



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Gandler, Stefan

Reconocimiento versus ethos

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 43, mayo, 2012, pp. 47-64

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50923318004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Reconocimiento versus *ethos*

Recognition versus Ethos

Stefan Gandler

Doctor en Filosofía por la Goethe Universität, Frankfurt, Alemania. Profesor de la Universidad Autónoma de Querétaro y de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Fecha de recepción: octubre 2011

Fecha de aceptación: abril 2012

Resumen

El filósofo mexicano Bolívar Echeverría distingue cuatro *ethos* de la modernidad capitalista, entre ellos: el realista, hoy dominante, es el de la claridad; el barroco, es el de contradicciones, de doblesentidos. Según la teoría hegeliana del reconocimiento (Honneth/Habermas), la convivencia racional entre culturas sólo es posible dentro del *ethos* realista. Se parte del *a priori* dudoso de la posibilidad del reconocimiento dentro de la sociedad burguesa (entendiendo al racismo como algo accidental y no estructural). El *ethos* barroco, que existe en América Latina, implica la posibilidad de convivir con el otro sin reconocerlo en términos hegelianos, abriendo vías al mestizaje cultural. La falta de claridad de este *ethos* es la base de cierta convivencia intercultural bajo su actual imposibilidad estructural.

47

Palabras clave: *ethos*, reconocimiento, Bolívar Echeverría, Axel Honneth, Escuela de Frankfurt.

Abstract

The Mexican philosopher Bolívar Echeverría highlights four approaches within the *ethos* of capitalist modernity. The first approach is the realist, which is currently dominant, and is commonly associated with clarity. The second is the baroque, which is known for its contradictions and ambiguity. According to Hegel's theory of recognition (Honneth / Habermas), rational coexistence between cultures is only possible within the realistic approach. This theory parts from the assumption that bourgeois society is doubtfully capable of recognition (it reads racism as something accidental and not structural). The baroque *ethos*, which is illustrated in Latin America, implies the possibility of living with others without recognizing them in Hegelian terms, thus opening up avenues for cultural *mestizaje*. The lack of clarity of this *ethos* is the foundation for a certain kind of intercultural coexistence that thrives in spite of its structural impossibility.

Keywords: *Ethos*, Recognition, Bolívar Echeverría, Axel Honneth, Frankfurt School



Stefan Gandler

Fue en el año 1923, con la *Erste marxistische Arbeitswoche* (Primera semana de trabajo académico marxista) en el estado alemán de Thüringen, que se sentaron las estructuras científicas que dieron lugar a la fundación del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) en la ciudad de Frankfurt. Hoy, a casi noventa años, existen diferentes maneras de interpretar la actualidad de esta tradición teórica. La más fácil y usual es la de “renacionalizarla” en la cultura alemana y “remunicipalizarla” en la herencia cultural y científica de Frankfurt. Sin embargo, no es posible negar por completo que la teoría crítica sólo pudo salvarse como proyecto científico e institucional –de igual modo que sus miembros sólo pudieron salvar sus vidas– al salir de Frankfurt, de Alemania y de Europa lo más pronto posible. El único que retrasó su huida de ese continente, Walter Benjamin, lo pagó con su detención en los Pirineos, en la frontera entre Francia y España, y eligió el suicidio ante la amenaza de ser deportado a Alemania, rumbo a los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Actualmente, todo esto parece muy lejano, pues hace 66 años el proyecto popular nacionalsocialista fue derrotado militarmente por el Ejército Rojo y sus aliados. Actualmente, la “renacionalización” de esta teoría expulsada de Alemania celebra cada vez mayores éxitos, incluso pensadores conservadores consideran que la teoría crítica está suficientemente domesticada como para otorgarle el sello de ‘*made in germany*’ y erigir un monumento en homenaje a Theodor W. Adorno¹.

En este contexto hay pocas voces dentro de la Universidad alemana, y en especial dentro de la Universidad de Frankfurt, que mantienen viva la radicalidad de la crítica de la *Escuela de Frankfurt* de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo pasado. Algunos autores, y también varios activistas políticos de izquierda en Alemania y en otros países, consideran que Axel Honneth, quien hoy ocupa la cátedra que dejó Jürgen Habermas al jubilarse, es el representante institucional más importante del anhelo de rescatar o revitalizar el proyecto teórico-científico de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y, *last but not least*, Walter Benjamin.

En círculos de intelectuales y de activistas feministas, antirracistas, pro tercermundistas así como entre críticos al modelo dominante de globalización, las referencias a Honneth son frecuentes. Sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del reconocimiento, así como sus propias aportaciones para una interpretación de la misma han sido entendidas como fundamentales para el análisis de los procesos de exclusión y dominación de grupos minoritarios (o tratados como minoritarios). En esta teoría se ve, además, un punto de partida para la reflexión sobre las posibilidades y los meca-

¹ El 10 de septiembre de 2003, un día antes del centenario de su nacimiento, se inauguró en Frankfurt un monumento dedicado a Theodor W. Adorno, el mismo fue erigido en una plaza que lleva su nombre desde 1995, a unos cuantos metros del *Institut für Sozialforschung*.

nismos concretos de resistencia a (o superación de) estas formas de exclusión y dominación².

