

Aportaciones para una Teoría crítica no eurocéntrica desde América Latina

Stefan Gandler

45 Congreso Internacional de Americanistas

Universidad de Viena, julio de 2012

Resumen

Mientras que en el ámbito social, en tiempos recientes, en América Latina se fortalece el impulso de tomar cierta distancia de los centros mundiales del poder y reorganizar de una nueva manera las relaciones políticas y económicas, en la teoría y la filosofía social dicha tendencia apenas es visible. Es urgente una reorganización de la discusión socio teórica y filosófica internacional, empleando la Teoría Crítica – una de las pocas teorías sociales existentes que da amplia cabida al desarrollo y la reconstrucción de los restos de capacidad de autocrítica que aún quedan en la sociedad mundial existente – como punto de partida y superar con ello el eurocentrismo filosófico, que hoy no es en verdad menos virulento que en tiempos de la Conquista. Esta corriente teórica se distingue de otras críticas hacia la forma social existente por reflexionar de manera diferenciada la relación sociedad-naturaleza, así como formas de exclusión y marginación no directamente explicables a partir de las relaciones de producción, como por ejemplo el racismo, el sexismo, al antisemitismo etcétera. Sólo reorganizando, de manera abierta y no eurocéntrica, la discusión internacional de la teoría y filosofía social, es posible dar a la actual sociedad mundial las herramientas conceptuales para poder salir del estancamiento de la reflexión, en el cual está atrapada desde hace ya tres décadas. Este estancamiento se expresa en la incapacidad de realmente dejar atrás la mal llamada ideología neoliberal y nos acerca continuamente en la cotidianidad a una situación en la cual los problemas generados por esta ideología, y su realización material, llevan a destructivas consecuencias sociales y ecológicas con carácter de ser irreversibles.

El autor de esta ponencia está profundamente convencido que Europa no tiene futuro. No tiene futuro en la medida que reniega sistemáticamente a ver con claridad su propia historia, que es, ante todo, una única historia de genocidios, realizados en sus propias tierras, o realizados en tierras ocupadas militarmente en las así llamadas colonias.

El pensamiento crítico que se desarrolló paralelamente a esta historia negada, también se encuentra en una historia de negación: Esta negación puede expresarse incluso en una falsa integración en el supuesto *pool* del pensamiento europeo o de cada nación europea. El ejemplo más llamativo es la Teoría crítica, que comenzó a desarrollarse dentro del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt/Main en los años veinte del siglo XX.

Esta teoría sólo pudo seguir existiendo –a pesar de que *todos* sus autores fueron declarados como “exterminables” por el movimiento popular nacionalsocialista alemán que había logrado llegar a ocupar el poder político en esta joven nación europea– porque decidieron *a tiempo* salirse, no solamente de Alemania, sino incluso salirse del continente europeo mismo. Walter Benjamin, que pensaba por un tiempo que era suficiente vivir en París en vez de estar en Berlín, para no estar a la *merced* de los genocidas nacionalsocialistas alemanes, pagó, con su vida, esta falsa separación radical entre la Alemania nacionalsocialista y otros países, que en este momento no estaban bajo el poder político fascista.

Sólo por haber salido a *América* (en el sentido pleno del término), los miembros de este proyecto único de colaboración científica podían seguir viviendo y trabajando. Realizaron esta colaboración científica más allá (e incluso en contra) de los límites disciplinarios establecidos en las universidades, con el fin de entender las raíces más largas y enredadas de las contradicciones de la actualmente reinante formación social.

Después del fin militar del nacionalsocialismo alemán y los otros fascismos europeos, la mayor parte de estos exiliados (como de los exiliados en general), decidieron *no* regresar a sus ciudades de origen. Tuvieron sus razones. Algunos regresaron, pero sin renunciar a lo aprendido en *América* y no sin la protección política y militar de aquellos que los invitaron a regresar. Así es el clásico ejemplo de Max Horkheimer, quien fue invitado por las autoridades militares de ocupación de la zona alemana bajo control militar de Estados Unidos, para refundar, con una orientación no –e incluso anti– fascista, la Universidad de

Frankfurt. Theodor W. Adorno regresó en este contexto igualmente a esta su ciudad natal. Este *regreso* es, y esto no hay que olvidar aunque hoy en día se hace todo lo posible en Frankfurt para olvidarlo, sólo pensable y realizable por el apoyo y la protección que brindaba el gobierno de los Estados Unidos y las fuerzas de ocupación estadounidenses.

