

THE CONCEPT OF HISTORICAL ETHOS. ACHIEVEMENTS AND LIMITATIONS: THE PROBLEM OF REIFICATION

STEFAN GANDLER

ORCID.ORG/0000-0002-0593-9805

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

stefan.gandler@gmail.com

Abstract: *This article is analyzing if in the theory of the four ethos of capitalist modernity, developed by Bolívar Echeverría, isn't included a basic weakness. It is about understanding if for to arrive to its highest contributions, this theory is not paying a too high price. Does it possibly renounce to the critique of ideology, at least in the radicality fulfilled by the authors of Critical theory, inspired in this point originally by Georg Lukács?*

KEYWORDS: CRITICAL THEORY; ECHEVERRÍA; LUKÁCS; MODERN ETHOS; IDEOLOGY

RECEPTION: 03/06/2020

ACCEPTANCE: 26/08/2020

CONCEPTO DE ETHOS HISTÓRICO. ALCANCES Y LIMITACIONES: EL PROBLEMA DE LA COSIFICACIÓN

STEFAN GANDLER

ORCID.ORG/0000-0002-0593-9805

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

stefan.gandler@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza si en la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista, desarrollada por Bolívar Echeverría, no está contenida una debilidad de principio. Se trata de saber si para arribar a sus más altas aportaciones, esta teoría no termina pagando un precio que debiera dar que pensar. ¿Acaso renuncia a la crítica de la ideología, por lo menos en la radicalidad realizada por los autores de la Teoría crítica, inspirados en este punto originalmente por Georg Lukács?

PALABRAS CLAVE: TEORÍA CRÍTICA; ECHEVERRÍA; LUKÁCS; ETHOS MODERNO; IDEOLOGÍA

RECIBIDO: 03/06/2020

ACEPTADO: 26/08/2020

*Para Bolívar Echeverría, a diez años
de haberse ido.*

Hace diez años, el viernes 4 de junio del 2010 por la noche, le hablé por teléfono a Bolívar Echeverría desde un despacho en la Colonia del Valle. Me contestó en su estudio de la Colonia Roma, y me dijo “¿ah, ya llegaste?”, con una voz que, por sonar ligera, y hasta contenta, me extrañó, pues en nuestras últimas llamadas telefónicas, desde Santa Cruz, California, donde vivía en ese momento, me había dicho que estaba cansado de vivir. Quedamos en vernos unos días después, el martes siguiente, para estar juntos ese día en la presentación de un libro mío en la Editorial Siglo XXI, en Cerro del Agua. Después, así quedamos en la llamada, nos íbamos a juntar para tomarnos unos tequilas, aunque su médico lo prohibía, pero a veces éramos cómplices en sus escapadas, ya que estaba harto de vivir bajo el régimen de la medicina cosificante. Bromeó conmigo que mejor presentaran mi libro Carlos Aguirre o Jorge Juanes, sabiendo perfectamente que los dos intelectuales mexicanos me tenían en la mira, por una u otra razón (aunque con Juanes me reconcilié después en Quito, justo al rememorar a Bolívar). No sabía que la broma iba en serio. No cumpliría su palabra de presentarlo él. Murió doce horas después de la llamada, o tal vez un poco menos.

Su fallecimiento fue una ruptura importante en mi vida, me seguirán haciendo falta sus comentarios que tanto me importaban, su risa, su mirada desafiante, su capacidad increíble de argumentar y discutir en el mejor sentido de la palabra. De filosofar. Cuántas veces me había dicho que ya no aguantaba a quienes querían hacerlo su gurú. Cuántas veces nos reímos juntos de la gente que odiaba a Marx y lo querían muerto, para siempre, y que para lograrlo le hacían homenajes, queriéndolo asesinar filosóficamente al volverlo un *clásico*. Un *clásico* que sólo se admira, pero con quien ya no se discute en serio, quien es simplemente de otra época: caso cerrado.

Todos sus amigos lo sabíamos, porque se lo dijo a todos: “nunca, nunca me vayan a hacer esto a mí”. Pero, es algo que se está haciendo y al realizarlo, se está ignorando su última y tan enfáticamente pronunciada voluntad.

A partir de hoy, a diez años de haber fallecido, tenemos que tomarlo en serio, es decir, dejar de hacerlo gurú, quasi inmortal, quasi irreprochable, quasi perfecto y quasi santo. No lo es, y nunca quiso serlo. Es igual de mortal que todos y lo extraño es que su muerte lo ha convertido aparentemente en inmortal.

Justo cuando más nos hicimos amigos, fue cuando comenzamos poco a poco a alejarnos filosóficamente, o por lo menos así me pareció. Nunca me convenció, para dar un ejemplo, su idea de la *americanización de la modernidad*. Pienso que desaprovechó su año sabático en 1999 en Binghamton, Nueva York, y no conoció nada relevante de Estados Unidos, de su contracultura, ni de la capacidad de resistencia de los oprimidos en ese país, tampoco de la solidaridad colectiva (ojalá miles hubieran recordado a gritos ardientes los nombres de las víctimas en las calles de Alemania, cuando los nazis empezaron a deportar judíos). Se quedó con la idea de una de sus *towns* más aburridas que generalizaba para interpretar al *ethos moderno* del país.

“La crítica es la cortesía del filósofo” decía el sabio Adolfo Sánchez Vázquez. En ese sentido, quiero desarrollar con más detalle una crítica, en términos de esa cortesía, y presentar una reflexión acerca de los límites del concepto de *ethos histórico* en Bolívar Echeverría, que es uno de sus conceptos centrales. Sin embargo, antes, haré algunas afirmaciones respecto del mismo.

El concepto de *ethos histórico* introducido por Echeverría parte, al definir su contenido, de la subordinación real de la producción de valor de uso a la producción de valor. También conceptualmente, las investigaciones sobre el *ethos* retoman las dedicadas al valor de uso, por ejemplo, cuando este último es calificado repetidas veces como la “forma natural” (Echeverría, 1994a: 20) y, en sus estudios sobre el *ethos*, su producción y consumo se capta como “proceso ‘social-natural’ de reproducción” (Echeverría, 1994a: 19).

En última instancia, el modo capitalista de producción tiende a destruir todos los valores de uso, a sacrificarlos mediante su lógica destructiva. El hecho de que la producción de valor necesite al mismo tiempo una medida mínima de producción de valor de uso para su propia sustentabilidad, no significa necesariamente que este proceso tenga una barrera natural, ni que esta tendencia destructiva, inmanente a las condiciones capitalistas, vaya a volverse, en algún momento, fatalmente contra las relaciones mismas, como supuso Marx en diversas partes de su obra. Más bien, existe la posibilidad y el riesgo, ya enunciados por Rosa Luxemburgo en su famosa sentencia *Socialismo o barbarie*, de que la auto-destrucción podría ser de la humanidad entera. Dicho en términos económicos: si el valor de uso desapareciera definitivamente, también desaparecería el valor y el plusvalor y, con ello, la explotación del ser humano por el ser humano. Pero esto no sería motivo de júbilo, pues si bien las relaciones capitalistas represivas se

habrían ido de la tierra, se extinguirían con ellas también los propios seres humanos, que, sin valores de uso, es decir, sin medios para satisfacer sus necesidades, no podrían vivir ni un solo día. De lo que evidentemente ha de tratarse es de superar la subordinación del valor de uso al valor y, al mismo tiempo, salvaguardar la producción de valores de uso. Esto, como tal, no es nada nuevo. Pero, lo que se debería considerar en los pasajes precedentes, desde la perspectiva de la filosofía social de Echeverría, es que la urgente necesidad de liberar la producción de valor de uso de la dominante producción de valor no es una transición fácil, ni se puede resolver en absoluto mediante un *acto mesiánico* único. Históricamente, la producción de valor de uso y la de valor están tan entrelazadas que parece una tarea del todo insoluble el pensar esa liberación o, más aún, propiciarla.

