

Motivos fenomenológicos y hermenéuticos en la articulación echeverriana sobre los *ethos* históricos

Rafael Polo (Universidad Central del Ecuador)

Ángeles Smart (Universidad Nacional de Río Negro)

Lo real se nos presenta a nosotros los humanos como una multiplicidad de formas, un conjunto de enigmas, en definitiva, como puro acontecer. La manera de enfrentarlo, de apropiarnos de ello, es a través de un acto práctico, con la producción de inteligibilidad por medio de la interrogación reflexiva que ejerce el pensar, que hace posible el nacimiento del discurso filosófico y científico. La producción de conceptos, teorías, saberes, narrativas, acerca de lo real es una característica de lo humano. Relatamos lo que nos acontece para otorgar sentido al pasar de las cosas. Con ello damos sentido a las prácticas, a las instituciones, a las subjetividades, a los soportes tecnológicos, con los cuales producimos el mundo cotidiano e histórico, y en cuyo marco se despliegan nuestras trayectorias existenciales. No existimos al margen de un mundo que nos hace y hacemos constantemente. En esta perspectiva, tiene sentido la afirmación de que todo objeto práctico porta al mismo tiempo un magma de significaciones, cuyo uso o consumo, actualizan una ontología.

Interrogar un pensar ontológico-crítico, como podemos caracterizar el trabajo filosófico de Bolívar Echeverría, sus inquietudes, sus filiaciones conceptuales, es también un modo de heredarlo. Trabajo que no deja de realizar todo filósofo, tal como nos recuerda Alain Badiou en su obra *El siglo*, dedicado a reflexionar el siglo veinte, donde afirma que cada época se subjetiva a sí misma en sus textos, en sus discursos, en las modalidades de sus preguntas. Se trata, nos dice Badiou, de objetivar cómo una época se pensó a sí misma en las problematizaciones que se desple-

garon, los supuestos que la hacen posible¹, como también de identificar la emergencia de los conceptos, y teorías, capaces de producir un quiebre en el horizonte de inteligibilidad hasta ese momento hegemónico.

Capturar la emergencia de un concepto, como de un trabajo reflexivo y crítico, es describir la inmanencia de un acontecimiento filosófico. Gilles Deleuze nos recuerda en *¿Qué es la filosofía?* que la peculiaridad del discurso filosófico radica en la creación de conceptos: “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (8). Con ellos se describe un acontecer determinado, cómo *ver* un paisaje histórico, una obra de arte, una película. La aparición de nuevos conceptos muestra las estructuraciones de lo real histórico. Esto hace que la interrogación filosófica sea una estrategia de autoconocimiento de una época hacia sí misma. La escritura echeverriana nos deslumbra con la aparición de algunos conceptos. Conceptos como *ethos* histórico, discurso crítico, situación reflexiva, modernidad capitalista, renta tecnológica, codigofagia, *blanquitud*, entre otros. Cada uno nos indica la construcción teórica llevada adelante para hacer la crítica y producir inteligibilidad de la vida histórica del mundo de la modernidad. La importancia de percibir los quiebres se debe a que el orden constituido también se nos presenta como una narrativa conceptual. Narrativa que es blanco de la interrogación reflexiva y crítica con la finalidad de producir una ruptura, desplazamientos, discontinuidades, con la objetivación de sus supuestos, en tanto, condiciones de posibilidad de comprensiones y relatos. Esto se genera con la emergencia de conceptos originales capaces de desplazar y generar nuevas visibilidades/inteligibilidades. De ahí la importancia que en las batallas teóricas filosóficas, ocupa el momento de desidentificación de un horizonte de inteligibilidad particular.

En la introducción a *El discurso crítico de Marx* Echeverría realiza un rápido y condensa-

¹“Pues para nosotros, filósofos, la cuestión no es qué pasó en el siglo, sino qué se pensó. ¿qué pensaron los hombres de este siglo que no fuera el mero desarrollo de un pensamiento anterior? ¿Cuáles son los pensamientos no transmitidos? ¿Qué se pensó que antes era impensado y hasta impensable?” (Badiou, *El Siglo* 14).

do diagnóstico reflexivo acerca del marxismo y del pensamiento crítico. La modernidad se presenta como una realidad “carente de sentido” (2) que da cabida a la barbarie, esto es a la irrupción como componente de la vida cotidiana del nihilismo, del pragmatismo economicista, del cinismo y del realismo político extremo. La crisis de la modernidad identificada, en esta introducción, como crisis del proyecto comunista, la izquierda y el marxismo soviético, exige la búsqueda de otra posibilidad histórica, pues la modernidad capitalista está agotada, “se trata de un desgaste irrevocable de la figura histórico concreta” (12). Momento decisivo que exige reimaginar el discurso crítico para evitar el dominio de lo bárbaro en lo humano. “Porque lo que está en cuestión radicalmente -esto debe saberlo la época del pensar que se abre con Nietzsche- no es el logro y la distribución de los ‘bienes terrenales’, no son las posesiones del Hombre... sino lo humano mismo... El discurso contemporáneo sólo puede ser radical si acepta la ‘encomienda del pensar’ que viene de esta ‘peligrosa inminencia’: ‘el fin del hombre’” (14). La tarea de realizar una crítica a la modernidad capitalista lanza a Echeverría a repensar las categorías del discurso crítico de Karl Marx recuperando la tradición heterodoxa del marxismo en figuras como György Lukács, Rosa Luxemburg, entre otros, con el fin de encontrar y producir herramientas conceptuales para abrir la posibilidad de una modernidad no-capitalista. Tarea y diagnóstico que lo conducen, casi de modo inevitable, a interrogar la situación teórica de la modernidad, es decir, volver sobre el discurso reflexivo que se encuentra acompañando la producción de la forma moderna de reproducción social. Con Marx, Echeverría, comprende la importancia de la reflexión teórica y de la construcción de las categorías para la crítica. No hay crítica sin producción conceptual, sin creación argumental, sin diálogo con las diversas formas del discurso reflexivo. No hay crítica sin batalla teórica en el campo de las problematizaciones sobre las realidades concretas de la vida histórica. Intervenciones que se desarrollan en el campo de las ciencias, del arte y de la política. Pero, sin duda, la batalla actual, dice Echeverría, es singular: está en juego la búsqueda de un esquema de

civilización distinto al capitalista, en el que está implicado todo el planeta.