Resaltamos este aspecto no para festejar de manera ingenua un país y sus gobiernos –que además jugó en papel en la historia mexicana que podría, siendo muy cauteloso, llamarse, por lo menos, *contradictorio*–, sino para resaltar un aspecto central de la historia común que tienen la Teoría crítica de la sociedad así como sus representantes con la historia de *América*, el continente que como moderno ha surgido en gran medida de la radical y seria lucha antifeudal, que tuvo como una consecuencia la no proliferación masiva de la ideología y las estructura política fascista y nacionalsocialista.

Bajo estas premisas proponemos estas reflexiones sobre una Teoría crítica desde América Latina, que tiene como objetivo resaltar el carácter *americano* (en el sentido más amplio de la palabra) de la Teoría crítica de la sociedad en su desarrollo histórico hasta hoy, así como, reanudar a este proyecto teórico y filosófico desde América Latina, no como una variante *extravagante* o *folclórica* de esta tradición teórica, sino como su expresión más congruente con su propio planteamiento original y el posicionamiento histórico de sus integrantes.

La Teoría crítica surge originalmente en la ciudad de Frankfurt, sin embargo, esto no quiere decir que es originalmente una “típica teoría europea o alemana”, al contrario. Los fundadores intelectuales del proyecto científico, así como los financiadores privados (el entonces Estado alemán no lo hubiera sostenido por su posición crítica hacia las relaciones sociales existentes y tampoco por el hecho de que todos sus integrantes habían sido miembros de familias judías) habían sido marginalizados y excluidos de la estructura social alemana y de cierta manera también de la europea. Por ser descendientes de familias judías estos “frankfurtianos” no tenían un real lugar en esta ciudad. Los judíos de Frankfurt – independientemente de su posición social y económica estaban excluidos por ley de las decisiones políticas y marginalizados de la vida social dominante. Si hoy en día este aspecto de la historia del *Institut für Sozialforschung* está cada vez más a la merced del olvido generalizado, y existe el perverso intento de “renacionalizar” estos excluidos, es justamente para mejorar la fama de aquella parte de la sociedad que los excluyó y es hoy la

única que sigue existiendo, ya que la exclusión de la República de Weimar ase transformó en la destrucción física de estos individuos y estas comunidades en el nacionalsocialismo alemán.

Si proponemos, hoy, en 2011, y desde América Latina, retomar el proyecto atascado de este único grupo de investigadores sociales, filósofos, historiadores, lingüistas, abogados, economistas, psicoanalistas y científicos del Estado y de la política, no lo hacemos en contra, o más allá del supuesto *origen europeo o alemán* de esta tradición socio científica, sino retomando el carácter de excluidos y marginalizados de esta tradición alemana y europea que no “tenía” realmente lugar para los integrantes del grupo, y tampoco para su pensamiento, su forma de analizar la realidad social de su época – o mejor dicho: no quería tener este lugar para ellos ni para su proyecto. América Latina es, hasta hoy, un lugar tendencialmente subestimados (incluso por sus mismos habitantes y especialistas) para el desarrollo del pensamiento socio filosófico y socio teórico en general, y para el desarrollo de la Teoría crítica y su historia en particular. No se trata ahora –con espíritu combativo y antieuropeo o antialemán–, de comprobar una y otra vez, que *también aquí abajo* (como diría Kafka) se puede hacer algo, sino más bien, lo que está en el orden del día es simplemente retomar el carácter original, que mantuvo a lo largo de toda su historia, el proyecto de la Teoría crítica, como el que surgió y creció desde la perspectiva amplia, crítica y serena que sólo la posición del no involucrado en las redes de los poderes existentes puede realmente sostener.