El enfoque de Echeverría en este dilema, que ha ocupado de una u otra manera a generaciones de marxistas no dogmáticos, es el siguiente: él intenta partir de lo existente. Esto tampoco es nada nuevo, el propio Marx levanta su teoría en gran medida como crítica de las relaciones capitalistas existentes. Empero, Echeverría va más allá de la esfera de la producción de lo que acostumbra Marx y recoge momentos de la vida cotidiana en su análisis; además en diversas corrientes del marxismo no dogmático, en especial el conocido como *marxismo occidental*, ya se intentó eso con detenimiento. Por ejemplo, György (Georg) Lukács, en su trascendental libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y conciencia de clase*), dedicó gran atención a la cuestión de la ideología y a preguntarse por qué, a pesar de estar dadas las condiciones objetivas, los sujetos de la historia no dan el paso adelante para salir de la *prehistoria* (Marx).

Según su concepción, Echeverría también va más allá y en el análisis capta no sólo la ideología, sino esencialmente más formas de la vida cotidiana. Intenta captar todo aquello que hace soportables las relaciones reinantes de por sí intolerables. A diferencia del Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* —libro central para el proceso de fundación de la Teoría crítica, la cual a su vez tiene una influencia decisiva sobre la obra de Echeverría—, para este último no sólo las simples formas ideológicas despiertan la falsa apariencia objetiva de que lo existente no es tan insoportable, que es bastante aceptable y en lo fundamental es inalterable, sino que también hay formas de comportamiento, instituciones sociales, entre otras cosas, que vuelven vivible lo invívible. El meollo de la cuestión está en que esas formas de la vida cotidiana no deben comprenderse y analizarse partiendo sin más de la forma de mercancía adoptada por la producción (es decir,

de la relación de valor), sino también de la forma concreta de los valores de uso producidos y consumidos en cada caso.

Para Bolívar Echeverría “el comportamiento social estructural, al que podemos llamar *ethos histórico*, puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invisível” (1994a: 18). Es decir, al conjunto de formas de vida cotidiana —variables según la región y la época— que tienen como función social hacer soportables las relaciones sociales reinantes, cuya tendencia destructiva del valor de uso son inaguantables, les llama *ethos histórico*.

Un poco más adelante, habla de un determinado *ethos histórico* como “[esa] peculiar manera de vivir con el capitalismo” (1994a: 20) y, en otro texto, capta los diversos *ethe* como fundamento de “las distintas *espontaneidades complejas*” que forman el “mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista” o la califica también como “[una] forma de naturalizar lo capitalista” (Echeverría, 1995a: 164). El *ethos histórico* es el conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción, en verdad inhumanas, sin tener que inventarse continuamente una solución al problema que resulta de esas relaciones. Por ello, los diversos *ethe* se presentan como diversas bases de *espontaneidades complejas* cada vez más diferenciadas, pues, a través de ellas, están predefinidos determinados tipos de actuación que no sólo hacen posible soportar las insoportables contradicciones de las relaciones existentes, sino que incluso lo hacen aparecer como algo automático, instintivo o espontáneo.¹

Sólo el análisis del *ethos histórico* en sus diversas formaciones permite el completo reconocimiento de la situación exacta del problema de las relaciones sociales reinantes, necesario para comprender por qué no fue posible hasta ahora una superación de esta destructiva formación social. En el mejor de los casos, podrían resultar de aquí los puntos de partida necesarios para ello.²

1 Véase la interpretación de Fernando Pérez-Borbujo (2014), quien le da especial importancia a la relación entre *ethos* y pensamiento.

2 Compárese al respecto Gendarilla, 2014.

La vida práctica en la modernidad realmente existente debe desenvolverse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno de una presencia dominante, la de la realidad o el *hecho capitalista*. 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 de disfrute referida 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. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella. (Echeverría, 1994a: 19)

Los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista nacen históricamente, según Echeverría, de cuatro “distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo” (1994a: 21). El primer impulso en dicha sucesión histórica, el mediterráneo, es el que va junto con el *ethos* barroco (1994a: 21). El último, el centroeuropeo, es el que está relacionado con el *ethos* romántico.

El *ethos* realista implica una fascinación ingenua y militante en pro de la valorización del valor. El valor es enaltecido y no se observa que sacrifique al valor de uso. Este *ethos* es el dominante hoy a escala mundial, ya que prevalece ante todo en los países que, a su vez, son los dominantes. La contradicción, típica del modo de producción capitalista, entre la ineludible necesidad de producir y consumir valores de uso y la tendencia a su destrucción por la producción de valor, es negada de plano en este *ethos*, no sólo en teoría, sino también de modo práctico, militante. Al igual que los demás *ethe*, el realista no es, pues, una simple manera de ver la relación entre valor de uso y valor, sino una toma de posición con implicaciones materiales. Las relaciones sociales reinantes son tenidas en gran estima, no sólo a causa de su “eficacia y bondad insuperables”, sino también a causa de la “imposibilidad de un mundo alternativo” (Echeverría, 1994a: 20).³

3 Compárese: “A este ethos elemental lo podemos llamar realista por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, sino, sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo” (Echeverría, 1994a: 19-20).