Por estas razones, Axel Honneth, profesor-investigador de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad Goethe en Frankfurt, nos parece el autor idóneo para empezar una reflexión sobre la situación de la teoría crítica al inicio del tercer milenio. Esta reflexión propone una visión crítica del intento de ‘reintegrar’ sin más la teoría crítica a la ciudad de la cual fue expulsada por los nacionalsocialistas; expulsión realizada con la anuencia activa o silenciosa de la mayoría de habitantes de esa ciudad. Por esta razón sostenemos que el solo hecho de que un pensador esté presente física e institucionalmente en la Universidad de Frankfurt no le proporciona de manera automática una cercanía mayor con Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y con los otros autores de la clásica teoría crítica.

El afán de las 34 tesis siguientes es, por el contrario, demostrar que un autor como Bolívar Echeverría (1941-2010), destacado filósofo ecuatoriano-mexicano adscrito a una universidad fuera de Frankfurt, fuera de Alemania, fuera de Europa e incluso fuera del autodenominado “Primer mundo” puede ser considerado, con toda seriedad y respetando el juego académico, más relevante que los pensadores “locales” para el proyecto de una teoría crítica al inicio del tercer milenio. Este propósito inusual dentro de las discusiones tanto de la teoría crítica como de aquellas sobre el llamado Tercer Mundo en general, y América Latina en particular, se organizará a partir de la confrontación conceptual de Walter Benjamin, Axel Honneth y Bolívar Echeverría.

2 A pesar de que Honneth trata de rebasar a Hegel por la izquierda, no es seguro si este intento no se convierte en su contrario: al intentar hacer una lectura *fuerte* y *luchadora* al concepto de reconocimiento de Hegel minimiza el tono de duda y vacilación que éste tenía al formularlo. En el texto del filósofo de Stuttgart y Berlin no solamente es un concepto que puede ser entendido como la base de una sociedad de individuos que se reconocen mutuamente (al estilo de la utopía en la *teoría de la acción comunicativa* del maestro y precursor de Honneth en la cátedra de la Universidad Goethe, Jürgen Habermas), sino al mismo tiempo –y de manera predominante– es un concepto crítico, que describe la realidad opresiva como histórica (y no eterna): el rey es el rey no por voluntad o predestinación divina, sino porque es reconocido como tal por sus súbditos. Hay un elemento revolucionario –inspirado en la *Grande Révolution*– en el concepto hegeliano de reconocimiento que se pierde en la interpretación de la *lucha por el reconocimiento* de Honneth: el reconocimiento (hacia el rey/opresor actual) puede ser retirado, cancelado, anulado por los oprimidos de siempre y en ese mismo momento el rey/opresor se convierte un *uno más*. Mientras en Hegel hay –por lo menos implícitamente– la posibilidad de pensar la revolución, en Honneth todos aspiramos simplemente a ser una multitud de pequeños gobernantes, aunque sea de la propia vida mediocre y controlada. Lo que Foucault describe críticamente con su concepto de *gouvernementalité* se convierte en utopía supuestamente deseable en Honneth: todos somos reconocidos, es decir, todos somos pequeños microjefes o microempresarios, o tendríamos, cada uno nuestro *microchangarro* [micronegocio] como “visionariamente” sostuvo el expresidente mexicano Vicente Fox, al anunciar la fase dos del empobrecimiento masivo de la población mexicana. La diferencia entre Honneth y Habermas es, en cambio, que el maestro –a lo mejor por haber vivido la época del nacionalsocialismo y por tener una profunda convicción antifascista– sabía que su teoría de la acción comunicativa era una utopía y lo anunciaría veladamente al insistir que parte de presupuestos *contrafictivos*; mientras que el discípulo cree ingenuamente que su propia fantasía del *reconocimiento* es realizable aun dentro de los límites de la sociedad y forma social que hicieron posible el genocidio *mejor* organizado y llevado a cabo en la historia humana. Ver Jürgen Habermas (1987); Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1966), sobre todo el capítulo IV: “La verdad de la certeza de sí mismo”, subcapítulo A3; “Señor y siervo”; al respecto de la *gouvernementalité*, Thomas Lemke, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling (2011).

Stefan Gandler

Echeverría enseñó por muchos años en la Universidad Nacional Autónoma de México, haciendo accesible a muchas generaciones de estudiantes la teoría crítica de la sociedad, ayudó a entender su contexto filosófico, social e histórico, y realizó importantes aportaciones para mantener la vigencia de la teoría crítica más allá del momento histórico en el cual Echeverría presentó sus textos centrales, y más allá de las limitaciones geográficas y civilizatorias en las cuales esta teoría –a pesar de su gran apertura en muchas temáticas– ha estado atrapada en ocasiones. Varias de estas limitaciones resultan directamente de ciertas contradicciones presentes en los textos clásicos, desarrollados en un contexto etnocéntrico que nunca ha podido ser superado por algunos autores de este grupo de intelectuales de una manera decisiva. Esta limitación, en su mayor parte, es resultado de un proceso de interpretación que canceló en muchos casos el carácter crítico de estos textos, y con ello la capacidad de superar la estrechez de miras de las sociedades europeas y de la sociedad estadounidense –una estrechez de miras marcado por un etnocentrismo persisitente–.

Bolívar Echeverría ha sido uno de los autores que han trabajado por largos años en el intento de retomar el proyecto de la teoría crítica, llevándola no solamente a otros países, sino también a nuevos horizontes de discusión, que ha rebasado las limitaciones impuestas por muchas universidades europeas y estadounidenses. Por estas razones nos parece justificable y necesario, retomar a este importante autor –fallecido hace casi dos años– y confrontar su pensamiento con el de Axel Honneth, quien se desempeña como director del *Institut für Sozialwissenschaften* (Instituto de Ciencias Sociales), establecimiento fundado por los autores de la teoría crítica y lugar en el cual ésta empezó a desarrollarse al final de los años veinte e inicios de los treinta del siglo pasado.

