra primeramente concebir la diferenciación como un proceso de aprendizaje, o de manera más precisa, encontrar *“nexos de sentido que permitan entender la sucesión empírica de imágenes del mundo como una secuencia de pasos de aprendizaje”* (Habermas, 2003, pág. 100). Los cambios en las estructuras de las imágenes del mundo son presentados entonces no solamente desde las condiciones específicas de desarrollo de las diferentes culturas –léase también: coherencia interna, desde Winch-, sino evidenciando ese desarrollo como un incremento del saber<sup>18</sup> que consienta la conexión de las diversas imágenes del mundo.

El análisis de Piaget no se centra en los contenidos sino en las estructuras, la cuestión está en cómo se desarrollan nuevos niveles de aprendizaje<sup>19</sup>. Si pensamos además que este proceso de aprendizaje no es lineal ni necesario –pensemos mejor que es una noción que nos ayuda a concebir la actividad humana como un constante movimiento de dar sentido al mundo donde nuestra capacidad de aprendizaje va cambiando sin direccionalidad unívoca hacia el futuro

---

<sup>18</sup> *“Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética”* (Habermas, 2003, pág. 101)

<sup>19</sup> En el proceso de aprendizaje *“no es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer”* (Habermas, 2003, pág. 101)

pero con innegables conexiones en el pasado-, podemos concluir que no existe un sentido último de la realidad, acabado o perfecto. Expliquémoslo a través de los conceptos de egocentrismo y descentración.

*“La evolución cognitiva significa en términos generales la descentración de una comprensión del mundo de niño inicialmente egocéntrico.”* (Habermas, 2003, pág. 103). En el proceso de aprendizaje del niño el egocentrismo se renueva y se supera en cada una de las etapas de aprendizaje<sup>20</sup>; luego, si entendemos la sucesión de imágenes del mundo como secuencia de pasos de aprendizaje, el egocentrismo se renueva también en cada una de estas etapas. Habermas rastrea el egocentrismo en la imagen moderna del mundo en dos ilusiones específicas que ésta genera: la cosificación y el utopismo.

La cosificación la define en términos generales como la creencia de que aquella diferenciación social que se ha creado para delinear los contornos de la vida moderna, implica realmente una desmembración del mundo objetivo respecto del mundo social y subjetivo. El pensamiento cosificador que opera en el capitalismo sostiene la vida de los hombres bajo el supuesto de que la naturaleza, tanto social como natural, puede manipularse a su libre albedrío. En ese contexto la ciencia es el saber más venerado porque tiene en sus manos la técnica para manipular la realidad y dictar verdades. Sin embargo, como bien lo denunció la primera generación de la teoría crítica, el problema no es de la ciencia sino de la inserción de la razón instrumental en la cotidianidad de la vida moderna:

*No la racionalidad científica como tal, pero sí su <<hipostatización>>, parece pertenecer a los rasgos idiosincráticos de la cultura occidental y apuntar a un patrón de racionalización cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad* (Habermas, 2003, pág. 99).

Acerca de la segunda ilusión, o utopismo, Habermas anota: “[no podemos] *tratar de deducir del concepto procedimental de racionalidad, que es con lo que nos ha dejado la comprensión descentrada del mundo que caracteriza a la modernidad, una idea de mundo feliz*” (Habermas, 2003, pág. 109). Dejemos en pausa la profundización sobre este tema ya que para entrar de lleno en él es necesario primero aclarar el concepto de *descentración*.

La descentración representa el proceso en el que se van diferenciando para el niño el mundo objetivo (mediante la adquisición de un sistema de normas intelectuales en la relación,

---

<sup>20</sup> Habermas cita la descripción de D. Elkind acerca de la aparición y superación del egocentrismo en cada etapa de aprendizaje del niño desde la primera niñez a la primera adolescencia, ver Habermas, 2003, pág. 108.

mediada por la acción instrumental, del niño con los objetos físicos del mundo externo) y el mundo social (a través de de la interacción con otros sujetos que permite su inserción en el sistema de normas morales socialmente reconocidas) del mundo subjetivo del niño (y del resto de mundos subjetivos con los que se relaciona). Este proceso forma entonces conceptos formales de mundo que permiten las operaciones de interpretación. Aplicado al análisis de culturas o sociedades, se entiende de la siguiente forma:

*En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo (Habermas, 2003, pág. 103).*

El mundo de la vida es aquello que resulta apromblemático para los miembros de una comunidad: la tradición cultural construida por todas las generaciones pasadas, aquello que está instituido y sobre lo que se pisa. *“Es el contrapeso conservador contra el riesgo de disentiimiento que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso”* (Habermas, 2003, pág. 104). Por consiguiente, la descentración de la imagen del mundo y la institucionalización del mundo de la vida parecen dos procesos de alguna forma antagónicos, su dinámica puede entenderse si pensamos que,

*Cuanto más avanzado está el proceso de descentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta de antemano por una interpretación del mundo sustraída a toda crítica; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de acción (Habermas, 2003, pág. 105).*

De esta manera Habermas supone que la caracterización de las imágenes del mundo, concebidas dentro de este proceso de *racionalización del mundo de la vida*, puede entenderse en la tensión *acuerdo normativamente adscrito vs. entendimiento alcanzado comunicativamente*:

*Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer*

*explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo (Habermas, 2003, pág. 105).*

Volviendo sobre la idea de utopismo que dejamos inconclusa, recordemos a Winch cuando se arriesgaba a afirmar que las imágenes del mundo constituyen formaciones histórico-sociales y culturales concretas formadas por relaciones prácticas concretas y que por tanto no pueden reducirse a un análisis bajo el aspecto de una forma de racionalidad. Para combatir el utopismo es menester renunciar a la pretensión de trazar los límites de un mundo perfectamente racional y feliz, o confundir las posibilidades de emancipación que la modernidad despliega –identificadas en Habermas en la razón comunicativa-, con la modernidad tal y como se nos presenta ahora; es decir, las posibilidades emancipatorias que pueden rastrearse en las formas de vida moderna, con *“la articulación histórica de una forma de vida lograda”* (Habermas, 2003, pág. 110).

La única forma de lograr esta renuncia en la práctica y todavía apuntar a una sociedad emancipada es denunciar las deformaciones que las sociedades moderno-capitalistas ocasionan a la vida humana que, conforme Habermas lo expone, pueden resumirse en *“la devaluación de la sustancia de sus tradiciones y la supeditación de una racionalidad unilateralizada, restringida a lo cognitivo-instrumental”* (Habermas, 2003, pág. 110). Pongámoslo de esta forma, la única manera de intentar superar las dos ilusiones propias de la modernidad capitalista es mantener una distancia crítica a través de la denuncia de sus patologías y asumir además esta distancia de manera que sea una apuesta ética por la emancipación de la sociedad, de tal forma que esta distancia no quede reificada en el olvido de su elección.

Habermas se vale de la cognición evolutiva de Piaget para encontrar nexos de sentido en el mundo que pensamos, lo hace además asumiendo conscientemente el operar propio de la modernidad que es diferenciar. La modernidad se diferencia de las culturas míticas y se refiere a ellas porque en ella se ha operado el quiebre entre lenguaje y mundo lo que le permite mirarse a sí misma como una tradición cultural que se encuentra con otras. Pero sólo si se toma en cuenta que estas tradiciones culturales tienen conexión a través de la sucesión de imágenes del mundo, sólo si asumimos que la modernidad es parte de un proceso universal de aprendizaje –o racionalización para decirlo con Weber-, podemos mirarla de manera crítica ya que asumimos también que dentro de ese proceso de aprendizaje se renueva cada vez –arriesguémonos a decir, infinitamente- la mirada egocéntrica del mundo.

El mundo que compartimos todas las diferentes culturas gracias al capitalismo es un mundo que necesita de ilusiones, tanto de las ilusiones propias de la modernidad occidental capitalista

como de las de cada cultura diferente. Relativizar las imágenes del mundo que cada cultura construye conlleva a absolutizarlas de tal forma que sobre ellas no es posible emitir ningún juicio. El juicio no puede ser simple como el del cientificismo pero tampoco podemos ayudar a *rodear con un halo de santidad este valle de lágrimas*.

### 1.3. Conclusiones

Concluimos, para no perder la línea de argumentación de todo el capítulo, en dos partes. La primera intenta cerrar la exposición realizada de la propuesta de Habermas sobre la construcción de la mirada moderna del mundo, mediante un esbozo de los puntos principales que se trataron a lo largo del capítulo. La parte siguiente se propone rescatar las ideas que nos sirvan para responder la pregunta por la relación de la modernidad con la crítica (en relación con lo que habíamos denominado como nuestro *interés sociológico*). Pero abre asimismo las interrogantes acerca de la posibilidad de una mirada crítica del mundo que se inscriba en una imagen del mundo diferente a la moderno-occidental, así como se pregunta acerca de la pertinencia del punto de vista de la teoría habermasiana para mirar la amplitud de una mirada diferente del mundo.

#### 1.3.1. Puntos principales

Habermas resume cuatro propiedades formales que una interpretación o imagen del mundo debería tener para que dentro de ella resulten posibles las orientaciones racionales de acción y que puedan condensarse en un modo de vida racional. Para nuestro propósito vamos a tomar únicamente los dos primeros puntos, ya que corresponden a los conceptos de diferenciación de los mundos y reflexividad, cuáles han sido el centro de nuestra explicación del sistema moderno de interpretación. A continuación los reproducimos:

a) *La tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, tiene que permitir pretensiones de validez diferenciadas (verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva) e incitar a la correspondiente diferenciación de actitudes básicas (objetivante, de conformidad o no conformidad con las normas, y expresiva). Sólo entonces pueden generarse manifestaciones simbólicas a un nivel formal en que pueden quedar sistemáticamente conectadas con razones y ser accesibles a un enjuiciamiento objetivo.*

b) *La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma; tiene que despojarse de su dogmática hasta el punto de que las interpretaciones nutridas por la tradición*

*puedan quedar puestas en cuestión y ser sometidas a una revisión crítica. Sólo entonces pueden los nexos de sentido ser objeto de una elaboración sistemática y estudiarse metódicamente interpretaciones alternativas* (Habermas, 2003, págs. 105, 106).

Lo primero que hay que decir respecto de estas dos propiedades formales es que éstas se asientan en el supuesto de que el mundo es una imagen construida intersubjetivamente. Consiguientemente, la relación entre sujetos es la que funda el mundo. La consecuencia más importante de esta perspectiva es que, lejos de una relación trascendental-ontológica sujeto-objeto (la distinción sujeto-objeto designa nada más una de las posibles relaciones con el mundo –aunque la predominante en el capitalismo–: la relación cognitivo-instrumental), el sentido del mundo se construye intersubjetivamente, por lo que no es nunca un sentido último.

Pensemos la idea de *mundo* como la comprensión –o imagen– que de él una comunidad construye, al tiempo que concebimos ésta comprensión como la vivencia misma del mundo. La relación reflexiva que la imagen moderna consiente, se construye en el despliegue de acciones de los sujetos modernos en su relación con el mundo. Es el proceso histórico de diferenciación, reflejado en el mundo de vida moderno y en la forma de acción de los sujetos que le dan sentido, lo que encierra la posibilidad de una relación reflexiva.

Lo que se pone aquí en evidencia es la relación *mundo de la vida - sentido construido por razón de un acuerdo alcanzado comunicativamente*. Vale decir, el mundo es una imagen intersubjetivamente construida, pero también una imagen que está determinada inexorablemente por el mundo de la vida. Idea que bien podría conducirnos en dirección del relativismo cultural de Winch salvo por una variante que Habermas introduce a través del concepto de descentración: mientras una imagen del mundo se halle más descentrada, la posibilidad de empujar los límites del mundo de la vida tal y como existe y disputarle su sentido mediante un acuerdo alcanzado comunicativamente, es mucho mayor. En última instancia, si bien el mundo de la vida determina todo lo que somos, él mismo se actualiza en cada interacción, no existe por fuera de las relaciones sociales.

De igual forma, lo contrario de una imagen del mundo descentrada es una imagen reificada en la que al hombre se le enfrenta el mundo como una esencia. Las imágenes míticas del mundo, en tanto extremo opuesto de una imagen descentrada, no pueden ser sometidas a revisión por los miembros de la comunidad porque ahí se arriesga, no un mundo posible entre otros sino, El mundo.

Se rompe pues con el relativismo cultural de Winch mediante una toma de postura ética. Y, desde esta postura, para responder también al discurso cientificista, es posible la comparabilidad de las imágenes del mundo no con parámetros lógicos, semánticos o de verdad -no es mejor una imagen del mundo porque es más verdadera o porque permite un *conocimiento* crítico de la misma como suponen los argumentos cientificistas- sino porque en la interacción entre los individuos de una sociedad se puede construir críticamente el mundo apuntando a su transformación.

Pero Winch tiene para Habermas aún mucho que decirnos si entendemos que la crítica no debe caer en un fácil utopismo:

*Winch insiste con razón en que las formas de vida representan <<juegos de lenguaje concretos>>, configuraciones históricas compuestas de prácticas, de pertenencias a grupos, de patrones de interpretación cultural, de formas de socialización, de competencias de actitudes, etc., en que el sujeto ha crecido. Sería absurdo querer enjuiciar éste o aquel síndrome en su integridad, la totalidad de una forma de vida, exclusivamente bajo éste o aquel aspecto de racionalidad (Habermas, 2003, págs. 108-109).*

Pertinente es ahora recordar un aspecto fundamental que nuestro autor considera al momento de elegir una teoría de la sociedad para el desarrollo de sus ideas: la teoría sociológica se desarrolló como una teoría de la crisis que daba cuenta del desgarramiento producido por el paso a la modernidad. En este mismo sentido, Habermas cree que la forma de enfrentar al utopismo es denunciado las evidentes patologías de la sociedad moderna que ocasionan *deformaciones* de la vida de dos maneras generales: “*por la devaluación de la sustancia de sus tradiciones y por la supeditación a los imperativos de una racionalidad unilateralizada, restringida a lo cognitivo-instrumental*” (Habermas, 2003, pág. 110).

El proceso de racionalización del mundo que representa la modernidad no debe entenderse como el ejemplo de un mundo feliz ni mucho menos, mas la descentración de la comprensión del mundo (una vez más: conceptos formales de mundo y pretensiones de validez) que éste proceso comporta, es una condición necesaria para una sociedad emancipada.

### 1.3.2. Interrogantes

Justamente este carácter de condición necesaria es lo que vuelve problemático todo el asunto.

La opción de Habermas de *sociologizar* el análisis de la modernidad y tomar la premisa fenomenológica que cambia la noción de un mundo ontológico por la pregunta acerca de cómo se instituye este mundo en una comunidad de lenguaje, nos abre la puerta de un análisis

del proceso histórico de diferenciación moderno, que intenta superar la idea filosófica de conciencia asentada en la noción de un mundo dado que el sujeto conoce. Esto nos permite enfocar el problema de la especificidad histórica de la proyección universal de la modernidad occidental –al que hemos incluido la variante del nacimiento de la mirada crítica del mundo en ese contexto- desde dos espacios que se confunden en un mismo tiempo.

