

Sobre el concepto de "cultura política" en Bolívar Echeverría

On Bolívar Echeverría's Culture Politics

Marco Aurelio García Barrios

Máster en Análisis Político por la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Profesor de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Correo electrónico: aurelio1900@yahoo.com

Fechas de recepción: octubre 2011

Fechas de aceptación: marzo 2012

Resumen

En 1984 Bolívar Echeverría publicó un ensayo que marcaría toda su obra posterior y dejaría sentadas las bases teóricas de su teoría de la cultura. Más adelante, en sus proyectos de investigación de la década de 1990, el filósofo esbozaría su concepción de la cultura política, misma que ha sido poco estudiada; este artículo busca aportar elementos para esa discusión.

Palabras clave: teoría de la cultura, cultura política, Bolívar Echeverría, semiótica, Modernidad, *ethos* histórico.

Abstract

In 1984, Bolívar Echeverría published an essay that marked all of his later works and which established the theoretical bases for his theory of culture. Later, in his research projects of the 1990s, the philosopher outlined his conception of political culture, which has not been widely studied. This paper aims to provide elements for the discussion of this topic.

Keywords: Theory of Culture, Cultural Politics, Bolívar Echeverría, Semiotics, Modernity, Historical *Ethos*.

Los aportes de Bolívar Echeverría al desarrollo de la teoría crítica en América Latina tienen dos grandes vertientes. La primera de ellas, su labor como profesor universitario, si bien ha concluido como tal, sigue teniendo una relevancia mayúscula: formó a muchas generaciones de académicos y científicos sociales, quienes hoy interpretan el devenir social y forman a nuevas generaciones de una manera muy distinta gracias a la presencia de Bolívar Echeverría en las aulas universitarias. La otra vertiente es su obra escrita, legado invaluable que lo coloca entre los teóricos más importantes del siglo XX. Dentro de ese legado podemos ubicar un punto de inflexión en su obra, se trata del ensayo “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, publicado en 1984 en la revista *Cuadernos políticos* (y del que Echeverría hizo una versión modificada que forma parte del volumen *Valor de uso y utopía*, publicado en 1998).

Es un texto que el autor curiosamente prefirió no incluir en la colección de ensayos titulada *El discurso crítico de Marx* (1986). Años después comentaría que lo reservó para otro proyecto, pues lo había concebido como la base teórico-conceptual de otro libro, que ya no escribió. En su lugar, publicó el volumen *Definición de la cultura*, una obra que recoge las lecciones que impartió durante sus cursos en la época de maduración del ensayo sobre “La ‘forma natural’ de la reproducción social” (Echeverría, 2001). De igual manera, buena parte de las preocupaciones teóricas y las aproximaciones a la solución de las mismas constituyen el núcleo conceptual de uno de sus trabajos de mayor madurez intelectual y una de sus obras más redondas: *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 1998b).

El ensayo de 1984 constituye un punto de quiebre en la obra echeverriana, ya que retoma todo el análisis minucioso, novedoso y profundo de la crítica de la economía política de Marx y lo proyecta hacia lo que sería uno de los temas trabajados con mayor esmero por Echeverría: la construcción de una teoría materialista de la cultura. Se trata de un ejercicio que el autor realiza a partir de la confrontación/complementación teórica de la obra de Marx con los aportes de otros pensadores como Caillois, de Saussure, Jakobson, Malinowski o Hjelmslev, lo que convierte a este ensayo en un trabajo de frontera único en su género y con un potencial explicativo que Echeverría fue “desgranando” notablemente, a lo largo de los años, en los libros arriba mencionados, pero también en diversos ensayos posteriores.

Pasemos entonces a una revisión somera de algunas de las ideas que fueron planteadas por Echeverría en el ensayo de 1984 para ser luego llevadas por distintos caminos en su obra posterior. Nos interesa principalmente exponer algunas ideas sobre la noción echeverriana de cultura política, mismas que han sido desarrolladas con mayor detalle en un trabajo inédito (García Barrios, 2002).

I.

Para definir la “dimensión cultural de la existencia social”, Echeverría retoma un “planteamiento clave” de Martin Heidegger: su idea de que lo que distingue al ser humano de los demás entes del universo es el “ser ontológicamente libre”, es decir, que su esencia es la libertad. Igualmente, recupera de Jean-Paul Sartre la afirmación –en una línea similar a la de Heidegger– de que “el hombre está condenado a la libertad”¹, entendiendo la libertad como *capacidad de elección*. Heidegger sostiene que el ser humano es el único ser animado que tiene que “poner” o “darse” su propia necesidad, puesto que los otros seres pueden descansar en la repetición instintiva de sus rutinas; el ser humano, por el contrario, está en libertad –“condenado” a esa libertad, diría Sartre– de decidir si hace una cosa o hace otra (Heidegger, 1972). En estas dos formulaciones retomadas por Echeverría, el hombre es concebido como un “animal libre”; el autor recupera esta idea para vincularla a la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*, como “animal político”. Así, el punto de partida de la teoría materialista de la cultura propuesta por Echeverría establece que “la libertad es la condición humana propiamente dicha”; libertad en tanto capacidad de “poner” una necesidad o bien “poner” una forma social (Echeverría, 1984: 36). Este punto de partida define los lineamientos generales para una teorización de la cultura política, ya que la “capacidad política” fundamental y originaria del hombre –planteada por Echeverría en una línea argumental aristotélica– es su capacidad de definir libremente sus necesidades y la satisfacción de las mismas, y en ello se comprende toda una forma de configurar las relaciones sociales y la relación de la sociedad con “lo otro”, con lo no humano.