La tarea de la filosofía no es sólo la creación de concepciones del mundo, sino la interrogación y crítica de todo horizonte de inteligibilidad. Un discurso crítico, dice Echeverría, debe poner en duda, en entredicho, el universo discursivo de una configuración, de sus implicaciones y compromisos ideológicos, "...consiste en carcomer, destruir desde dentro el discurso establecido" (Echeverría, *El materialismo* 100). Se trata, por tanto, de plantear las condiciones de posibilidad de discursos que legitiman poderes y generan una visibilidad en un orden establecido específico, tanto en su campo del saber, como en el mundo de sus prácticas y tejidos institucionales. Horizonte de inteligibilidad que se nos presenta en un primer acercamiento como un orden del lenguaje, del decir. De ahí la importancia de la producción conceptual, teórica. 'Escapar' de las urgencias cotidianas, de la aparente apacibilidad de los días comunes, para dar cuenta de lo cotidiano y de lo histórico en términos reflexivos (Echeverría, *Valor* 50).

La inquietud por la historia, como discurso y proceso, atraviesa la obra de Echeverría (García Venegas). Problema a partir del cual dialoga con filósofos como Marx, Martín Heidegger, Walter Benjamin o con historiadores como Fernand Braudel o Carlo Ginzburg, entre otros. El ser humano es el ser de la vida histórica que se configura a partir de la ruptura, que se produce constantemente, con la vida natural. Se inventa a sí mismo mediante la producción técnica y la producción lingüística, las cuales le permiten crear un mundo para sí mismo. Mundo que otorga un conjunto de estrategias para 'hacer vivible lo invivable' (Echeverría, *La modernidad* 37) y garantiza la reproducción social. En este sentido, el ser humano es un creador constante de formas: históricas, lingüísticas, sociales, estéticas, políticas, institucionales, existenciales, etc. En la producción y prácticas de su vida histórica los seres humanos generan códigos que operan como diagramas de 'composición de formas' posibles (Echeverría, *Definición* 129-145), capaces de 'diseñar' la materialidad de los objetos, de un cuerpo social: una corporeidad, un territorio, una urba-

nidad, un sistema de ideas, etc. Códigos que operan en el proceso de reproducción de una forma social concreta, singular. Capaces de ficcionar un *telos*, a la ‘carencia de fundamento’ del mundo humano. No hay finalidad propiamente natural o histórica, sino ficción teleológica de origen contingente. Objetivar estos códigos es una tarea de la crítica filosófica. Encargo que consiste en interrogar la historia como un modo de realizar una ontología de lo que somos preguntando sobre la actualidad, conveniencias y prejuicios de una forma social concreta, de sus condiciones y de sus trayectos.

El pasado, que también somos, nos reclama, nos interpela, y debe ser constantemente actualizado. Su actualidad, sin embargo, es litigiosa, puesto que está inmerso en los enfrentamientos por dar sentido al presente. Éste cita permanentemente al pasado como posibilidad. Sin embargo, no se trata de reificar un pasado o de contemplarlo desde la urgencia de una mitología política, sino de reconocer su carácter contingente, el hecho de que toda forma social tuvo su momento emergente. Dice Echeverría en *La historia como descubrimiento*:

La sociedad humana debe ocultarse a sí misma, el hecho de que las formas de su vida y de su mundo no provienen de la naturaleza, ya que son formas que se han levantado y se han construido a partir de las naturales, pero yendo más allá de ellas, contradiciéndolas, trascendiéndolas. Lo humano no es natural, sino trans-natural; no tiene la justificación ni el fundamento de lo natural, y sin embargo, debe fingirse natural o derivada de lo natural (32).

Comprender lo histórico desde una perspectiva ontológica parece ser una constante en la reflexión filosófica de Echeverría, especialmente cuando se afirma, en varios lugares de su obra, la peculiaridad de la crisis civilizatoria que atraviesa la modernidad capitalista. La crisis es un componente constitutivo, inmanente, de la modernidad como forma histórica. Ahí radica la importancia de discutir el concepto y la teoría del *ethos* histórico, de percibir sus filiaciones y sus herencias resemantizadas.

Tanto en *La modernidad de lo barroco* como en *Definición de la cultura*, Echeverría

desarrolla su teoría de los comportamientos o *ethos*² históricos como una teoría clave a partir de la cual se hace posible la interrogación del devenir cotidiano de una forma histórica, de capturar lo histórico desde una perspectiva ontológica. Lo histórico como una dimensión del ser, como un espacio donde se despliegan modos de vivir, de enfrentar cotidianamente la construcción de un ‘mundo de la vida’, de inscribirse en la densidad histórica con las prácticas, los comportamientos, las estrategias de reproducción individual y colectiva. Echeverría toma distancia de conceptos más familiares para un marxismo de corte ortodoxo, o tradicional, como modo de producción, o formación social. Un determinado *ethos*, dirá Echeverría, es el “comportamiento social estructural”, “ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto” que puede ser visto como “todo un principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, *La modernidad* 37). El *ethos* comprende un modo distintivo de ver y de hacer la realidad, estrategias específicas para construir modos de habitar el mundo, valores estéticos y obras de arte particulares. Es el modo de erigir una vida humana frente a los conflictos que impone el propio fundamento animal y la naturaleza exterior, como así también, el modo de responder a los desafíos que cada época impone a los sujetos que nacen en ella. Echeverría encontrará cuatro respuestas alternativas ensayadas por los hombres y mujeres ante los desafíos de la modernidad. Y si bien a lo largo de sus análisis, va a focalizar e interesarse en desarrollar las características del *ethos* barroco, también describe las del *ethos* realista. Los otros dos *ethos* que postula como dados en la modernidad -el romántico y el clásico- fueron menos abordados en su obra y generalmente en referencia comparativa con los primeros.