Uno de los terrenos donde mejor podemos rastrear esta problemática es en la propia génesis de la teoría crítica. La teoría crítica no mira solamente el mundo en el que habita –mundo cosificado, reificado- sino que se mira a sí misma como posibilidad dentro de ese mundo<sup>21</sup>. En este sentido, la propuesta de Habermas es ubicar esta autoreflexión no en un campo metafísico fuera de este mundo o como una ilusión de la razón colonizadora, cosificada o instrumental, sino en la relación entre hombres fundacional de una imagen del mundo. Es precisamente en esta relación donde los sujetos modernos encuentran posibilidades de crítica gracias a la diferenciación de conceptos formales de mundo a los que hacen referencia en su proceso comunicativo.

Visto así, no se trata de alcanzar una conciencia plena del mundo en un acto de conocimiento sujeto-mundo, sino de la posibilidad de someter a revisión el sentido del mundo mediante un acuerdo alcanzado entre sujetos. La conciencia queda así de alguna forma desmitificada situando el punto de gravedad del asunto en las relaciones sociales concretas.

Esta posibilidad de someter a revisión el sentido del mundo está dada como ya lo hemos visto por el proceso de descentración del mundo que alcanza la modernidad en su proceso de diferenciación. Ahora bien, hay una pregunta que creemos es momento de lanzar, ¿la posibilidad de una imagen descentrada del mundo es una opción de todos los individuos de la sociedad moderna?, en última instancia ¿a qué hace referencia *la* imagen moderna del mundo?

Al parecer nos estamos olvidando de una parte fundamental de las contradicciones que la modernidad inaugura y es, la división de la sociedad en clases sociales. Concretamente, en la clase social trabajadora, que tiene que vivir para satisfacer sus necesidades básicas, tanto su relación con los de la clase antagónica como la relación con sus pares, está mediada por la razón instrumental. Del otro lado, la burguesía no está tampoco eximida de tal enajenación pero sin duda su situación es diferente, al estar un poco más liberada del trabajo, tiene más espacios donde puede alejarse del mundo para mirarlo críticamente.

---

<sup>21</sup> Uno de los teóricos que inaugura esta discusión es Lukács cuando trata acerca de las estructuras cosificadas de la conciencia y plantea el problema de erigir un pensamiento crítico dentro de un mundo construido y comprendido bajo esas estructuras.

Distinta también es la situación en la Alemania del Estado de Bienestar que a Habermas le tocó vivir, donde las diferencias sociales lograron mantenerse subsumidas durante un tiempo. Precisamente ahora que resurge el tema de la crisis del sistema con el fracaso casi total del estado de bienestar europeo -el cual mantuvo momentáneamente la ficción de la igualdad dentro del capitalismo- se hace necesario traer a colación el tema de las clases sociales.

De nuestra parte, ya que aquí que siempre han estado presentes las contradicciones, si aceptamos la premisa de una imagen descentrada del mundo como condición para una sociedad emancipada, prácticamente nos condenamos a la imposibilidad de una sociedad emancipada. Nuestra pregunta por las posibilidades de ésta que parece una situación preferencial de la clase burguesa, es una preocupación por la mayoría de la sociedad que queda descartada. La distancia con el mundo que la burguesía permite no puede transformarse en *la* condición necesaria porque si lo aceptamos así todo el mundo al que pertenecemos, cuya imagen no se halla completamente descentrada, queda condenado a los designios *divinos*, a las ilusiones.

Ahora bien, de ninguna forma estamos diciendo que no sea una condición necesaria, sino que no puede ser la única. Quizás sea bueno volver a otra de las tantas discusiones olvidadas en la historia y que la situación vuelve a traer a colación, el papel de los intelectuales en la búsqueda de una sociedad emancipada. Los intelectuales operan en un espacio de reflexión en el que se distancian del mundo y donde puede operar la crítica, su mirada crítica en la búsqueda de una sociedad emancipada en sin duda necesaria para una autoreflexión de todo el conjunto de la sociedad.

Parece ser que ya no podemos escapar de la premisa habermasiana de que la posibilidad de construcción de una sociedad emancipada no se encuentra en la idea abstracta de una conciencia superior sino en las relaciones sociales concretas. Es en las relaciones sociales modernas donde se construye una mirada crítica del mundo, en los procesos comunicativos de esta comunidad social. En las estructuras del lenguaje con todo lo que el lenguaje significa. La posibilidad de emancipación se construye en el mundo de vida moderno cuya imagen es descentrada en los procesos comunicativos de los sujetos.

Aceptemos por ahora esta idea en su forma débil, como lo diría el propio Habermas, para que no se nos presente como una sentencia. Entendamos su propuesta teórica como una oferta de entendimiento que podemos aceptar o rechazar. La complejidad de pensar el problema de la relación entre crítica e imagen del mundo está planteada, no podemos escapar ya de la idea de que la *conciencia* reflexiva se construye en las relaciones sociales cotidianas y que allí mismo

es donde tiene que operarse cualquier cambio en busca de una sociedad emancipada. La modernidad debe entenderse como un proceso de diferenciación que ha permitido construir una imagen descentrada del mundo; entendida como proceso no es una imagen última e inmóvil y, como en todas las etapas de racionalización del mundo donde se han construido diferentes imágenes del mundo, la modernidad acarrea también ilusiones egocéntricas de sí misma; lo diferente de la modernidad es que estas ilusiones se le presentan justamente como ilusiones, es decir, la imagen descentrada del mundo propia de la modernidad, posibilita la mirada crítica de estas ilusiones, desencantándolas. Por otro lado, las ilusiones propias de la modernidad mantienen engañados a la mayoría de los sujetos que la conforman porque la forma del trabajo en el capitalismo ahuyenta la posibilidad de una distancia crítica; de igual manera, en sociedades marcadas por el colonialismo, en las cuales la modernidad, en vez de ser un proceso de diferenciación social de una comunidad de lenguaje es una imagen que se ha impuesto a una comunidad de lenguaje en ruinas, la posibilidad de utilizar el lenguaje como herramienta crítica de construcción del mundo es mucho más lejana. Dejemos abierta la puerta de construcción de una sociedad emancipada a todas las posibilidades que caben en la premisa de que el espacio para esta construcción son las relaciones sociales concretas, sin cerrar por el momento la posibilidad de construcción crítica del mundo a través de la razón comunicativa.

## Capítulo II: La actitud anticapitalista omnipresente en la vida cotidiana moderna del *ethos* barroco como estrategia de supervivencia al capitalismo

*Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.*

**Walter Benjamin**

En la mirada crítica que construye Occidente en un afán reflexivo sobre la civilización moderna aparece una pregunta recurrente –quizás tratada de manera amplia por primera vez en la sociología de Max Weber-, acerca de la relación entre razón y barbarie o, de otra forma, razón y emancipación. El mundo desacralizado, o la racionalización del mundo, es un proceso innegable en el desarrollo de las sociedades moderno-capitalistas occidentales. Partiendo de tal constatación, la tradición crítica encuentra en la razón instrumental, empezando por Weber, un destino ineluctable que somete al hombre a su propia construcción social reificada. Habermas, por otra parte, como lo vimos en el primer capítulo, da una respuesta que avizora una salida de ese destino al des-absolutizar la razón de su forma instrumental y postular que la razón comunicativa, también presente en el mundo moderno, permite una construcción crítica de ese mundo. Así, Habermas encuentra en la reproducción de la vida cotidiana moderna la posibilidad real de emancipación como construcción crítica intersubjetiva del mundo en los procesos comunicativos.

Pero, precisamente en esta instancia de reproducción de la vida cotidiana, donde las relaciones sociales dan forma a una sociedad, la imagen moderna del mundo que Habermas nos ofrece –de diferenciación de mundos y pretensiones de validez- parece no ajustarse del todo a la modernidad tal como la vivimos desde nuestras sociedades y, en consecuencia, su potencial emancipatorio, completamente racional, desacralizado, de la razón comunicativa, tampoco parece encajar muy bien cuando, más que una imagen clara y descentrada de nuestra cultura, tenemos en frente de nosotros restos que va dejando la barbarie.

El capitalismo es sin lugar a dudas un fenómeno global que ha provocado la modernización de las diferentes sociedades tradicionales alrededor del mundo, encontrar sociedades no-modernas es una tarea que parece encaminada a la búsqueda de aquellas sociedades “no contactadas” o en aislamiento voluntario; podemos afirmar, ante la evidencia de nuestra vida en un mundo globalizado, que la modernidad se ha extendido por casi todo el escenario mundial. De igual manera, tampoco cabe duda de que el “mundo moderno perfectamente racional y desacralizado”, de la ética protestante o de la razón comunicativa, sea tan solo una de sus formas, pensemos que, si el mundo que habitamos es casi en su totalidad moderno, la modernidad tiene necesariamente múltiples formas. Luego, la posibilidad de emancipación no puede estar restringida a una de sus formas, y no sólo por un imperativo ético humanista, sino porque en todas las sociedades se han desplegado luchas de resistencia y en contra del capitalismo, dando cuenta de una actitud crítica frente al sistema. Pero ciertamente esta afirmación debe sostenerse sobre una noción diferente de crítica que amplíe su sentido de “orientaciones racionales de la acción”.

A fin de contrastar la mirada occidental racionalista de Habermas y ahondar en el carácter multiforme de la modernidad y su relación con el capitalismo, hemos elegido para este capítulo la propuesta del teórico latinoamericano Bolívar Echeverría. Echeverría –presumiblemente desde su vivencia de una modernidad diferente a la de la ética protestante de Weber- recoge el concepto de *ethos* para teorizar acerca de la modernidad y el despliegue de sus diferentes estrategias de supervivencia al capitalismo. Acerca de esta propuesta hay que decir tres cosas preliminares. En primer lugar, al basar su teoría en una mayor y mejor elaboración del concepto de “valor de uso” de Marx, hay que tener claro que su propuesta no intenta develar un sentido último de la realidad, sino mostrar la absoluta contingencia de las construcciones sociales. En segundo lugar, y en concordancia con lo anterior, al contrario de la tematización acerca de las sociedades occidentales, su tematización de las sociedades latinoamericanas es arriesgada porque trata de sociedades profundamente heterogéneas, en este sentido, el barroco no es una explicación que unifica u homogeniza la realidad y la explica,

más bien intenta convertir aquellas contradicciones y desbarajustes que se presentan como un absurdo, en algo cuyo sentido, aunque negativo, pueda criticarse –y emanciparse, o redimirse. Por último, la figura doble y contradictoria de la mercancía que dibuja Marx dará forma a todo el desarrollo de la propuesta de Echeverría quien intentará dar cuenta de esta dualidad a cada instante.

El potencial subversivo de la modernidad se asienta en la propuesta de Echeverría en tres esferas complementarias, una crítica del tiempo retomada de Benjamin, una ampliación peculiar de la teoría del valor de Marx y, a partir de allí, una lectura particular de la concreción histórica de la modernidad capitalista, específicamente en su forma barroca. La idea de emancipación que se construye desde estos tres lugares sitúa la reflexividad de una sociedad – que para Habermas está en las actitudes racionales frente al mundo- en una experiencia, inherente a toda sociedad, que estalla en medio de su existencia rutinaria. Es menester anotar que Echeverría no intenta solamente construir un discurso cuyo tema teorice la actitud crítica por fuera de la razón, sino que su misma forma de exposición rompe con la forma racionalmente construida y esto es evidente cuando se lo compara con Habermas. Nuestra forma de exposición, en la medida que intenta dar cuenta de la diferencia de voz de Echeverría, también es diferente a la del primer capítulo, se ha intentado mantener una sistematicidad mínima para lograr una exposición lo más clara posible pero nuestra intención es que se observe también en la forma la propuesta tratada en este segundo capítulo. El capítulo está dividido en tres partes cada una dedicada a la exposición de estas tres esferas, el orden de exposición es el siguiente, el valor de uso como forma natural de la socialidad, el tiempo en la teoría del valor y capitalismo y *ethos*.

### **2.1. La producción-consumo de valores de uso como forma fundamental del proceso de reproducción social**

La crítica fundamental de Marx al capitalismo evidencia la civilización moderna como reproductora de una relación contradictoria del ser humano consigo mismo y con la naturaleza. Esta idea parte de la premisa de que el ser humano se relaciona con la naturaleza a través del trabajo y el disfrute; relación que en el capitalismo resulta contradictoria por su doble forma de darse, “por un lado, *como un proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por otro, como un proceso de “valorización del valor” mercantil de los mismos*” (Echeverría B. , 1998, pág. 154). De este doble carácter del comportamiento moderno que Marx hace manifiesto –por lo demás, largamente analizado desde las diferentes corrientes del

marxismo-, a Echeverría le interesa particularmente aquel que se refiere a la producción y consumo de valores de uso, en tanto se trata de su *forma fundamental o natural*.

Va a retomar así el análisis marxista de la mercancía pero desde una perspectiva diferente. Lo primero que hay que entender de este análisis es que el “valor de uso” se plantea como *forma fundamental o natural* de la *reproducción social humana*, luego es menester señalar qué entendemos por *reproducción social*, Echeverría anota:

[La reproducción social] *implica una clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute; implica por tanto una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social –medios de producción y bienes para el disfrute- entre los distintos miembros del sujeto social global.* (Echeverría B. , 1998, pág. 158).

Dicha organización de las relaciones de convivencia establece una figura concreta de la sociedad. Lo peculiar de la reproducción social capitalista es que esta organización no está dada por la “formación natural de la estructura”, sino que se reproduce como una fuente autónoma de determinación, se reproduce como si estuviese autónomamente sobre-determinada. Esta es la crítica que Marx abre al evidenciar el carácter fetichista de la mercancía, donde el valor mercantil aplasta al valor de uso –entiéndase *forma natural*- en el proceso de subsunción del trabajo al capital. Por su parte, Echeverría cree que es necesaria una teoría que ahonde en la noción de “valor de uso” para rescatar la radicalidad de la crítica marxista.

La noción de “forma natural de la socialidad” contiene en realidad, según Echeverría, el fundamento crítico de la teoría de Marx. Conceptos como *enajenación* que refieren una contradicción, desviación o patología, sólo pueden entenderse sin un cierto halo de idealismo o misticismo, recurriendo a una explicación clara de la forma natural que se sacrifica en dicha contradicción, desviación o patología. Al tratamiento de este punto que Marx no brindó mucha atención<sup>22</sup> va a dedicar nuestro autor sus esfuerzos. Sigamos pues, en segundo lugar, definiendo la *forma natural*, como “*una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas*” (Echeverría B. , 1998, pág. 157).