La Escuela de Frankfurt ha muerto; y reconocer este hecho es la primera condición para poder ser capaz de retomar su proyecto único, en algún momento. Esta muerte prolongada por varios decenios empezó a más tardar en los años cuarenta y cincuenta con la desintegración de uno de los pocos proyectos exitosos en este siglo, de un grupo de investigaciones sociales no sólo multi sino también interdisciplinario y terminó con la muerte del último miembro o representante de esta escuela. Leo Löwenthal falleció en el año 1994 en Berkley California, donde trabajaba la mayor parte de su vida en la University of California al igual que su amigo y colega Herbert Marcuse. Aunque después de la continua desintegración los autores de esta escuela se desarrollaban cada vez más por su propia cuenta y camino, ninguno de ellos se puede entender sin tomar en cuenta éstos

únicos momentos de un muy fructífero intercambio desde los finales de los años veinte hasta los cuarenta o cincuenta.

Tampoco se puede entender a estos Autores (los más conocidos son además de los ya mencionados Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Otto Kirchheimer y, con cierta distancia cada vez más grande, Erich Fromm y en una relación muy ambigua Walter Benjamin), sin tomar en cuenta el contexto histórico, social y político en que se desarrollaba la Escuela de Frankfurt. Nace en estos inolvidables años veinte, los cuales eran la última época en la cual el “viejo continente” merecía por última vez la fama –que hasta hoy tiene–, de ser una tierra fecunda para el desarrollo de la cultura y las formas de convivencia en general. Se pueden mencionar como ejemplos: el arte de vanguardia no solamente en el inicio de la Unión Soviética, las obras de teatro moderno (como, por ejemplo, el teatro del absurdo), en la música dodecafónica de Schönberg y Alban Berg, y los proyectos de un reformismo social que merecía ese nombre como por ejemplo en “das rote Wien – la Viena roja”, donde sin precedente se construyeron en pocos meses miles de viviendas para el proletariado y la clase media baja austriaca.)

Inmediatamente después de estos años siguió aquello que la Escuela de Frankfurt concibe como la “ruptura de civilización” y que es todavía mucho menos posible de olvidar que lo anterior, porque está hasta hoy presente en la vida cotidiana no sólo de Europa sino del mundo entero (a pesar de que se suele negar este último aspecto). Esta ruptura no es Hiroshima o Nagasaki, tampoco es la Segunda Guerra Mundial en cuanto tal, sino es lo que uno de los herederos científicos de la Escuela de Frankfurt – tal vez el más importante – llama *La destrucción de los Judíos Europeos*¹. Raul Hilberg, quien logró escaparse del destino que se preveía para él en la Europa ocupada por la Alemania nacionalsocialista (nazi), dedicaba hasta hoy toda su vida a estudiar y documentar este único proceso de una matanza completamente planeada, organizada y llevada a cabo usando los grandes descubrimientos de la ciencia y los métodos industriales más avanzados. Nunca antes y nunca después habría “fábricas de la muerte” más perfectas y más racionalizadas en términos de la “razón instrumental”. Este concepto clave de la Escuela de Frankfurt no se

¹ Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid, Akal, 2005. Original: *The destruction of the European Jews*. Ed. rev. y definitiva. New York, Holmes & Meier, 1985. 3 vols.

puede entender sí no se entiende qué fue lo que pasó en Auschwitz, Treblinka, Majdanek, Sobibor, Bergen Belsen, Dachau, Mauthausen y los otros campos de exterminación y campos de concentración nacionalsocialistas.

Ningún otro concepto de la Escuela de Frankfurt se puede verdaderamente entender sin conocer a fondo – y no solamente de manera superficial – lo que fue este proceso casi completamente exitoso de convertir a Europa en “judenfrei” (“liberado” o “libre de judíos”) como dice la más típica e importante palabra de la LTI (*Linguae Tercii Imperii*).²

Cuando un autor de esta corriente teórica habla de “la desesperación” frente a la cual habría que establecer una “filosofía que puede ser practicada responsablemente”³, no se refiere a una “desesperación” en general, o de un mundo *sin grandes proyectos*, un mundo donde la clase media tiende a aburrirse (mientras la crisis no la salva del aburrimiento). Se refiere a algo mucho más radical, más profundo, podría decirse, existencial. Se refiere a la desesperación que provoca el conocimiento no superficial del mencionado hecho único en la historia – la Shoah⁴ – en cualquier ser humano no completamente cínico y mucho más todavía en los que apenas se salvaron del “destino” que el movimiento popular nacionalsocialista les había previsto. Toda la Escuela de Frankfurt debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia hubiera “cumplido su destino lógico” como después diría Horkheimer.