² En la mayoría de sus escritos, Echeverría utilizó el término *ethos* en singular ya que estaba acompañado de alguna de sus determinaciones modernas, o barroco, o realista, o clásico o romántico. Cuando se refirió a los cuatro modos en su conjunto, usó el plural griego *ethe* dando lugar a la fórmula ‘cuádruple *ethe*’. Por otro lado, utilizó el par de palabras *ethos* e histórico, también las más de las veces en singular, ya que un *ethos* siempre se da en una concreción y forma determinada. Sin embargo, en diversos lugares utiliza la forma castellanizada de ‘*ethos* históricos’ para referirse a la pluralidad de configuraciones con las que puede presentarse un *ethos*. Es el caso del apartado titulado “El hecho capitalista y el cuádruple *ethos* de la modernidad” de *La modernidad de lo barroco*, y también el de la entrevista que le realizó Iván Carvajal en 1996 en Quito y publicada en *Kipus*. Durante todo este trabajo elegimos esta variante castellanizada de *ethos* también para el plural, por considerar que fluye más naturalmente en nuestra habla cotidiana.

Para Echeverría la contradicción propia de la época moderna a la que responden los cuatro *ethos* mencionados – el barroco, el realista, el romántico y el clásico- es la de “la realidad o *hecho capitalista*”, así lo indica en *La modernidad de lo barroco*:

Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital, por otro (37-38).

Cada uno de los cuatro *ethos* modernos fue una respuesta distinta a esta contradicción propia del capitalismo e implicó un particular modo de vivir el mundo y la vida, a partir de ese hecho insoslayable. Cada uno, a su manera, fue una estrategia para llevar adelante las prácticas y urgencias propias de toda trayectoria humana en las condiciones impuestas por la época. Los diferenció su peculiar actitud frente a este hecho capitalista con el cual se enfrentaron: sea que lo reconocieron o lo desconocieron, sea que participaron o tomaron distancia de él. Los cuatro *ethos* fueron las distintas formas como las mujeres y los hombres construyeron su vida en una época donde la primacía del valor económico de las cosas, la valorización del valor, y de las relaciones, negó cada vez más su valor de uso. Situación que impregnó todos los ámbitos de la vida y ante la cual se dieron distintas respuestas: el *ethos* realista reconoció y militó a favor de la contradicción propia que habita al capitalismo; el romántico, aún rechazando y criticando dicha contradicción, participó y colaboró con la misma; el *ethos* clásico, aceptó la irrevocabilidad del hecho capitalista, pero como los héroes trágicos³ frente al destino, sólo consideró viable tomar distancia frente a él; y finalmente el *ethos* barroco, que si bien vivió y actuó dentro de la contradicción, no la aceptó como irrevocable y elaboró una forma estratégica de tomar distancia frente a ella.

³ En la conferencia que dictó en el año 2002 en la Universidad Libre de Berlín titulada “La clave barroca de la América Latina”, Echeverría propone a Jean Valjean, protagonista de *Los Miserables*, como ejemplo del *ethos* clásico. Efectivamente, el personaje de Víctor Hugo, a semejanza de los héroes trágicos antiguos, si bien se considera impotente frente a un destino avasallador, no por eso se le somete, sino que por el contrario, en lo que a él respecta, se esfuerza por amortiguar sus efectos nefastos.

Si bien estos *ethos* modernos son los que más interesan a Echeverría, es en las reflexiones más generales que realiza en torno a la cultura y a la historia donde el concepto de *ethos* histórico encuentra su formulación más acabada en la medida en que puede mediar entre las distintas esferas que a él le interesan: la historia material, la historia económica y la historia cultural en tanto y en cuanto son cepilladas a contrapelo y hacen posible entrever las pequeñas e innumerables huellas ignoradas y olvidadas por la historiografía tradicional. Se trata, dice Echeverría, de proponer una teoría, un “mirador”, para sintetizar el comportamiento social estructural que como principio de construcción del mundo de la vida caracteriza a un grupo en una determinada época y en un determinado lugar (Echeverría, *La modernidad* 37). Ante la necesidad de realizar su humanidad, la trans-naturalización, de una manera singular en una circunstancia histórica precisa, ante el desafío de hacer uso del código universal humano en una figura concreta de subcodificación entre las muchas alternativas posibles, los grupos sociales ponen en práctica distintas estrategias que les permiten suavizar esa violencia que se genera como consecuencia de su separación del mundo de la naturaleza y de su propia animalidad. La contradicción inherente que trae el proceso de civilización y cultura demanda, así, que éste sea transitado como un proyecto de construcción de un nuevo lugar para el ser humano en un mundo material al cual ya no pertenece plenamente, pero del cual tampoco puede prescindir. Sobre ello sostiene en *La modernidad de lo barroco*:

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” -un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él- con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” -un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad, que implica un modo de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo (162).

Un determinado *ethos* histórico reúne, por lo tanto, el conjunto de prácticas y objetos que se van sucediendo, de una manera dinámica y siempre cambiante, en la configuración concreta de la vida de todos los días: las formas de la vestimenta, los gestos y las normas de convivencia, las

costumbres alimenticias y la variedad en la preparación de los alimentos, los modos de relación en el ámbito privado y en el público, los valores vigentes, la actitud ante la muerte y ante la naturaleza, el modo de relacionarse con el propio cuerpo, los gustos estéticos y las tendencias artísticas. Asimismo Echeverría va a señalar la importancia de las producciones artísticas de cada *ethos* histórico, ya que justamente “es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época” (Echeverría, *La modernidad* 47).