El segundo paso en la construcción de una teoría de la cultura consiste en enfocarse en la acción social sobre una “nueva materialidad”. Para Echeverría, la *socialidad concreta* (por oposición a la abstracta) se juega justamente en la capacidad “del mundo de lo humano” de crear una nueva “materia”: la de “su propia socialidad”. Es decir, la *identidad social*, como configuración particular de la socialidad, se convierte en una especie de “materia prima” que está allí para ser transformada. Esta “nueva materialidad”, que solamente existe para el ser humano, pues es aquello que lo constituye como tal, consiste, en un sentido amplio, en las relaciones sociales de convivencia, de trabajo y de disfrute, vale decir la “socialidad concreta”. De este modo, el proceso de reproducción social tiene *dos niveles de presencia, que se encuentran yuxtapuestos: un nivel físico o animal y un nivel “político” o específicamente humano*; éste último se acopla con el primero –el propiamente físico– y lo refuncionaliza de acuerdo con su propia orientación (Echeverría, 2001: 83). El planteamiento de Echeverría

1 Sartre plantea que la esencia del hombre es su libertad y que esa libertad es precisamente “la nada” que permite a la realidad humana “hacerse” en vez de “estar”; porque para la realidad humana “ser” es elegir. La libertad es el ser del hombre, es decir, “su nada de ser”. (“*La liberté n’est pas un être: elle est l’être de l’homme, c’est-à-dire son néant d’être*”). Ver Sartre (1994), cuarta parte, “Tener, hacer y ser”, capítulo II, “Hacer y tener”, pp. 580-637.

continúa las nociones de Heidegger y de Sartre sobre la libertad del hombre al postular que el hombre necesita “poner una forma”: el hombre tiene la necesidad y la capacidad de modificarse a sí mismo, dotándose de una nueva forma social (o bien ratificando la forma social vigente). Tal como los animales comunes actúan sobre su entorno material –i. e. la naturaleza circundante–, del mismo modo el animal humano actúa sobre la “materialidad” nueva –en rigor inmaterial– de su propia socialidad. Así, la noción de libertad sugerida inicialmente va adquiriendo una mayor definición; si bien la “nueva materialidad” es en realidad algo inmaterial, no por ello es intangible ni vaga, se trata de la determinación muy concreta del conjunto de relaciones sociales que otorgan identidad a una sociedad; es, en suma, la particularización de la figura social, que comprende el conjunto de las relaciones sociales y también la conexión con lo extrasocial, que Echeverría llama “lo otro” o lo no-humano.

La configuración de una forma social específica se logra gracias a la mediación del “objeto”: una porción de la naturaleza que es transformada por la acción del hombre que persigue la consecución de un fin (el *telos* de los griegos). La porción de naturaleza transformada por el hombre es conceptualizada por Echeverría como el “objeto práctico” (Echeverría, 1998a: 175), ya que en dicha categoría se comprenden los objetos de consumo –productivo o improductivo–, que constituyen objetos para el uso “práctico”. En el “objeto práctico” se condensa una conexión particular de lo social y lo “no-humano” o lo “natural”, pero no sólo eso: el objeto práctico es al mismo tiempo el vehículo de una acción o intención comunicativa.

En la *forma* del objeto práctico va cifrado un mensaje; cada objeto práctico tiene su propio “modo de empleo”, el cual afecta y configura al usuario/consumidor. Al establecer el análisis de los productos/bienes de consumo como vehículos de la acción comunicativa, Echeverría reformula los planteamientos del materialismo histórico a partir de la semiótica. Justamente aquí se encuentra la “piedra de toque” de su teoría materialista de la cultura.

La forma del objeto práctico es de una diversidad casi infinita, nos dice Echeverría, tratándose en rigor de *formas múltiples*, en donde cada una de ellas conlleva toda una manera de vivir la vida social y de conectar a ésta con la naturaleza circundante. Las formas del objeto práctico varían enormemente de una sociedad a otra; acontece una proliferación de formas del objeto práctico y, por tanto, de formas de la reproducción de las sociedades. Es justamente *la definición o concreción de tal o cual tipo de objeto práctico lo que constituye la capacidad política originaria y fundamental del hombre*; es, así, su “elección de forma” inicial. Esta es, justamente, la dimensión de valor de uso de las sociedades, misma que puede ser sometida, bajo ciertas circunstancias históricas, a la imposición de una lógica ajena a la suya propia.