1. La teoría hegeliana del reconocimiento en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro es *posible* en la forma social existente. Ingenuamente pasa por alto el hecho de la competencia en el sistema económico reinante, en el cual, toda persona está por definición en competencia con cualquier otra.
2. Hay en esta visión una ‘lucha por el reconocimiento’ que puede llevar en casos concretos al reconocimiento de uno mismo o de un colectivo por un otro u otros. Los casos en que el reconocimiento no se da se consideran violaciones a la regla básica que llevan en ocasiones a la resistencia. No se considera en esta teoría la *posibilidad* de que el no-reconocimiento sea la regla y el reconocimiento la excepción accidental o temporal.
3. La teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún en la interpretación realizada por Honneth, tiene un rasgo *progresista* muy marcado. Así Honneth parte sin justificación material o histórica alguna de la premisa de que en la historia hay un con-

tinuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro. Hegel, por lo menos en ciertas partes de su teoría, duda que este progreso humano continuo sea necesario e inevitable. En ciertas frases Hegel parece irónico consigo mismo, como por ejemplo en su *Filosofía del derecho*, cuando habla del monarca y de la guerra³.

4. En Honneth, estos momentos autocríticos de la teoría de Hegel son eliminados y sustituidos por un moralismo del progreso o en otras palabras: por una fe en el progreso de la moral. Afirma Honneth que “como hemos visto, la relación legal [*Rechtsverhältnis*] y la comunidad de valores son abiertos para los procesos de una transformación en dirección de un aumento de universalidad o de igualdad [*Egalität*]”⁴ (Honneth, 1994: 280). De este modo, no considera la posibilidad de una apertura del sistema de derecho y de la moral existente hacia lo contrario a un ‘aumento de universalidad e igualdad’. La historia posterior a Hegel dio todavía más elementos para dudar de esta creencia en el progreso humano, en el cual Honneth no quiere dejar de confiar al “describir la historia de las luchas sociales como un proceso con una dirección definida” (Honneth, 1994: 274).

5. Esta ceguera en relación a la posibilidad de un “progreso” hacia una completa ausencia de reconocimiento es más problemática todavía si pensamos que en Alemania, en menos tiempo de lo que dura una vida humana, el nacionalsocialismo propicio el extermínio de los judíos europeos⁵. O dicho de otra manera: sólo cerrando los ojos ante la realidad de su propio país, Honneth puede formular su teoría del reconocimiento.

3 Hegel está consciente de que todo el sistema de reconocimiento, como un proceso racional, termina en las fronteras de los Estados nacionales. Ver por ejemplo: “A menudo, se exige la paz eterna como un ideal al que tiene que dirigirse la humanidad. Kant propuso una liga de monarcas que debía arbitrar los conflictos de los Estados y la Santa Alianza habría de ser aproximadamente tal institución. Únicamente el Estado es individualidad y en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por consiguiente, si también un número de Estados se convierten en una familia, esta unidad como individualidad tiene que crearse en oposición y engendrar un enemigo” (Hegel, 1976: 324, adición 325). Para un desarrollo mayor de este tema ver Stefan Gandler (2009a: 85-106 y 143). Honneth pasa por alto esta problemática, ya discutida por Hegel, y con cierta consecuencia apoya varias de las guerras que los Estados del centro han hecho en contra de ciertos Estados de la periferia en los últimos años –como por ejemplo la guerra de Yugoslavia–, como única manera de implementar la razón en “países irracionales” desde los autodeclarados países “tradicionalmente racionales”.

4 Original: “[...] wie sich gezeigt hat, ist sowohl das Rechtsverhältnis als auch die Wertgemeinschaft für Prozesse einer Umgestaltung in die Richtung einer Zunahme von Universalität oder Egalität offen”.

5 Recuérdese, además, que esto aconteció después de la fase democrática de la República de Weimar, siendo elegido Hitler democráticamente como jefe del Gobierno alemán y posteriormente dotado con facultades absolutas –el *Ermächtigungsgesetz*– gracias a los votos de la mayoría de partidos demócratas del centro y del centro católico (paradigmática es también la actuación de la socialdemocracia al inicio de la era del nacionalsocialismo: la mayoría de sus diputados aprobó en el Reichstag el 17 de mayo 1933 —una semana después de la quema pública de libros— la declaración oficial nacionalsocialista sobre política exterior; el 19 de junio del mismo año el Comité Ejecutivo del Partido Socialdemócrata Alemán [SPD] votó por la exclusión de los miembros judíos del comité –de todos modos, el partido fue prohibido tres días después–).

Sobre la generalizada *falta de memoria*, que coincide hoy sin mayor problema con un creciente murmullo sobre el nacionalsocialismo, no podemos profundizar en este lugar, sin embargo lo hemos discutido en otro momento. Ver Stefan Gandler (2009a: 9-16) y (2009b) sobre la participación de Jürgen Habermas en este “silencio a voces” –del que participa también Honneth–.

