



Telos
ISSN: 1317-0570
ISSN: 2343-5763
wileidys.artigas@urbe.edu
Universidad Privada Dr. Rafael Belloso Chacín
Venezuela

Algunos comentarios críticos a la obra de Bolívar Echeverría

Gandler *, Stefan

Algunos comentarios críticos a la obra de Bolívar Echeverría

Telos, vol. 22, núm. 3, 2020

Universidad Privada Dr. Rafael Belloso Chacín, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99364425006>

DOI: <https://doi.org/10.36390/telos223.12>

Algunos comentarios críticos a la obra de Bolívar Echeverría

Some critical comments to the work of Bolívar Echeverría

Stefan Gandler *
no tiene, Venezuela
stefan.gandler@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.36390/telos223.12>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99364425006>

Recepción: 16 Junio 2020
Aprobación: 21 Julio 2020
Publicación: 30 Septiembre 2020

La crítica es la cortesía del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez

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 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 yo vivía en ese momento, me había dicho que estaba cansado de vivir. Quedamos en vernos unos días después, el martes. Íbamos a estar juntos ese día en un evento de la editorial Siglo XXI en Cerro del Agua, y después, así quedamos en la llamada, nos íbamos a juntar para tomarnos unos requilas (que tenía prohibido por su médico, pero a veces éramos cómplices en sus escapadas, ya que estaba harto de vivir bajo el régimen de la medicina cosificante). Bromeaba que mejor podrían presentar mi libro el martes 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 recordar a Bolívar).

No sabía que era en serio la broma, de que no iba a cumplir su palabra de presentarlo él en el evento del martes. Murió doce horas después de la llamada, o tal vez un poco menos.

Se llevó a la tumba comentarios que mucho 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 lo querían hacer su gurú. Cuántas veces nos reímos juntos de la gente que odiaba a Marx y lo querían muerto, pero en serio, y 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 la maldita obligación de tomarlo en serio, es decir, de dejar de hacerlo gurú, cuasi inmortal, cuasi irreprochable, cuasi perfecto y cuasi santo. No lo es, y nunca quiso serlo. Es igual de mortal como todos lo somos, y lo extraño es, que justamente, su muerte lo ha convertido aparentemente en inmortal. No lo es. No lo es. No lo es.

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, N.Y., y no conoció nada relevante de Estados Unidos, de su contracultura, ni de la capacidad de resistencia de sus oprimidos (ojalá y se hubieran quemado no una, sino todas las estaciones de policía en la Alemania nazi, cuando empezaron a

deportar judíos). Se quedó con la idea de una de sus towns más aburridas que falsamente generalizaba para interpretar al ethos moderno del país.

En lo siguiente voy desarrollar con más detalle una crítica, como expresión de mi estima por mi amigo fallecido Bolívar Echeverría, y reflexionar sobre los límites del concepto de ethos histórico en Bolívar Echeverría, que es uno de sus conceptos centrales. Sin embargo, antes de entrar directamente en estas reflexiones críticas, algunas afirmaciones sobre el concepto del ethos histórico en Bolívar Echeverría:

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 éste último es calificado repetidas veces como la “forma natural” y, en sus estudios sobre el ethos, su producción y consumo se capta como “proceso ‘social-natural’ de reproducción”.

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 con su famosa sentencia ‘Socialismo o barbarie’, de que la autodestrucción podría ser de la humanidad entera. Dicho en términos económicos: si el valor de uso desapareciera definitivamente, con él desaparecería también el valor y el plusvalor y, con ello, la explotación del ser humano por el ser humano. Pero todo esto no sería motivo de júbilo, pues las relaciones capitalistas represivas desde luego se habrían ido de la tierra, pero con ellas también los propios seres humanos, que sin valores de uso, es decir, sin medios para satisfacer las necesidades, no pueden vivir ni un sólo 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 hacer ver en los pasajes precedentes es que, desde la perspectiva de la filosofía social de Echeverría, esta urgente necesidad de liberar la producción de valor de uso de la dominante producción de valor no es un juego de niños, ni se puede resolver en absoluto mediante un “acto mesiánico” único. Históricamente, la producción de valor de uso y la producción de valor están tan entrelazadas que parece tarea del todo insoluble pensar esa liberación o, más aun, 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. Tampoco es esto nada nuevo: el propio Marx levanta su teoría en gran medida como crítica de las relaciones capitalistas existentes. Echeverría, empero, va más allá de la esfera de la producción de lo que acostumbre Marx y procura recoger momentos de la vida cotidiana en su análisis. Esto tampoco es nuevo, pues en diversas corrientes del marxismo no dogmático, sobre todo del conocido como ‘marxismo occidental’, ya se intentó eso con detenimiento. Así, por ejemplo, György [Georg] Lukács, en su trascendental libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia y consciencia 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).