Ahora bien, así como Marx nos habla de la mercancía (“objeto práctico” históricamente determinado) como de un “jeroglífico social”, Echeverría subraya que, si bien es cierto que el acto comunicativo no es exclusivo del animal humano, en los

demás animales éste se presenta dentro de una codificación absolutamente natural, genética incluso, que comprende ciertas formas de comunicación previamente programadas. En el caso del ser humano, por el contrario, *su código no está dado de entrada, ya que se trata de un producto histórico*. Por eso, al hablar, los ejecutantes o emisores no repiten simplemente el código de manera mecánica, sino que lo modifican al momento de usarlo (el código que se actualiza al tiempo que se “subcodifica”).

Cuando se habla de “lo humano en general” se crea una abstracción, ya que lo humano existe siempre de manera particular: “lo humano” sólo puede existir en verdad como proyectos diferenciados de humanidad. Entonces, hablar de “un código humano” (general) es hacer referencia a un ente demasiado abstracto. Por ello, el “código humano” sólo puede funcionar, tener una existencia práctica, si se encuentra *subcodificado*; es decir, toda vez que ha cobrado existencia como un código concreto, uno entre muchos posibles. El código humano (lo general) solamente adquiere una existencia práctica en tanto que se concretiza en un código particular –en esto consiste la “subcodificación”–; este es el momento fundacional en el que se nombran las cosas y, así, se construye un mundo de simbolización (Echeverría, 2001: 131-143). Cada subcodificación corresponde de este modo a un proyecto diferenciado de humanidad y abarca, por tanto, desde una “tecnología” particular –que media la relación hombre-naturaleza– hasta los detalles más pequeños de la vida cotidiana, constituyendo de esta manera la actualización de la capacidad política originaria y fundamental del hombre: la de elegir una forma particular para la reproducción social. Dicha elección constituye ni más ni menos que la creación de una identidad social concreta (Echeverría, 1998b: 136-139).

Echeverría define la cultura, en distintas partes de su obra, como el “cultivo de la identidad”, entendiendo esta última como “el modo [...] en que una comunidad determinada –en lo étnico, lo geográfico, lo histórico– realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales” (Echeverría, 1998b: 133). Tal “cultivo de la identidad” comprende tanto la conexión particular entre la esfera de la producción y la del consumo, como el conjunto de normas y reglas sociales, usos y costumbres, etcétera.

El concepto de “identidad” postulado por Echeverría se distingue radicalmente de las concepciones que ven a las distintas identidades culturales como algo sustancial y casi eterno e inmutable; para nuestro autor, la identidad no es sino un “estado de código”, es decir, una entidad histórica que sintetiza toda una estrategia de supervivencia en medio del acoso de la escasez material y que por tanto, lejos de ser “sustancial” es evanescente. En palabras del propio Echeverría: “la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un concentrarse que es a un tiempo esfumarse” (Echeverría, 1995: 61). El origen del carácter evanescente de la identidad proviene, según esta concepción, del hecho de que la “segunda naturaleza” del hombre –su nivel de sujeto que se auto-transforma como *polis*– está sobrepuesta a la naturaleza primaria, al nivel animal o

natural. Es decir, para Echeverría *cultura* es una *transnaturalización* particular, una alteración tanto de la “animalidad” del hombre como del entorno natural circundante (i. e. naturaleza exterior e interior a la vez). Esta condición de la identidad la hace inestable, ya que se mantiene en un precario equilibrio en medio de tendencias opuestas –lo natural y lo social–. “Cada forma determinada de lo humano, al cultivarse a sí misma –expresa Echeverría–, cultivaría también, simultáneamente, una contradicción que la constituye: [...] cultivaría el conflicto a la vez arcaico y siempre actual entre ella misma y lo que hay de sustrato natural re-formado y de-formado por su transformación” (Echeverría, 1998b: 138).

Echeverría plantea que cada cultura es, en esencia, en tanto que el “cultivo de la identidad social propia”, una forma determinada de transnaturalización; es decir, una forma de hacer efectivo el violentamiento de lo natural en provecho de lo social, lo cual ocurre en tres niveles complementarios y simultáneos². *Cada cultura singular es, así, una propuesta particular de transnaturalización*, ya que ésta se da siempre de una manera específica, completamente determinada (Echeverría, 2001: 147-167). Esta transnaturalización se despliega desde la naturaleza “interior” (la animalidad) hasta abarcar la naturaleza exterior, como dan testimonio el caso de los animales domésticos o bien el de los cultivos de granos, por mencionar sólo dos ejemplos conocidos.

Transnaturalizar, “alterar” la naturaleza, implica violentarla. En este sentido, las múltiples formas sociales de la vida humana se sostienen siempre sobre un conflicto, el de la oposición entre lo natural y lo social que busca someterlo. Es el manejo de este conflicto y sus “réplicas” en el corpus social lo que le da vitalidad a una cultura, como propuesta específica de transnaturalización. *La civilización es así, por definición, civilización de la violencia*; de lo que se trata entonces es de darle cauce a la violencia mediante el “ordenamiento” o restitución de los equilibrios, de eso es de lo que se trata la civilización y la cultura³.