El *ethos* romántico, en cambio, es una engañosa fascinación por el valor de uso. El valor de uso es enaltecido y, al hacerlo, se pasa por alto que el favorecido no es él, sino el valor. También en este *ethos* se pasa por alto (si no es que de plano se niega) que la dinámica de la producción de valor no es en modo alguno idéntica a la de la producción de valores de uso, con la diferencia de que aquí, en oposición al *ethos* realista, no es la dinámica del valor la ensalzada como única portadora de felicidad, sino la del valor de uso. Por lo tanto, se toma como punto de partida que la organización social de la producción y el consumo siempre gira sólo en torno al valor de uso. No se admite la contradicción con las *necesidades* de la valorización del valor. La *vida* del capital es concebida como una gran aventura, los capitalistas son transformados de simples administradores en los verdaderos héroes. En este *ethos*, Echeverría hace una alusión al lenguaje cotidiano que todos conocemos y al lenguaje propagandístico de los consorcios, donde existen muchas expresiones adecuadas al *ethos* romántico. Por ejemplo, los capitalistas se vuelven *empresarios*, es decir, *hombres* que supuestamente emprenden algo excitante, los proyectos económicos colectivos se vuelven *joint ventures*, *aventuras compartidas*. Además, a los señores de los pisos reservados a los jefes nada les da mayor placer que (rodeados de un enjambre de funcionarios de seguridad y diversas instalaciones con aire acondicionado, así como protegidos por los más caros seguros de gastos médicos y, en caso que sea necesario, uno que cubre el transporte inmediato desde cualquier punto de la tierra hasta el mejor hospital que exista en cada caso) poder hablar del gran *riesgo* que han vuelto a correr, con lo que se refieren casi siempre al riesgo de quienes dependen de un salario y que, si algo sale mal en la *aventura*, serán echados a la calle. Odiseo estaba, por lo menos, al lado de los suyos cuando fueron puestos a prueba por todos los peligros. Los explotadores de hoy, que jamás participarían ni una hora en *La Odisea*, hablan como si el héroe de la Antigüedad fuera un asustadizo pobre diablo en comparación con ellos. Ese es el *ethos* romántico. En cada transferencia de capital está en juego el todo por el todo, pero supuestamente se trata siempre de la producción y del consumo en cuanto referidos al valor de uso, y todo lo demás es un mero apéndice.⁴

4 “Mutación probablemente perversa, esta metamorfosis del ‘mundo bueno’ o ‘natural’ en ‘infiero’ capitalista no dejaría de ser un ‘momento’ del ‘milagro’ que es en sí misma la Creación. Esta

El *ethos* clásico implica el cumplimiento trágico de la marcha capitalista de las cosas. Con todo el dolor del corazón, el valor de uso es sacrificado al valor. En este *ethos* —a diferencia de los dos primeros *ethos*, cada uno a su propia manera— no se desconoce la contradicción entre valor y valor de uso, inherente al modo de producción capitalista, aunque también aquí se tiene por imposible dirigir una *praxis* política en su contra, si bien tampoco se propugna una acción de apoyo militante a las relaciones existentes, por ser igualmente superflua. Lo establecido parece intransformable, la actitud dominante aquí es la del *cumplimiento trágico* del proceso social determinado más allá de la subjetividad humana. En el *ethos* clásico, lo existente no es glorificado, ni sus contradicciones son escondidas a es-cobazos bajo la mesa, como ocurre en el *ethos* realista y en el romántico, pero toda rebelión (más radical) es tenida por insensata.⁵

A este *ethos* se le puede aplicar, sin duda con mayor fuerza, la crítica marxista a la ideología en la interpretación de György Lukács. Es cierto que aquí se mantiene en alto la voluntad de modificar algo pero, al mismo tiempo, se insiste en la imposibilidad de modificar por mano del ser humano algo creado por el ser humano, lo cual es una postura típica de la *conciencia cosificada*. Con el *ethos* clásico llega “el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico”, con lo que toda “actitud en pro o en contra de lo establecido, que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento” le parece “ilusa y superflua” (Echeverría, 1995a: 165).⁶

El *ethos* barroco, finalmente, se caracteriza por una paradójica mezcolanza de sobriedad y rebelión. El valor de uso debe ser salvado pasando claramente a la vista su destrucción. Este *ethos* tiene en común con el clásico que no borra ni oculta la contradicción entre valor de uso y valor en el modo capitalista de

peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos* romántico” (Echeverría, 1994a: 20).

5 “El *ethos* clásico, por su parte, no borra [...] la contradicción del hecho capitalista; la distingue claramente, pero la hace vivir como algo dado e inmodificable, respecto de lo cual la actitud militante no tiene cabida ni en pro ni en contra” (Echeverría, 1994b: 68-69).

6 Compárese: “Es a la manera del *ethos clásico*, distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas” (Echeverría, 1994a: 20).

producción, como lo hace el realista, ni la ignora, como el romántico. Pero a diferencia del *ethos* clásico, no adopta la actitud trágica de éste (Echeverría, 1994a: 20). Reconoce las relaciones existentes en el sentido de un acto de conocimiento, pero no lo hace en el sentido de un acto de decisión. Según esto, representa una actitud paradójica (Echeverría, 1994a: 26 y 31):⁷ sabiendo que el valor de uso está plenamente sometido a la dinámica propia de la ley del valor, y que esa relación social no se puede suprimir/superar (*aufheben*) sin más ni más, intenta, no obstante, vivir lo verdadero en el seno de lo falso. Este *ethos* es, al igual que los otros tres ethe fundamentales, uno de *modernidad capitalista*. Así pues, no contiene ninguna tendencia anticapitalista, pero encierra el incesante intento de romper las reglas de las relaciones capitalistas de producción. Ahora bien, eso no ocurre con el elevado fin de alcanzar mejores relaciones sociales, sino que en cada caso individual se intenta, a pesar de todo, salvar el valor de uso y con ello el disfrute. Como ejemplo, podemos pensar aquí en las grandes festividades en las que, aun en medio de una situación de penuria y de represión, sus participantes encuentran momentos indudables de felicidad. El hecho de que tal felicidad no sea posible en sí y por sí, en lo existente, es visto con claridad y sensatez, en contraposición al realista (para el cual la felicidad de los seres humanos no es propiamente un tema) y al romántico (que es el especialista de la negación/represión en términos psicológicos [*Verdrängung*]). Pero, el hecho de que esa misma felicidad deba darse sencillamente aquí y ahora (no porque lo pida la lógica de la historia, sino porque, en caso contrario, todo sería en vano), contrapone al *ethos* barroco con el clásico, que se complace en el semblante del sabio sufriente. Según esto, el *ethos* barroco es “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil [...]”, pero que

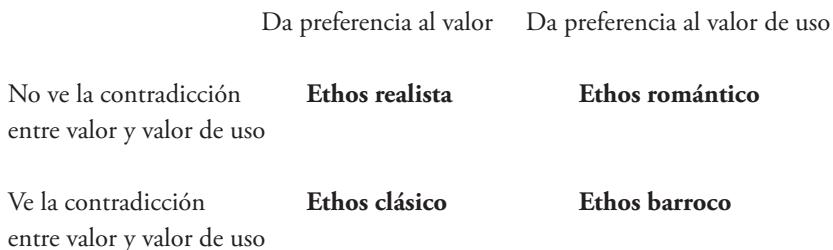
7 Para comprender el razonamiento de Echeverría acerca del *ethos* barroco, algo oscuro a veces (cuando habla, por ejemplo, de salvarse de la destrucción a través de la destrucción), puede ser útil recurrir a ideas de la Escuela de Frankfurt que, en más de un punto, tienen contacto con las de Echeverría. Así, la siguiente frase de Horkheimer del año 1940, puede interpretarse como una idea paradojal que podría ser típico para el *ethos* barroco que —a pesar de que se disolviera en un absurdo ante la lógica formal— dice más sobre la historia actual que muchas frases *congruentes* pronunciadas sobre ella. “Mientras la historia mundial siga su curso lógico, no cumplirá su destino humano” (Horkheimer, 1980: 135).

lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza" (Echeverría, 1994a: 26-27).