---

<sup>22</sup> Echeverría aclara que esto se debe fundamentalmente a las necesidades críticas de su época y no a un olvido voluntario: “*En su época, los conceptos de “forma natural” y “valor de uso” a criticar tenían apenas una formulación incipiente, la de la economía política. En tales condiciones, sólo era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de los mismos; no era tiempo aún de su elaboración desarrollada*” (Echeverría B. , 1998, pág. 156)

La *forma natural* se refiere al aspecto más antropológico de la teoría del valor de Marx. Hace referencia a “lo humano” que subyace a todos los individuos humanos y a cómo el capitalismo lo niega y corrompe pero sin llegarlo a eliminar porque es parte esencial de su reproducción. Es parte del doble carácter del proceso de reproducción capitalista en la tensión valor de uso-valor mercantil y ella misma se manifiesta en una dualidad, como estructura esencial de la reproducción humana de manera genérica, por un lado y, por el otro, al mismo tiempo, como actualización de esa estructura en situaciones particulares y condiciones históricas específicas. Ahondemos de manera más específica en la estructura y los factores que intervienen en la reproducción social, para entender mejor esta dualidad y también el carácter político de este proceso.

### 2.1.1. *La reproducción social: estructura y factores que intervienen en el proceso*

La pregunta por la especificidad de lo humano es una pregunta cuyo eco profundo nos persigue siempre, el problema del *origen* es la pregunta implícita que subyace a la búsqueda insaciable de conocimiento del hombre. Para Marx, el origen es siempre social. La especificidad de lo humano no puede ser buscada por fuera de él, el origen está encerrado en lo humano mismo y por eso no puede ser puesto bajo un microscopio y analizado sin que allí se juegue el sentido mismo –el origen mismo- de la humanidad. Pensémoslo del siguiente modo, imaginemos que se nos pide dar una definición de lo humano, la respuesta que generalmente nos dicta el sentido común es que el ser humano es un animal con ciertas características especiales –razón, lenguaje, etcétera- que lo diferencia de los demás. Sin embargo, la crítica a la sociedad capitalista de Marx concibe la especificidad de lo humano en la medida en que trasciende lo puramente animal, aclara Echeverría:

*Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de definición de lo humano –el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera- pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso en el que la reproducción de su materialidad animal se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad social (Echeverría B. , 1998, págs. 164-165).*

Una comparación con la forma de reproducción animal nos puede ayudar a entenderlo de mejor forma. La comparación debe ser hecha con aquella que se advierte como la reproducción animal más compleja, la reproducción del *animal gregario*. Allí se cumple el *principio autónomo de reproducción de la materia* en cada uno de los individuos del *sujeto animal gregario* a fin de cumplir una meta: “*el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie*” (Echeverría B. ,

1998, pág. 162). Dicho de otra forma, la identidad del *sujeto animal gregario* está atada a una *estrategia óptima de supervivencia*, la cual organiza a los distintos individuos bajo funciones reproductivas diferenciadas que se repiten en cada ciclo de reproducción.

La diferencia con la reproducción social humana se encuentra precisamente en esta constitución de la identidad, para decirlo con Echeverría, “*aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad*” (Echeverría B. , 1998, pág. 166).

La socialidad, o forma de organización y relación de los diferentes individuos, no se reproduce instintivamente porque no está inscrita en un principio de organicidad<sup>23</sup>. Su identidad no está dada naturalmente de antemano, en cada ciclo reproductivo ella se pone en juego; aún si finalmente sólo reafirme lo que se constituyó en el ciclo anterior, la identidad siempre corre peligro. Mientras el animal realiza una repetición infinita de su rutina –“*estrategia óptima de supervivencia*”-, el ser humano está arrojado al mundo para elegir la forma de su socialidad: tiene voluntad de elección.

Así, en el proceso de reproducción social, los bienes que el sujeto social produce y consume en su relación con la naturaleza más allá de entenderse como la *consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza*, se entiende como un poner en juego la propia identidad del sujeto<sup>24</sup>.

La materialidad humana está por tanto irremediabilmente dividida en materialidad animal y materialidad social -a la que está supeditada la primera-, según Echeverría:

*En la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (polis) de la comunidad (koinomía). Proceso dual que es siempre contradictorio por cuanto su estrato “político” implica necesariamente una exageración (hybris), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico.* (Echeverría B. , 1998, págs. 167-168)

La relación que el sujeto social inaugura con la naturaleza al transformarla en el trabajo es, en definitiva, una relación en la que más allá de la construcción de objetos se manifiesta la construcción del sujeto mismo. De este modo asoman en la estructura del proceso de reproducción social, dos factores fundamentales que allí intervienen, el sujeto y el objeto.

---

<sup>23</sup> “*No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino en la fundación y re-fundación constante de ese principio*” (Echeverría B. , 1998, pág. 167).

<sup>24</sup> “*al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de “favorable” está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.*” (Echeverría B. , 1998, pág. 167).

Pensemos ambos factores como dos fases constitutivas, la fase productiva y la fase consuntiva que también pueden entenderse como dos momentos, momento de objetivación y momento de sujetivación respectivamente:

*Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.* (Echeverría B. , 1998, pág. 171)

Para empezar definiendo la *sujetividad* del sujeto social hay que decir que ésta “*reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario*” (Echeverría B. , 1998, pág. 171). Es decir, en el proceso de transformación de la naturaleza en bienes necesarios para su supervivencia y reproducción, el sujeto da forma a su socialidad. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a todos los individuos del sujeto social en un sistema de relaciones de convivencia (de *co-laboración* y *co-disfrute*). La forma de la socialidad pone en relación un *sistema definido de necesidades de disfrute* y un *sistema definido de capacidades de trabajo*.

La capacidad del sujeto social para establecer y modificar esta relación es lo que Echeverría denomina su *politicidad*, esta es, la organización del acceso de los individuos, como productores y consumidores, a los bienes. Las relaciones de producción y consumo, la identidad de productores y consumidores, se actualizan y reproducen –o modifican- en la producción y el consumo de cosas.

Volvamos a la comparación con el proceso de reproducción animal. La transformación de la naturaleza en bienes, en el proceso reproductivo animal –pensemos en la miel de la abeja por ejemplo-, se da según un conjunto de capacidades y necesidades instintivas. En el proceso social, por otro lado, la forma del objeto es elegida de entre una gama de posibilidades y propuesta por el productor al consumidor, el mismo que completa la practicidad del objeto aceptando dicha propuesta, es decir, no tan sólo que subyace una relación social a toda transformación de la naturaleza en bienes, sino que además es una propuesta del productor que el consumidor bien puede rechazar y en este acto se juega su propia identidad; de allí que el carácter del objeto social sea doble:

*Al mismo tiempo que es físico, es también “político”. (...) La forma del objeto es un lugar de doble perspectiva; allí la producción vuelve objetiva una pretensión transformativa dirigida al sujeto de*

*disfrute, y a partir de ahí mismo el consumo vuelve subjetiva (des-objetiva) esa pretensión aceptándola según su propia disposición. (Echeverría B. , 1998, págs. 174-175).*

Hay un tipo de objeto que refleja con especial claridad el carácter político de su objetividad. Se trata de los medios de producción y, su forma más acabada, los instrumentos. Los medios de producción son *“bienes producidos no para el disfrute directo, sino para el consumo productivo”*. Aquí ya no hay un encuentro de los momentos de producción y consumo sino que todo se convierte en un solo momento, *“consumirlos es producir, producir es consumirlos”* (Echeverría B. , 1998, pág. 177).

Dentro de los medios de producción podemos encontrar básicamente dos tipos, las materias primas y los instrumentos. Los primeros son los objetos a ser transformados en el proceso de trabajo mientras los segundos son los que despliegan diferentes posibilidades para transformar las materias primas:

*La proposición de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo permite -como en todo objeto social- sino que exige, para ser efectiva, una voluntad de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo necesita ser completada y singularizada por el trabajo (Echeverría B. , 1998, pág. 178).*

En el instrumento la politicidad del proceso de reproducción social se cumple de modo más puro porque el objeto en tanto instrumento no sólo propone una manera de ser consumido sino una forma de dar forma.

El conjunto de instrumentos de un sujeto social concreto organizado temporal y espacialmente se conoce como campo instrumental. *“Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global”* (Echeverría B. , 1998, pág. 180). La libertad del hombre se expresa concretamente allí, en el campo instrumental, en la forma específica de su técnica.

La efectividad del campo instrumental se refiere al horizonte de posibilidades de forma para la producción y consumo de objetos. La efectividad global que opta por una de las tantas posibilidades, está orientada en una *dirección axiológica* determinada. La transformación de la naturaleza justamente por no ser un proceso que se repite instintivamente tiene siempre un sentido que se escoge según los diferentes intereses.

La transformación de la naturaleza en el trabajo debe entenderse pues como una relación social que se instaura entre productor y consumidor, el objeto producido sólo completa su *objetividad* al ser consumido y a su vez, el sujeto adquiere su *subjetividad* cuando produce una

forma y cuando la consume. De manera más clara, la forma en que se transforma la naturaleza es la forma bajo la cual moldea su identidad como sujeto, esa forma siempre tiene una orientación axiológica determinada.

En el campo instrumental se hace manifiesta la reproducción política del sujeto a través de su reproducción física. En el uso de la técnica se puede observar con claridad cómo la materialidad animal queda supeditada a la materialidad social. En realidad, la forma específica de los objetos sociales que el campo instrumental proporciona es la forma en la que se va moldeando la propia identidad del sujeto. *“El horizonte de posibilidades de forma que él delimita para el objeto es, en definitiva, un horizonte de posibilidades de autotransformación para el sujeto”* (Echeverría B. , 1998, pág. 180).

A fin de cuentas la transformación de la naturaleza en el proceso de producción /consumo de objetos no se reduce únicamente a una relación del hombre con la naturaleza, sino de éste con su propia “humanidad”.

### 2.1.2. *El carácter semiótico-político de la reproducción social*

La radicalidad del planteamiento acerca de la dimensión política del proceso de reproducción social se halla en entender que el uso del medio de producción para transformar la naturaleza, por medio del sujeto productor, es un *“intento de dar forma al sujeto de consumo (y que) para éste, aceptar, sirviéndose del medio consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma”* (Echeverría B. , 1998, pág. 181).

Echeverría entiende el proceso de producción/consumo, como un proceso de producción/interpretación<sup>25</sup>. Imaginemos este proceso de la siguiente manera. En primer lugar, cualquier acto de comunicación tiene un *comunicante* y un *interpretante*, llamémoslos también productor y consumidor; el comunicante, o productor, emite su mensaje: objetiva la naturaleza de una forma específica según su intención, la forma que elige es *“portadora de una posibilidad de apropiación del referente que él considera importante para el cumplimiento de lo pretendido en su intención”*; con esta acción inicial, el comunicante transforma el contacto originario con el interpretante en un contacto significativo; podemos ver cómo esta primera simbolización consta de dos acciones principales que se cumplen en realidad al mismo

---

<sup>25</sup> *“Producir es comunicar (mitteilen), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (auslegen), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”* (Echeverría B. , 1998, págs. 181-182).

tiempo como una sola, una *“significadora (sobre el contacto) y otra apropiativa (sobre el referente)”* (Echeverría B. , 1998, pág. 183).

En segundo lugar, existe un código, propio de la estructura tecnológica del campo instrumental, el cual establece las condiciones requeridas para que la simbolización sea llevada a cabo. El interpretante, como receptor del mensaje, asume la intención transformativa propuesta por el comunicante y se apropia del referente mediante su propio uso del código. Lo que hacen finalmente, tanto el comunicante como el interpretante, es elegir una posibilidad de entre todas las posibilidades que ofrece el campo instrumental.

Acerca del código, vale aclarar que, *“tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple con él sino igualmente en él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo”* (Echeverría B. , 1998, pág. 190). En la comunicación/interpretación de mensajes de la comunicación se reproduce la historia del sujeto social. Cada vez que el código es usado *su proyecto de sentido se pone en juego*.

Pero para el cumplimiento cabal de lo humano como dualidad de materialidad física y política, en la que la segunda determina a la primera, es necesario que el proceso de comunicación se cumpla de manera autónoma respecto al proceso práctico de producción/consumo. La dimensión semiótica de la vida social debe tener una existencia autónoma donde se despliegue libremente la politicidad del sujeto social. En palabras de Echeverría:

*El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social – el cumplimiento de su telos físico en tanto que soporte de un telos “político”- no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores que intervienen en él. Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una dimensión de la existencia productivo/consumtiva que no es posible encontrar en el universo natural, una dimensión reproductiva propiamente semiótica, como en la de un proceso especial de producción/consumo propio de esa dimensión y que es también exclusivo del universo total: el lenguaje o proceso semiótico independiente.* (Echeverría B. , 1998, pág. 181)

El lenguaje, producto de la dinámica en la que se construye la socialidad humana, en la cual se supedita su reproducción física a su reproducción política, se basa en que la producción/consumo de significaciones lingüísticas no está atrapada en la practicidad del objeto. *“El proyectar que imagina mediante la producción/consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo “en el vacío”, desentendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo “hablara con hechos”* (Echeverría B. , 1998, pág. 193).

Así, al liberarse de la “practicidad” del proceso de reproducción, el lenguaje se separa como una esfera que domina todo el proceso de comunicación/interpretación o producción/consumo de la socialidad. Constituye la esfera donde se despliega la politicidad humana con más libertad.

Recapitulemos. En primer lugar, la forma social natural tiene como principio la transnaturalización de la vida animal: supeditando su reproducción física a su reproducción social. En segundo lugar, vale aclarar que la elección de esa forma concreta –elección de identidad- se da en el marco de determinadas condiciones étnicas y territoriales, de esta manera, la concreción de la forma es necesariamente múltiple. De otro modo, la forma natural es aquello *esencial* a lo humano, aquello que, si se quiere, “nos hace” humanos pero que, a la vez, se cumple si y sólo si se concreta en una forma determinada por las infinitas circunstancias históricas, territoriales, etcétera. La forma específica de socialidad que ella proporciona establece diferencias gigantescas entre sociedades y culturas, pero es también lo único que nos hace iguales: cada una ha elegido una forma particular pero sólo esa forma puede dar cuenta de la elección que también todas las otras debieron hacer. Tercero, la forma social natural implica últimamente, *“un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirmación como garantía de supervivencia”*. Por último, a lo largo del proceso de reproducción social se reproduce justamente aquella elección inicial de forma en el código lingüístico pero a su vez el uso de este código en el habla lo pone siempre en juego, el carácter semiótico del proceso de reproducción social guarda lo esencial del humano: su libertad. Esto último puede ser mejor explicado en relación con la idea de temporalidad que a continuación tratamos.