La propuesta de un mirador o encuadre desde el cual abordar la multiplicidad de lo que acontece en la sucesión de la vida se alinea claramente con la constelación de inquietudes que atravesó la fenomenología de Edmund Husserl y la particular recepción que de ella hizo la hermenéutica de Martín Heidegger. Si bien ni la fenomenología ni la hermenéutica aparecen explícitamente como marcos interpretativos o conceptuales del desarrollo que Echeverría realiza de los *ethos* históricos, una lectura atenta del tema a partir de esas claves, permite desplegarlo de una manera que manifiesta sintonías elocuentes y profundas. Ya que será a partir de una apreciación filosófica que problematiza el cómo se dan los objetos a la experiencia y cuáles son las maneras de ser de lo objetivo y sus afectaciones en la existencia, la base desde donde Echeverría pensará la vida histórica del ser humano y en especial su vida cotidiana. De esta manera, abordar el concepto de *ethos* histórico, a partir de la tradición fenomenológico-hermenéutica, permite profundizar sobre algunas de sus características distintivas. A su vez, posibilita tematizar sobre la persistencia y permanencia de motivos heideggerianos a lo largo de toda la trayectoria del filósofo ecuatoriano, aún cuando ésta ya había encontrado nuevos carriles para la reflexión. Conocida es la motivación por la cual un joven Echeverría, quien ya en Quito había leído *Ser y Tiempo*, viaja a Alemania a finales de noviembre de 1961, habiendo obtenido una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico, y se traslada a Friburgo con su amigo Luis Corral con el único fin de asistir a los cursos de Heidegger. Al no poder concretar su deseo debido a que Heidegger sólo en-

señaba en seminarios de cursos superiores, deciden trasladarse a Berlín donde asisten a los cursos de alemán del Goethe Institut y a algunos seminarios de Filosofía de la Universidad Libre. Si bien Echeverría fue un lector crítico de Heidegger, admira en él muchas cosas: su “actitud revolucionaria” (Echeverría, *Las ilusiones* 83), la “penetración excepcional” de su discurso (Echeverría, *Las ilusiones* 85), el “fascinante trato” que le da a la lengua alemana a través del juego etimológico (Echeverría, *Las ilusiones* 89) y la “maestría inigualable” con la que aborda el tema sobre la modernidad, con su crítica a la técnica y al subjetivismo (Echeverría, *Las ilusiones* 94); crítica que Echeverría interpretará como una impugnación al antropocentrismo y a la antropología (García Conde, *El pensar* 3). Es a partir de esta crítica al subjetivismo y la consecuente necesidad de establecer un marco explicativo de los comportamientos humanos -en el cual su especificidad no quede negada pero tampoco exaltada-, desde donde puede entenderse la potencia conceptual del concepto echeverriano de *ethos*.

El concepto de experiencia adquiere con Husserl y con Heidegger una nueva dimensión semántico-conceptual. La conexión que establecemos con el mundo no es solo perceptual, sino práctico-perceptual. Estamos inmersos en relaciones de poder que se nos presentan como situaciones pragmáticas complejas, articuladas, que generan espacios de constitución de subjetividades. Según Ludwig Landgrebe uno de los más importantes estímulos que Heidegger recibiera de Husserl fue la idea según la cual el primer paso de todo análisis fenomenológico consiste en prestar atención a los hilos conductores que desde los objetos se dirigen a la conciencia “por medio de la mostración del mundo tal como se abre a la experiencia originaria” (Landgrebe 47). Convicción que arraigó profundamente en Heidegger y a partir de la cual “el estar-en-el-mundo” (Heidegger 64) será para él una estructura fundamental de la existencia humana. El tan citado lema

husserleano “¡a las cosas mismas!”⁴ no implicó una reivindicación de la tradición científico-natural y su ideal de conocimiento exacto a través de la descomposición de datos sensibles, sino, una consideración de las cosas tal cual se muestran o se dan a conocer a sí mismas, como unidades que ya están constituidas y que están atravesadas por una multiplicidad de fases fluentes en la conciencia del tiempo inmanente (Landgrebe 56). La ciencia mira lo óptico en sus objetos, no lo ontológico. En la cosa percibida tenemos que diferenciar entre la cosa misma y la manera como es cada vez mentada, tanto por uno mismo como por los otros, desde distintos ángulos y perspectivas. Por otro lado, en la percepción, las cosas nunca se presentan aisladas, sino que están siempre delante de un trasfondo objetivo: “la mesa, por ejemplo, es “mesa en la habitación”, “está delante de la ventana” -“en mi casa”, la casa “en la calle”, “en esta ciudad”, etc.” (Landgrebe 64). Toda cosa singular es percibida en el horizonte espacio-temporal de su propio mundo circundante. Del mismo modo que toda conceptualización está inscrita en un horizonte de inteligibilidad que le permite significar. Mundo circundante y de inteligibilidad que también es el nuestro y que lo vivimos de modo familiar, natural, imperceptible.

En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl establecerá un “concepto natural del mundo”, pre-teórico y pre-reflexivo, que acepta por cierto implícitamente el mundo que está presente en cada una de las experiencias concretas y al que años más tarde llamará “mundo de la vida” (Landgrebe 46). La familiaridad del mundo natural permite a los sujetos no caer en desesperación, ni tener la exigencia de plantearse a cada momento el qué y el cómo del mundo, puesto que les dota de herramientas conceptuales y de categorías perceptuales a partir del cual traducen la percepción en visión y vivencia. Comprender, en este sentido, es principalmente reconocer. Com-

⁴ Dice Heidegger en *Ser y Tiempo*: “El término “fenomenología” expresa una máxima que puede ser formulada así: ‘¡a las cosas mismas!’ - frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las pseudopreguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas’ a través de generaciones” (41).

prender este mundo natural implicaba, para Husserl, retroceder desde las distintas versiones científicas hacia la consideración de la experiencia pre-científica como una consideración del mundo antes de la ciencia, es decir retrotraerse al inmediato “mundo de la vida”, con su manera originaria de darse ante nosotros, tal como lo indica en *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*:

El mundo de vida -por recordar lo dicho repetidas veces- está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el “suelo” para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo” (150).

En consecuencia, el método de Husserl propondrá, en palabras de Landgrabe, que tenemos “que partir, por tanto, de nuestro mundo, tal como éste está ahí para nosotros” y “[e]se “nuestro” alude a nosotros, “los hombres de nuestra época” y su “mundo”” (Husserl 71). Toda experiencia de las cosas y toda acción que realizamos trae consigo una determinada comprensión del mundo que permanece sin explicitar. Hay, por decirlo, una ontología implícita en las cosas, las prácticas, las subjetivaciones.