En el *ethos* barroco de la modernidad capitalista se encuentra una "combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad" (Echeverría, 1994a: 26). Es conservador porque no se rebela contra el capitalismo, aunque está al tanto de su tendencia a destruir los valores de uso; también porque, en general, es fiel a lo existente, incluso respecto de la cultura, pero precisamente esto último ya es parte de la inconformidad, pues, al final de cuentas, no le satisface la destrucción de los valores de uso: "Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo" (Echeverría, 1994a: 21).

Así pues, en el *ethos* barroco, la tendencia destructiva de la actual formación social no es desmentida (*ethos* romántico) ni celebrada en forma implícita (*ethos* realista) ni llorada (*ethos* clásico), sino que se intenta ponerla *de cabeza*; en cierto modo, hacer mal uso de ella o burlarla, uncirla al carro de los fines que le son totalmente extraños.⁸

Considero que, de manera esquemática, se pueden representar los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista de la siguiente manera:



⁸ Para una comparación del lugar de la teoría de los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista de Echeverría dentro de su teoría de la cultura y filosofía política en general, véase: García, 2016: 115-132.

En la lógica de aquel *ethos* histórico, hoy predominante en las relaciones capitalistas: el *ethos* realista, la contradicción de valor de uso y valor no existe. Las insoportables relaciones existentes son asimiladas para hacerlas soportables concibiéndolas como *segunda naturaleza* del ser humano y, por lo tanto, imposibles de cuestionar o transformar. Aquello irreconciliable es convertido así, a toda prisa, en armonía. En tales formulaciones, Echeverría vuelve a emparentarse en forma patente con el marxismo occidental, y no sólo en lo terminológico:

La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable [dice] del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida. [La] realidad capitalista debe ser convertida en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la ‘armonía’ indispensable de la existencia cotidiana. (Echeverría, 1994a: 21)

Sin embargo, lo que suena a paralelismo con la crítica a la ideología que hace el marxismo occidental, no debe engañarnos acerca de las diferencias decisivas entre el concepto de *ethos* histórico en Bolívar Echeverría y el concepto de ideología. El concepto de *ethos* es más amplio, abarca más formas que el concepto de ideología y, a la vez, pretende contener más diferenciaciones internas. Ambas diferencias guardan una íntima relación con el hecho de que, si bien György Lukács y Bolívar Echeverría parten, para llegar a sus respectivas conceptualizaciones (ideología/ethos), del doble carácter de la mercancía, lo hacen con distintas perspectivas. Simplificando, se puede decir que el primer autor trata de resolver el problema desde la producción de mercancías en cuanto referida al valor, y el segundo, desde la producción y el consumo en cuanto referidos al valor de uso. Lukács parte del carácter de valor de la mercancía, la cual expresa una relación social que se presenta ante los productores con la apariencia objetiva de que la mercancía está dotada de vida propia. El carácter social de la producción se ve plasmado en la mercancía en cuanto valor, pero este carácter es sustraído al conocimiento inmediato por la apariencia de la mercancía en cuanto valor de uso, que Lukács relaciona con el aspecto privado de la producción, presente igualmente en el doble carácter de la mercancía. A él le interesa, en especial, explicar cómo la ideología surge necesariamente del hecho de que la producción se desarrolla bajo la forma mercancía, para explicar a su vez por qué en su época, a pesar de las condiciones objetivas dadas, no se desarrolla la necesaria y esperada subjetividad revolucionaria.

Para el autor latinoamericano, la cuestión es distinta por sus diferentes experiencias históricas. Para Lukács, como para la totalidad del marxismo occidental, la pregunta central es: ¿cómo es posible que formas cosificadas de conciencia puedan existir también en las clases oprimidas? Ante todo en el proletariado. En resumen, ¿cómo puede ser que los proletarios, es decir, los revolucionarios en potencia, tengan una conciencia contrarrevolucionaria? (Lo que, con el ascenso del fascismo y del nacionalsocialismo, se agudizó como problemática práctica a la vez que teórica.) Para Echeverría, el problema se presenta en forma diferente.⁹ En Latinoamérica no se dio, o se dio en escasa medida, la deserción de grandes masas de las tradicionales organizaciones de izquierda hacia movimientos fascistas o nazis; deserción que hizo tan importante en el marxismo occidental el texto de Lukács “La cosificación y la conciencia del proletariado” (*Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*) (1967: 89-232), por ejemplo, en los orígenes de la Escuela de Frankfurt. Más bien fue otro problema el que durante muchas décadas tuvo ocupada a la izquierda crítica de América Latina y en parte lo sigue haciendo hoy (en tanto esa izquierda siga existiendo): el eurocentrismo, que abarcó y abarca grandes porciones de su reflexión. Éste es problemático, no porque dé por sentada (como se suele formular hoy en las pretendidas y muy triviales críticas al mismo) una *ausencia de autoestima nacional* o parecidas aberraciones, sino porque ha llevado y está llevando a graves errores políticos, en especial de alianzas entre clases. De los paralelismos aparentemente observados entre la realidad de América Latina en el siglo xx y el feudalismo europeo, se concluye sin grandes esfuerzos conceptuales que el continente se halla en la época del feudalismo. De ahí se destila, en consecuencia, la conclusión de que el próximo paso revolucionario será el de la revolución burguesa, para llevar a cabo después la socialista o comunista según lo marca el protocolo. La política que se justificó y se justifica con ello es la de congraciarse con la clase burguesa nacional en turno y, a la vez, reprobar

9 Compárese, al respecto, que el propio Echeverría, hablando de la generación de América Latina a la que pertenece, dice: “Esta generación de intelectuales de izquierda, crecida más con el impulso heterodoxo de los rebeldes cubanos que en el recuerdo de la lucha antifascista” (Echeverría, 1995b: 78). Esto constituye, además, una importante diferencia biográfica frente a Adolfo Sánchez Vázquez que se expresa, sin duda, en diferencias teóricas semejantes a las discrepancias bosquejadas entre Echeverría y Lukács.

por completo cualquier colaboración con clases *atrasadas* como, por ejemplo, la empobrecida población del campo, los agricultores sin tierra, los campesinos y —lo que es aún menos imaginable— los indígenas, concebidos como *aún más atrasados e incluso como prefeudales*.¹⁰

El problema era y es, pues, no el de una deserción de grandes partes de la izquierda tradicional a organizaciones e ideologías de la extrema derecha, sino el de congraciarse con círculos de la burguesía capitalista nacional en turno, rechazando al mismo tiempo la creación de alianzas con las organizaciones de las clases sociales más marginadas de esos países que, además, por regla general, eran y son mucho más rebeldes que el proletariado industrial local. Para resolver con los recursos de la teoría este problema —provocado en el plano ideológico en gran parte por el eurocentrismo—, Echeverría desarrolla el concepto de *ethos*, para hacer visible la *diversidad* de formas que en cada caso adoptan el auto engaño y el sobrellevar las relaciones sociales reinantes. Sin embargo, logra este paso en ciertas ocasiones, como trataré de demostrar, sólo subrayando más la *diversidad* de los *ethos* que su *falsedad*. Los cuatro *ethos de la modernidad capitalista* son falsos porque convierten en soportable algo que no se puede ni se debe soportar, es decir, hacen posible no sólo la supervivencia de los seres humanos en las relaciones capitalistas de producción, sino además la *supervivencia* de las relaciones existentes mismas.