Pero la desesperación no es solamente la de un sobreviviente, quien siempre tiene familiares y amigos que no podían escaparse de la “lógica de la historia”, sino también es una desesperación a nivel conceptual teórico. Es ahí donde la Escuela de Frankfurt tiene su principal ruptura con la izquierda clásica, el movimiento obrero y el marxismo tradicional, sobre todo el marxismo dogmático al estilo de la Unión Soviética (en la época de esta escuela cada vez más rígida y estalinista). Es la ruptura con la creencia segura en el papel progresista-revolucionario del proletariado, en la historia de la forma de producción

² Victor Klemperer, *LTI. Apuntes de un filólogo*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona, Minúscula, 2001, 410 pp. Original: *LTI. Die unbewältigte Sprache*. München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1969. 286 pp.

³ Theodor W. Adorno, *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Taurus, 1987, 255 pp., Colección Ensayistas, núm. 274, p. 247.

⁴ Véase al respecto la mejor obra cineasta sobre este tema de Claude Lanzmann: *Shoah*, una película de nueve horas, hecha sin ningún actor o material de archivo, sólo con entrevistas realizadas a sobrevivientes o ex guardias de los campos de exterminación nacionalsocialistas. (Desde 1998 existe una versión en español de esta película que fue estrenada en Francia en 1985.)

capitalista. Es más todavía: la ruptura con un punto esencial en la percepción del mundo moderno que desarrollaba Karl Marx.

Mucho se ha criticado a este exiliado alemán de familia judía, pero extrañamente una de sus limitaciones más graves, de mayor transcendencia, casi nunca se menciona en los cientos o miles de textos de críticos de Marx – serios y auto denominados. Es exactamente el punto en que la Escuela de Frankfurt toma la más grande distancia del fundador del *socialismo científico*: esta limitación de Karl Marx *no* es lo que hoy en día se quiere hacernos creer, a saber que no ve suficientemente los aspectos “bondadosos” de la forma de producción capitalista, sino curiosamente es exactamente lo contrario: es su ingenuidad o mejor dicho su ignorancia hacia el grado de crueldad al cual puede llevar este sistema económico en una sociedad en la cual está vigente. Marx – en gran parte por la situación histórica en la que escribe – ve sobre todo la *explotación* como la razón del sufrimiento humano extremo que provoca esta formación social. Lo que ve de una manera sumamente limitada es el sufrimiento humano provocado *no* directamente por la lógica económica capitalista, sino inclusive en ocasiones en contra de esta lógica, pero como resultado de la *psicología social* o *de masas* que corresponde a este sistema de producción.

Esto Marx – a pesar de sus observaciones críticas sobre el *Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*⁵, sus *Tesis sobre Feuerbach*⁶, y otros textos sobre la *cosificación* y la *enajenación*, partiendo de los cuales⁷ la Escuela de Frankfurt desarrolla su *crítica a la ideología (Ideologiekritik)* para tratar de dar explicaciones para la mencionada “ruptura de civilización” – no puede sospecharlo todavía: está fuera de su imaginación, porque en su época todavía es (por lo menos en Europa) inédito que la *maquinaria en sí (Maschinerie an*

⁵ Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero. El proceso de producción de capital*. [Tomo I] Trad. Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1979. (Publicación de los primeros dos capítulos como *El Capital 2*) 64 pp., aquí: 4º párrafo del capítulo primero, sobre ‘La Mercancía’, titulado ‘El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto’ pp. 41-54. (Col. Textos Vivos, Coordinador de la Colección: Adolfo Sánchez Vázquez).