Stefan Gandler

6. Implícitamente, Honneth nos da a entender que sociedades menos tradicionales están más cercanas a la “finalidad de la autorealización humana” (1994: 276), cuando insiste a lo largo de su texto en la “idea de una relación postradicional de reconocimiento”⁶ (1994: 275). Esto no solamente es cuestionable porque el nacionalsocialismo se dio en una de las sociedades menos tradicionales a nivel mundial en ese entonces: Alemania; sino también porque cae en la trampa ideológica nazi compartida por todos los movimientos de extrema derecha: quienes se presentan como los redentores de las tradiciones perdidas o en vías de perderse, mientras que en su política real apoyan las modernizaciones tecnológicas y organizativas más radicales. De este modo destruyen una gran parte de las tradiciones existentes, construyendo política e ideológicamente un llamado *tradicionalismo*.

7. Esta confusión entre *tradición* y *tradicionalismo* es uno de los errores clásicos de la izquierda reformista y estalinista, que comparte Honneth, como si nunca hubiera entendido la idea central de Walter Benjamin, según la cual es necesario, en cada generación, “el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que está siempre a punto de someterla”⁷ (Benjamin, 2008: 40). Se trata aquí no sólo de la “tradición de los oprimidos” (Benjamin, 2008: 43), sino de la tradición en su totalidad. La izquierda ha cometido a lo largo de su historia repetidamente el error de identificar *tradición* con *tradicionalismo*. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia, de la cual la izquierda sería un aliado ‘natural’. Todo lo que quedó atrás es, en esta lógica, lo que hay que superar, de lo que hay que distanciarse. Benjamin, uno de los autores más relevantes que retoma Honneth al considerarse parte de la ‘tercera generación de la Escuela de Frankfurt’, critica esta concepción y además la idea de un tiempo lineal que avanza del modo que lo hace el tiempo en los relojes, que se para cuando uno olvida darles cuerda. Benjamín no acepta esta identificación entre tradición y tradicionalismo en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestas a admitir.

8. La izquierda en sus versiones positivistas (la reformista y la estalinista) parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición está siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores. Es impensable dentro de una ideología progresista y economicista que exista en la tradición una herencia rebelde y subversiva, y no sólo en la “tradición de los oprimidos”, sino también en las tradiciones que trataron

6 Original: “Idee eines postraditionalen Anerkennungsverhältnisses”.

7 Original: “In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen”, (Benjamin, 1978: 695).

de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista, al igual que para los conservadores, que justamente lo que *frena* el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría favorecer un proyecto revolucionario. Es por esto que la izquierda ha tenido frecuentemente graves problemas cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios⁸, ya que representan por lo general un retroceso en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero baste recordar los problemas que tuvieron los sandinistas en Nicaragua para aceptar las peticiones de los grupos indígenas, muchos de los cuales acabaron como aliados de los contra; o bien, el caso de México, donde antes de 1994 una parte decisiva de la izquierda no daba mayor importancia a la situación de exclusión social, lingüística y civilizatoria de las sociedades indígenas y sus luchas.

9. En México fue solamente a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una “limitada” conciencia dentro de la izquierda respecto a la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora: la cual es necesariamente también una lucha en contra de la marginalización y exclusión de las tradiciones que no pueden subsumirse bajo el concepto clásico del “mexicano/a”, así como lo deseó un afán “progresista”⁹ en los últimos dos siglos. Los neozapatistas son tal vez uno de los primeros grupos que trata de unir “abiertamente” estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición, que está en peligro de ser aplastada por la forma de reproducción capitalista tendiente a destruir tanto las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías como a todos los que no están dispuestos a reducirse a meros productores de ellas; por otro lado, trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa e igualitaria.

10. Las eternas discusiones que se observan hace algunos años sobre la cuestión de dar preferencia bien a las peticiones de “igualdad” o a las de “diferencia”, sólo son posibles gracias a esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones –hoy de moda– en contra del progresismo y economicismo son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que “arrancar [...] de manos del conformismo” (Benjamin, 2008: 40).

8 Esto incluye por supuesto a grupos que numéricamente no son minoritarios, pero que en términos de poder político o económico lo son, así por ejemplo, la marginalización y exclusión instituidas tanto por el patriarcado como por el *apartheid*.

9 En el sentido de una fe (ingenua) en el progreso.

11. Retomar la tradición de una manera no folclorista, podría ser lo que Walter Benjamin llama el “salto de tigre al pasado” (2008: 52), pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente con sus estructuras destructivas y represoras, sino “ese salto dialéctico [...] es la revolución, como la comprendía Marx”¹⁰. Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse: de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones. La simple fijación en las supuestas ‘modernizaciones’ nos cierra, por el contrario, el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y estalinista en las excolonias para “superar” primero los “restos” de sociedades tradicionales y asemejarse a las sociedades del centro como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente mejor, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez uno de los grupos que ve con más claridad la necesidad de este “salto del tigre” hacia el pasado, y no es casual que lo hagan desde el rincón más retirado de México, desde el ‘lugar’ político y civilizatorio más alejado de esta otra sociedad menos represora –más alejados por ser, a primera vista, “tradicionalistas”, al defender varias de sus tradiciones “aparentemente obsoletas” en el México del siglo XXI–.