Así pues, si bien Echeverría va indiscutiblemente más allá de Marx, en particular en la lectura hecha por Lukács, similar en grandes trazos a la de Adolfo Sánchez Vázquez,¹¹ de todos modos es necesario acudir a aquella interpretación de Marx propia del marxismo occidental para no recaer innecesariamente en un análisis limitado.

Antes de regresar al concepto marxiano de ideología (en el sentido de Lukács), para confrontarlo con el ethos echeverriano, debemos entrar con mayor detalle en este último. El concepto de *ethos* es más amplio que el de ideología pues,

¹⁰ Este eurocentrismo de la izquierda latinoamericana fue favorecido, además, por la influencia de Moscú, ciudad europea, sobre los Partidos Comunistas del mundo entero, influencia proveniente no sólo del éxito —según parecía— de la Revolución rusa, sino también del apoyo material y logístico (a menudo nada despreciable) desde la antigua ciudad de los zares.

¹¹ *No obstante que* Sánchez Vázquez conoció los textos de Lukács después de elaborar sus ideas centrales.

según lo expuesto, abarca *con gran alcance* tanto el lado subjetivo como el *objetivo* del proceso social¹² y, con ello, supera el más amplio de los dos conceptos marxianos: ideología en el sentido de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas” (Marx, 1980: 5). Así, por ejemplo, un aspecto central del *ethos* histórico es la antes discutida producción de valor, diversa en cada caso, y que está más allá de estas *formas ideológicas*. Por tanto, el concepto de *ethos* puede ser entendido como continuación de los análisis de Echeverría acerca de la relación entre valor de uso y signo. Con esto, debe resultar claro que el concepto de Echeverría, a pesar de la acepción usual del término *ethos* en alemán, no tiene nada que ver con una teoría de la ética. Por el contrario, a semejanza del concepto de ideología, se trata de tomar, por ejemplo, las ideas de moral de los seres humanos que en apariencia *flotan libremente*, y ponerlas en el contexto de la situación social y cultural prevaleciente. Pero ésta tiene como fundamento y como *sistema de signos* el modo específico de la producción y consumo de valores de uso, de donde resulta palpable la proximidad del concepto echeverriano de *ethos* al concepto marxiano de *praxis*.

En comparación con el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, debe resaltarse que éste ve el carácter social de la producción principalmente en lo referido al valor, y no tiene por tema la determinación social (también cultural) de los valores de uso, mientras que Echeverría visualiza también en la producción y consumo de los valores de uso (como tales) un aspecto fuertemente social. El aspecto del consumo, además, tiene mucho menos relevancia teórica en Lukács que en Echeverría. En el concepto del *ethos* histórico se establecen más diferencias al interior de su objeto de estudio que en el concepto de ideología. Este concepto no se detiene al momento de ser determinado específicamente como *ethos histórico de las relaciones de producción capitalistas*, sino necesita otra determinación aún más específica.

Regresando a la *cortesía* (Sánchez Vázquez) de desarrollar algunas reflexiones críticas: no se trata aquí de críticas a minucias de la descripción de cada uno de los cuatro ethe modernos, que sin duda se podrían formular (desde una perspectiva sociológica, histórica o de historia del arte) sobre múltiples aspectos o inexactitudes de la teoría echeverriana, según lo hace, por ejemplo, Jorge Alberto Manrique,

12 “[El *ethos histórico* está] ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto” (Echeverría, 1994a: 18).

reconocido historiador del arte. Éste advierte en la presentación echeverriana del *ethos* barroco en América Latina una fijación en los jesuitas, mientras que, según Manrique, hubo otras órdenes católicas por lo menos igual de importantes que dejaron su impronta en la cultura cotidiana del actual continente, por ejemplo los franciscanos.¹³

Toda esa crítica de detalle, sin duda instructiva, no debe interesarnos aquí, pues para ello, en primer lugar, la teoría echeverriana habría de exponerse con mayor detalle de lo que se ha hecho, y habrían de iniciarse vastos estudios especializados sobre los puntos de controversia; todo esto, sin embargo, no impresionaría realmente al propio Echeverría, pues para él, la demostración de una u otra inexactitud en sus referencias históricas o de la historia del arte no significa que se ponga en duda su teoría de los ethe como tal.¹⁴

Aquí, se trata de algo más: averiguar si en su teoría de los cuatro ethe de la modernidad capitalista, no está contenida una debilidad de principio. A de saber, si por arribar a más altos conocimientos esta teoría no termina pagando un precio cuestionable.

Hagamos, entonces, una breve recapitulación de los avances de Echeverría en la teoría de los ethe. Su objetivo es, primero, oponerse a la presunción eurocéntrica de que sólo la forma de modernidad hoy dominante es una modernidad *verdadera* y que las demás formas sólo son protoformas o malas copias de la misma.

¹³ “La importancia de los jesuitas en la empresa de la nueva afirmación católica y en la creación de barroco es indudable, pero estuvieron muy lejos de ser los únicos. Ni en Europa ni en América. La *propaganda fide* [difusión del catolicismo por medio de la congregación romana *ad hoc*] fue asunto de franciscanos, no de jesuitas” (Manrique, 1994: 241).

Acerca del término técnico papal “*propaganda fide*”, nótese que en el *Diccionario Ideológico de la Lengua Española* se señala para la palabra “propaganda”, como primera acepción: “congregación de cardenales de la curia romana, encargada de difundir la religión católica” (Casares, 1990: 683).

¹⁴ Este podría ser también uno de los motivos por los que Echeverría pudo (al parecer sin mayores problemas) recoger en el tomo colectivo editado por él sobre *La modernidad, el mestizaje cultural y el ethos barroco*, el texto citado de Manrique, que contiene una crítica bastante dura a varios errores de detalle, tanto de Echeverría como de algunos de los demás participantes en el proyecto de investigación.

Aclaradas estas diferencias internas de la modernidad capitalista, busca establecer la posibilidad de una modernidad post-capitalista.¹⁵ Regresando a la crítica del eurocentrismo, digamos que Echeverría debe, para analizar las diversas formas de modernidad (capitalista), proceder con cierta ligereza en la presentación de los correspondientes ethe. Al hacerlo, está consciente de que éstos contienen mucho de falso y encierran formas de auto engaño, puesto que han de volver soportable lo que en realidad es insoportable. Pero lo decisivo es dónde localiza exactamente el origen de esta falsedad de los ethe de la modernidad capitalista. Según dice, está en *el capitalismo o lo capitalista o el hecho capitalista*, lo que él deslinda cuidadosamente de la sociedad de productores de mercancías, que es la sociedad moderna *per se* y a la cual quiere sujetarse en principio.