Desde la perspectiva de la transnaturalización, *la política implica necesariamente contradicción y violencia*. Mientras que las culturas arcaicas reconocieron y aceptaron el hecho de la inherencia de la violencia, reduciendo el problema a la cuestión de cómo administrarla⁴, en las sociedades occidentales modernas, por el contrario, se ha

2 En un primer nivel tenemos un proceso de *represión* de lo natural que establece que ciertas funciones naturales no deben cumplirse o bien deben cumplirse de manera “ordenada” o “disciplinada”; en un segundo nivel, opera una *sustitución y refuncionalización* de las funciones animales (no se trata ya solamente de reprimir sino también de alterar); y, en un tercer nivel, lo humano *exagera ciertas funciones* naturales, dándose así de manera “superdesarrollada” (por ejemplo la inteligencia o capacidad de resolver problemas).

3 Este es el tema que Sigmund Freud (1970) exploró con una visión desencantada, pero muy aguda y muy radical, en *El malestar en la cultura*. El término alemán *Kultur* viene siendo “equivalente” al término francés *Civilization*. El español es tal vez más cercano al francés en esta materia.

4 La interpretación que hacen Horkheimer y Adorno del mito de Odiseo señala que hay una variedad de posibilidades de “burlar” o “engañar” a la naturaleza y su “caos” (en el sentido de dominio absoluto de lo pulsional/instintual). Ese y no otro sería el sentido del episodio del canto de las sirenas. El mito de Odiseo muestra, en esta interpretación, el papel crucial que juega la astucia dentro de la tensión entre lo social y lo natural. Ver Adorno y Horkheimer (1994: 97-128).

vivido con la creencia ilusoria de que la violencia ha sido trascendida o superada, lo cual está asociado a las concepciones ilustradas y su fe en el imperio de la razón y sus poderes omnímodos⁵.

De acuerdo con Echeverría, el “cultivo de la singularidad” es solamente posible en la medida en que existe un cuestionamiento del propio código particular o sub-codificado; así, *las formas culturales solamente se mantienen en la medida en que están en juego, en que están “arriesgando su identidad”* (Echeverría, 1998b: 136-137). Como se puede apreciar, esta concepción es totalmente contraria a las versiones falseadas o “folclorizadas” de las identidades sociales –por ejemplo, nacionales– que se plantean como fijas y responden, supuestamente, a una especie de “esencia eterna”.

La noción echeverriana de cultura política hace referencia a la “vigencia institucional de las formas sociales”, las cuales abarcan desde el plano de la familia (su organización, jerarquía, reglas, etcétera), pasando por el ámbito de la escuela (en general toda institución de enseñanza) y las iglesias, hasta llegar a los distintos órganos del Estado (que incluyen desde instancias de representación hasta el ejército, las prisiones y diversos espacios paraestatales)⁶. La “vigencia institucional de las formas sociales”, como construcción conceptual, abarca prácticamente toda la gama de expresiones e instancias de la vida en sociedad. Así, cada *cultura política* es un modo propio, característico, de darle vitalidad y coherencia a este conjunto de formas institucionalizadas⁷.

En la misma medida en que existen distintas y variadas culturas, también existen diversas formas de actualizar la *polis* y, en este sentido, diversas modalidades de cultura política. En algunas de ellas se vive casi a diario una especie de “plebiscito” sobre las formas sociales, mientras que en otras lo político pareciera estar completamente ausente, si bien está allí, aunque relegado al plano de lo imaginario. Por esto y más, tiene relevancia el concepto de “cultura política” esbozado por Bolívar Echeverría, pues permite, por un lado, *detectar lo político incluso allí donde pareciera estar ausente por completo*, al tiempo que por otro, la “cultura política” es asumida por el teórico como el aspecto de la cultura que pone en cuestión a la figura social vigente; de

5 En su *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno se ocupan extensamente de mostrar cómo esta fe en la razón ha sustituido la fe en los mitos antiguos, creando condiciones para el establecimiento de totalitarismos de alta tecnología (1994: 59-95).

6 El desglose de las instituciones sociales corresponde al autor del presente trabajo, interpretando desde una perspectiva personal el planteamiento de Echeverría.

7 La reflexión de Echeverría sobre las instituciones es por demás ilustrativa, como puede apreciarse a continuación: “Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* –que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*– permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad ‘pública’ y, segundo, una actividad ‘racional’. Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes” (Echeverría, 1998a: 81-82).

esta forma, nos hallamos ante dos vertientes conceptuales convergentes (García Barrios, 2002).

Cada modalidad de la “cultura política” –o de actualización de la *polis*– responde a una manera particular de equilibrar lo social con lo natural. En este sentido, la noción echeverriana de “cultura política” se puede conectar con planteamientos como el de “despotismo oriental”, por ejemplo, que Karl A. Wittfogel ha asociado con las “sociedades hidráulicas” y su peculiar manera de articular una relación metabólica entre la sociedad y su entorno natural (Wittfogel, 1966).

II.