## **2.2. Tiempo extraordinario, mesianismo y redención**

El proceso de reproducción de la vida humana se cumple, como vimos, como un proceso de trabajo que implica dar forma a un producto y cifrar al mismo tiempo un mensaje. El mensaje es descifrado cuando se consume la forma de ese producto porque el mensaje no es más que esa forma. Así, en el proceso de consumo no sólo se “saca provecho” del producto, la sociedad también se informa de él. La forma de producción y consumo de una sociedad la dicta la singularidad del código inherente a la técnica con la que la naturaleza se transforma o mejor, con la que se atrapa a lo Otro –naturaleza- dentro de ese mismo código.

La esencia del código en el proceso de reproducción social de la vida humana es de alguna forma doble, se refiere, por un lado, a un conjunto de reglas que estipulan las posibilidades de

producir/consumir significaciones y se cumplen inconscientemente, como a la potencialidad creadora de cada acto de habla en el que el código puede ser subvertido. Esta potencialidad creadora es en última instancia lo particular de la reproducción social humana, pero es una potencialidad que se cumple solamente en la relación que mantiene tanto con la experiencia de su pasado como con la perspectiva de su futuro: concretamente, si es creativa respecto de esta relación temporal consigo misma.

Echeverría lo entiende como un juego constante entre el código, como forma específica de producir y consumir, por un lado y, por otro, su uso, donde esa forma se reafirma pero con la posibilidad latente de refutarla: *“Se trata de un juego en el que el código, sacrificando su universalidad, se entrega a una aventura del habla en el tiempo, en la dimensión de efímero o pasajero, mientras el habla, por su lado, sacrificando su indeterminación, descansa en la permanencia e incluso la atemporalidad propias del código”* (Echeverría B. , 2000, pág. 135).

El tiempo tiene pues dos formas de dar sentido a nuestras vidas, uno es el tiempo del habla, del tiempo que transcurre y genera cambios, otro es el tiempo del código, atrapado, detenido, determinado, ambos son parte esencial del mismo “juego” de la vida. Partiendo de la crítica al progresismo de Benjamin, Echeverría trata la necesidad de pensar el tiempo de ruptura *–con el continuo de la historia*, dirá Benjamin- como requisito de una mirada reflexiva y crítica de la historia y la posibilidad de emancipación.

### 2.2.1. La crítica al progreso

Echeverría construye la idea de emancipación y la crítica a la modernidad en base a una concepción del tiempo que rescata de Benjamin, pero reformulada por él mismo en consecuencia con la noción del *valor de uso* como *forma natural* de la reproducción humana, así como con su noción de *ethos* y, en concreto, con el desarrollo teórico del *ethos* barroco. Creemos necesario pues tener primero clara la crítica de Benjamin<sup>26</sup> para luego pasar a la especificidad de la crítica de Echeverría.

Imaginar la felicidad futura de una sociedad emancipada, dice Benjamin, es únicamente posible bajo la figura de lo que ha sido y es pero libre de sus defectos, producto de un rescate, de una *redención*. Su mirada reconstruye la historia de la modernidad como una constante disputa de dos bandos contrarios, el de los buenos que tiene una misión mesiánica y el de los malos, representados por el anti-mesías (o anti-Cristo); del mismo modo, la historia siempre

---

<sup>26</sup> La lectura que aquí se hace de Benjamin no es más que la lectura del propio Echeverría sacada principalmente de su ensayo: Benjamin. Mesianismo y utopía.

tiene dos caras, avanza por el camino de la cultura y va dejando a la vez una huella de ruinas, una senda que testifica la barbarie. La propuesta concreta de Benjamin es *introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario* para poder construir una crítica radical de la modernidad. Veamos en qué consiste.

De una parte tenemos al utopismo occidental que parece cumplirse, según Echeverría, como un humanismo estirado hasta el punto de deificar al hombre. Es propio de él, *“la percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que “quisiera” ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado –aunque defectuosamente”* (Echeverría B. , 1998, pág. 131). El utopismo construye la imagen del mundo como un mundo perfectible.

De otro lado, se plantea la posibilidad de un *“momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la Creación<sup>27</sup>, [allí] encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida”* (Echeverría B. , 1998, pág. 132). El mesianismo aparece en una historia dominada por el mal, una historia que el ser humano debe cumplir inevitablemente como un destino trágico, pero que da cabida a la posibilidad de algún día revertir ese destino y redimir al hombre.

La idea de un mundo perfectible que ofrece el utopismo es una idea concebida en los límites del progresismo que renuncia a la tradición, situada tanto en el pasado como en el presente, en espera de un futuro completamente nuevo. De modo contrario, Benjamin plantea que la fuerza revolucionaria es una fuerza que viene de la tradición, del deseo de todas las generaciones pasadas por ser redimidas; el potencial emancipatorio real no viene de una mirada “ideal” al futuro sino más bien de un recuerdo tangible del pasado, de una promesa que no ha podido cumplirse porque el *mesías* sigue siendo vencido.

Ahora, si entendemos bien, no se trata de un alegato a favor del mesianismo sino de una corrección mesiánica al utopismo como claramente puede leerse. La idea de un mundo perfectible es válida pero no situada en un futuro anhelado sino en el anhelo de redención del pasado ahora, en el presente. Lo que aquí se considera es la noción de tiempo o la relación con la temporalidad que la modernidad construye. La crítica que despliega una *corrección mesiánica al utopismo* debe evidenciar que la desobediencia al código, su puesta en juego, como característica inherente al habla humana, no se cumple plenamente porque es un código reificado en el que la relación con la temporalidad posterga la relación del sujeto con esta

---

<sup>27</sup> Podemos traducir esto a la lectura que tiene Echeverría de la modernidad como apertura de un “origen” distinto.

potencialidad creadora: *“no deja que el ser humano “toque” efectivamente las cosas, que se hunda y se encuentre a sí mismo como sujeto en la relación práctica, a la vez productiva y gozosa, de su capacidad transformadora con el valor de uso de los objetos”* (Echeverría B. , 1998, pág. 149). Veamos esto de manera más detenida.

La crítica de Benjamin al progreso tiene según Echeverría tres aristas principales, la homogenización arbitraria del progreso de la capacidad técnica del hombre con el progreso de la humanidad (igualando un cambio cuantitativo con un cambio cualitativo), la perfectibilidad indefinida del ser humano (que hace aparecer como lo que en realidad se constituye como una realidad secuencial que cierra el paso de las infinitas posibilidades) y su manifestación como un fenómeno trans-histórico que se cumple como destino ineluctable. Estas tres aristas apuntan a una crítica fundamental, la crítica a la idea de tiempo que tiene lugar en la noción de progreso.

La idea de tiempo que fundamenta el progreso entiende los diferentes acontecimientos como siguiendo una trayectoria rectilínea: el tiempo es un lugar ajeno a lo que acontece en él, lo que el ser humano hace con su historia no lo afecta, es como si la historia tuviera lugar en un *escenario vacío, exterior a ella*.

En esa concepción el presente, la relación práctica con el mundo *ahora*, en cada momento queda reprimida por la relación enajenada del sujeto con las cosas, en la cual se pierde de vista su identidad de creador. El sujeto moderno, creyente del progreso, tiene la perspectiva de un tiempo homogéneo, en progreso, que se ubica en un futuro que nunca se constituye en presente; y en ese mismo sentido, la experiencia del pasado queda anulada, no efectivamente, porque la tradición, el pacto inicial, el origen, la forma natural “concreta” de la socialidad, se renueva en cada nuevo acto, pero sí olvidada: se nos impone como destino, como algo que nos llega y no sabemos de dónde o por qué pero nos causa malestar.

La radicalidad de la crítica de Benjamin a la modernidad, dice Echeverría, está en su invitación a *“pensar el presente como un “ahora” pleno, es decir, el momento en que la libertad, la capacidad de elección y decisión pueda disfrutarse a sí misma. Pensar al presente como dueño de sí mismo, como autónomo respecto del futuro y del pasado”* (Echeverría B. , 1998, pág. 150).

La revolución es para Benjamin un *acto de ruptura del continuo de la historia*, sólo cuando la historia desenfundada del progreso se detiene puede ser vista en perspectiva. De allí parece tomar Echeverría la tarea de pensar el *tiempo de ruptura*, o *tiempo extraordinario*, del que tratamos en el próximo apartado, sin embargo, en su concepción, este tiempo no llega exactamente en un momento revolucionario o mesiánico de redención, sino que está presente de forma inherente en la vida humana, veamos.

### 2.2.2. El tiempo extraordinario

El ser humano es el único que percibe el paso del tiempo, dándole ilación y sentido como historicidad. El transcurso del tiempo trae cambios que él integra en la construcción de la temporalidad de múltiples formas. Así, el dar forma a la temporalidad es una actividad entregada a la libertad, sin embargo, existe una inexorable tensión bipolar de la que cualquier forma concreta de temporalidad no puede escapar.

Echeverría sume la idea de que la temporalidad de la vida humana se construye irremediabilmente en una tensión bipolar entre el tiempo de la cotidianidad y el tiempo de los momentos extraordinarios, entre el tiempo

*“de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales”*  
(Echeverría B. , 2001, pág. 3)

Vuelve a presentarse una vez más la dualidad del código, de lo establecido, estipulado, institucionalizado, enfrentado a la contingencia de su uso, a su capacidad creadora y transformadora.

El tiempo extraordinario tiene, según los antropólogos, tres formas de presentarse, el juego, la fiesta y el arte; en cualquiera de ellas *“lo que se persigue obsesivamente es una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y re-construcción de la “naturalidad” de lo humano, de la necesidad de su presencia contingente”* (Echeverría B. , 2001, pág. 5).

La cuestión es que el apareamiento en lo imaginario de “otro mundo posible” no puede darse en el tiempo rutinario, tiene que ser una experiencia vivida de alguna forma, extraordinariamente, para saber de su existencia y querer buscarla, explica Echeverría:

*Curiosamente, la experiencia de lo perfecto, de lo pleno, acabado y rotundo –del platónico mundo de las ideas- sería una experiencia que el ser humano no alcanza en el terreno de la rutina (...) en el momento de la mera efectucción de lo estipulado por el código. Para tener la vivencia de esa plenitud de la vida y del mundo de la vida (...) parecería necesitar la experiencia de “lo sagrado” o, dicho en otros términos, el traslado a la dimensión de lo imaginario, el paso “al otro lado de las cosas”* (Echeverría B. , 2001, pág. 6).

En consecuencia, el deseo de emancipación no puede reducirse a una construcción racional con base en una mirada crítica del mundo, para Echeverría se trata más bien de la búsqueda de la experiencia de lo perfecto, de la plenitud alcanzada como acto imaginativo. En este contexto, lo político puede extenderse “más allá de la política”, irrumpiendo en la cotidianidad. Echeverría cree que hay una “actitud anticapitalista omnipresente” en los usos, costumbres y comportamientos de la vida cotidiana en los momentos festivos, lúdicos o estéticos. Son momentos donde la creatividad del uso del código estalla, lo desborda, mira de cara a su contingencia.

Nos interesa tratar especialmente la experiencia estética ya que nos servirá para entender más adelante la relación cotidiana de alguna forma “flexible” del barroco con el código. La experiencia estética se conecta con la ruptura festiva del tiempo porque intenta traer la experiencia que tuvo en el trance, al espacio de la conciencia rutinaria, intenta revivir esa experiencia de plenitud pero no recurriendo nuevamente al ritual que provoca el trance, sino a través de diferentes técnicas e instrumentos capaces de *atrapar esa actualización imaginaria de la vida extraordinaria*, a decir de Echeverría, la estetización de la vida cotidiana:

*Implica la percepción de sus movimientos como un hecho “proto-dancístico”, así como la del tiempo de los mismos como un hecho “proto-musical”, la del espacio de sus desplazamientos como un hecho “proto-arquitectural” y la de los objetos que lo ocupan como hechos plásticos de distinta especie: “proto-escultóricos”, “proto-pictóricos”, etc. (Echeverría B. , 2001, p. 7).*

Los artistas, desde esta perspectiva, son ese grupo de personas que domina una cierta técnica, que cuenta con los medios adecuados y que tiene una vocación especial para provocar en los demás miembros de la comunidad experiencias estéticas; pero, en la medida en que todos los seres humanos pueden en principio integrar la plenitud imaginaria del mundo en la cotidianidad, son capaces todos de generar experiencias estéticas. La estetización de la vida puede pues resumirse como la actividad de *“recomponer la vida cotidiana en torno al momento de la interferencia del tiempo de lo extraordinario en el tiempo de la rutina”* (Echeverría B. , 2001, p. 7).

Como en seguida veremos, la estrategia de supervivencia al capitalismo que construye el *ethos* barroco se asienta en una estetización de la vida cotidiana, esta estrategia consiste en *“una huida o escape hacia una teatralización de esa 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 en la realidad, sí al menos en el plano de lo imaginario”* (Echeverría B. , 2010, p. 237). Se filtra así en el barroco lo político durante el transcurso de la vida cotidiana porque en su

teatralización de la vida, el hecho de la subsunción y subordinación del valor de uso al valor mercantil es *desrealizado*.

Pero antes de pasar de lleno al barroco, cerremos algunas ideas que hasta aquí se han expuesto. Habíamos dicho que el código tiene dos formas constitutivas de ser, una que reclama su cumplimiento irrestricto (en el cumplimiento de la rutina y las instituciones sociales cuando actuamos como si fuera algo dado de antemano) y otra que se refiere al uso del código en un juego de recomponerlo cada vez. Esta dualidad queda más clara si la enmarcamos en la relación con la temporalidad que cada sociedad construye a su manera pero siempre en base a la tensión bipolar de tiempo rutinario y tiempo de ruptura. Por otro lado, es propio del código capitalista que reduzca esta relación con la temporalidad al mínimo de creatividad porque instituye una relación enajenada con las cosas y las personas. De este modo, Echeverría plantea que la crítica a la modernidad y el planteamiento de una posibilidad de emancipación tienen que tomar en cuenta esta construcción del tiempo propia del capitalismo. Veamos cómo toman forma estas ideas en su lectura de la historia concreta de la modernidad.

### **2.3. Capitalismo, modernidad y *ethos***

La concepción de modernidad de Echeverría se construye sobre la base de dos nociones elementales: hecho histórico capitalista y *ethos*. A su vez, estas dos nociones básicas se construyen desde dos lugares diferentes y complementarios, uno que se refiere a su desarrollo teórico y otro que se refiere a su relevancia o desarrollo histórico. Vamos a empezar por el primero y en seguida pasaremos al segundo.

#### *2.3.1. Hecho histórico capitalista y ethos*

Si partimos de la premisa de que “*la trascendencia, como trans-naturalización, no es una acción violenta que solo pertenezca al pasado; (sino que) es una acción que está siempre sucediendo o teniendo lugar en el presente*” (Echeverría B. , 2010, pág. 48), el *ethos* histórico es la actualización de una estrategia destinada a desvanecer esta contradicción o trans-naturalización constitutiva de la especie humana.