Al concentrarse la inquietud permanentemente en la positividad de las ciencias se descuidó la pregunta por el ser, sin embargo, la preocupación por el ser busca determinar las condiciones de posibilidad de todo ser-en-el-mundo. Si bien Heidegger se distancia del método fenomenológico de su maestro, su elucidación del concepto de fenómeno en la introducción de *Ser y tiempo*, manifiesta la aceptación y profundización de este “concepto natural del mundo” de Husserl. Allí Heidegger afirma que los fenómenos, en su concepción fenomenológica y no vulgar, no son los entes tal como se dan inmediatamente a la experiencia, sino lo que constituye su ser y su estructura misma; es decir son las condiciones de posibilidad de la experiencia:

En el horizonte de la problemática kantiana lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse *-mutatis mutandis-* en la forma siguiente: lo que en los “fenómenos”, es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque

no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo (“formas de la intuición”) son los fenómenos de la fenomenología. Porque evidentemente espacio y tiempo tienen que poderse mostrar así, tienen que poder volverse fenómeno, si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas cuando dice que el espacio es el “en dónde” *a priori* de un orden (Heidegger 44).

Los entes se nos muestran en un espacio, en un mundo que ya tiene una cierta constitución y un cierto orden, y en la medida en que ésta -su condición de posibilidad de mostración- adviene en el momento en que son percibidos, se manifiestan en tanto fenómenos. Si bien este estar-en-el-mundo está implícito en la percepción pre-reflexiva, podrá hacerse explícito en el análisis de la comprensión que recorre el camino desde el objeto -a través de sus hilos conductores- hacia el plano de la conciencia o subjetividad. Cabe aclarar que Heidegger eludirá los términos “conciencia” y “subjetividad” por considerarlos impregnados de los supuestos y conclusiones de la metafísica tradicional y considerará que el sujeto al que llega Husserl es un sujeto idealizado que se nos presenta como un “espectador desinteresado” al que él opondrá un análisis que desemboca en una singularidad finita (Landgrebe 50). También considerará, que el método de su maestro, es incapaz de atrapar aquello que realmente interesa, es decir al “más íntimo núcleo esencial de la existencia, a la facticidad de la existencia” (Husserl 55). Así, una vez aceptada esta recomendación fenomenológica de partir del mundo tal como este se nos presenta ante nosotros en la experiencia originaria, Heidegger inmediatamente re-elaborará el método fenomenológico en clave hermenéutica. Para ello dirigirá sus investigaciones directamente a la facticidad de la existencia humana como fundamento de toda posible mostración (Husserl 60).

Gustavo García Conde establece cinco etapas en el acceso heideggeriano al análisis de la vida fáctica, que fue tanto el método como el tema fundamental de su nueva propuesta hermenéutica. En cada una de ellas Heidegger utilizó una denominación específica: en 1919 la llamó “ciencia originaria de la vida”, entre 1921-1922, “ontología fenomenológica del *Dasein*”, en 1922, “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”, en el 1923, “hermenéutica de la factici-

dad” y entre el 1925 y el 1927 la denominó “analítica existencial del *Dasein*” (García Conde, *Salvar* 17). A lo largo de casi una década Heidegger se dedicó a describir la estructura ontológica de la vida cotidiana tal cual es vivenciada antes de las reflexiones especulativas o científicas. Heidegger enfatizará en la idea según la cual el contacto directo con el mundo de la vida se lleva a cabo en la aprehensión y comprensión de su significado, “no así en su reflexión y conocimiento” (García Conde, *Salvar* 18). El mundo circundante no es percibido sino principalmente vivenciado en cuanto las cosas que son en él, ya traen un mensaje que está ahí para ser interpretado, así lo indica García Conde en su ensayo *Salvar la vida de la filosofía: de la fenomenología a la hermenéutica existencial en el pensamiento del joven Heidegger*:

Heidegger toma como punto de partida la existencia cotidiana del *Dasein* que se encuentra inmerso en un plexo de *significados*. Su postura sostiene que el mundo es significativamente articulado porque siempre se experimenta el mundo en un determinado nexo de significatividad: “La vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en alguna dirección”. El mundo es significado porque la vida ya tiene un sentido, ya ha sido direccionada. Tal sentido pudo ser impreso tanto por la cultura como por la historia (19-20).

La vida de todos los días de los seres humanos acontece como un continuo estar en un mundo, al cual cada uno de los individuos ha llegado como alguien que ha sido invitado para quedarse. El lugar ya está habitado, preparado y conformado de antemano. Tiene un pasado, una historia y una cultura que opera como anfitriona de cada recién llegado, a quien se lo conduce con paciencia y sin apuro por los numerosos pasillos del mundo que lo recibe. La configuración particular de cada porción de espacio y de tiempo, está ahí de antemano, como un “suelo” en donde crecer y desarrollarse. El que llega queda absorbido -inmediatamente y por un largo tiempo- por las singularidades propias de ese mundo que paulatinamente lo va habitando al mismo tiempo que es habitado por él. Refugio y guarida que moldea su carácter y su personalidad, sus pensamientos y valores, sus gustos y costumbres, pero que a su vez, recibe el impacto y la im-

pronta de la libertad que caracteriza toda vida humana⁵. Si pensamos a este refugio como un marco referencial y determinado desde donde se dan los objetos a la experiencia y cuyas características impregnan en las maneras de ser de lo objetivo y en la constitución de lo subjetivo, queda claro el vínculo con lo que Husserl llamó ‘el mundo de la vida’ y Heidegger la ‘vida fáctica’. También se patentiza la impronta fenomenológico-hermenéutica que presenta el concepto de *ethos* echeverriano. Por un lado, porque al igual que el ‘mundo de la vida’, el *ethos* es el horizonte en el cual estamos sumergidos en nuestro acontecer cotidiano y desde donde es posible toda praxis. Es nuestro particular mundo natural -que ya es, también y al mismo tiempo, social, histórico y cultural- que busca neutralizar la experiencia de las carencias, los riesgos y las amenazas de toda forma de vida humana en el mundo de la naturaleza (Echeverría, *Definición* 154). Y por otro, porque el *ethos* en cuanto ‘mirador’, en cuanto método, parte, al igual que la hermenéutica de la facticidad, de lo que sucede en la cotidianidad de la vida de todos los días y presta atención a lo que se da en el “momento de la pura rutina” (Echeverría, *Definición* 157). Un *ethos*, dirá Echeverría, “enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada” (Echeverría, *La modernidad* 12-13). Y es en esta última afirmación donde se aprecia lo específico de la conceptualización de Echeverría frente a las elaboraciones de Husserl y Heidegger.