⁶ Karl Marx, ‘Tesis sobre Feuerbach’. En: Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana más reciente en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus distintos profetas*. Trad. Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, pp. 633-635

⁷ La Escuela de Frankfurt retoma estas ideas Marxianas en parte por vía del texto de György Lukács: *Historia y conciencia de clase*, sobre todo el capítulo sobre ‘La cosificación y la conciencia de clase’. (György Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid, Sarpe, 1985. Col. Los Grandes pensadores núm. 59.)

sich)⁸ se use en contra de los intereses de la humanidad, no porque se aplique de manera capitalista (*kapitalistisch angewandte Maschinerie*) sino porque se vuelve todavía más destructiva como fábrica de la muerte.⁹ Marx no podía imaginarse que los grandes capitalistas alemanes en el momento de ver “su” forma de producción amenazada por un fuerte movimiento obrero comunista y socialista opten por la vía de la destrucción generalizada, uniéndose y financiando a un movimiento sumamente antiburgués y – de primera vista – anticapitalista.

Marx se imaginaba mucho más fácil – demasiado fácil – la “muerte” del capitalismo, no podía saber que este sistema de reproducción en su agonía, podría optar por el irracionalismo absoluto, combinado con la razón instrumental altamente desarrollada, para salvarse como proyecto social y económico. Mucho menos todavía se podía imaginar en qué grado iba a participar una parte muy considerable del proletariado alemán y también europeo en este afán auto destructivo del proyecto de la ilustración, de una sociedad en que rigen las ideas de “liberté, égalité, fraternité”.

(Cabe mencionar aquí la gran excepción en Europa occidental de España, en donde la izquierda junto con una parte de la burguesía progresista, se enfrenta de manera armada al proyecto de extrema derecha de tipo franquista, llamando una última vez parcialmente de manera exitosa a la realización de la vieja idea del internacionalismo proletario.)¹⁰

⁸ Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero, loc. cit.*, capítulo 13.

⁹ Véase al respecto el mencionado estudio de Raul Hilberg o también la obra principal de su maestro académico Franz Neumann, en donde con muchos detalles se comprueba, cómo los nacionalsocialistas en muchas ocasiones violan la lógica capitalista y también la lógica militar para llevar a cabo lo más rápido posible su proyecto principal: el genocidio de los judíos y gitanos europeos. (Franz Neumann: *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Marqués. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. 583 p. Col.: Sección de política. Reimpresiones: 1983 [FCE España], 2005 [FCE México].) Original: *Behemoth. The structure and practice of national socialism*. 2ª ed., aumentada por un apéndice sobre los años 1941-1943. New York, Octagon Books, 1943. La segunda edición, ampliada por un apéndice actualizado, ya no se tradujo al español.

Un ejemplo es la política de trenes de los nacionalsocialistas: en el momento, cuando la guerra estaba casi perdida, pedía la comandancia del ejército alemán que se les dieran más trenes para fines militares. Esta solicitud se negaba porque se necesitaba una parte importante de los trenes para transportar judíos y gitanos de toda Europa a los campos de exterminación, en su mayoría dentro del territorio polaco ocupado. En términos económicos-capitalistas los campos de exterminio tampoco tenían sentido, sino solamente en el sentido del mencionado proyecto clave del nacionalsocialismo.

¹⁰ En Holanda también había importante resistencia en contra de los nacionalsocialistas, por ejemplo la huelga general en Ámsterdam en contra de deportaciones de los judíos de esta ciudad – acto único en toda Europa. Véase también el caso de Dinamarca.

En relación a Europa del este habría que mencionar la fuertísima resistencia en Polonia, la Unión Soviética y Yugoslavia. En este último país, a pesar de la ocupación, había una tercera parte del territorio que las

Marx sabía de los posibles “dolores de parto” que podría llevar con sigilo el tránsito de la forma de producción capitalista a una pos capitalista (socialista o comunista como diría) y para hacer estos dolores más cortos escribió *El Capital* como dice en uno de los prólogos. Pero nunca se hubiera imaginado que este sistema económico, para salvarse, provocase las dos guerras más grandes de la historia y el genocidio más perfecto y rápido de la historia precedente, involucrando a gran parte de los (más) explotados y prácticamente a todos los Estados del mundo.¹¹

A partir de esto se puede explicar por qué la Escuela de Frankfurt siempre se ha visto como objeto de dos tipos de crítica o rechazo, sumamente distintos y hasta contradictorios.