Pero Echeverría, según se auto concepción, 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*, para Echeverría no son sólo las simples formas ideológicas las que despiertan la falsa apariencia objetiva de que lo existente no es tan insoportable, que es bastante aceptable y en lo fundamental es, además, inalterable, sino que, más allá de eso, hay también formas de comportamiento, instituciones sociales y otras cosas más que vuelven vivible lo invivible. 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 (o sea

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

Al conjunto de estas formas de vida cotidiana –variables según la región y la época– que tienen como función social volver aguatable las relaciones sociales reinantes, de tendencia destructiva del valor de uso y, por consiguiente, inaguantables, Bolívar Echeverría le llama “ethos histórico” y dice: [...] “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 invivible.”

Un poco más adelante, habla de un determinado ethos histórico como “[esa] peculiar manera de vivir con el capitalismo” 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”. 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 lo hacen aparecer incluso como algo automático, por así decirlo, instintivo o hasta espontáneo.

Sólo el análisis del ethos histórico en sus diversas formaciones permite, incluso, 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.

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.

Sin embargo, en la lógica de aquel ethos histórico, que hoy es predominante en las relaciones capitalistas, la contradicción de valor de uso y valor no es tal. 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 que es 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”, sigue diciendo Echeverría, “debe ser convertida en una segunda naturaleza por el ethos que asegura la ‘armonía’ indispensable de la existencia cotidiana.”

Pero, lo que suena a paralelismo con la crítica a la ideología que hace el marxismo occidental, no debe engañarnos sobre 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 muchas más formas que el concepto de ideología y, a la vez, pretende contener más diferenciaciones internas. Ambas cosas guardan una íntima relación con el hecho de que, si bien György Lukács y Bolívar Echeverría parten para esas conceptualizaciones 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, que no expresa otra cosa que 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 lo 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 en Lukács se relaciona más bien con el aspecto privado de la producción, presente igualmente en el doble carácter de la mercancía. A Lukács le interesa ahí, sobre todo, explicar cómo es que la ideología surge necesariamente del hecho de que la producción se desarrolla bajo la forma mercancía, para poder 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 cosa es distinta, lo que está relacionado, y no en último término, con 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 una palabra, ¿cómo puede ser que los proletarios, o sea, 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 algo diferente. 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 *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* (“La cosificación y la conciencia del proletariado”), por ejemplo, en los orígenes de la Escuela de Frankfurt. Fue más bien otro problema el que durante muchas décadas tuvo ocupada a la izquierda crítica de América Latina y en parte lo sigue haciendo hoy (en la medida en que esa izquierda siga existiendo): el eurocentrismo, que abarcó y abarca grandes porciones de la izquierda. Ese eurocentrismo 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, sobre todo en la política 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 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.

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 con graciarse 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 atacar 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 trataremos de demostrar, sólo subrayando más la diversidad de los *ethe* que su falsedad. (Los cuatro *ethe* 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, de todos modos es necesario acudir

a aquella interpretación de Marx propia del marxismo occidental para no recaer innecesariamente en un análisis limitado.

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, de todos modos es necesario acudir a aquella interpretación de Marx propia del marxismo occidental para no recaer innecesariamente en un análisis limitado.

Pero, antes de regresar al concepto marxiano de ideología (en el sentido de Lukács), para confrontarlo con el concepto echeverriano de *ethos*, debemos entrar con mayor detalle en este último. El concepto de *ethos* es más amplio que el de ideología puesto que, según lo expuesto, abarca con gran alcance tanto el lado subjetivo como el objetivo del proceso social y, con ello, va mucho más allá del más amplio de los dos conceptos marxianos de ideología (ideología en el sentido de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas”). 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 sobre 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 del 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 *ethes* 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, el mencionado Manrique, reconocido historiador del arte. Este viene a advertir una fijación en los jesuitas en la presentación echeverriana del *ethos* barroco en América Latina, mientras que, según Manrique, hubo otras órdenes católicas por lo menos igual de importantes al dejar su impronta en la cultura cotidiana del actual continente como, por ejemplo, los franciscanos.

Pero, toda esa crítica de detalle, sin duda instructiva, no debe interesarnos aquí más, 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, dado que, para él, la demostración de una u otra inexactitud en sus referencias históricas o de la historia del arte no significa, ni mucho menos, que se ponga en duda su teoría de los *ethes* como tal.

Aquí, se trata de algo más: se trata de averiguar si en su teoría de los cuatro *ethes* de la modernidad capitalista, no está contenida una debilidad de principio o, para expresarlo de otro modo, de saber si por arribar a más altos conocimientos esta teoría no termina pagando un precio que debiera dar qué pensar.