Lo distintivo de su planteo y que se deja ver en su concepto de *ethos* es el foco puesto en el aspecto de contradicción y lucha -foco claramente influenciado por la dialéctica marxista- que caracteriza su concepto natural de mundo. Como huellas e índices del antiguo trauma de la transnaturalización operada por el ser humano, como vestigios de ese mundo de escasez y amenaza,

⁵ En una nota a pie en *Valor de uso y utopía* Echeverría distingue el modo humano de vivir en el mundo del de los animales. Remitiéndose al concepto de libertad de Heidegger dirá que “[l]ibertad es libertad para causar”; en el hombre y la mujer su modo particular de identidad no es un hecho dado sino que siempre está en juego, “tiene que concretarse siempre nuevamente” (Echeverría, *Valor* 166).

aún hoy, la contradicción y la lucha, son parte del telón de fondo del mundo humano. Cada uno de los intentos y las variantes con que los hombres decidan habitar ese mundo, será una consecuencia de querer amortiguar, suavizar y neutralizar esa realidad. De ahí que la modernidad, con su particular potenciación de la contradicción a través del hecho capitalista, sea la época privilegiada desde donde analizar las particularidades de las diversas construcciones del mundo de la vida o *ethos* históricos a los que ha dado lugar. Cabe aclarar, sin embargo, que esta forma natural, a la que tanto Echeverría como Marx, intentan defender frente al avance de la valorización, no implica la aceptación de un modo paradisiaco de socialidad humana, que habría sido contaminada por la vida mercantil y capitalista. En sí misma es conflictiva y desgarrada y en ella puede darse tanto la felicidad como el dolor. Dice Echeverría en *Valor de uso y utopía*:

Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción (196-197).

También resulta interesante señalar la crítica que le realiza Echeverría a Werner Jaeger en una nota a pie en su libro *Definición de la cultura*. Allí, al tratar sobre el origen latino del vocablo *cultura* y su relación con el término griego *paideia*, Echeverría dice: “más que el concepto de *paideia*, elegido por Werner Jaeger en su *Paideia, la formación del hombre griego*, específicamente en su politización nacionalista romántica de la tradición filológica alemana, es el concepto de *ethos* -hábito, costumbre, morada, refugio- el que parece obedecer a la percepción que los griegos de la antigüedad tuvieron de la dimensión cultural a la que hacemos referencia” (Echeverría, *Definición* 28). Lo que une a un grupo humano determinado no es el compartir una esencia inmutable, un modo universal y permanente de estar en el mundo, una forma cultural a la cual se debería rendir pleitesía y culto a través de la conservación de las tradiciones pasadas y lingüísticas. Lo que une, más bien, es el construir y elegir en común, en cada nuevo presente, una estrategia para hacer del mundo un lugar habitable y acogedor, un espacio donde un grupo que se afirma en-

cuentra su consistencia “en la fidelidad a un compromiso consigo mismo, y que sólo existe, sin embargo, en la alteración de sí mismo” (Echeverría, *Definición* 134). Con respecto a la relación de la propuesta echeverriana con la tradición lingüística alemana, Stefan Gandler va a señalar la diferencia existente entre la presencia del término *ethos* en el uso corriente y cotidiano del alemán, con respecto al español, donde no aparece su uso por fuera del habla académica y técnica. Pero si bien, aclara, la palabra *ethos* era del todo usual en alemán desde el siglo XVIII, a partir del XX se limitó su significación al mundo de las normas morales y con una connotación marcadamente idealista (Gandler 377-378). Lo interesante del caso es, que si bien claramente Echeverría, asume su uso por la asiduidad que tiene con la cultura germana, “no se refiere al significado del término “*ethos*” dominante en alemán y limitado a lo moral, sino al que tiene en general en griego” (Gandler 378). De esta manera, retoma sus varias acepciones, tanto las que vienen del vocablo *ἔθος* (costumbre, hábito, uso), como las más espaciales y materiales que se derivan de *ἦθος* (morada, guarida, establo, cuadra). La amplitud con la que retoma el concepto *ethos* le permitirá, entonces, incluir en él no sólo las formas culturales, filosóficas, familiares y jurídicas, sino también aquellas pertenecientes a la estructura productiva y económica de la sociedad. Pero no al modo de la tradicional separación marxista, el marxismo soviético cuestionado constantemente por Echeverría, entre una base (*Basis*) y una superestructura (*Uberbau*) que pueden, erróneamente, a partir de su formulación metafórica, ser consideradas como áreas y órdenes de la realidad separados o preexistentes (Williams). El *ethos* echeverriano reúne en un sólo término ambas esferas de la actividad humana. Un determinado *ethos* congrega así las configuraciones jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas de un grupo social con sus fuerzas productivas y sus modos particulares de reproducción y consumo material. Puede ser abordado desde diferentes ángulos y, a partir de sus múltiples diferenciaciones internas, promover una consideración de las diversas dimensiones humanas en su totalidad. Esto aleja la postura de Echeverría de cualquier re-

ducción mecanicista o biologicista, como así también de los idealismos espiritualistas o racionalistas tan propios de gran parte de la filosofía moderna. Luis Arizmendi en *Bolívar Echeverría: transcendencia para América Latina* sostiene que:

[...] contraponiéndose a los dualismos con los que siempre se manejó el “marxismo soviético” entre estructura/sobrecultura, economía/cultura o sujeto/objeto -dualismos de consecuencias políticas sumamente perniciosas-, e introduciendo una concepción de la cultura que rebasa con mucho la noción althusseriana de “ideología”, esto es, revolucionando el horizonte político que introdujeron las versiones principales de difusión del marxismo en América Latina, la concepción echeverriana del *ethos* introduce una conceptualización muy novedosa de la economía, la política, la ética y la cultura que con un solo término denota su unidad interior e inextricable haciendo valer el principio de la totalidad. No se alude a cada una de ellas como dimensión singular, exterior y dicotómica respecto de las otras, de suerte que, al abordarlas como totalidad emerge que, en su realidad histórica, conforman un mundo unitario que cabe llamar precisamente *ethos*. En consecuencia, *ethos* no es sinónimo de economía/política/ética/cultura, es eso justo y más porque no es una suma sino una unidad que integra un todo irreductible (59).