La izquierda dogmática siempre la acusaba y acusa de ser muy floja y hasta burguesa, los llaman “Marxeólogos” por sus referencias (no acrílicas) a Marx que no llevan a una glorificación de los movimientos realmente existentes de la izquierda (dogmática), sobre todo de los países del hoy desaparecido “socialismo real”.

La derecha y los conservadores siempre calificaban a la Escuela de Frankfurt de “Marxista”, lo que para ellos era lo mismo que estar en favor del llamado socialismo real.¹² Aunque esta posición es completamente falsa –porque no llega a percibir las muy importantes diferencias entre el marxismo soviético de corte dogmático y la Teoría crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt–, intuye al mismo tiempo algo correcto. En el rechazo de la derecha hacia esta escuela, que a veces llegó a ser más fuerte que su rechazo hacia el marxismo soviético (que por lo menos era una teoría del poder y de cómo defender el poder y con esto comprensible para las teorías conservadoras y derechistas) si intuyeron

tropas de la Alemania nacionalsocialista o de la Italia fascista nunca podían invadir por la fuerte presencia partisana. Este hecho nunca se ha perdonado a este país, como se pudo ver en el afán exitoso del gobierno alemán de apoyar la desintegración y finalmente la destrucción de este Estado multinacional.

¹¹ Un detalle: antes de terminar la segunda guerra mundial, en el momento de máxima “productividad” de las fábricas de la muerte – había días en verano de 1944 en los cuales se mataban sólo en Auschwitz veinte mil personas diariamente en las cámaras de gas – todos (!) los países del mundo habían ya cerrado completamente sus fronteras para refugiados judíos y se hicieron así todos cómplices de la Alemania nacionalsocialista. Según Héctor Aguilar Camín se negaba, sólo durante el año 1939, la entrada a México a 104 judíos. (Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada. Sonora y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1979.)

¹² Otro detalle: en la época del terrorismo de izquierda de la “Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion)” en los años setenta y ochenta, a los integrantes de esta escuela se les acusaba en la RFA (República Federal de Alemania) de ser los “padres intelectuales” de este movimiento.

que la Escuela de Frankfurt es, en cierta manera, más radical en su crítica de la sociedad existente que el mismo Marx y mucho más todavía que el marxismo ortodoxo.

A continuación se describen dos puntos centrales para nuestras reflexiones de teoría y filosofía social. En la tradición de la Escuela de Frankfurt, el concepto clave para concebir la dinámica específica de la formación del conocimiento, parcialmente del inconsciente colectivo y de las formas espontáneas de organización de la vida cotidiana, es el de la *cosificación*, heredado de Georg Lukács en "Historia y consciencia de clase", sobre todo el texto: "La cosificación y la consciencia del proletariado". Este concepto tiene, a pesar de su gran relevancia para el entendimiento de la sociedad capitalista, el inconveniente de no poder describir la amplitud real de expresiones de formas de vida cotidiana bajo la forma de reproducción capitalista. De cierta manera, se puede considerar que el concepto de "cosificación" capta la forma específica predominante sobre todo en el noroeste de Europa, que Bolívar Echeverría concibe como "ethos realista". – Esto porque la cosificación implica la incapacidad de percibir las contradicciones de la forma social hoy en día reinante y las redefine como "cosas" incuestionables, eternas e imposibles de cambiar. El "ethos barroco", en cambio, implica la capacidad de percibir estas contradicciones de alguna manera y de vivir con ellos no negándolas, como el ethos realista, sino jugando con ellas, refuncionalizándolas. (De ahí surgen en el "ethos barroco" fenómenos sociales como la sospecha permanente de una posible corrupción, combinada con la convicción que sin ella muchos asuntos se complican demasiado, así como el doble lenguaje, el albur, etcétera.) Pero la forma que coexiste con el "ethos realista" en América Latina, sobre todo en México, a la que Echeverría denomina el "ethos barroco", no está suficientemente percibida en la clásica crítica a la ideología que se basa en el concepto de cosificación. Al mismo tiempo, la teoría de los ethe históricos de Echeverría paga cierto precio para llegar a nuevas aportaciones y recae en algunas limitaciones que habían sido superadas por el concepto crítico de ideología. Al respecto, pienso retomar en estas reflexiones, entre otras, la pregunta expuesta en el prólogo a mi libro *Marxismo crítico en México*, en dónde advierto: "En el caso del segundo [Bolívar Echeverría], se debería investigar [...] si se han logrado sus intentos de fundamentación de una teoría no etnocentrista y a la vez universalista, o si él ha arribado a cierto relativismo, privándose a sí mismo, eventualmente, de los medios