El concepto de *ethos* comprende tanto una idea que hace referencia a un recurso defensivo, como a una idea de arma o recurso ofensivo. Se refiere a una *presencia del mundo en nosotros que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso* (ligado al uso, a la costumbre, al comportamiento automático), como también, a una *presencia de nosotros en el mundo que lo*

*obliga a tratarnos de cierta manera* (pensemos en el carácter, la personalidad individual, el modo de ser) (Echeverría B. , 2000, pág. 37). Es un principio de construcción del mundo de la vida, un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible y, lo invivible, en el caso del mundo de la vida moderno, se presenta como el hecho histórico capitalista<sup>28</sup>.

El capitalismo se enfrenta a las sociedades tradicionales para modificarlas en su esencia, es un hecho violento que las obliga a refundar la *forma de su socialidad* para conseguir su supervivencia, las diferentes tradiciones se ven abocadas a sacrificar su forma en favor del interés acumulativo del capital. Se trata de un acontecimiento histórico que se funda en el conflicto permanente entre dos tendencias contrapuestas de dos dinámicas constitutivas de la vida social: el proceso de trabajo y disfrute en torno a los valores de uso, por un lado y, por otro, la acumulación del capital o proceso de valorización del valor. Dos dinámicas que además en su desarrollo simultáneo, la primera se sacrifica y se somete a la segunda. Cada expresión de la vida cotidiana se reproduce asumiendo esta dinámica contradictoria del hecho capitalista. Construye espontáneamente una estrategia de supervivencia al capitalismo, más bien varias, como veremos.

La tarea de ubicar históricamente a la modernidad ha sido asumida por las diferentes disciplinas de las ciencias sociales con igualmente variadas respuestas. Echeverría tiene una mirada un tanto inusual. Partiendo de su ampliación teórica del concepto de valor de uso, comprende que la modernidad se “produce y consume” de diferente forma según ciertas circunstancias. Concibe así la modernidad como una promesa que la sitúa más allá del capitalismo y cuyo encuentro termina por desvirtuar la promesa, vaciar su contenido y jugar con su forma. La cuestión radica en que la modernidad despliega una infinita cantidad de posibilidades de realización pero, en definitiva, termina transitando por el camino del capitalismo, esto lo explica de la siguiente forma.

Existe, en primer lugar, un revolucionamiento posneolítico de las fuerzas productivas alrededor del siglo XII, donde *“la clave de la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos”* (Echeverría B. , 2010, págs. 23-24). Dicho revolucionamiento se erige como una promesa de abundancia y

---

<sup>28</sup> *La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar (si no es en virtud de una revolución apenas imaginable) y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida (...) Alcanzar esta conversión de lo inaceptable en aceptable y asegurar así la “armonía” indispensable para la existencia cotidiana moderna, ésta es la tarea que le corresponde al ethos histórico de la modernidad.* (Echeverría B. , 2000, pág. 48).

emancipación, en la que las fuerzas productivas pueden pasar de estar sometidas por el universo exterior (léase naturaleza), al mundo conquistado por ellas.

En segundo lugar, este revolucionamiento –o promesa- se presenta como un momento

*Crucial de la historia de la civilización occidental europea y consiste propiamente en un reto o desafío –que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal-. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia sustituyera a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra (Echeverría B. , 2000, pág. 146).*

Una promesa colosal en la historia del hombre cuya radicalidad está en la posibilidad de cambiar el origen de lo humano, de refundar el destino de la humanidad fijado en el origen y, más concretamente, en jugar con la tradición, en convertirse en sepulturera de las sociedades tradicionales. Se trata de un reto que se le presenta a la civilización occidental pero que tiene carácter universal: cambiar el destino de la humanidad.

En tercer lugar, está el capitalismo, elegido como medio para cumplir la promesa y que terminó por convertir fatalmente *la “muerte de Dios”* en una *deificación del hombre*, la *apertura del mundo de la vida* en una *clausura futurista del tiempo y urbanicista del espacio*, la *liberación del individuo* en una *pérdida de su consistencia cualitativa y una sujeción renovada a una comunidad ilusoria*. (Echeverría B. , 2000, pág. 155).

La modernidad es pues, una respuesta que se formula ante el apareamiento de la neotécnica pero, la formulación de esta respuesta, construida en Occidente bajo la forma del capitalismo, absolutiza finalmente esta forma y atrapa a la modernidad dentro de sus límites. La modernidad queda entonces *“atada al órgano del que se sirvió para potenciar exitosamente el aspecto multiplicador de la neotécnica, queda confundida con el capitalismo”* (Echeverría B. , 2010, pp. 29-30).

Podemos hablar a la postre de una inconsistencia presente en la modernidad porque el capitalismo se encarga de obstaculizar la promesa de abundancia y emancipación. El capitalismo *“sólo es capaz de fomentar e integrar la neotécnica de una manera unilateral y empobrecedora; la trata, en efecto, como si fuera la misma vieja técnica neolítica, sólo que potenciada cuantitativamente”* (Echeverría B. , 2010, p. 30). La historia no siguió un camino continuo, lógico e ininterrumpido, como en una narración de acontecimientos perfectamente

concatenados, la historia de la modernidad se traicionó a sí misma en la marcha y continuó desarrollándose de manera esquizofrénica, negándose a sí misma.

Consiguientemente se produce un malestar en la civilización porque la modernidad en su forma capitalista que obvia el carácter cualitativo del cambio, falla en su intento de vencer las estructuras tradicionales del mundo y se ve obligada a coexistir con ellas. Asimismo, del otro lado, se suscita la experiencia práctica de la necesidad de las formas tradicionales para llevar una vida civilizada pero con la constatación alarmante de que esas formas tradicionales están vaciadas de contenido, huecas. El malestar en la civilización, nos dice Echeverría,

*sugiere que la modernidad efectiva o realmente existente no acaba de aceptar o simplemente no puede aceptar su propia base, es decir, no termina de integrar la neotécnica –la “técnica segunda” o lúdica–, con lo efectos de abundancia y emancipación que ello traería consigo; que no acaba de afirmarse plenamente sobre ella en lugar de seguir sustentándose sobre la técnica arcaica, neolítica o de conquista de la naturaleza (Echeverría B. , Modernidad y blanquitud, 2010, pág. 26).*

De tal suerte que las sociedades tradicionales continúan existiendo, actualizan su “*ethos*” en sacrificio para el capitalismo, para satisfacer sus necesidades de acumulación. Luego, la relación entre modernidad y capitalismo o la integración del hecho capitalista por parte del *ethos* no se da de manera biunívoca –como lo plantea Weber con su idea de “ética protestante y espíritu del capitalismo”- sino de diferentes maneras. Las diversas estructuras tradicionales prestan su forma a la reproducción social del capital produciendo así varias formas de integración del capitalismo, Echeverría distingue cuatro: realista, romántica, clásica y barroca. Al *ethos* realista le corresponde el tipo protestante calvinista de Weber que, corresponde a su vez, al tipo ideal para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías.

Los otros *ethos* se construyen de alguna forma como respuesta a este tipo realista. “*Se trata, en todos ellos, de estrategias de comportamiento dirigidas a alejar de la vida normal cotidiana, a neutralizar en ella, la experiencia en principio insostenible de una realidad contradictoria que se resuelve una y otra vez en un sentido negativo, hostil al despliegue de las potencialidades humanas*” (Echeverría B. , 2008, pág. 106). Nos enfocaremos, por lo demás, en el *ethos* barroco exclusivamente porque hace referencia al origen de nuestras sociedades en su traumática inserción al capitalismo por medio de la conquista española.

### 2.3.2. “Encuentro de dos mundos” y mestizaje

*Era lo último que iba quedando de un pasado cuyo aniquilamiento no se consumaba, porque seguía aniquilándose indefinidamente, consumiéndose dentro de sí mismo, acabándose a cada minuto pero sin acabar de acabarse jamás.*

### **Cien años de soledad**

El barroco es un tipo de cotidianeidad que se desarrolla a partir de un hecho fundamental: la Conquista. La Conquista significa para nuestro autor un hecho violento que se remonta, más allá de los pueblos que efectivamente se encontraron, al encuentro de los dos cauces en los que se dividió la humanidad formando dos propuestas civilizatorias básicas que subyacen a todas las formas particulares existentes. La conquista supone en última instancia el re-encuentro de dos opciones civilizatorias humanas no sólo diferentes sino antagónicas: el encuentro de los *varios mundos orientales o de historicidad circular* y los *varios mundos occidentales o de historicidad abierta*.

La historia de los varios mundos orientales se define básicamente como la historia de los mundos

*Cuya vida prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por el predominio del habla o palabra "ritualizada" (como la denomina Tzvetan Todorov) sobre la palabra viva; del habla que en toda experiencia nueva ve una oportunidad de enriquecer su código lingüístico (y la consolidación mítica de su singularización), y no de cuestionarlo o transformarlo (Echeverría B. , 2000, pág. 23).*

La historia de los varios mundos occidentales, por otro lado, se observa como la

Historia de sociedades que vivían para entonces el auge de los impulsos innovadores y cuya "práctica comunicativa" se había ensoberbecido hasta tal punto con el buen éxito económico y técnico del uso "improvisativo" del lenguaje, que echaba al olvido justamente aquello que era en cambio una obsesión agobiante en la América antigua: que en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro." (Echeverría B. , 2000, pág. 23).

La noción del "otro" o la construcción de la alteridad que constituye cada uno de estos mundos nos puede señalar el desencuentro profundo de las dos opciones civilizatorias con mayor claridad, ya que la construcción de la alteridad dentro de la construcción del mundo de la vida hace referencia a la esencia del código fundante de la socialidad donde se da forma a lo otro en el proceso de trans-naturalización.

Por un lado, en la percepción indígena de los españoles, éstos se presentaban como una variante de la mismidad: su construcción del mundo no contemplaba una alteridad diferente, un “otro” propiamente dicho. Del otro lado, los españoles percibían la alteridad de los indígenas pero la percibían como una negación absoluta de su identidad: en su representación, el Otro era un peligro, una amenaza. El mestizaje se establece por tanto, según Echeverría, principalmente como un proceso semiótico de codigofagia<sup>29</sup>.

El re-encuentro plantea fácticamente la pregunta por la posibilidad real, práctica, de comunicación entre estos dos mundos marcadamente diferentes. Pone con ello en cuestión la universalidad de la civilización moderna y todo el humanismo que se asienta sobre ella.

Al sujeto producto de este encuentro Echeverría lo retrata en el papel de la Malintzin, en su papel de traductora que resulta, no del encuentro de dos, sino de la intervención de un tercero que haga posible la comunicación, tarea que éste tercero cumple sobre la base de una mentira; la Malintzin, cuenta Echeverría, “*mintió a unos y a otros, “a diestra y siniestra”, y les propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento*” (Echeverría B. , 2000, pág. 25). Esta *verdad hecha de mentiras* sólo se encarna en el papel del tercero que va a ser el resultado del mestizaje, como ya lo veremos.

El mestizaje que se cumple en la relación violenta de conquistador y conquistado plantea no solamente la imposibilidad de entendimiento mediante la apropiación o comprensión del código del otro, sino además la imposibilidad del uso pleno de su propio código. En el proceso de “comunicación” necesariamente están vedados ciertos recursos sintácticos y usos de la lengua<sup>30</sup>. La situación del dominado es bastante clara en este sentido. Éste no puede hacer uso de la negación ante un requerimiento del dominante porque de hacerlo estaría cuestionando su propuesta de mundo, ante lo cual, el dominante puede simplemente cortar el contacto – *función fáctica de la comunicación*- y anular así al dominado, para quien, dada su situación, el contacto es de vital importancia. Pero tampoco el dominante puede hacer uso pleno del lenguaje, éste, por su parte, está impedido de usar la significación “sí” en su relación con el dominado porque eso significaría aceptar la validez del código del dominado, que

---

<sup>29</sup> No se trata de un proceso biológico o étnico-racial sino de un proceso fundamentalmente semiótico. Explica Echeverría el proceso de codigofagia: “*Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después*” (Echeverría B. , 2000, pág. 52).

<sup>30</sup> *En el caso del habla o de la actualización del código lingüístico, el uso manifiesto de la oposición “sí”/ “no” –así como el de otras oposiciones en las que se prolonga ese carácter, como las oposiciones “yo” / “tú”, “nosotros” / “vosotros”, y el de ciertos recursos sintácticos especiales- se encuentra vedado a los interlocutores “en apartheid”.* (Echeverría B. , 2000, pág. 55)

representado en la figura de su enemigo, pone en peligro la identidad propia, sería como aceptar la identidad enemiga en reemplazo de la propia.

De modo que el mestizaje que inaugura el *ethos* barroco propone una actualización del código en la que, para poder cumplirse la comunicación, ciertos usos le están vedados; sin embargo, en la práctica, esta condición se acepta sólo a medias. Dado que los sujetos del *ethos* barroco son el tercero que “hace posible” la comunicación montando la escena de una gran mentira, éstos actúan como si cumplieran la prohibición de ciertos usos del código, pero los usan de una forma “camuflada”, enredada de tal forma que casi se pierde y queda la pura “puesta en escena”, Echeverría apunta:

*La expresión del “no”, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de “síes” tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirle el sentido, de convertirla en una negación. Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y revalorado por él.* (Echeverría B. , 2000, pág. 56)

Y aunque no explícitamente, mejor de una manera insinuada, lo que se expresa en esta utilización “colonizada” del código es un destino trágico del *ethos* barroco. Si entendemos, como nos propone nuestro autor, que, “*el comportamiento humano, entendido como un actuar de manera libre en una situación dada tiene su núcleo en el instante de la elección como decisión o toma de partido*” (Echeverría B. , 2000, pág. 173), la modernidad barroca se asienta en una “ambivalencia ontológica”<sup>31</sup> que hace de la libertad constitutiva de lo humano un privilegio inaccesible para el sujeto del *ethos* barroco. Dos universos de sentido concurren en la modernidad barroca y quedan empatados, ambos son principios estructurantes de la vida de la sociedad imposibilitada de decidirse por uno u otro.

De suerte que si volvemos sobre la propuesta de Echeverría de entender el proceso de producción/consumo como un proceso de comunicación/interpretación y la aceptamos en

---

<sup>31</sup> “*La ambivalencia ontológica se presenta por el hecho de que el dispositivo capaz de relativizar las contradicciones entre esas cualidades –de reducir la verdad a la bondad y la utilidad a la belleza, de demostrar que lo injusto es disculpable y disfrutable lo repugnante- se ha multiplicado en dos versiones contrapuestas de sí mismo, en dos propuestas de coherencia y armonía que reclaman, cada una de ellas para sí, el fundamento de la “naturalidad”* (Echeverría B. , La modernidad de lo barroco, 2000, pág. 174).

referencia a una forma histórica concreta, la modernidad del *ethos* barroco, podríamos hacer la siguiente lectura. En primer lugar, hay un encuentro (la Conquista) en el cual el conquistador emite un mensaje que cifra una forma del mundo propuesta al conquistado; el mensaje se inscribe en un código que, en la medida que es establecido por la estructura tecnológica del campo instrumental, es un código propio del capitalismo, es decir, las condiciones que este código establece son las de sacrificar el valor de uso por el valor mercantil; en segundo lugar, el *interpretante* va a descifrar ese mensaje bajo ese código pero específicamente bajo su propio uso del código y, la forma en la que el sujeto social del *ethos* barroco usa ese código es una forma “*teatralizada*”, actúa como si aceptara las condiciones de uso del código pero lo usa de una manera tal que rescata aquello que el capitalismo condena a muerte, sin embargo, no lo hace en un acto transgresivo, esa es su forma particular de afirmar el código capitalista, de alguna forma negándolo. Quizás esto último quede más claro si ahondamos en la explicación de la estrategia barroca como “*teatralización*”.