El concepto echeverriano de cultura política queda trazado en un nivel de abstracción que lo hace apto para analizar ese aspecto de la cultura en las más disímboles y distantes sociedades. Para los estudiosos de América Latina y su historia, el concepto es más relevante aún cuando se lo conecta con la teorización sobre la modernidad occidental, y particularmente la modernidad latinoamericana, delineada por Bolívar Echeverría.

Nuestro autor define su noción de *modernidad* en los siguientes términos: “por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de *totalización civilizatoria* que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI” (Echeverría, 1998b: 144; cursivas añadidas); y agrega que “la modernidad está constituida por el juego de dos niveles de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo” (Echeverría, 1998b: 144). En esta concepción de la modernidad se deja ver una característica relevante de la construcción teórica de Echeverría: va más allá del plano de lo fenoménico –siguiendo la misma metodología que recomienda Karel Kosik (1967: 25-37)–, al que llama “nivel de presencia actual o efectivo”, y distingue dos niveles de presencia real; es decir, contempla una realidad dual, compuesta de un nivel manifiesto –el plano fenoménico diría Kosik– y un nivel no manifiesto (pero no por ello irreal), esto es, un nivel “potencial”. Dicho en términos menos filosóficos –inclusive etéreos para algunos científicos sociales– existen otras modernidades posibles, que existen seminalmente –*in nuce*– en la modernidad vigente o efectiva, sólo que para poder desplegarse requieren de ciertas condiciones históricas adecuadas. En el recuento histórico de cómo evolucionó el proyecto civilizatorio de la modernidad, sin embargo, Echeverría encuentra que, en ciertos momentos y en ciertos lugares, logró prevalecer algún otro tipo de modernidad y que si bien fracasaron frente a la modernidad dominante, el fracaso no las invalida *ontológicamente* –es decir como opciones válidas para la humanidad–, simplemente revela sus limitaciones funcionales en un ambiente de predominio capitalista (Echeverría, 1995: 170-171). El nivel potencial de la modernidad es un componente clave en la teoría del *ethos* histórico, como se verá más adelante.

III.

Para Echeverría, la “modernidad realmente existente”, es decir la modernidad capitalista, está fundamentalmente determinada por lo que el autor denomina el “hecho capitalista” –i. e. la valorización del capital y el consiguiente sacrificio del valor de uso– (Echeverría, 1995: 163), ubicándose teóricamente dentro de la tradición de la teoría crítica que pone de relieve la cuestión del *valor de uso* planteada por Marx en *El Capital*, aunque sin desarrollarla *in extenso*⁸. La contradicción entre la forma “social-natural” o plano del valor de uso y la forma valor, *debe ser asumida* por la sociedad en su existencia práctica de algún modo; por tanto, es necesario e inevitable asumir una posición frente al hecho capitalista. En este sentido, Echeverría determina la existencia de cuatro variantes del *ethos*⁹ de la modernidad, mismas que tratan de darle viabilidad histórica a esta contradicción; se trata entonces de cuatro formas diferenciadas de “naturalizar lo capitalista” (Echeverría, 1995: 164) o de “asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza” (Echeverría, 1995: 165); es decir, se trata de cuatro formas de “hacer vivible lo invivable”¹⁰ (Echeverría, 1998b: 168).

A las cuatro variantes del *ethos* de la modernidad, Echeverría les llama –de manera simplificada– *ethos* realista, *ethos* clásico, *ethos* romántico y *ethos* barroco. Valga subrayar que nuestro autor hace una clara distinción entre estilo artístico, *ethos* y la “voluntad de forma” prevaleciente en una época (Echeverría, 1993: 67-74). Sobre las variantes del *ethos* de la modernidad, Echeverría plantea que

[...] para el *ethos* realista, la forma capitalista es la única manera posible de llevar a cabo las metas concretas o naturales del proceso de producción-consumo; entraña una actitud incondicional y militantemente afirmativa frente a la configuración de la actividad humana como acumulación de capital [...]. El *ethos* clásico, por su parte, no borra, como el anterior, la contradicción del hecho capitalista; la distingue claramente, pero la hace vivir como algo dado e inmodificable [...]. Para el *ethos* romántico,

8 Marx comienza su trascendental obra de *El Capital* con un apartado sobre la mercancía. El primer párrafo de este capítulo se intitula, significativamente, “Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor”, lo que revela la importancia que atribuía Marx a la cuestión del valor de uso. La indicación del capítulo es clara, aunque pocos comentaristas han sabido interpretarla correctamente: el problema fundamental de la “moderna sociedad burguesa” –como llamaba Marx a la modernidad capitalista– es que la riqueza concreta se encuentra *subsumida* por la *forma de valor* (y ese es justamente el sentido de la forma mercancía). Echeverría tiene el mérito de haber recuperado y desarrollado esta conceptualización, dejada de lado por los distintos marxismos “oficiales” por obvias razones, trasladándola al ámbito de la teoría de la cultura.