54

12. La teoría de los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y sobre todo sus análisis del *ethos* barroco como “moderno” y no premoderno, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que ha logrado retomar el análisis de Walter Benjamin que, por lo general, está –a pesar de ser citado con frecuencia– marginalizado en el actual debate sociofilosófico. La concepción del *ethos* barroco como aquel que contiene una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad”¹¹ (Echeverría, 1994: 26) podría ser justamente una de las claves para entender el tipo de modernidad que existe en México, no como “retrasada”, sino diferente y, tal vez en ciertos aspectos, hasta más interesante para el proyecto de una sociedad menos represiva y explotadora que las modernidades del Primer Mundo; modernidades que la izquierda partidaria y ‘oficial’ (o lo que quede de ella) quiere –al igual que los conservadores– ingenuamente copiar.

13. Bolívar Echeverría parte del análisis de que la modernidad capitalista es profundamente contradictoria e irracional. Una derivación de este acierto es la idea que sostienen al inicio: el reconocimiento del otro es sistemáticamente negado y en el mejor de los casos sólo posible en situaciones de “excepción”.

10 Aquí no hay el espacio suficiente para ampliar este importante debate sobre el concepto de “tradición”. Lo hemos intentado en otro lugar, ver Stefan Gandler (2009a) sobre todo el capítulo 2 “Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin”.

11 Ver al respecto la tesis 7, en el “El *ethos* barroco”, donde se aclara la diferencia entre tradición y tradicionalismo. El tradicionalismo coincide por lo general con el conservadurismo, la defensa de la tradición no necesariamente, puede de hecho convertirse en un acto rebelde y anticonservador.

14. Aquí se puede observar una gran cercanía entre Bolívar Echeverría y Walter Benjamin. Este último está convencido de que “excepción” y “regla” existen en la forma social dominante en una relación inversa a la que se cree –y que cree Honneth–. Benjamin escribe en su texto *Sobre el concepto de historia*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”¹² (Benjamin, 2008: 43).

15. De ahí, que Bolívar Echeverría –mucho más que Honneth– se encuentre cerca de las afirmaciones principales de Benjamin. La teoría elaborada por Echeverría sería con mucha más razón una aportación a una actualización de la tradición teórica de la Escuela de frankfurt, que los escritos de Honneth.

16. Echeverría distingue cuatro tipos básicos de la modernidad capitalista existente, a cada una corresponde una versión del “*ethos* de la modernidad capitalista”. En uno de ellos, el *ethos barroco*, hay más espacios para “excepciones” de lo que hay en las otras modernidades. Por lo general este mayor espacio para excepciones está interpretado, desde la perspectiva de los otros tres *ethos* de la modernidad capitalista, como expresión de una “falta de racionalidad”, de una “modernidad inacabada o incompleta” o incluso de una “condición premoderna”.

17. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de ello, en el marco de uno de los otros tres *ethos* restantes al barroco. Parte, sin comprobarlo argumentativamente, de la posibilidad del reconocimiento del otro dentro de las actuales sociedades capitalistas. Al mismo tiempo considera la actitud que Echeverría describe como *barroca*, inferior a las otras tres formas de modernidad, pues ni siquiera finge buscar el reconocimiento (en el sentido hegeliano del término) del otro, sino “simplemente” lo deja vivir, deja pasar, convive. Al estilo de los tres *ethos* no barrocos menosprecia el *ethos* barroco por ser una mezcla –aparentemente– caótica de formas estéticas, técnicas, gustativas y de organización de la vida cotidiana, incluyendo la económica y política. Esta mezcla hace difícilmente definible al *otro* (y también al *yo*), con lo que el proceso de reconocimiento que parte de un *yo* y un *otro* claramente definidos en su diferencia, se vuelve poco funcional, tendencial-

12 Original: “Die Tradition der Unterdrückten belebt uns darüber, daß der >Ausnahmezustand<, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen stehen; und dadurch wird unserer Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern” (Benjamin, 1978: 697).

mente imposible y a fin de cuentas superfluo –lo que presenta una molestia para la teoría honnethiana—¹³.

Antes de adentrarnos más en la discusión construida entre Honneth y Echeverría, analizaremos algunos de los rasgos principales de la teoría de los cuatro *etbe* de la modernidad capitalista de Echeverría.

18. El concepto de “*ethos histórico*” que Echeverría introduce en la discusión científica, reemplaza de cierta manera el concepto crítico de la ideología y está íntimamente vinculado con su concepto de cultura política. Cada uno de los distintos *etbe* de la modernidad existente implica una “peculiar manera de vivir con el capitalismo” (Echeverría, 1994: 20). Más específicamente explica Echeverría que “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 visible lo invisible” (1994: 19). Ahí, como en su formulación de los *etbe* de la modernidad capitalista en tanto una “forma de naturalizar lo capitalista” (Echeverría, 1995: 164), hay una obvia cercanía de la teoría de los *etbe* con la crítica a la ideología.

56

19. Bolívar Echeverría distingue en la actualidad cuatro formas básicas de vivir “lo invisible” y los llama: el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco*. “Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro de la forma de reproducción capitalista; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar –sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación– ante el hecho contradictorio que constituye a la realidad capitalista” (1994: 19). Mientras que el *ethos realista* predomina en importantes rasgos y en vastas esferas de los países del centro-norte de Europa y Estados Unidos, el *ethos barroco* tiene cierta presencia (junto con el mundialmente dominante *ethos realista*) en América Latina y sobre todo en países como México. Este *ethos barroco* –que desde la perspectiva del *ethos realista* es premoderno y caduco, una supervivencia de sociedades antiguas– es desde la perspectiva de la teoría de Bolívar Echeverría un *ethos moderno* parte de los cuatro *etbe* modernos actualmente existentes.