#### **2.4. El mundo como “teatralización”**

*La verdad es que provocar tanta risa ya no me asusta como al principio. Lo que sí me sigue dando es pena. Me siento solo y a otros los siento idiotas. Pero no me quejo, eso sería propio de un malagradecido. Soy payaso, así como otros son pelirrojos o enfermizos o gigantes. La diferencia está en que ser payaso de nacimiento es como haber nacido con oficio. Y encima un oficio sin trabajo porque hacer reír no me pide más esfuerzo que respirar. El único esfuerzo que me toca es sentirme solo en el mundo entre tanta carcajada.*

**Huilo Ruales Hualca**

El *ethos* barroco tiene dos puntos de partida importantes que son igualmente respuestas a la imposición del capitalismo en la vida cotidiana. Ambas terminan por realizar la vida como una *teatralización*. Por un lado, esta *teatralización* surge como estrategia de supervivencia en los sujetos americanos de la conquista y, por otro, en la re-estructuración de la vida religiosa católica en la modernidad; ambos puntos convergen en la construcción del *ethos*. Veamos el primero de estos puntos. Echeverría anota,

*Lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un ethos social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una*

*transgresión que, siendo radical, no pretendía una imputación de la misma; lo hizo sobre la base de un mundo económico informal con sus límites estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente (Echeverría B. , 2000, pág. 189).*

Sin plan alguno bajo el brazo, la población indígena sobreviviente de la conquista emprendió la reconstrucción de una vida civilizada en América. La forma de sociedad impuesta por los conquistadores fue retomada por los indios pero no como una prolongación de la civilización europea sino como *repetición o recreación de la misma*<sup>32</sup>. Construyeron un sujeto que jugaba a ser europeo: no tratando de copiar los usos o las cosas europeas sino de simular el ser europeo. Simulación o juego que en determinado momento dejó de ser tal y se convirtió en la realidad<sup>33</sup> como lo advierte Echeverría:

*No despiertan de su sueño, no regresan al “buen sentido”, no se “despeñan en el abismo de la sensatez” o “mueren a la cordura de la vida”, como dice Unamuno que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte; no vuelven de ese otro mundo reproducido, representado, sino que permanecen en él y se hunden en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real. Se trata, por lo demás, de una representación dentro de la cual nacieron los “españoles criollos”, con los “esplendores y las miserias” del mundo virreinal, manifiestos de manera tan rica, aguda y exquisita en su arte y su literatura, y dentro de la cual nosotros, los latinoamericanos de hoy, después de tantos siglos, nos encontramos todavía (Echeverría B. , 2000, pág. 192).*

En esta línea, Echeverría escoge el nombre de barroco para esta construcción de la cotidianidad en América, tomando prestado el término del arte barroco en el sentido de “decorazione assoluta” de Adorno:

*El arte barroco, dice Adorno, es una “decorazione assoluta”; una decorazione que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin: que “ha desarrollado su propia ley formal”. (...) La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico (Echeverría B. , 2000, págs. 44-45).*

Para entender la segunda forma de teatralizar la sociedad hay que partir de la premisa formulada en el apartado anterior de que la cotidianidad de la vida en cualquier sociedad se

---

<sup>32</sup> *“De ella resultaba una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo mismo de su código precisamente por los restos sobrevivientes de ese código civilizatorio indígena que esa civilización tenía que asimilar para poder ser revivida” (Echeverría B. , 2000, pág. 191).*

<sup>33</sup> *“ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; era una “puesta en escena absoluta”, que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario” (Echeverría B. , 2000, pág. 191).*

presenta en la dualidad de tiempo productivo y tiempo de ruptura. En la Edad Media, con la hegemonía de la Iglesia en la sociedad, el tiempo de ruptura era el tiempo de religiosidad que administraba la iglesia y que se condensaba en la fiesta religiosa. Con la llegada del capitalismo, el tiempo productivo (donde se resuelve el valor de cambio) pasa a absolutizarse y penetrar a su gusto en el tiempo de ruptura (donde se resuelve el valor de uso). Esta forma de administrar el tiempo es la tarea histórica que le toca cumplir a la sociedad civil burguesa y que reemplaza a la civilización religiosa tradicional; sin embargo, en su intento de no perecer, la Iglesia Católica adopta una estrategia de estetización de la vida cotidiana:

“La estetización barroca del mundo debió llevarse a cabo dentro del ámbito abierto por el programa de la Iglesia postridentina –que formaba parte de su doble proyecto: “catolizar la modernidad” y modernizarse a sí misma- destinado a revitalizar el ritual y la ceremonia desfallecientes del catolicismo; programa que incluía justamente el recurso a su estetización. Por esta razón, sin serlo en esencia, la estetización barroca tiende a ser una estetización de la fiesta religiosa, de sus ceremonias y sus ritos, de los lugares y los objetos de su realización. Muchos de los rasgos reconocidos como característicos de la “estética barroca”, sobre todo la predilección por lo espectacular y pomposo, lo estruendoso y deslumbrante, sólo corresponden en verdad a una modalidad de la misma, a la del arte barroco empeñado en ayudar a la ceremonia ritual de la Iglesia –y, por extensión, de la monarquía por derecho divino- a rescatarse a sí misma de su decadencia.” 196-197

El resultado de esta estrategia es una sociedad civil que da plena cabida tanto a lo eclesial como a lo civil - en principio opuestos-. Toda la transformación sufrida por la Iglesia como estrategia de supervivencia en un mundo que básicamente la niega es entendida por Echeverría a partir de la revolución teológica llevada a cabo por la Compañía de Jesús<sup>34</sup>.

La Iglesia, a través de la Compañía de Jesús- utiliza la estetización<sup>35</sup> para revitalizar su ceremonia ritual pero, en este camino, tiene que restaurar el mito que la funda: sacrifica su propia esencia para salvarse. Cumple el sacrificio que impone la dinámica capitalista de prestar su forma y vaciarla de contenido para poder sobrevivir. Uno de los signos más significativos de esa restauración es la *conversión protagónica del personaje de María* -“semidiosa de la

---

<sup>34</sup> “A igual distancia de las dos recomposiciones extremas del mito cristiano en la modernidad, la realista o puritana –la que toma partido por la necesidad y contra la libertad- y la romántica o heroica –la que se decide por la libertad, en contra de la necesidad-, la recomposición barroca salta por encima del plano en que el destino individual debe ser narrado bien como una pura improvisación, una aventura de autorrealización, o bien como una pura fatalidad, un episodio de efectuación de un fin trascendente; pone ese plano “entre paréntesis” o “en escena”, de tal manera que la necesidad y la libertad parecen convertirse cada una en su contrario y confundirse entre sí” (Echeverría B. , 2000, pág. 204).

<sup>35</sup> Vale decir que esta exagerada estetización de la vida cotidiana que el *ethos* barroco desarrolla no es el fracaso de una construcción realista del mundo, es así no porque “no puede” ser de otro modo, sino porque así se construye, es una estrategia propia de construcción de mundo.

*casuística”-*, en el culto a la Virgen María “*se consagra una entidad intermedia entre el ámbito superior, el de la ley universal, donde Dios parece prescindir del ser humano, y el plano inferior, el de los casos concretos, donde también, por su parte, el ser humano parece poder desentenderse de Dios*” (Echeverría B. , 2000, pág. 205). El culto mariano es, en el *ethos* barroco, uno de los lazos imprescindibles tanto para los fieles como para la religión<sup>36</sup> . En una religión que por la rigidez de su Dios rechaza de plano al sujeto americano, se abre un camino a través de la figura de la virgen madre, comprensiva, misericordiosa, que intercede ante Dios y *ruega por los pecadores*.

De este modo, el sujeto del *ethos* barroco se construye como personaje de una obra que monta para cumplir el mandato del conquistador desobedeciéndolo pero haciendo como si no lo hiciera, afirma la vida en medio de la muerte, juega con el destino que debe cumplir para hacerlo llevadero, lo afirma por el camino de su negación; salva a un Dios que vino a aniquilarlo construyendo en la figura de la virgen María un tercero que hace posible su comunicación.

Concluye Echeverría sobre el barroco:

*Construir el mundo moderno como teatro es la propuesta alternativa del ethos barroco frente al ethos realista; (...) Lo que ella pretende es recatar la “forma natural” de las cosas siguiendo un procedimiento peculiar: desrealizar el hecho en el que el valor de uso es sometido y subordinado al valor económico; transfigurarlo en la fantasía convirtiéndolo en un acontecimiento supuesto. Dotado de una realidad “revocable”. El ser humano de la modernidad barroca vive en distancia respecto de sí mismo, como si no fuera él mismo sino su doble; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección* (Echeverría B. , 2000, pág. 195).

Concluamos nosotros. Aquello que subyace al hombre en su relación con los “valores de uso” y que alberga en su carácter semiótico-político su esencia creadora, no ha podido ser aniquilado por el capitalismo porque, aunque retorcido y enajenado, el capitalismo no es más que una forma de reproducción social del hombre y la forma fundamental de esa reproducción es la producción y consumo de valores de uso; sin embargo, esa esencia creadora de lo humano se cumple en el capitalismo no de una manera libre sino en un sentido trágico, como destino.

La cuestión es que la *forma natural* de la socialidad sólo puede cumplirse en el capitalismo como una estrategia de supervivencia al hecho inevitable que éste implica, en otras palabras,

---

<sup>36</sup> “*María resulta no más indispensable para los fieles que para el mismo Dios: al disimular ante él la icorregible imperfección de lo humano en medio de su Creación, impide también que se interrumpa la performance cosmogónica de la misma, le restaura su razón de ser* (Echeverría B. , 2000, págs. 205-206).

la forma natural de la socialidad está subyugada a la forma mercantil. Lo perverso del capitalismo es que ha atado la reproducción física del hombre, su trabajo, a la reproducción del capital, de suerte que su *politicidad*, tal como la entiende Echeverría, no puede desplegarse libremente; en ese sentido, el proceso de reproducción social es un proceso profundamente atado a la practicidad de dicho proceso. Así pues la idea de emancipación, tomando en cuenta la mirada al pasado y al presente que ésta debe hacer, va desdibujándose.

Echeverría no concibe la ruptura como un acto de conciencia racional-reflexiva, más bien como la irrupción del tiempo extraordinario en la vida cotidiana que nos hace vivir la experiencia de ser creadores. En esa misma línea, el barroco cede espacios a la irrupción del tiempo extraordinario porque reconstruye el mundo de una manera teatralizada, sin embargo, esta no es una elección de transgredir el orden sino la forma en que esta sociedad ha asimilado el hecho capitalista (evidenciando así cómo el capitalismo penetra en la libertad constitutiva de nuestra especie y la pervierte).

Visto de este modo, lo que en un momento se presentó como una apuesta por la crítica de Benjamin al tiempo, puede ser entendido, a la luz del *ethos* barroco, como una estrategia barroca de supervivencia al capitalismo. Echeverría acepta la idea de una *corrección mesiánica al utopismo* defendiendo la idea de que uno y otro deben potenciarse, pero podemos pensarlo también como que, en su “incapacidad” de decidirse por uno u otro (porque en su mundo “barroco” son posibles los dos sentidos) hace lo propio del sujeto de la modernidad barroca – aunque creemos que él lo hace de una manera consiente-: opta por los dos. Asimismo, la idea de que la apertura al futuro que plantea el utopismo debe conjugarse con la experiencia del pasado que rescata el mesianismo resulta perfectamente coherente en la teoría de los *ethos* porque justamente ésta rescata el origen de la modernidad de un pasado tradicional del que ella no ha podido liberarse.

El intento de Echeverría de pensar la modernidad *desde sus ruinas* es una tarea encaminada a pensar la contradicción constitutiva que le es propia y que sigue reproduciendo en su desarrollo. La propuesta teórica ciertamente intenta reflejar esta contradicción y ser coherente con su planteamiento. Si el destino trágico que impone el capitalismo no es sólo una mentira que puede ser develada en su discurso, sino una práctica que se reproduce cotidianamente -una práctica inscrita profundamente en el código lingüístico-, Echeverría no puede abstraerse del código para criticarlo, no lo mira desde fuera, hace uso de él para dar cuenta de su contradicción. Sus ideas, por lo demás, no son concluyentes sino que parecen dar vueltas, regresar sobre los mismos puntos, contradecirlos, atacarlos (pensemos en las diferentes dualidades que aquí se han expuesto y que no se resuelven por fuera de su propia condición de dualidad). Quizás para terminar, sin querer quedarnos con una sola de las ideas

que Echeverría pone en juego, podemos decir, volviendo a Benjamin, que nuestra vida se sigue cumpliendo como un destino trágico, aún los momentos de ruptura, porque quienes cuentan la historia continúan venciendo, mas no pueden aniquilar la disputa.

### Capítulo III: La actitud crítica en la modernidad como actitud racional en Habermas y como actitud espontánea en Echeverría

Hemos tratado de presentar dos miradas críticas del mundo que apuntan a reformular las preguntas que nos hacemos cuando nos acercamos reflexivamente a nuestra realidad social. Los temas sobre los que estas miradas coinciden aunque con enfoques diferentes los hemos resumido en tres, la idea de modernidad, el lenguaje y la relación teoría-metodología-ética, correspondientes a los apartados 3.1, 3.2 y 3.3, el apartado final intenta recoger las preguntas que quedan y creemos cuestionan resueltamente ciertas ideas arraigadas en la tradición, aún en la tradición crítica, del pensamiento.

#### 3.1. La idea de modernidad

Si le creemos a Echeverría, el ser humano siempre fue libre. La libertad es la esencia de su humanidad, pero, sólo en el momento en que él mismo se creyó libre, se vio arrojado a la libertad. La modernidad es el encuentro del hombre con su libertad, con su niñez y su divinidad: una situación abrumadora que la humanidad no ha logrado aún articular. Buscamos certezas y verdades aún después de haber acabado con el sentido último de verdad. Hemos derrumbado el carácter trágico de destino sólo para volverlo a transitar como si allí siguiese, en pie. Es tiempo ya de reformular las preguntas que nos hacemos asumiendo la responsabilidad de ser seres libres, con voluntad sobre cada acto. Los dos autores escogidos plantean, según creemos, preguntas que nos orientan en ese sentido –sin esconder inmediatamente después las manos para elevar una verdad que los trascienda como autores de las mismas-.