9 Sobre el uso conceptual de este término, Echeverría señala: “El término ‘ethos’ tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de ‘morada o abrigo’, lo que en ella se refiere a ‘refugio’, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a ‘arma’, a recurso ofensivo o activo. Alterna y confunde el concepto de ‘uso, costumbre o comportamiento automático’ [...] con el concepto de ‘carácter, personalidad individual o modo de ser’ [...]” (Echeverría, 1998b: 162).

10 La forma “social-natural” sólo se puede afirmar en el capitalismo cuando queda reducida a ser el vehículo de la forma valor que la subsume; este es el punto de partida de la “modernidad realmente existente”.

en cambio, el hecho capitalista es de vivirse en su contradictoriedad, pero de tal manera que el hacerlo sea en sí mismo una solución de la misma en sentido positivo o favorable para la ‘forma natural’ o de ‘valor de uso’ del mundo de la vida [...]. También en el *ethos* barroco se encuentra una afirmación incondicional de la forma ‘natural’ de la vida social, pero en él, por el contrario, tal afirmación tiene lugar dentro del propio sacrificio de esa forma ‘natural’; la positividad –el valor de uso– se da a través de la negatividad –la valorización del valor económico– (Echeverría, 1993: 68-69).

IV.

El concepto echeverriano de cultura política, una vez vinculado a su teorización de la modernidad, comprende dos vertientes: una general, que fue abordada por el filósofo en algunos escritos, y otra particular, correspondiente a las distintas vertientes del *ethos* de la modernidad. Sus reflexiones se dirigieron de manera privilegiada a la cultura política propia del *ethos* barroco, por la historia de América Latina y su peculiar forma de ser moderna. Buena parte de las reflexiones de Echeverría fueron presentadas en el seminario interno de uno de sus proyectos de investigación, por lo que las referencias a ellas provienen de notas de los participantes en el seminario, también expuestas en un trabajo inédito del autor de este artículo (García Barrios, 2002).

Echeverría plantea una distinción inicial entre la cultura política como una dimensión “omni-abarcante” de la vida social (emparentada con la definición aristotélica del hombre como animal político) y la política, en tanto que formalización o reminiscencia de la capacidad política (ontológica y fundamental) del propio animal humano. Así, la vida política, o simplemente *la política*, es una especie de “mímesis” de lo que acontece en el tiempo extraordinario, en los grandes momentos en que tiene plena vigencia el ejercicio de *lo político*¹¹. En la modernidad, la vida política –o “la política”– presenta dos aspectos o vertientes principales: *un aspecto “metafórico” y un aspecto “metonímico”*¹². El aspecto “metafórico” se refiere a la *representación*: los políticos “representan” aquello que ya no está presente, es decir, el momento en el que todo está en cuestión. Esto se puede apreciar en la función del legislador como “constituyente permanente” (que representa al constituyente originario). El aspecto “metonímico”, por su lado, corresponde a *la función de la personificación*, que eventualmente asumen los líderes políticos; por ejemplo, el caudillo se asume –y es asumido por los suyos– como la “personificación” o la extensión física del corpus del pueblo en las esferas del poder.

11 Véase al respecto la obra de Echeverría *Definición de la cultura* (Echeverría, 2001: 182-184).

12 Todo el planteamiento sobre los aspectos metafórico y metonímico de la vida política en la modernidad fueron expuestos por Bolívar Echeverría en el marco del Seminario interno del Proyecto de Investigación “El concepto de cultura política y la vida política en América Latina” (Proyecto IN-402094: DGAPA-UNAM), notas del autor correspondientes a los días 8 y 15 de junio de 1994.

En *la política* que se despliega dentro de la modernidad capitalista, especialmente en la que predomina el *ethos* realista, tiende a prevalecer el aspecto metafórico por sobre el aspecto metonímico. Es por ello que cuando este último logra imponerse al primero, aparece deformado, en alguna forma “grotesca” como la del caudillo o el cacique; esto acontece ya que la metonimia no se presenta en forma más o menos “pura”, sino deformada por el aspecto metafórico. En sentido estricto, la función metafórica es la más adecuada a la cultura política moderna, ya que metáfora *es representación* y, en las sociedades modernas, el Estado aparece como *la representación* de la sociedad civil, que concentra en sí mismo la suma de las voluntades individuales. En la modernidad predominante prevalece una fuerte tendencia a reprimir el eje de la función metonímica o de *identificación* con la finalidad de exaltar la función metafórica o de *representación*.

Prácticamente toda la “cultura política” moderna, especialmente la que deriva del *ethos* realista, procura reprimir la función metonímica. Se busca desaparecer todo rastro de la presencia no mediada del “pueblo” en el poder, es decir, eliminar todo vestigio de una relación “por encima de las urnas” –directa– entre el líder (o líderes) y el pueblo: caudillismos, providencialismos de diverso cuño, relaciones de demagogia, etc. No obstante, dichos esfuerzos represivos con frecuencia se muestran insuficientes y la cultura política recae una y otra vez en la función metonímica¹³. A este fenómeno, relacionado con una función específica, es a lo que Max Weber se refiere cuando habla del *carisma* (Weber, 1944). En América Latina, el aspecto *metonímico* –o de identificación del pueblo con el gobernante– ha jugado un papel crucial, debido al peculiar proceso histórico-cultural por el que han atravesado estas sociedades. De hecho, en la cultura política propia del *ethos* barroco existe una fuerte tendencia a *la identificación* con el líder o con la figura política que haga las veces de éste (el caudillo, el cacique), además de que la vida política se vive intensamente como el drama de una puesta en escena¹⁴.