El sujeto es, para Echeverría, un ser físico-material y simbólico-político a la vez; que en su praxis productiva elabora también sentido y significaciones sociales, filosóficas y culturales. Inmerso en la vida fáctica, vivencia el mundo como un todo y no sólo como una suma de partes en continua tensión. En este punto en particular, que señala Arizmendi, parecería operarse un correctivo heideggeriano a las versiones más ortodoxas de los análisis marxistas. Un mismo *ethos* puede atravesar distintas estratificaciones sociales y al mismo tiempo marcar el rol que el mundo material o las relaciones de producción deben tener en todo análisis sobre la realidad social. El *ethos* histórico es la totalidad de las prácticas, de las instituciones, de las subjetividades conectadas en articulaciones siempre contingentes que se encuentran en constante enfrentamiento dinámico que permite la reproducción y la diferencia. Ningún *ethos* actúa como una imposición monolítica que anula *ad intra* las variaciones y posibilidades diversas; se constituye más bien como marco referencial, como horizonte y sustrato de habilitación de diversas prácticas y operaciones, que incluyen tanto la dimensión intelectual del ser humano como la corporal, afectiva, y material.

Es a partir de estas reflexiones que Ignacio Sánchez Prado juzga oportuno poner en diálogo la obra de Echeverría con la de Jacques Rancière ya que ambos “comparten, al corazón mismo

de su pensamiento, la pregunta en torno a la constitución de imaginarios y *sensoria* de la existencia práctica y la vida común” (Sanchez Prado 326). En ambos subyace la idea según la cual es en las prácticas culturales materiales donde se deciden las distintas formas de articular lo social y su dimensión política. Así, el objeto de estudio de ambos sistemas filosóficos es la dimensión concreta de la existencia y aquello que sucede en el día a día de la cotidianidad, permitiendo que se subraye la importancia de la constante interacción entre sujeto y contexto social y cultural. Sánchez Prado afirma que las reflexiones echeverrianas enriquecen las de Rancière en la medida en que, ancladas en una reflexión sobre la modernidad en general, se sustentan en una perspectiva de *longue durée* (Sanchez Prado 329) de la que carece Rancière. Echeverría no se instala en un “presentismo” (Sanchez Prado 331), sino que, a través de su concepto de *ethos*, articula la cultura vigente con una historia de la cual proviene y que la explica. Forma histórica que en su despliegue se encuentra atravesada por aporías y está constituida por momentos diferenciales. En este sentido el *ethos* barroco se presenta como un ejemplo privilegiado de distribución de lo sensible que teniendo su momento fundante en la vida colonial americana del siglo XVII, aún persiste y se manifiesta como cultura en la dimensión de la vida cotidiana de nuestros días. Este juego entre una perspectiva que toma en serio la historia y lo que sucede en el aquí y ahora, es el que posibilitaría a Echeverría leer lo barroco en una amplia gama de manifestaciones “que van desde las construcciones discursivas de la élite (el gongorismo) hasta las articulaciones performativas populares del sensible barroco (el guadalupanismo)” (Sanchez Prado 332).

En especial resulta de interés, para esta investigación, la referencia explícita a la conformación de un mundo sensible compartido, que Rancière describe como un “hábitat común”, a partir del tejido de una pluralidad de actividades humanas. Así lo señala en *Le partage du sensible*:

En la noción de la <fábrica de lo sensible>, primero se puede entender la constitución de un mundo

sensible común, de un hábitat común, por el tejido de una pluralidad de actividades humanas. Pero la idea de <compartir lo sensible> implica algo más. Un mundo <común> nunca es simplemente el *ethos*, la residencia común, que resulta de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados. Siempre es una distribución polémica de las formas de ser y <ocupaciones> en un espacio de posibilidades (66. Trad. de Polo y Smart)⁶.

Si bien Rancière afirma que esta “distribución de lo sensible” implica algo más que un determinado *ethos*, en la medida en que el dinamismo, la polémica y la praxis le son consustanciales, si nos atenemos a la acepción que Echeverría tiene del *ethos*, las discrepancias no son tantas. Para Echeverría, el *ethos*, aún como morada, refugio o guarida, no implica una sedimentación anquilosada ni estática. Su permanencia no la es a costa de las variaciones o los distintos momentos que la conforman en la alternancia propia de todo lo vital. Si bien es real que como “comportamiento automático” (Echeverría *La modernidad* 162), tiene algo de la fijeza e inercia que se precisa para que los sujetos no tengan que descifrar el mundo en cada momento de su vida diaria. Pueden presentarse ambivalencias, conflictos e inconformidad dentro de un *ethos*, como así también diversos grados de crítica y cuestionamiento, dando lugar tanto al diálogo como al disenso. La aceptación de esta inconstancia, que reside en el corazón de una mismidad (Echeverría, *Definición* 149), acercaría su postura a la del pensador francés cuyo argumento principal gira en torno a la centralidad del desacuerdo en la formación de una distribución democrática de lo sensible con potencial emancipatorio y, en donde la conformación de comunidades de sentido, es a partir de la espesura de la materialidad cultural de un lenguaje común.

Esta puesta en diálogo entre Echeverría y Rancière permite cuestionar y problematizar la lectura de Arizmendi que, enfatizando el aspecto de inmovilidad dentro de un *ethos*, buscaría la explicación de la ausencia, en Echeverría, de un quinto *ethos* revolucionario. Así lo indica en *Bo-*

⁶Dans la notion de <fabrique du sensible>, on peut d'abord entendre la constitution d'un monde sensible commun, d'un habitat commun, par le tressage d'une pluralité d'activités humaines. Mais l'idée de <partage du sensible> implique quelque chose de plus. Un monde <commun> n'est jamais simplement l'*ethos*, le séjour commun, qui résulte de la sédimentation d'un certain nombre d'actes entrelacés. Il est toujours une distribution polémique des manières d'être et des <occupations > dans un espace des possibles (Rancière 66).

lívar Echeverría: transcendencia para América Latina:

Revela una palmaria incompreensión del concepto *ethos* moderno pretender cuestionar a Bolívar Echeverría por dejar un presunto vacío al no construir la definición de un quinto tipo de *ethos*: el *ethos* revolucionario. En la medida en que el carácter inercial o automático es condición *sine qua non* para la presencia de una estrategia elemental histórico-cultural de sobrevivencia, que deviene como tal precisamente para no tener que descifrar el mundo a cada paso, constituye un *contradictio in adjecto* una expresión como *ethos* revolucionario. Porque el adjetivo revolucionario nunca constituye una acción de orden automático o irreflexivo, porque para revolucionar el mundo subjetivo y objetivo el sujeto está enfrentado al reto de descifrar y producir un nuevo mundo a cada paso, es que jamás podría condensarse como ningún tipo de *ethos* histórico. Al asumir reinventar la relación sujeto-mundo, la acción revolucionaria se constituye a sí misma porque hace estallar la esencia de todas las formas del *ethos* moderno. Incluso, tratándose del *ethos* barroco, para radicalizar su poder de autodeterminación inventiva revolucionariamente tendría que adquirir la forma de un comportamiento posbarroco” (57).

Esta lectura de Arizmendi, debería ser puesta en tensión con la idea según la cual, si bien efectivamente el concepto echeverriano de *ethos* implica un comportamiento inercial, no es sólo mecanicidad y automatismo. Y aunque no es revolucionario, no por eso carece, en su interior, de elementos de contradicción, transformación e insurrección donde la libertad puede ser causa y agente de cambio. Todo *ethos* implica, algunos en mayor medida que otros, tanto por su densidad y espesor material, como por ser la condición de posibilidad de la experiencia originaria, una dimensión de indeterminabilidad que permite la disidencia crítica.

La articulación echeverriana sobre los *ethos* históricos, se muestra por lo hasta aquí descrito, como una elaboración compleja y profunda que respondió a los variados intereses e inquietudes que atravesaron al pensador ecuatoriano. Su particular configuración dio lugar al campo de fuerzas en tensión propio del pensamiento marxista pero, también y principalmente, incluyó este campo en una constelación conceptual más amplia, donde los motivos fenomenológicos y hermenéuticos también fueron asumidos y considerados. Un determinado *ethos* es una tradición y un mundo heredado ya interpretado, pero es también la condición de posibilidad de su re-interpretación y re-escritura. Es el horizonte siempre presente y el lugar desde donde el lenguaje humano encuentra, comprende y proyecta su especificidad. Es un suelo que opera no sólo desde la homogeneidad que lo hace ser tal *ethos* particular, sino también desde la multiplicidad de las

capas y sustratos que lo conforman. Estratos que no se organizan desde una sucesión continua, sino que se entretajan e interactúan a partir de sus diversas dimensiones y posibilidades, dando lugar a los permanentes conflictos y contradicciones que lo atraviesan. El concepto de *ethos* de Echeverría, también abre la posibilidad a jerarquizar aquello que sucede en la vida tal cual aparece en la facticidad de todos los días, en el hábitat común o mundo de la vida. Propende a dimensionar en su verdadero alcance las prácticas cotidianas y concretas, que en su repetirse una y otra vez, conforman esos hábitos y costumbres donde se instala la permanencia pero también la posibilidad de cambio. Ya que será en la “luz tranquila pero implacable” (Echeverría, *Valor* 50) de los días comunes, en el habla de todos los días, en el acontecer de la vida cotidiana, donde la ruptura, la disidencia y la diferencia podrán ser practicadas y habilitadas en el seno de la continuidad. La densidad no sentida de la vida cotidiana es donde acontece, de modo permanente, la dimensión histórica en forma de prácticas, comportamientos, deseos, proyecciones e imaginarios. La posibilidad de la diferencia, de un quiebre, siempre está inscrita en la cotidianidad como disidencia, como práctica de desidentificación, como una batalla en el terreno de la teoría y como crítica a las formas de la reproducción social.

Obras citadas

Arizmendi, Luis. “Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina”. Arizmendi, L., Peña y Lillo J. y Piñeiro E. (coords.), *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito: Instituto de Altos Estudios de la Nación, 2014. 27-75. Impreso.

Badiou, Alain. *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2009. Impreso.

Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993. Impreso.

Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986. Impreso.

Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*. México: UNAM/Equilibrista, 1995. Impreso.

Echeverría, Bolívar. “Una conversación con Bolívar Echeverría”. Iván Carvajal. *Kipus, Revista Andina de Letras* 4, 1995-1996: 133-146. Impreso.

Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998. Impreso.

Echeverría, Bolívar. La historia como descubrimiento. *Contrahistorias, la otra mirada de Clío* 1, 2004, 29-34.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 2005. Impreso.

Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2010. Impreso.

Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011. Impreso.

Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

García Conde, Gustavo. “Salvar la vida de la filosofía: de la fenomenología a la hermenéutica existencial en el pensamiento del joven Heidegger”. Web. 7 feb. 2021. <[https://www.academia.edu/37887601/Salvar la vida de la filosof%C3%ADa De la fenome nolog%C3%ADa a la hermen%C3%A9utica existencial en el pensamiento del joven Heide gger](https://www.academia.edu/37887601/Salvar_la_vida_de_la_filosof%C3%ADa_De_la_fenomenolog%C3%ADa_a_la_hermen%C3%A9utica_existencial_en_el_pensamiento_del_joven_Heidegger)>

García Conde, Gustavo. “El pensar revolucionario y la revolución del pensar: la lectura crítica de Bolívar Echeverría sobre Martín Heidegger”. Ensayo. 2021. Sin publicar.

García Venegas, Isaac. *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos Barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Impreso.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Valparaíso: Moais, 2013. Impreso.

Hugo, Víctor. *Los miserables*. Barcelona: Andorra, 1971. Impreso.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991. Impreso.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1968. Impreso.

Rancière, Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. París: La fabrique, 2000. Impreso.

Sánchez Prado, Ignacio. “Echeverría *avec* Rancière: lo político, el *ethos* barroco y la distribución de lo sensible”. Fuentes, D. García Venegas, I. y Oliva Mendoza, C. (comps.), *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Itaca, 2012. 321-335. Impreso.

Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 2000. Impreso.