20. Los “*etbe históricos*” o “*etbe de la modernidad capitalista*” son formas de vivir lo invisible, y se distinguen básicamente a partir de su forma de hacerlo. El concepto

13 Dicho sea de paso: la fijación honnethiana en el *yo* y el *otro* no solamente es lejana, sino opuesta a las ideas principales de la teoría crítica. Inspirados en Freud y también en la crítica hegeliana al concepto ingenuo de *identidad*, Horkheimer y Adorno plantean –sobre todo en el capítulo “Concepto de Ilustración” en la *Dialéctica de la Ilustración* (1994: 59-94)–, cómo el “yo” es el último y más radical eslabón del proceso de enajenación en el mundo ilustrado bajo la –obviamente– cada vez más bondadosa, pacífica e incluyente forma de reproducción capitalista. Al respecto del alejamiento teórico honnethiano (y de otros) de la teoría crítica, combinado con un acercamiento ‘institucional’ a la herencia material e immaterial –y en términos de reputación– de ella, hemos argumentado con más detalle en Stefan Gandler (2009a), principalmente en el capítulo 5: “Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno”.

del *ethos* histórico es muy amplio y abarca desde formas culturales en el sentido restringido de la palabra hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo, etcétera, o dicho de otro modo, formas de producción y consumo de bienes. Incluye, además, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones.

Al autor ecuatoriano-mexicano le interesa una explicación del proceso de producción y consumo de valores de uso que recurre a la semiótica, pero sin negar con ello la primacía de la naturaleza, de lo material como irrenunciable fundamento de lo ideal. Aquí hay una diferencia esencial frente a una serie de enfoques contemporáneos que se enredan en el concepto de comunicación (o concepciones afines, por ejemplo la de la “articulación”) y ven en sus más diversas formas, reales o imaginadas, la explicación y a la vez la salvación del mundo.

Echeverría reinterpreta para ello, desde un marxismo crítico, elementos teóricos centrales de las formulaciones de Ferdinand de Saussure, para sentar las bases de su teoría materialista de la cultura. Así, en un texto relativamente temprano (1984: 33-46)¹⁴, este autor lleva adelante un análisis decisivo en su obra posterior, sobre todo para el desarrollo del concepto *ethos histórico*. Mientras Saussure subordina la lingüística a la semiótica (*sémiologie*)¹⁵ y decide que el conocimiento de la “verdadera naturaleza del lenguaje” sólo es posible si se lo encuadra correctamente en el campo más general de “todos los demás sistemas del mismo orden [*tous les autres systèmes du même ordre*]”¹⁶ investigados por la semiótica, a Echeverría le interesa encuadrar la semiótica (entendida por él como producción y consumo de signos) en el campo más amplio de la producción y consumo en general. Es evidente que Saussure y Echeverría se diferencian entre sí, pues el primero ve a la semiótica empotrada en la

14 Una versión revisada y ampliada de este texto: “La ‘forma natural’ de la reproducción social” (1984) se publicó con el título “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía* (Echeverría, 1998: 153-197). En otro lugar, hemos discutido de manera más amplia la teoría materialista de la cultura que Bolívar Echeverría venía desarrollando, ver Stefan Gandler (2007). Desde nuestra perspectiva –probablemente diferente a la de otros intérpretes–, Echeverría interrumpió varias veces su trabajo alrededor de esta temática central, y su muerte temprana impidió que lo desarrollara de la manera en que lo tenía previsto. Consideramos que sobre todo las presiones institucionales, dentro y fuera de la UNAM, alejaron a Echeverría del proyecto de una teoría materialista de la cultura –en especial, la orientación a la simplificada diferenciación entre “Modernidad americana” y “Modernidad europea”, desplegada dentro de un marco institucional y representativo demasiado estrecho para la forma de pensar y trabajar de Echeverría–, que ha sido, sin lugar a dudas, uno de los proyectos centrales de su vida teórica, probablemente el más importante. Nuestras últimas conversaciones se desarrollaron alrededor del giro que dio a su teoría de la modernidad capitalista. Partiendo de un modelo cuádruple, elaborado después de 1989, lo transforma en uno binario, sólo aparentemente más claro, hacia 2007. En algún momento habrá que retomar esta discusión y tratar de entender si implicaba también un cambio de perspectiva política en Echeverría correspondiente con la actual realidad social de América Latina y del mundo.

15 “La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos” (Saussure, 2001: 43).

16 Ver por ejemplo la siguiente cita: “Para nosotros [...], el problema lingüístico es primordialmente semiológico, y en este hecho importante cobran significación nuestros razonamientos. Si se quiere descubrir la verdadera naturaleza de la lengua, hay que empezar por considerarla en lo que tiene de común con todos los otros sistemas del mismo orden” (Saussure, 2001: 44).

Stefan Gandler

psicología social y ésta, a su vez, en la psicología en general, mientras Echeverría tiene como sistema de referencia la crítica de la economía política¹⁷. Sin embargo, hay un paralelismo entre ambos, pues, para investigar el objeto más general, necesario para comprender los particulares, parten del más complejo de los objetos particulares¹⁸.

Es importante, además, tener claro que los cuatro *ethe* modernos que analiza Echeverría son *ethe* de la *modernidad capitalista*. Ninguno de ellos está fuera de la modernidad o de la lógica capitalista. Sólo son distintas formas de lidiar a nivel cotidiano con las contradicciones a veces insoportables de la forma de reproducción capitalista.