La crítica que Echeverría podría formular a los ethe de la modernidad capitalista, se limita así en su propia radicalidad. No busca ejercer un cuestionamiento radical, por ejemplo, de la posibilidad de conocimiento en la sociedad de productores de mercancías, como lo hiciera Lukács en *Historia y conciencia de clase*, basándose en el concepto marxiano del fetichismo de la mercancía. Y esto, según se ha dicho, por un doble motivo: por un lado, la comparación de los ethe de la modernidad capitalista no debe impedirse preguntando con precipitación si son ciertos o falsos, sino dejarlos desarrollarse por derecho propio *antes* de plantear la pregunta sobre qué hay de falso o de verdadero en uno u otro ethos. Por otro lado, empero, es también la causa de que Echeverría no entienda su teoría como mera crítica y análisis de lo existente, sino que, además, pretenda hacer aportaciones teóricas sobre “la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación” (Echeverría, 1995a: 176). El problema en esta perspectiva es que, una crítica teórica demasiado radical hacia el actual proceso del conocimiento, sufre aparentemente como consecuencia no poder dar pistas para una *política dentro de la enajenación*.

Aquí, el propio Echeverría se malhumoraba, a pesar de que otras veces se reía de la solemne seriedad y mantenía en gran estima el *ethos* barroco con su actitud paradójica. Con semblante ligeramente adusto, parecía decir: “Ya basta de bromas, vamos a poner los pies en la tierra para que de nuestra crítica salga algo para la política *ahora*”. Para decirlo con sus propias palabras, pretende impedir que, a consecuencia de una teoría demasiado radical de la cosificación, ya sólo pueda,

¹⁵ Una crítica a esta conclusión la he hecho antes y no debe ser ya de mayor interés.

en última instancia, imaginarse la solución del problema de modo mesiánico, tal como lo percibe en el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (cfr. Echeverría, 1995c: 109).

El hecho de que Echeverría formule sus críticas a la modernidad reinante es algo más que una simple repetición de determinados fenómenos terminológicos de moda. Más bien, le interesa escrutar el complejo entrelazamiento de determinadas estructuras económicas con procesos culturales, para concebir la doble dificultad de evadirse de *esta modernidad* y *a la vez* buscar enfoques para su posible superación. No quiere caer en el error que cree haber visto en Lukács. Del radical análisis hecho por aquél, de las dificultades de la formación de conciencia dado el fuerte arraigo de problemas de conocimiento en las condiciones reinantes, sale en consecuencia una *desesperanza teórica*, sólo superable en visiones mesiánicas de salvación. Lukács, al que nuestro autor aprecia por su radical crítica al marxismo dogmático, concibe e intenta resolver —equivocadamente, según Echeverría— el problema del *mundo de la modernidad* de la siguiente manera:

El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reappropriarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital. (Echeverría, 1995c: 109)¹⁶

Si bien Echeverría asigna una importancia central a los conceptos de cosificación y fetichismo, para la comprensión de las actuales relaciones sociales, las concibe, sin embargo, de modo distinto al expuesto aquí. No lo hace tampoco con la radicalidad del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (aunque al joven Echeverría siempre le interesó la *radicalidad*, lo que explica la atracción por Heidegger). Echeverría toma como punto de partida el hecho de que Lukács sólo pudo pensar así porque, en el momento de redactar su ensayo de importancia central para el marxismo occidental, acerca de “La cosificación y la conciencia

¹⁶ Echeverría presentó una versión anterior en un simposio internacional sobre Lukács en la Ciudad de México, la cual fue publicada en una colección de conferencias (1988: 209-222).

del proletariado”, estaba convencido, con base en la situación histórica de aquella época, de que la revolución *estaba al orden del día*. Según esto, Lukács pudo permitirse una crítica tan radical del conocimiento gracias a su convicción de que las relaciones capitalistas de producción deformadoras del conocimiento —y la conciencia cosificada correspondiente— se hallaban de todos modos próximas a su final (cf. Echeverría, 1995c: 105).

Al respecto, cabe observar que el concepto de cosificación de Lukács alcanzó importancia en el marxismo occidental precisamente porque ayudó a explicar lo que, en gran medida, dejaba atónito al marxismo ortodoxo: la deserción, ocurrida incontables veces, de antiguos miembros de las viejas organizaciones de masas de izquierda, que se pasaban al bando de los fascistas o nacionalsocialistas en la Europa de la década de 1930 (e incluso desde finales de la década de 1920), lo cual Echeverría no considera en absoluto. Él sitúa la radicalidad de Lukács en la crítica del conocimiento como simple consecuencia de la supuesta inminencia de la revolución comunista en diversos países de Europa a principios de la década de 1920. En consecuencia, el nacionalsocialismo sería un acontecimiento histórico que, *a posteriori*, vuelve caduca a la teoría de la cosificación de Lukács, debido a su *ausencia de actualidad*.¹⁷ Ahí, Echeverría pasa totalmente por alto que, por ejemplo, los análisis del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, de los años 30 y 40 del siglo xx, tuvieron más de una vez como punto de referencia central los conceptos marxianos de fetichismo, cosificación e ideología interpretados

17 “El libro de Lukács perdió su *actualidad política* en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del ‘asalto al cielo’ estaba ‘al orden del día’; cuando la ‘actualidad de la revolución comunista’ parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y conciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida decaída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la ‘construcción del socialismo en un solo país’ como hacia su estallamiento contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacionalsocialismo. La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor” (Echeverría, 1995c: 105).

y desarrollados por Lukács, en lo cual tuvo un papel nada despreciable *Historia y conciencia de clase*.

El desacuerdo de Echeverría consiste aquí en obstinarse en la apreciación de Lukács de que la revolución estaba al orden del día, sin tener en cuenta que Lukács pretende averiguar por qué los sujetos de la historia *no conocen* tal orden del día (de ahí viene la crítica del conocimiento), es decir, por qué no convierten en su aspiración subjetiva la inminencia objetiva de la revolución.¹⁸

Según he señalado, hay dos motivos para que Echeverría se distancie de la teoría materialista radical del conocimiento de György Lukács: primero, él quisiera adoptar esa teoría sólo en tanto le pudiera ser útil para *describir* los hechos existentes y no necesariamente para hacer un examen crítico de sus contenidos;¹⁹

18 Si bien Lukács destaca en su ensayo la necesidad de la revolución para superar la conciencia cosificada y en su manera de postular esa necesidad está presente también su posibilidad como residuo del pensamiento dogmático marxista carente del concepto de cosificación, este concepto es, al mismo tiempo, el elemento central de una fuerte duda acerca de la posibilidad de esa revolución y sienta las bases para el entendimiento de que eso no es tan sencillo como tal vez se llegó a suponer.