La pregunta por la modernidad que Habermas formula es una pregunta dirigida a las relaciones sociales modernas *que en su práctica comunicativa organizan su mundo*. No se refiere a un mundo objetivo dado sino a un mundo que *sólo cobra objetividad al ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos*. Se va a referir entonces a una *imagen del mundo construida intersubjetivamente*.

A dicha construcción subyace una tensión entre la tradición cultural (mundo de la vida) y el proceso de descentración de la imagen del mundo. Mientras este último esté menos avanzado, la imagen del mundo se edificará a partir de un *“acuerdo normativamente adscrito”*, lo que se traduce en una imagen reificada, resguardada de toda crítica. Del otro lado, cuanto más avanzado esté el proceso de descentración de la imagen del mundo, ésta puede moldearse en base a un *“entendimiento alcanzado comunicativamente”*.

De hecho en la modernidad, sostiene Habermas, este proceso se encuentra más avanzado comparativamente con otras sociedades “míticas”. La diferenciación de mundos y pretensiones de validez que tienen a su disposición los sujetos en su relación comunicativa permiten de manera más frecuente orientaciones racionales de la acción. En resumidas cuentas, la imagen moderna del mundo se encuentra en un estado más avanzado del proceso universal de racionalización que el autor concibe como un proceso de aprendizaje en el que siempre aparecen ilusiones egocéntricas superadas en una etapa posterior y así sucesivamente.

En este exacto punto podemos evidenciar un “desacuerdo” en la teoría de Echeverría. Para el autor del barroco las posibilidades de ruptura con el tiempo ordinario de la cotidianidad del mundo de la vida no se limitan a la orientación racional de la acción de los sujetos en sus procesos comunicativos; para él, los actos subversivos con el orden “normativamente adscrito” desbordan a los actos racionalmente orientados. Estos actos subversivos son esencialmente los momentos lúdicos, de experiencia estética o de fiesta, donde incluso son necesarias sustancias que nos permitan experimentar otros niveles de conciencia<sup>37</sup>. Siguiendo esa línea, ve en el *ethos* barroco –cuya cotidianidad se construye en estrecha relación con lo imaginario– una cierta inmanencia subversiva en la medida en que la vida en él se encuentra estetizada de manera que el código se pone constantemente en juego.

Podemos también enfocar este desacuerdo como dos preguntas diferentes que se plantean acerca de la modernidad. Habermas, por un lado, se pregunta, *qué propiedades formales debe tener una interpretación o imagen del mundo para que dentro de ella resulten posibles las orientaciones racionales de acción que pueden condensarse en un modo de vida racional*, resaltando así la idea de modernidad como proceso de racionalización del mundo y, por otro lado, rescatando esa racionalización de su forma instrumental para dar cabida a la razón comunicativa. Por su parte, Echeverría se pregunta por las diversas posibilidades de explorar y abordar la modernidad que se encuentran reprimidas en la visión occidental, weberiana, de la creciente racionalización del mundo y del papel decisivo en ese proceso de la ética protestante.

En su búsqueda de abrir esta interrogante por las diferentes formas de la modernidad, Echeverría construye el concepto de *ethos*. La tarea del *ethos* es integrar al hecho histórico

---

<sup>37</sup> “no hay sociedad humana que desconozca o prescindiera del disfrute de ciertas sustancias potenciadoras de la percepción, incitadoras de la alucinación. La existencia humana –que implica ella misma una transnaturalización, un violentamiento que trasciende el orden de lo natural– parece necesitar de este peculiar “alimento de los dioses” (Bataille). Gracias a él, que violenta su existencia orgánica, obligándolo a dar más de sí, a rebasar lo requerido por su simple animalidad, puede abandonar ocasionalmente el terreno de la conciencia objetiva, internarse en ámbito de lo fantástico y percibir algo que de otra manera le estaría siempre vedado (Echeverría, 2001, p. 6).

capitalista –traumático e inevitable- en la construcción espontánea del mundo de la vida en la modernidad. “*Ethos*” es tanto la *presencia del mundo en nosotros que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso*, como la *presencia de nosotros en el mundo* que especifica una forma única, un carácter.

Concurren en su propuesta tres “momentos” constitutivos de la modernidad. En primer lugar, existió un revolucionamiento posneolítico de las fuerzas productivas que se erigió como una promesa para cambiar la historia de la humanidad en su relación con la naturaleza. En segundo lugar, esta promesa se presentó como un reto a Occidente, poniendo en sus manos el destino de toda la humanidad. Por último, el medio que “eligió” Occidente para cumplir la promesa fue el capitalismo, el mismo que termina por traicionar la promesa y absolutizar su forma.

En este tránsito de la modernidad a su forma capitalista, la promesa de la modernidad como sepulcra de las sociedades tradicionales tampoco se cumple, de igual manera que no se cumple ninguna de las diferentes promesas derivadas de la “gran promesa” de la modernidad. La razón es la misma, al estar embarcados en el capitalismo, todos los cambios son aparentes, cuantitativos y permiten que las formas, aunque huecas, sigan existiendo de manera espectral. Las sociedades tradicionales deben integrar espontáneamente al capitalismo en sus cotidianidades para poder seguir existiendo, luego, dejan de reproducir sus vidas según la forma natural de la sociedad: sacrifican esa forma para servir a los intereses acumulativos del capital, intereses de una clase dominante; cumplen pues con el destino capitalista que dicta el sacrificio del valor de uso por el valor mercantil. Precisamente a las diversas estrategias de supervivencia al capitalismo Echeverría las llama *ethos*.

Resalta así el tema del capitalismo que en Habermas parece olvidado y, lo que logra con esto, es remitirnos a la idea de “supervivencia” en dos sentidos. Uno, en el sentido de una estrategia de supervivencia como base de la *socialidad* humana de modo *génico*, es decir, como proceso de “transnaturalización” que implica una elección de forma de su socialidad (donde coloca su *materialidad social* por encima de su *materialidad animal*); pero también, en el sentido de supervivencia propio del capitalismo, es decir, de invertir el orden del hombre como ser libre de elección –de su forma, de su identidad- y transformarlo en un ser cuya supervivencia no se apega a la forma natural (sistema de necesidades y capacidades) sino a la forma mercantil del valor, a fin de cuentas, en el sentido de supervivencia al capitalismo.

Mientras en Habermas la modernidad se da como la etapa más avanzada de un proceso de racionalización del mundo, o creciente descentración de la imagen lingüística del mundo, en la que, en cada etapa ineludiblemente se renuevan “ilusiones egocéntricas” que hay que superar; en Echeverría la modernidad no ha podido escapar del vínculo con su origen tradicional. Origen que el capitalismo a la vez que niega, se sirve de él, evidenciando así la presencia del

capitalismo como una realidad que en su reproducción niega la forma natural de la socialidad pero no la aniquila porque la necesita. No puede reproducirse sin ella porque es parte constitutiva de la reproducción social humana y, la reproducción capitalista, aunque enajenada, no es la excepción.

Si nos preguntamos finalmente por la relación de estas teorías con la realidad que cada autor intenta explicar, podemos encontrar aún otro punto de confluencia en el tema de la modernidad. Habermas, por un lado, da cuenta de una modernidad que se reproduce en un mundo desacralizado, mejor, en proceso de desacralización, que reemplazó al régimen tradicional monárquico en crisis: una imagen bien caracterizada por la concepción weberiana de creciente racionalización del mundo. Asimismo, su *Teoría de la Acción Comunicativa* aparece en una sociedad donde funciona un estado de bienestar que permite relaciones menos violentas entre clases y menos mediadas por el dinero ya que el Estado cubre las necesidades básicas de sus ciudadanos permitiéndoles desplegar más actividades relacionadas con el disfrute.

Echeverría en cambio hace referencia a una modernidad cuyo “origen” tradicional está presente en cada una de sus expresiones. No se enfrenta a un mundo desacralizado ni mucho menos homogenizado por un estado de bienestar, se enfrenta a un mundo lleno de contradicciones muy latentes, más parecido a la imagen de barbarie que construye Benjamin.

### **3.2. El lenguaje como punto de partida de la posibilidad de *emancipación o ruptura***

La condición básica que plantea Habermas para que se pueda dar una construcción crítica de la imagen del mundo es que se rompa el vínculo empírico entre lenguaje y mundo: sólo así se construye una imagen temporalizada de la tradición cultural, relativa a muchas otras posibilidades. Tal desligamiento se evidencia en los procesos comunicativos modernos, concretamente, en el uso de las diferentes pretensiones de validez disponibles para los sujetos de la comunicación (1), que cumplen, a la vez, un proceso de diferenciación de mundos (2).

En este contexto, la comunicación es siempre una propuesta de entendimiento que puede ser aceptada o rechazada en referencia a cada mundo al que se vincule la pretensión (objetivo, subjetivo y social). Lo que finalmente se logra al diferenciar estos mundos por medio de la aceptación o rechazo de las pretensiones de validez, es una separación del lenguaje, en cuanto medio de comunicación, del mundo como “aquello sobre lo que la comunicación versa”. Asoma entonces la imagen lingüística del mundo de manera contingente. El sentido del mundo

es construido en las relaciones comunicativas. La imagen lingüística no es más el orden mismo del mundo, es una interpretación de él y, por supuesto, pueden haber muchas.

La cuestión es que la asunción de “una interpretación posible entre muchas” sólo puede lograrse cuando el vínculo lenguaje-mundo ha sido cuestionado, cuando la imagen lingüística del mundo se halla descentrada, pero, más aún, hay que tomar en cuenta que puede darse la conciencia de estas dos esferas (lenguaje-mundo) como autónomas y aún así seguir reproduciendo una imagen reificada del mundo. Pensemos en el caso de un intelectual. Él pueda alcanzar efectivamente esta conciencia que le proporciona su acceso privilegiado al conocimiento, sin embargo, Habermas no plantea la cuestión en una relación cognitiva con la realidad objetiva, se trata de una relación intersubjetiva de comunicación, de construcción de una imagen compartida del mundo. Es decir, la conciencia de tal separación la puede alcanzar cualquier persona de cualquier sociedad que no viva necesariamente en un mundo plenamente moderno -según los parámetros de Habermas- pero todavía en la reproducción de su vida cotidiana, concretamente en la reproducción de la imagen lingüística de su mundo, compartida por toda la comunidad de lenguaje, seguir repitiendo la misma imagen reificada. En un contexto social en el que la comunidad de lenguaje no diferencia los mundos con claridad ni utiliza diferenciadamente las pretensiones de validez, la posibilidad de una construcción crítica del mundo orientada por la razón comunicativa se vuelve vaga porque la imagen lingüística del mundo no se halla plenamente descentrada: lenguaje y mundo no se conciben como dos cosas plenamente independientes.

En efecto, este problema surgió al inicio de este trabajo, específicamente en la preparación del primer capítulo, al comprender, por un lado, el sentido o el argumento completamente racional de la propuesta de Habermas de construcción de la imagen moderna del mundo y, por otro, comprender con eso que, al no tratarse de una cuestión de conocimiento de la realidad sino de relaciones sociales cotidianas, la posibilidad de construcción de una interpretación o imagen crítica del mundo nos estaba, como sociedad sin mucha influencia de la ética protestante –es decir, donde se cumplió la modernización pero no exactamente como el proceso de racionalización que Habermas plantea-, casi vedada.

La lectura de Echeverría desde nuestras sociedades latinoamericanas, resultó entonces muy esclarecedora. Este sugiere que en las sociedades latinoamericanas marcadas por la conquista no podemos utilizar el lenguaje como un instrumento de interpretación del mundo porque el lenguaje nos es en muchos sentidos ajeno. Echeverría señala la relación social de dominación que impide la comunicación y que en nuestro caso es doble porque se refiere al capitalismo y a su forma de inserción cultural en América mediante la Conquista.

Por una parte, la relación de dominación que instaura la Conquista se refleja en la estructura del código originario, en el cual, a los sujetos les está negada la libre elección de aceptación o rechazo de un enunciado<sup>38</sup>. El entendimiento no llega a concretarse porque los actos de los interlocutores esconden su verdadera intención para que, por paradójico que pueda parecer, no se interrumpa la “comunicación”. Las intenciones se ocultan, no pueden hacerse manifiestas, se dicen las cosas de manera que parezca que no se está diciendo eso: para que se cumpla la *farsa del entendimiento*.

Vale aquí un paréntesis. La forma en que se cumple la comunicación en América me hace pensar en una posible lectura desde la teoría de Habermas y su noción de “actos ilocucionarios y perlocucionarios”. Los actos *perlocucionarios* se refieren a algo en el mundo, mientras los *ilocucionarios* se refieren únicamente a la relación intersubjetiva de comunicación. Los actos *ilocucionarios* son actos con los que “*el agente realiza una acción diciendo algo*” y donde “*su intención comunicativa se agota en que el oyente llegue a entender el contenido manifiesto del acto de habla*”; los actos *perlocucionarios* son aquellos donde el objetivo del hablante “*no se sigue del contenido manifiesto del acto del habla; [sino que] este fin sólo puede determinarse averiguando la intención del agente*” (Habermas, 2003, págs. 371-372). Si analizamos pues la situación de los “sujetos en apartheid”, como dice Echeverría de los latinoamericanos, desde esta perspectiva, podría leerse como una serie de actos perlocucionarios realizados por los participantes de la comunicación.

Si recordamos una de las partes constitutivas de la noción de alteridad en el proceso de mestizaje que dice: “*en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro*” (Echeverría B. , 2000, pág. 23), los americanos en sus procesos comunicativos se refieren siempre también a algo en el mundo. Por otro lado su intención no se hace manifiesta porque su código lingüístico se construyó ocultando ciertos usos para poder cumplirse. Sin embargo, es arriesgado caracterizarlo simplemente como la consecución de actos perlocucionarios. La cuestión es que los sujetos no hacen uso del lenguaje para un fin que no sea el entendimiento, únicamente que su uso del código lingüístico está siempre cumpliéndose de manera doble y contradictoria: por paradójico que parezca, con el fin de cumplir el imperativo de la comunicación, les es menester usar el lenguaje de tal forma que se subvierte su propio sentido y propósito: el entendimiento se vuelve un acto performativo, una “gran mentira” como dice Echeverría de la Malintzin, pero sólo para poder cumplirse.

---

<sup>38</sup> Recordemos que en la relación de conquistado-conquistador le están negados ciertos usos del lenguaje para que el contacto sea posible. (Ver el apartado 2.2 del segundo capítulo de este trabajo).