21. En el actual sistema de reproducción hay una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso prioriza lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad (es decir, tiempo) de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. En el sistema de reproducción actualmente dominante, la lógica del valor tiende a destruir cada vez más la del valor de uso. Es decir, se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto de plusvalía y ganancias, pero a la vez los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos (ver, por ejemplo, los problemas ecológicos).

22. La contradicción entre la lógica del valor y la del valor de uso puede ser reconocida o negada. Además, se puede dar más importancia al valor que al valor de uso. Las cuatro combinaciones posibles que resultan de estas dos distinciones son la base conceptual de los cuatro *ethe*.

23. El *ethos* realista niega la contradicción entre valor y valor de uso, y a la vez da mayor importancia al valor. El *ethos* romántico también niega esta contradicción pero se inclina por el valor de uso. El *ethos* clásico reconoce la existencia de esta contradicción, apegándose a la lógica del valor mientras que el *ethos* barroco la reconoce también, pero trata de salvar —a pesar de todo— la dinámica del valor de uso.

17 “Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaríamos *semiología* (del griego *sēmeion*, ‘signo’)” (Saussure, 2001: 103). Además habla no de “psicología social” sino de “psicología colectiva”. Nótese que Saussure concibe implícitamente la psicología social como ciencia que tiene por objeto “la vida social” [“*la vie sociale*”]. A Saussure le interesa, pues, asentar la semiótica dentro de las ciencias sociales, con la única limitación de que aquí piensa sobre todo en la psicología social, es decir, evidentemente ve la sociedad determinada, en primer término, por un aspecto de esas dinámicas que Marx designa como “formas [...] ideológicas”, deslindándolas de las “condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales” (Marx, 1980: 5).

18 Comparar con la siguiente cita: “Se puede, pues, decir que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido, la lingüística puede erigirse en el modelo general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular” (Saussure, 2001: 94).

24. En detalle: el *ethos realista*, que hoy es dominante a nivel mundial dado su preeminencia en los países del ‘centro’, niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente 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 con la profundización de las relaciones sociales reinantes. Este *ethos* involucra 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” (Echeverría, 1994: 19 y ss.).

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’” (Echeverría, 1994: 20). 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 está 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 de las cosas” (Echeverría, 1994: 20). Este *ethos* se encuentra acompañado del “distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico”, 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” (Echeverría, 1995: 165).

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 “absurdo” –desde la perspectiva de los otros tres *ethos*– 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 barreras existentes para la felicidad humana “después” de haberlas 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 romántico*, en cambio, comparte la profunda convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso “dentro” de la sociedad reinante. El *ethos barroco* es para 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 transgresio-

Stefan Gandler

nes que las refuncionaliza” (Echeverría, 1995: 26 y ss.). Existe aquí la arriba citada “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad” (Echeverría, 1995: 26). Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de las 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.

25. El “*ethos* realista” es el de la claridad. Para él no hay contradicciones insuperables en el sistema social existente y la dominación del valor de uso es para él lo más deseable. Está convencido de que la lógica del valor garantiza también el desarrollo del valor de uso.

26. El “*ethos* barroco” es el de la contradicción. Sabe de la contradicción insuperable dentro de la formación social existente entre la lógica del valor y la del valor de uso. Sabe, además, que el valor de uso tendencialmente está destruido por la ciega lógica de la producción ilimitada de valores y con esto, de plusvalía y ganancias. Pero a pesar de ello, o incluso a partir de esta contradicción, usándola, trata de rescatar el derecho del valor de uso y así, la posibilidad del goce humano. Sabiendo que el sistema capitalista hace imposible la felicidad humana trata de alcanzarla, aunque sea por momentos. Vive lo invivible, no a partir de la negación de que es invivible sino justamente a partir de su reconocimiento. Jugando con la imposibilidad del goce intenta realizarlo en espacios escondidos y espontáneos.

27. Mientras que la claridad del *ethos* realista, basado en la falsa negación de un aspecto básico de nuestra existencia actual, no logra verdaderamente realizar el más alto ideal de la ilustración, el reconocimiento del otro como *conditio sine qua non* de la constitución de la propia subjetividad, del propio yo, el *ethos* barroco logra en mayor medida la convivencia con quienes tienen realmente formas distintas de vivir y pensar. Justamente su actitud contradictoria, que incluye el hablar en doble sentido, la casi no-existencia de la palabra “no”, etcétera, le hace capaz de tolerar las diferencias entre los seres humanos sin exigir al otro hacerse igual a él mismo a fin de reconocerlo como lo hace el *ethos* realista.

28. El *ethos* barroco retoma su nombre por su similitud con el arte barroco, basada, en la capacidad de combinar y mezclar elementos que desde un punto de visto “serio” no podrían estar juntos, combinados o mezclados. Esta mezcla es caótica y transgrediente de las reglas (estéticas) establecidas, pero a la vez era el único arte que podía incluir en la Nueva España elementos estéticos indígenas. Los elementos no se “entienden” pero