En la vida política dominada por el aspecto metafórico o de representación existe siempre una distancia, un *hiatus*, entre el pueblo y el/los gobernante/s. Ambos coexisten como cuerpos separados el uno del otro, incluso se mantienen por completo ajenos, en una relación de gran asepsia “puritana”; esta forma de relación política es muy afín al *ethos* realista. Por el contrario, allí donde predomina el aspecto “metonímico” –o de identificación/personificación–, el cuerpo del gobernante es percibido prácticamente como “una extensión” del cuerpo del pueblo: el caudillo, por ejemplo, es una extensión casi física de este último.

13 Incluso en Inglaterra, una nación tan apegada al *ethos* realista, podemos apreciar este fenómeno, con la irrupción esporádica de jefes de gobierno que son vistos como hombres o mujeres “providenciales”, que marcan toda una época.

14 Un buen ejemplo de ambas cuestiones es el del proceso de sucesión presidencial en el México del siglo XX, particularmente de 1939 a 1999; el dramatismo de la puesta en escena se concentraba en los meses previos al ungimiento del candidato presidencial oficialista, mientras que la identificación plena con el líder se daba en los meses de la campaña electoral y durante el comienzo del mandato del presidente entrante.

El mito moderno de la democracia (representativa) alienta la ilusión de que el cuerpo social es representado efectivamente por el Estado, aunque casi no exista punto de contacto *real* entre ambos, más allá de un momento formal como la jornada electoral (en donde también se aprecian signos de distancia o lejanía). En este sentido, el mito de la democracia (representativa) se expresa nítidamente en la democracia “puritana”, que se sostiene sobre la asunción de que la voluntad popular es fielmente reproducida por el Estado. Lo que persigue la política concreta basada en estos principios rectores es que “el jefe” no tenga contacto directo y/o continuidad física con “el pueblo”, ya que ella debe ser una política funcional a las condiciones capitalistas prevalecientes. Por tanto, el cuerpo del Estado tiende a convertirse en cuerpo de la oligarquía (en el sentido clásico del término: el gobierno “de unos cuantos”) y la democracia revela así cada vez más, su carácter ilusorio, lo cual es inevitable dada la contradicción profunda que subyace a la modernidad capitalista (la contradicción irresoluble entre la lógica del valor de uso y la lógica del proceso capitalista de valorización del valor). Las cuatro versiones del *ethos* de la modernidad pretenden justamente volver vivible este desgarramiento y, para ello, deben inexorablemente generar las formas de organización política correspondientes, esto es, su propia cultura política.

Los dos “ejes cartesianos” de la vida política moderna: representación (metáfora) por un lado, e identificación (metonimia) por el otro, generan una cierta tensión que le da consistencia y contornos a la vida política formalizada. Sin la tensión de ambos ejes no es posible la vida democrática —pues componen sus condiciones de posibilidad—, de ahí que *la cuestión a analizar sea cuál de los dos predomina sobre el otro y en qué medida*, es decir, cuál es la composición de la mezcla de ambas funciones.

Dentro del mito de la democracia moderna la identificación metonímica es constantemente negada, mientras se exalta al mismo tiempo la representación (metafórica) como un gran logro de la civilización. La identificación metonímica apunta hacia el establecimiento de una relación de “cuasi parentesco” entre “el jefe” —o como se le llame en cada caso— y “el pueblo”; esta función ha resurgido periódicamente, como se puede apreciar en los casos de algunos intentos “neopopulistas” que, como resultado del fracaso de la cultura política moderna, han cobrado fuerza en América Latina en los últimos lustros. Este tipo de “neo-populismos”, al igual que los micronacionalismos y otros fenómenos similares, son formas de “regresión” o de un retrotraimiento hacia las relaciones de interioridad, a veces cuasi religiosas, entre los miembros de una comunidad. Lo que subyace a estas expresiones es un abierto rechazo a toda forma de representación, a partir de la convicción de que la confianza solamente puede depositarse en quien sí tiene una relación de absoluta interioridad —incluso tribal— con su comunidad.

Con base en lo expuesto hasta aquí, se puede afirmar que, para realizar un estudio sobre la cultura política prevaleciente en América Latina, la pregunta pertinente es: ¿en qué medida hay un cansancio de *la función de representación* en la cultura política pre-

valeciente?, lo que en términos de la teoría del *ethos* cuatripartito de la modernidad se puede formular también así: ¿en qué medida el *ethos* realista no tiene ya capacidad alguna para aportar una cultura política funcional y efectiva para América Latina? Inclusive puede llevarse más lejos el cuestionamiento y preguntarse si, de hecho, ha existido en algún momento una representación política como tal. Se trata de preguntas que sugieren ciertas maneras de abordar la cuestión, para revelar cómo, en América Latina, estamos frente a una complejización muy peculiar del problema de *la política*.