Volvamos, la otra forma de dominación que impide el uso pleno del lenguaje es el capitalismo. El capitalismo sigue una dinámica perversa que anula la capacidad de elección, cosa que constituye, finalmente, la politicidad de lo humano, aquello *propriadamente humano*. Para entender esto es necesario tener claro el carácter semiótico del proceso de reproducción social (tratado en el apartado 1.1.2 del primer capítulo). Brevemente, el proceso de producción-consumo de bienes es, a la vez, un proceso de comunicación-interpretación. El productor-*comunicante* emite un mensaje al tiempo que objetiva la naturaleza de una forma específica, el consumidor-*interpretante* recepta ese mensaje asumiendo la intención transformativa propuesta, es decir, se apropia del referente mediante su propio uso del código. Pero, únicamente con el cumplimiento del proceso de comunicación de manera autónoma –en el lenguaje-, la función característica del sujeto social de auto-realizarse se libera de su sujeción al plano básico de producción/consumo de objetos prácticos. La producción-consumo de significaciones lingüísticas se halla desligada de la practicidad del proceso y permite el despliegue de la politicidad humana con mayor libertad.

Y esta es, precisamente, la esfera que ataca el capitalismo –insistimos, sin anularla-, se mete con la libertad de elección del hombre, cumpliendo la máxima marxista: éste sólo es libre de venderse en el mercado. La perversa forma de imponerse del capitalismo consiste en ponerse como condición de supervivencia: no hay opción, se cumple como destino. El capitalismo mutila lo humano porque niega su capacidad -política- de elección; y, como el resto de *herramientas* en el capitalismo, el lenguaje tiene propietarios privados que construyen un sentido que anula la posibilidad de aceptación o rechazo, no hay negociación, simplemente se impone.

El lenguaje como punto de partida de la posibilidad de emancipación lo es, en Habermas, en tanto “instrumento” de los sujetos en el uso de la razón comunicativa para fines de entendimiento. Es necesario el uso racional –comunicativo, orientado al entendimiento- del lenguaje, para construir interpretaciones del mundo orientadas a la emancipación del hombre. En Echeverría, por otro lado, el lenguaje es la esfera más profunda de la esencialidad política del ser humano, donde se despliega más claramente su libertad. La producción-consumo de significaciones lingüísticas cumple con el principio de auto-creación del humano de manera más pura porque se desliga de la practicidad del mundo de los objetos. Plantea una relación contradictoria inherente, entre código, que se cumple irrestrictamente -*acuerdo normativamente adscrito*, desde Habermas-, y uso, como la posibilidad de ponerlo en juego. El lenguaje es enteramente libre el momento que imagina, en los momentos lúdicos, estéticos o festivos, en los momentos de ruptura con la cotidianidad. Pero el capitalismo reduce las posibilidades creativas del lenguaje porque el proceso de producción-consumo está atado

brutalmente a la practicidad del objeto y todo se cumple como un trágico destino, aún los momentos de ruptura.

En Habermas el lenguaje usado racionalmente conduce a una sociedad emancipada. Echeverría, por otro lado, da cuenta de lo contradictorio del lenguaje en su reproducción del mestizaje y el capitalismo, su potencialidad política está latente y por momentos irrumpe en la vida cotidiana, pero no de manera libre.

### **3.3. Metodología, teoría y postura política**

Echeverría construye una argumentación teórica casi circular, señala ciertos puntos con un sentido negativo y contradictorio, encerrándolos -encerrándose y encerrándonos- en un destino ineluctable, sólo para rescatarlos posteriormente como cofres de esperanza, parece así asumir como propia la caracterización que hace de Benjamin:

“En este sentido, su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo. Expresa una afectividad militante pero ambivalente ante una realidad global, sintetizadora de todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de su experiencia; una realidad que él percibe a un tiempo como fascinante y amenazadora, como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. Esta realidad a la que, siguiendo precisando a Baudelaire, hemos dado en llamar *modernidad...*” (Echeverría B. , 1998, p. 122).

Más que teorizar acerca de la modernidad, teoriza militantemente la barbarie, la vida como estrategia de supervivencia al capitalismo y la inmanencia de esa misma vida como posibilidad de ruptura con el tiempo ordinario. Su obra no está construida de manera sistemática –aunque así haya sido presentada aquí con fines expositivos-; su escritura es ensayística: fragmentaria como son los vestigios de la barbarie.

Después de la elaboración del primer capítulo en el que se trabajó la teoría de Habermas, lograr una sintetización sistemática de la propuesta de Echeverría fue definitivamente mucho más difícil.

Habermas expone su teoría de forma argumentativamente clara, limitando por ejemplo el uso de metáforas o recursos literarios, en pos de un objetivo ilocucionario. En concordancia con su teoría de la acción comunicativa, construye un argumento que pueda ser entendido y discutido. Lo hace con el convencimiento de que eso es lo éticamente correcto porque apuesta a una construcción intersubjetiva transparente –en el sentido de que los intereses queden explícitos en los enunciados mismos- de sentido.

La postura ética de Habermas concibe la imagen moderna del mundo como una imagen más deseable en tanto permite orientaciones racionales de la acción y una distancia con la imagen lingüística del mundo que posibilita una mirada crítica sobre la misma. Si bien en la modernidad se reproducen ilusiones egocéntricas sobre su imagen, las relaciones sociales que la constituyen permiten un tratamiento crítico y reflexivo de las mismas. En ese mismo sentido, la interpretación moderna del mundo se proyecta con carácter universal, porque se separa de su tradición cultural, la desreifica como *imagen* del mundo y mira en el resto de imágenes, a su alrededor en el tiempo y el espacio, un proceso de racionalización del mundo que se cumple como proceso de aprendizaje.

Sin embargo, su carácter universal está atado íntimamente a la forma de la modernidad occidental, en el sentido que explica Habermas de diferenciación de mundos al que se ha arribado en el proceso universal de racionalización del mundo. Las posibilidades reales de emancipación dependen del cumplimiento de una imagen descentrada del mundo que en la realidad se reproduce en las relaciones sociales modernas del capitalismo occidental.

La universalidad así planteada parece pues la universalidad de una comunidad humana superior cuya reflexividad le permite relaciones sociales mejor logradas. Queda claro por qué la imagen moderna del mundo es mejor éticamente, pero queda también la duda acerca de los tintes elitistas de dicha postura ya que su universalidad parece restringida a una comunidad de lenguaje específica e incluso, dentro de ella, a ciertas personas de esa comunidad cuyo mundo resulta menos reificado porque su trabajo domina con menos intensidad sus vidas.

En Echeverría la idea de ruptura sobrevive al capitalismo en la forma social natural, esencial de todo hombre. Es la vida en su expresión creadora la que irrumpe en la cotidianidad simplemente porque el tiempo ordinario de la cotidianidad no puede existir sin el tiempo de ruptura propio del valor de uso. El hombre vive en los momentos lúdicos, festivos y estéticos la experiencia de su contingencia.

En el *ethos* barroco se reproducen con mayor intensidad que en los otros, relaciones creativas porque los sujetos tienen que construirse como personajes, proyectándose así como perfectibles, pero no de manera racionalmente planificada sino dentro de un drama que se volvió absoluto después de ser puesto en escena. Su frecuente recurrencia al arte tanto como tema –el mismo término “barroco” es tomado de la teoría estética- cuanto como estilo es consecuente; el contenido y la forma de exponerlo tienen relación además con su postura política que concibe la ruptura como una irrupción creativa en el código lingüístico establecido. Se construyen así en ambos casos teorías que se preocupan por insertar su forma de exposición o método, en su argumentación y postura política. Habermas es bastante claro expone sus ideas de forma que puedan ser entendidas y discutidas racionalmente. Echeverría

es contradictorio, parece estar ocultando algo y quiere mostrarlo así, quiere evidenciar con su obra la dualidad, la barbarie, el sentido negativo, la libertad y el destino disputando su jerarquía.

### **3.4. Contribución a la discusión sobre la izquierda y su tarea de construir críticamente el mundo**

La historia es una narración en la que todos y cada uno de nosotros fungimos de personajes: no se trata de un relato que alguien nos cuenta y nosotros escuchamos sino, más bien, de uno que representamos. En ese sentido, el papel de la crítica no debe ser el de develar un falso discurso sino el de distinguir la forma en que nuestras vidas van entretejiendo ese discurso.

La crítica que apunta a una falsa verdad es insuficiente en la medida que *el crítico* cumple su papel como siendo observador externo de su propia vida, termina pues por idealizar lo criticado como una esencia pura del mal y abstraerse de ella, asumiendo así una postura completamente idealizada. Creemos necesario que la crítica dirigida a un cambio en determinado sentido –mejor, emancipado, liberado- debe hacerse preguntas que apunten a una concepción radicalmente diferente del mundo, preguntas que cuestionen su forma de acercarse, de conocerlo y de plantear la misma crítica. La discusión aquí propuesta acerca de la actitud crítica frente al mundo en la modernidad ha intentado nada más contribuir dentro de una de las tantas formas posibles de formular interrogantes que vayan desacralizando las verdades por las que encaminamos nuestras vidas y la historia de nuestras sociedades.

Habermas hizo evidente la trampa de la acostumbrada pregunta de la izquierda por la formación de la conciencia del sujeto social como premisa para que busque su emancipación: como si el problema radicara en el mejor conocimiento de su situación al que puede arribar una comunidad. La cuestión no está en cómo cobramos conciencia del mundo que hemos construido sino en cómo cada acto construye ese mundo de determinada manera. Recordemos nuevamente su postura acerca de las imágenes del mundo:

*(...) en realidad las estructuras de las imágenes del mundo definen una práctica vital que en modo alguno se agota en la relación cognitivo-instrumental con la realidad externa. Antes bien, las imágenes del mundo son esenciales, en toda su latitud, para los procesos de entendimiento y socialización en que los participantes entran en relación tanto con los órdenes del mundo social que les es común y con las vivencias del propio mundo subjetivo, como con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo (Habermas, 2003, pág. 95).*

La posibilidad de emancipación se define en la práctica vital de las relaciones sociales. De allí que exista la posibilidad de tener plena conciencia de la necesidad de emancipación y

reproducir a la vez un orden reificado. Es la práctica vital moderna la que permite una imagen descentrada del mundo que hace efectiva la posibilidad de emancipación (y, vale añadir, esta misma práctica vital específica de la interpretación moderna del mundo la que niega esa posibilidad en otras interpretaciones diferentes).

Habermas abre un camino al pensamiento crítico para re-formular sus preguntas más allá de una relación de conocimiento sujeto-objeto: el mundo no es una realidad ontológica cuyo mejor conocimiento nos permitirá imponernos sobre ella, sea que la verdad que busquemos sea una verdad científica o sea que busquemos una verdad que “ponga al descubierto” su carácter ideológico. La posibilidad de emancipación se juega en las relaciones sociales que generan y reproducen el sentido del mundo.

Pero de otro lado, al tomar una postura ética respecto a una imagen del mundo mejor, encierra la posibilidad de emancipación en una forma: aquella que permite de manera más frecuente orientaciones racionales de la acción. Su argumento abre así una mirada más compleja del mundo pero inmediatamente clausura sus múltiples posibilidades porque, si la posibilidad de emancipación está atada a las relaciones sociales que en su práctica comunicativa interpretan el mundo, y la posibilidad de emancipación se define como la posibilidad de construcción racional del mundo, la modernidad –occidental, de la ética protestante- monopoliza en la reproducción de su cotidianidad esa posibilidad efectiva.

Del otro lado, Echeverría transforma la idea de emancipación atrapada en la razón por una idea de ruptura del tiempo como irrupción, espontaneidad y supervivencia. Mira las posibilidades que la modernidad y su teorización oficial -así sea crítica- dejan de lado, olvidadas o “superadas”.

Le plantea a la izquierda la posibilidad de dar sentido a la barbarie replanteándose las preguntas por el futuro y el pasado en un juego donde voluntad y destino mutan su esencia. Su idea de ruptura va ligada a una relación creativa con la temporalidad (recordemos su asunción de la “radical corrección mesiánica al utopismo” propuesta por Benjamin). Su invitación se dirige a complejizar nuestra mirada del tiempo<sup>39</sup> en la que se juega nuestra libertad. En nuestra relación actual con la temporalidad, nos dice, el presente nos está vedado, no lo podemos disfrutar porque nuestra relación con las cosas es una relación mercantil que suspende nuestro contacto efectivo con ellas y con nuestra propia humanidad. Sin embargo,

---

<sup>39</sup> “Sólo el ser humano reconoce la temporalidad del tiempo, sólo él hace del cambio temporal, que conduce lo mismo a la vida que a la muerte, la ocasión de un optar, de ejercer una elección libre, que acepta e integra ese cambio de una manera o de otra diferente. Pero además, sólo el ser humano dota de una determinada forma a esta temporalidad, la vive como la dimensión posibilitante de un cierto acontecer concreto, como una temporalidad identificada, teñida por la vida singular que se desenvuelve a lo largo de los cambios impuestos por el tiempo; como una temporalidad que se vuelve propiamente una historicidad” (Echeverría B. , 2001, p. 2).

hay que tener claro, apuesta por la libertad humana pero no concibe esta como una liberación llena de dicha, la libertad implica una pesada responsabilidad que asumir –más parecido al peso de la *muerte de Dios* que trata Nietzsche- pero, al fin y al cabo, significa ser dueños de nuestro destino.

Lo que el autor del barroco evidencia es que a la izquierda le resulta aún traumático verse metida en un terreno lleno de fango y neblina –donde se ha situado éticamente-, e intenta salir de él como si estuviese encaminada en un sendero claro y despejado. Omite aceptar su “derrota” ante el sistema, su sentido negativo, su imposibilidad en este mundo, su relación con la tradición y con sus muertos. Extiende así una invitación a reformular la identidad de la izquierda reformulando su relación con la temporalidad: construyendo una historia de la barbarie que enfrente decisivamente la historia oficial de la cultura.

Coinciden en definitiva Habermas y Echeverría en que la actitud crítica, sea racional o espontánea, es una actitud que el capitalismo no ha podido aniquilar porque para hacerlo tendría que aniquilar al hombre. Luego, volviendo a la pregunta inicial de este trabajo ¿cómo emerge la crítica en un contexto social que parece no darle cabida? Pues en las relaciones sociales concretas: emancipadas de la razón instrumental, según Habermas; en las que prima el valor de uso, según Echeverría; como apuesta racional de entendimiento en las relaciones sociales modernas en el primero, como destino fatal que desborda el código en el segundo.

## Bibliografía

### *Libros:*

- Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Echeverría, Bolívar. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México D. F. : Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México D. F.: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. (1998). *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Habermas, Jürgen. (2003). *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Marx, Karl. (1985). *Obras Fundamentales*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003). *A tiempo y destiempo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

### *Revistas:*

- Echeverría, Bolívar. (2008). El ethos barroco y los indios. *REVISTA SOPHIA* , Número 2, 103-107.

### *En internet:*

- Echeverría, Bolívar. (2001 Febrero). *El juego, la fiesta y el arte*.  
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf> Acceso: 2012 20-Mayo.