Hagamos, entonces, una breve recapitulación de los avances de Echeverría en la teoría de los ethe. El objetivo de Echeverría es, primero, oponerse a la presunción eurocéntrica de que sólo la forma de modernidad hoy dominante es una modernidad ‘verdadera’ y que todas las otras formas son sólo proto-formas o malas copias de la misma. Aclaradas estas diferencias internas de la modernidad capitalista, busca establecer la posibilidad de una modernidad postcapitalista. 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 Echeverría el origen de esta falsedad de los ethe de la modernidad capitalista. A fin de cuentas, está en, según dice, ‘el capitalismo’ o ‘lo capitalista’ o ‘el hecho capitalista’, lo que él deslinda cuidadosamente de la sociedad de productores de mercancías, que para él es la sociedad moderna per se y a la que él 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 György Lukács en *Historia y consciencia 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.” El problema en esta perspectiva es que una crítica teórica demasiado radical hacia el actual proceso del conocimiento, sufre aparentemente como consecuencia el que ya no pudiese dar pistas para una ‘política dentro de la enajenación’.

Aquí, el propio Echeverría, que otras veces se ríe de la solemne seriedad y mantiene en gran estima el ethos barroco y su actitud paradójica, se pone malhumorado. Con semblante ligeramente adusto, parece 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 uno, en última instancia, imaginarse la solución del problema de un modo mesiánico, tal como lo percibe en el Lukács de *Historia y consciencia de clase*.

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 aquel 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 reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.

Si bien Echeverría asigna una importancia central al concepto de cosificación y al del fetichismo para la comprensión de las actuales relaciones sociales, sin embargo, las concibe de modo distinto al que hemos expuesto aquí. No lo hace tampoco con la radicalidad del Lukács de *Historia y consciencia 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, sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”, estaba convencido, con base en la situación histórica de aquella época, de que la revolución ‘estaba en el 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.

Al respecto, cabe observar que si el concepto de cosificación de Lukács alcanzó importancia en el marxismo occidental fue precisamente porque ayudó a explicar lo que, en gran medida, dejaba atónito al marxismo ortodoxo: la desertión, 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 los años treinta (e incluso desde fines de los años veinte). En su texto sobre Lukács, sin embargo, Echeverría no entra en absoluto en este tema. La radicalidad de Lukács en la crítica del conocimiento, es situada por Echeverría como simple consecuencia de la supuesta inminencia de la revolución comunista en diversos países de Europa a principios de los años veinte. En esta lógica de Echeverría, el nacionalsocialismo viene siendo un acontecimiento histórico que, a posteriori, vuelve caduca a la teoría de Lukács sobre la cosificación, debido a su “ausencia de actualidad”. 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 y desarrollados por Lukács, y que en ello tuvo un papel nada despreciable Historia y consciencia de clase.

El desacierto 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 el 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.

Según hemos señalado, hay dos motivos para que Echeverría se distancie de la teoría materialista radical del conocimiento de György Lukács: primero, quisiera adoptar esa teoría sólo en la medida en que le pueda ser útil para describir los ethe existentes y no necesariamente para hacer un examen crítico de sus contenidos; 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.

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 sobre 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, sobre todo, 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 la capacidad de tener esa duda.

El siguiente ejemplo de las consecuencias posibles 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.” 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’”. 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’, etcétera? El argumento de Echeverría aparece como crítico pero, a fin de cuentas, se queda en la superficie de las cosas. Primero, cree a pie juntillas en la ideología dominante, para criticarla seguidamente. No profundiza más, no llega a dar el paso a una crítica radical de la ideología. Por qué no lo hace, es difícil de explicar aquí, pero se debe hacer constar 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 sobre 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.

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

Esa otra cosa, 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 de un suceso que estaba simbolizado también, 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 RDA [República Democrática Alemana, 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, al fin y al cabo, 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. Es más, 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. Quienquiera que haya sido el autor de esa decisión, y cualesquiera que hayan sido sus motivos, en ese día quedó clara una cosa: el 9 de noviembre hay en las tierras alemanas cosas más importantes que hacer que aburrirse 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 machismos miembros de las organizaciones tradicionales de izquierda, que se pasaron a las filas fascistas o nacionalsocialistas, según lo hemos bosquejado. Echeverría deja a un lado esa crítica o la debilita en su radicalismo. Ello va acompañado, según se desprende del texto “1989” aquí discutido, 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 el de 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?

INFORMACIÓN ADICIONAL

Como citar:: Gandler, Stefan. (2020). Algunos comentarios críticos a la obra de Bolívar Echeverría. **Telos:** revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, 22 (3), Venezuela. (Pp.640-652).