Es bastante claro que la tradición de caudillos, "hombres fuertes" y caciques, se aleja excesivamente del paradigma anglosajón de la representación política parlamentaria y del principio de división de poderes. Pero además, si enfocamos el caso específico de México, puede observarse que éste resulta peculiar incluso para la escena latinoamericana, ya que lo que aconteció en dicho país a lo largo de la mayor parte del siglo XX es nada menos que la posibilidad efectiva de *una identificación* –"metonímica"– del pueblo *con un ente abstracto* (el Partido Revolucionario Institucional). Esto implica ir un paso más allá de la identificación tradicional con una persona singular, por ejemplo la figura "paternal" de un cacique; en el caso mexicano, a lo largo de la mayor parte del siglo XX, prevaleció el aspecto metonímico en la configuración de la cultura política, pero además recayó en una entidad abstracta: el andamiaje institucional generado a partir de relaciones clientelares y caciquiles con un grado de efectividad política muy alto, que combinaba el aspecto de la identificación metonímica con la formación de un consenso social muy amplio, lo que hizo pasar al sistema político mexicano como un arreglo político-institucional representativo de la voluntad política de la población¹⁵.

Como se señaló más arriba, la actividad política –o *la política* para Echeverría– tiene la función de garantizar la institucionalidad de la vida en sociedad. *La política* se desenvuelve entonces sobre la cultura política o *polis* particular a la cual protege. Esto, en principio, es indicativo de cierta correspondencia entre *la política* y *lo político*; sin embargo, dicha correspondencia no tiene garantía, y por tanto, puede darse eventualmente una discrepancia entre ambos planos¹⁶. Lo más relevante en un estudio sobre

15 El caso de México nos remite, curiosamente, al estudio de Karl A. Wittfogel sobre el despotismo oriental. Wittfogel (1966) plantea, para el caso ruso, la posibilidad de que el pueblo se identifique con un ente abstracto, por ejemplo, el partido. Los rusos, siguiendo esta interpretación, no tenderían tanto a identificarse con cierta personalidad o cierta figura física del "Padre de la Patria" (Stalin), por ejemplo, sino con una estructura estatal bien consolidada y muy ramificada. Por ello, cuando se colapsa una de estas estructuras, la gente queda sumida en una situación de gran desamparo, como es perceptible en la Rusia posterior a la desaparición de la URSS, a pesar de la preeminencia de ciertas figuras políticas expertas en demagogia y populismo (como Boris Yeltsin u otros personajes parecidos).

16 Cuando se da esta discrepancia entre la política y lo político se genera inestabilidad y vacío de poder. Dos ejemplos de la historia de América Latina en el siglo XX pueden ilustrar esto. Se trata de dos situaciones históricas en las que mediante un golpe de mano, operado desde la cúspide del poder (la presidencia de la república), se instaura un nuevo régimen político –nuevas reglas del juego–; en ambos casos, el éxito de dicho golpe se basó en un cálculo correcto respecto de la eventual simpatía de la población hacia una acción que liquidara instituciones políticas sumamente desprestigiadas y que ya no mantenían correspondencia con la cultura política vigente. El primer ejemplo se refiere a la instauración del "Estado Nuevo" en Brasil, en 1937, llevado a cabo por el presidente Getúlio Vargas con

política, desde la perspectiva aquí recuperada, radica en el análisis del grado de conflictividad que tiene lugar en una específica densidad histórica (el cual proviene del carácter inestable y “evanescente” de la identidad social que se mencionó al inicio) y en cómo esta conflictividad es canalizada por los mecanismos políticos establecidos.

La obra de Bolívar Echeverría es de una riqueza excepcional, y su utilidad para estudios sobre éstos y otros temas está aún por explorarse y aplicarse; esa es la tarea que tenemos por delante.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1994). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Editorial Itaca/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1998a). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.
- (1998b). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: El Equilibrista.
- (1993). “Dos apuntes sobre lo barroco”. En *Conversaciones sobre lo barroco*, pp. 67-85, Bolívar Echeverría y Horst Kurnitzky, coordinadores. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.
- (1984). “La ‘forma natural’ de la reproducción social”. En *Cuadernos Políticos*, No. 41, Vol. 1, pp. 33-46.
- Freud, Sigmund (1970). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Barrios, Marco Aurelio (2002). “Lo político y el *ethos* histórico en el México del siglo XX”. Disertación de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro, México.
- Heiddeger, Martin (1972). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Huáscar.
- Kosik, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- Sartre, Jean-Paul (1984). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max (1944). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittfogel, Karl August (1966). *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama.

un considerable apoyo popular. El segundo ejemplo, más reciente, es el llamado “autogolpe” del presidente de Perú, Alberto Fujimori, en 1992, el cual contó con la simpatía de amplios sectores de la población.