Incluso si la revolución es entendida como ruptura con la conciencia cosificada, ello recupera lo que Marx destacó en las “Tesis sobre Feuerbach” y que el marxismo dogmático ignoró y negó: que este *proceso* debe ser simultáneo al de la transformación de las circunstancias (relaciones vigentes) y de los seres humanos mismos (es decir, también de su conciencia). Aunque en esas tesis el propio Marx escribió que esa unidad sólo puede concebirse racionalmente como *praxis revolucionaria*, no debe entenderse necesariamente una *ruptura mesiánica*, como Bolívar Echeverría lo atribuye a Lukács (y en cierto modo también a Marx). Al respecto, compárense las investigaciones de Sánchez Vázquez acerca del concepto de *praxis* en Marx, en especial sus reflexiones a la tercera Tesis sobre Feuerbach.

19 “El concepto de cosificación —ésta es la conclusión que se puede sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que se observan en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como sujetividad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmarse como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita de los seres humanos y de la *elección de forma* —civilizatoria, cultural— que ellos hacen al trabajar sobre la naturaleza” (Echeverría, 1988: 110).

segundo, no puede dar por buena una crítica de la ideología que concibe la forma de producción de mercancías y el inherente doble carácter de la mercancía como fundamento de la falsa conciencia, y no puede hacerlo porque le interesa precisamente el establecimiento de una nueva forma (no capitalista) de producción de mercancías.²⁰

En esa medida, el que Echeverría mitigue la crítica (radical) de la ideología, que ha desarrollado el marxismo occidental, está en consonancia con su teoría general. Es innegable que con esa postura teórica llegó a planteamientos que no se alcanzaron en esta corriente teórica, sobre todo en lo referente a sus estudios acerca de *otras* formas de modernidad en *otras* regiones de la tierra. Trata de superar uno de sus mayores puntos ciegos, que es la orientación teórica, con la que Echeverría, a pesar de toda crítica, se siente comprometido; ese punto ciego es el eurocentrismo. Pero el precio que pagó por ello es haberse desprendido de los instrumentos de un análisis más estricto y, con ello, de la crítica de los diversos ethe o sistemas sociales de signos y, en especial, de las ideas concretas transmitidas al interior de ellos. Con esto, su teoría corre el peligro de que, si bien podrá elaborar las *diferencias* entre los diversos ethe históricos y enfrentarse así a falsas e ingenuas jerarquizaciones entre ellos, su análisis de cada uno de los ethe se quedará colgado en el plano de la apariencia inmediata. Es decir, podrá ponderar los ethe entre sí y examinar su relación recíproca, pero cuando se trate de cada ethos en particular, habrá que fiarse de su auto concepción, puesto que él mismo se ha quitado el derecho a una duda radical y a la capacidad de tenerla.²¹

20 “Todo sucede como si Lukács, que capta agudamente los efectos del fenómeno histórico de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y re-composición de la vida social, no alcanzara sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es la cosificación simple, puramente mercantil, sino la más compleja, la mercantil-capitalista” (Echeverría, 1988: 106).

21 Esta auto limitación también podría relacionarse con lo que se critica a Echeverría en uno de los primeros estudios relevantes *sobre* el propio Echeverría. Aureliano Ortega Esquivel opina que en el ensayo “Postmodernidad y cinismo” hay “una confianza desmedida en la posibilidad de construir una voluntad general anticapitalista en las condiciones *reales* del momento” (1995: 43). Tal confianza, naturalmente, podría quebrarse con bastante facilidad por una crítica de la ideología demasiado radical. En favor de esta interpretación habla, además, la circunstancia de

El siguiente ejemplo de las posibles consecuencias de las limitaciones del concepto de ethos frente al concepto (crítico) de ideología, no pretende demostrar que Echeverría se haya equivocado en un *caso aislado*; más bien, debe entenderse como una ilustración de la auto limitación que Echeverría impone a su teoría de los ethe.

En su ensayo titulado “1989”, Echeverría compara los años de 1789 y 1989. “Todo parece indicar —dice— que el año de 1989, como lo es de manera ejemplar 1789, pasará también a ser la señal de una época” (1995d: 13). La palabra “parece”, es expresada aquí por Echeverría desde luego en el sentido crítico, pues, según señala más adelante, ve la “*caída del muro de Berlín*” como un “símbolo ‘en suspenso’” (1995d: 15). Pero ¿cuál es el motivo de esta postura crítica, que no quiere participar sin más ni más en la vocinglería y gritería del *momento histórico*? El argumento de Echeverría aparece como crítico, pero, a final de cuentas, se queda en la superficie de las cosas. Primero, cree a pie de juntillas en la ideología dominante, para criticarla seguidamente. No profundiza más, no da el paso a una crítica radical de la ideología. Por qué no lo hace, es difícil de explicar aquí, pero se debe constatar que esa postura encaja de modo impecable con su teoría de los ethe y su limitada crítica de la ideología.

Examinemos la cuestión en detalle. El argumento de Echeverría acerca de por qué la llamada caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 constituye un *símbolo en suspenso*, descansa sobre todo en las estructuras económicas:

Es posible que un día, cuando la distancia ante los hechos permita ver sus magnitudes completas, se pueda decir que, en verdad, el fracaso del socialismo real no fue otra cosa que una de las distintas figuras complementarias en que tuvo lugar el “reticente descenso” histórico del capitalismo. (1995d: 17)

Hermosa idea, es cierto, pero demasiado bella si la comparamos con la realidad ideológica. Echeverría parece no percibir el otro significado simbólico que tenía el muro de Berlín, además de su carácter *oficialista* de línea divisoria entre

que Echeverría guarda silencio en cuanto a la más reaccionaria *volonté générale* documentada históricamente, justo cuando se quiere borrar definitivamente de la memoria colectiva, como puede verse en las siguientes reflexiones.

Este y Oeste, entre socialismo real y capitalismo, línea difícil (o imposible, según la persona) de atravesar. Este significado era conocido en todas partes y también fue mencionado entre líneas, en muchas de las declaraciones sobre la apertura de los pasos fronterizos interberlineses. Pero, a diferencia de la Bastilla (a cuyo asalto Echeverría reconoce un carácter simbólico similar al de la *caída del muro*), el muro de Berlín no es sólo un símbolo del régimen que ordenó erigir esa construcción y la utilizó para sus fines, sino que también simbolizaba algo más. Esto es algo que en Alemania se menciona de mala gana y, aún en otros países, se recuerda en forma muy ideologizada, cuando no es convertida en *tabú* por completo. Se trata además de un suceso simbolizado, aunque de manera indirecta, por el muro de Berlín.

Sin exagerar, puede decirse que el *recuerdo* de ese suceso histórico, que no el suceso en sí, era en promedio más odiado en la población alemana que el propio régimen de la República Democrática Alemana (RDA), la Alemania *socialista*. Yendo más lejos, cabría preguntarnos si el régimen de la RDA, no era odiado precisamente por haber mantenido en alto ese recuerdo, una y otra vez, aunque de manera dogmática y simplificadora. El odio al muro de Berlín y el concomitante significado simbólico de su *caída*, se ha referido tanto al recuerdo de este suceso histórico como al socialismo real y, probablemente, más al primero que al segundo.