para una crítica radical de la sociedad y de la ideología. Formulado en términos más generales, se trata de preguntar ¿cuál es el precio de su esfuerzo por superar el universalismo abstracto falso ... ?”¹³

Breve excursus: Los cuatro ethe de la modernidad capitalista, según B. Echeverría:

Para aclarar las reflexiones teóricas anteriores, incluimos la siguiente interpretación de una parte central de la teoría de Echeverría.¹⁴

El ethos realista, que hoy en día es el dominante a nivel mundial a partir de su preeminencia en los países del 'centro', niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente también se rescatan y mejoran los valores de uso. Esta negación no es únicamente teórica y pensada, sino que se expresa en una actitud participativa, comprometida en favor de las relaciones sociales reinantes: es una "actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'social-natural' de reproducción - intereses que en verdad reprime y deforma - sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo."¹⁵

El ethos romántico es para Echeverría un "segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior, pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la 'valorización' aparece plenamente reducible a la 'forma natural'."¹⁶ En este ethos se niega también la tendencia hacia la destrucción de los valores de uso pero no con una fijación en los valores de cambio como en el ethos realista, sino con la falsa idea de que la actual reproducción económica es organizada según las necesidades reales de los seres humanos, es decir, según la lógica de los valores de uso.

El ethos clásico se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica de la producción de los valores (de cambio) y los valores de uso, pero implica una resignación generalizada ante lo existente, es decir, el "cumplimiento trágico de la marcha

¹³ Stefan Gandler (2007), *Marxismo crítico en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 621 pp., p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 483-490.

¹⁵ Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco". En: Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. México, UNAM/El Equilibrista, 1994. 393 pp., pp. 13-36, aquí: pp. 19-20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

de las cosas."¹⁷ Este ethos se encuentra acompañado del "distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico",¹⁸ toda "actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento" aparece aquí como "ilusa y superflua".¹⁹

El ethos barroco, que en América Latina coexiste en general con el dominante ethos realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente. Hay en ello el intento - desde la perspectiva de los otros tres ethe *absurdo* - de rescatar el valor de uso *por medio de* su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las existentes barreras para la felicidad humana *después* de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. Este ethos comparte con el clásico la capacidad de percibir sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso y con esto de la felicidad humana; con el ethos realista, en cambio, comparte la profunda convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso *dentro* de la sociedad reinante. Este ethos es para Bolívar Echeverría "una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil (...), pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza."²⁰ Existe aquí una "combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad".²¹ Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de posibilidades de goce que antes había en parte debido a que son integrantes de una tradicional forma de vida. Es inconforme porque no se somete, completamente, a la lógica del capital, es decir, a la lógica del sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de los seres humanos por el bien de las ganancias obtenidas por los propietarios de los medios de producción.

Se trata por consiguiente en estas reflexiones de aumentar la capacidad explicativa de la Teoría crítica, para poder ser una herramienta más poderosa para el entendimiento de las crecientes –y cada vez más violentas– contradicciones de la sociedad mundial posguerra

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995. 200 pp., p. 165.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", *loc. cit.*, pp. 26-27.

²¹ *Ibid.*, p. 26).