Echeverría no dedica ni una sola palabra a esto. Aunque en su ensayo habla mucho de símbolos históricos y de simbolismo, no hace la menor observación sobre el posible significado de que los controles fronterizos entre Berlín Este y Berlín Oeste quedaran suprimidos precisamente al cumplirse 51 años de la llamada *Reichskristallnacht* o Noche de los Cristales Rotos (ocurrida en idéntica fecha en 1938), decisión que, como es sabido, no surgió de ninguna lucha callejera ni nada parecido, sino que se tomó administrativamente. Quien haya sido el autor de esa decisión, y cualesquiera hayan sido sus motivos, en ese día quedó clara una cosa: el 9 de noviembre en las tierras alemanas hay cosas *más importantes* por hacer, que aburirse en cualquier clase de actos recordatorios del genocidio cometido contra los judíos europeos, tal como se había hecho un año antes (en 1988) con grandes ceremonias en ocasión del quincuagésimo aniversario.

La crítica de la ideología del marxismo occidental tenía, históricamente, como uno de sus principales objetivos, preguntarse por las causas de la deserción

de muchos miembros de las organizaciones tradicionales de izquierda, que se pasaron a las filas fascistas o nacionalsocialistas, según lo he bosquejado. Echeverría deja a un lado esa crítica o la debilita en su radicalismo. Ello va acompañado, según se desprende del texto “1989”, por una disminución de la importancia atribuida a esos sucesos históricos. Pero el problema es el siguiente: siempre que en la República Federal de Alemania, ya sea la antigua o la supuestamente nueva, se habla de la *normalidad* que sería tan deseable alcanzar (lo que estaba en boca de todos en relación con la mencionada supresión de los controles fronterizos), no se quiere decir otra cosa que extinguir el recuerdo de lo sucedido inmediatamente antes del establecimiento de los *dos* estados alemanes.

¿De qué sirve toda la teoría de los *ethe*, con su intención implícitamente incluida de ayudar a los *ethe* oprimidos y, con ello, a los colectivos oprimidos a conseguir su derecho teórico y, a fin de cuentas, también práctico, si en un momento tan decisivo se da marcha atrás? Pero, y esta es la pregunta apremiante: el precio pagado por los logros del concepto de ethos histórico ¿no es exactamente que, en el momento de mayor desamparo teórico (a saber, cuando hace falta averiguar por qué fueron y son oprimidos, y aún destruidos físicamente, determinados colectivos, más allá de toda lógica económica directa), se produce un gran silencio?²² El silencio de Echeverría acaso guarde relación con su deseo de concebir a los oprimidos no sólo como víctimas, sino también como punto de partida potencial para la superación de la miseria social. Con ello, vuelve a parecerse a ciertas interpretaciones ingenuas de la obra de Marx.

22 Echeverría está aquí más cerca, en vez de estar más lejos del grueso de los actuales filósofos germanos. Con pocas excepciones, éstos prefirieron silenciar o suavizar la historia de los filósofos alemanes durante el nacionalsocialismo, que en su mayoría fueron los maestros de los hoy más *prestigiados* pensadores en Alemania. No es casual que los dos estudios decisivos al respecto hayan sido elaborados por extranjeros, latinoamericanos para más señas, y conocidos de Echeverría: Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat* (1995) y Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit* (1995). Véase, además: Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivero, Mariflor (ed.) (1995), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México.
- Casares, Julio (1990), *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Echeverría, Bolívar (1995a), “Modernidad y capitalismo”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 133-197.
- Echeverría, Bolívar (1995b), “Elogio del marxismo”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 77-82.
- Echeverría, Bolívar (1995c), “Lukács y la revolución como salvación”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 97-110.
- Echeverría, Bolívar (1995d), “1989”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 13-23.
- Echeverría, Bolívar (1994a), “El *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 13-36.
- Echeverría, Bolívar (1994b), “Estilo barroco y *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría y Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 67-74.
- Echeverría, Bolívar (1988), “El concepto de fetichismo en Marx y Lukács”, en Gabriela Borja Sarmiento (ed.), *Memoria del Simposio Internacional: György Lukács y su época*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, pp. 209-222.
- Farías, Víctor (1987), *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fráncfort del Meno, Fischer.

- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2014), “Bolívar Echeverría y los ethos históricos del despliegue moderno/capitalista”, en Mabel Moraña (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito/Guayaquil/México, Universidad Andina Simón Bolívar/Centro Ecuatoriano Norteamericano de Guayaquil/Dirección General de Educación-Equilibrista, pp. 63-89.
- García Barrios, Marco Aurelio (2016), “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”, en Stefan Gandler (ed.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 115-132.
- Horkheimer, Max (1980), “El Estado autoritario”, *Palos de la Crítica*, núm. 1, julio-septiembre, pp. 113-135.
- Lukács, György (1967), “La cosificación y la conciencia de clase”, en György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, pp. 89-232.
- Manrique, Jorge Alberto (1994), “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, en Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, pp. 231-243.
- Marx, Karl (1980), *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
- Orozco, Teresa (1995), *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Berlín/Hamburgo, Argument.
- Ortega Esquivel, Aureliano (1995), “Contra lo que ya es. A propósito de Posmodernidad y cinismo de Bolívar Echeverría”, en Mariflor Aguilar Rivero (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, pp. 31-46.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando (2014), “Echeverría: el *ethos* del pensamiento”, en Mabel Moraña (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito/Guayaquil/México, Universidad Andina Simón Bolívar/Centro Ecuatoriano Norteamericano de Guayaquil/Dirección General de Educación-Equilibrista, pp. 27-45.

Vargas Lozano, Gabriel (1995), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 77-82.

Zapata Galindo, Martha (1995), *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Berlín/Hamburgo, Argument.

STEFAN GANDLER: (Munich 1964) Estudió Filosofía, Ciencias Políticas y Estudios Latinoamericanos en la Universidad Goethe de Frankfurt, donde se tituló como doctor en filosofía. Radicado en México desde 1993, ha impartido cátedra de filosofía y teoría social en: Universidad Nacional Autónoma de México, University of California, Santa Cruz, Tulane University, New Orleans, Goethe-Universität, Frankfurt y Universidad Autónoma de Querétaro, en cuya Facultad de Ciencias Políticas y Sociales ha fundado el proyecto de investigación del CONACyT: *Teoría crítica desde las Américas*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Autor de: *Marxismo crítico en México* (Fondo de Cultura Económica, 2007/2008/2015), *Fragmentos de Frankfurt* (Siglo XXI, 2009/2014), *El discreto encanto de la modernidad* (Siglo XXI, 2013), *Peripherer Marxismus* (Hamburg, Argument, 1999), *Materialismus und Messianismus* (Bielefeld, Aisthesis, 2008), *Frankfurter Fragmente* (Frankfurt, Lang, 2013) y *Critical Marxism in Mexico* (Leiden, Brill, 2015/Chicago, Haymarket, 2016).

D. R. © Stefan Gandler, Ciudad de México, enero-junio, 2021.