(posterior a la segunda guerra mundial). Por lo general se considera, falsamente, que estas aportaciones se hacen sobre todo desde Europa. América Latina, a pesar de sus grandes diferencias sociales y económicas entre sur y norte, son consideradas en la mayoría de los casos, una tierra "infértil" para la reflexión teórica dentro de las ciencias sociales y la teoría (y filosofía) social. Al superar esta falsa limitación argumentativa, pueden ser liberadas grandes fuerzas productivas dentro de las ciencias sociales (y disciplinas vinculadas con ellas, como la filosofía social) y será posible reanudar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad que fue iniciado por el grupo de Frankfurt en los años treinta del siglo XX. Este proyecto, en sentido estricto, no fue específicamente "de Frankfurt" (aun dado caso fue "de esa ciudad" por la burguesía relativamente abierta, liberal y progresista que existía parcialmente en esta ciudad alemana), mucho menos "alemán" y tampoco "europeo". Esta teoría –y no solo porque tenían que huir sus autores de la persecución nazi a los Estados Unidos de Norteamérica, es mucho más una teoría que tiene su "lugar" en las sociedades modernas, productoras de mercancías y organizadas socialmente alrededor de los grandes mercados y las respectivas ciudades. Esta modernidad mercantil, aún si existe por supuesto también en Europa y otros continentes, tiene una muy fuerte base histórica, económica, social y política en América Latina. Esto se expresó en los muy tempranos y decididos movimientos de independencia en los EEUU, así como en las colonias españolas en el sur, con sus (posteriores) movimientos de reforma y de laicismo. Esta modernidad mercantil no solamente es el punto central del análisis social y teórico que realiza la Teoría crítica, sino también es el lugar idóneo para realizarla.

El objetivo de nuestras reflexiones es entonces, hacer nuevamente visible, esta "hermandad" entre América Latina y la Teoría crítica, y, partiendo de ella y de las aquí existentes aportaciones, retomar el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad, pero esta vez desde deliberadamente (y no por una huida) desde América Latina.

La intención concreta de estas reflexiones es, a partir de la superación parcial de las limitaciones de la "clásica" teoría crítica de la sociedad, reanudar el desarrollo estancado de esta tradición filosófica. Se intentará aportar algunos elementos para un concepto de *emancipación*, más amplio que los tradicionales. Éste implica la reconstrucción conceptual de la relación entre *cultura*, *naturaleza* y *sociedad*. En la mayoría de las teorías

emancipadoras o críticas a la sociedad burguesa se partía, por lo general, de la idea de que los cambios se tienen que dar en el ámbito de lo social, y toda interpretación de la sociedad que daba cierta importancia a lo *cultural* o *natural* se veía con la sospecha de culturalizar o naturalizar las relaciones sociales formadas en el proceso histórico. Tematizar lo cultural o lo natural en relación a lo social implicaba, desde esta perspectiva, la petrificación de lo existente. No obstante que esta visión captaba algunas limitaciones de las argumentaciones existentes dentro de las ideologías conservadoras, impedía a la vez el real entendimiento de la importancia de las relaciones naturaleza/sociedad y cultura/sociedad, para una teoría social emancipadora. Nuestra aportación sería, dentro de este contexto, superar parcialmente este problema con reflexiones teóricas que hemos desarrollado a partir de la confrontación de concepciones de estos dos autores de América Latina (Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez), con algunos autores de la tradición de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse y Alfred Schmidt) y del llamado marxismo occidental (como Lukács). Además, voy a retomar posibles aportaciones de otros autores de América Latina, así como algunos de Estados Unidos y Europa, para ampliar las reflexiones mencionadas. Pienso en este contexto a pensadores como: José Lezama Lima, Boaventura de Sousa Santos, Jorge Juanes, Héctor Díaz Polanco, James O'Connor, Angela Davis, Donna Haraway, Gopal Balakrishnan, György Markus y Agnes Heller, para sólo mencionar algunos. En la mencionada confrontación, se trata de aclarar de qué manera se puede entrar en el análisis de lo cultural y lo natural, en su relevancia para la construcción de lo social, sin caer en las mencionadas trampas conceptuales.

Estas reflexiones se encaminan, en resumen, hacia la necesaria superación tanto de las vetas etnocéntricas, así como de la fijación *progresista* que el concepto de emancipación ha tenido en las versiones ortodoxas. Se trata de desarrollar un concepto de *modernidad* que respete las diferentes identidades culturales, sin perder el impulso universalista de justicia e igualdad de derechos.