se “dejan vivir” mutuamente. No se reconocen en el sentido hegeliano pero tampoco se aniquilan o excluyen agresivamente. Se asienten mutuamente pero sin entenderse realmente, ni siquiera pueden interactuar con plena conciencia, pero con esto no cuestionan el derecho a existir del otro. La falta de claridad que implica esto –que para filósofos occidentales como Jürgen Habermas provoca precisamente la falta de capacidad de comunicación y con esto, en última instancia, la falta de capacidad de liberación– se convierte para Echeverría en la capacidad de comunicarse a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse realmente en la sociedad actual debido a la competencia omnipresente, en la cual el otro es siempre y, sobre todo, un competidor que hay que superar. En el *ethos* barroco existe un intento de comunicación con el otro no sólo a pesar de esa imposibilidad estructural de entenderse, sino incluso usándola, jugando con el doble sentido. Refuncionaliza los malentendidos precisamente como forma de comunicación. Mientras que esta actitud, desde la perspectiva de Habermas, Honneth y otros, se debe a su falta de claridad, a una comunicación poco desarrollada, es decir, una que habría que *modernizar*, para Echeverría esto muestra una expresión de “otro” tipo de modernidad capitalista que coincide con otra forma de *ethos* moderno, a saber: el *ethos* barroco.

29. La consecuencia de esta diferencia es notoria entre, por ejemplo, Estados Unidos y México. Mientras que en el primer país los descendientes de los anteriores esclavos, aun después de casi quinientos años, no se mezclan prácticamente en términos de su reproducción biológica y cultural con los descendientes de los anteriores colonizadores, porque les es imposible reconocerse realmente, en México existe un alto grado de mestizaje cultural y a nivel de reproducción biológica. Este mestizaje no es necesariamente un reconocimiento del otro en el sentido de la filosofía idealista e ilustrada –como la de Hegel–, pero logra algo que con en el *ethos* realista en muchas ocasiones no se logra: vivir juntos a pesar de la imposibilidad de hacerlo que impone la formación social. Mientras que el *ethos* realista con su claridad y aparente “sinceridad” sólo logra reproducir las barreras establecidas desde la colonización a partir de las diferencias económicas y presuntamente raciales, el *ethos* barroco puede jugar con esto. Sin cuestionar realmente el sistema capitalista y su base histórica más profunda, el colonialismo, trata a la vez de vivir una vida agradable lo que implica la convivencia y el goce común con los que se encuentran alrededor. Transgrede las leyes no escritas del racismo si esto permite un goce –aunque sea sólo de manera temporal y casual– sin realmente cuestionarlas. Con esto tiene, en última instancia, un carácter más abierto que el *ethos* realista, el cual niega simplemente la existencia de estas contradicciones, incluyendo el racismo. De este modo, el *ethos* realista es incapaz de resolver las contradicciones y las reconstruye enteramente (como bien se puede ver en el predominio incuestionado en los países del centro de la tradición anglosajona-protestante a niveles de las clases gobernantes).

30. La teoría de Honneth se inscribe, aun sin que se de cuenta de ello, en el marco de los tres *ethe* no barrocos, en especial el *ethos* realista, con cierta influencia del *ethos* romántico. En esta lógica se menoscapan sociedades que dan lugar a un conjunto de excepciones, abriendo ciertos espacios para la existencia de tradiciones a pesar de la lógica totalitaria del sistema económico capitalista. Un sistema que no permite ningún dios al lado de la ‘plusvalía’. Únicamente la condición contradictoria y paradójica del *ethos* barroco puede permitir tantos espacios para la excepción y la tradición.

31. Pero para los otros tres *ethe*, así como para la teoría de la “lucha por el reconocimiento” de Honneth, esto es la expresión de una sociedad alejada del “ideal” del reconocimiento, ya que éste siempre se inscribe en el marco de una relación racional y de percepción evidente del otro. Mientras que según Echeverría, el *ethos* barroco permite “otro tipo” de convivencia que no es la del reconocimiento. La forma barroca de convivencia es el “dejarse vivir mutuamente”, ignorándose en gran parte, sabiendo que el real entendimiento y con esto el real reconocimiento, no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de la competencia como regla omnipresente de organización social.

62

32. Los espacios de “excepcionalidad”, esto es, para el rompimiento limitado de ciertas reglas sociales establecidas, son también espacios para otras culturas, otras formas de convivencia e incluso otras formas de apariencia física. El ‘otro’, los ‘otros’ y ‘otras’ pueden vivir en estos espacios de excepción sin tener que justificarse ante la mayoría por ser distintos. Una excepción a la regla, que no implica estar excluidos por definición, ya que en el *ethos* barroco la excepción es de cierta manera la regla. Desde una percepción *realista*, como la de Honneth, esto es incomprendible y no queda otra solución que “prescribir” al mundo entero el camino de la “lucha” por el reconocimiento que tantas veces a llevado a los fracasos más sangrientos de la historia europea, de los que forma parte, por supuesto, la historia de su imposición sobre “sus” colonias y luego excolonias.

33. Honneth, con un ingenuo progresismo, vinculado a un etnocentrismo primermundista, no puede percibir las *diferentes* formas de la modernidad capitalista, y da por hecho que el *ethos* del reconocimiento que él analiza –un *ethos* realista con cierta influencia romántica–, es el único *ethos* moderno o por lo menos el “más avanzado”. En la negación de la existencia de los otros *ethe* como igualmente *modernos* y por definición no menos lejanos a la “finalidad de la autorrealización humana”¹⁹ (Honneth, 1994: 276), el mismo Honneth repite y demuestra involuntariamente lo

19 Original: “Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung”.

que desde la teoría de Echeverría se puede analizar: la incapacidad de los *ethos* realista y romántico de reconocer realmente al otro; en este caso, el *otro ethos* de la modernidad capitalista, el *ethos* barroco.

34. Esta incapacidad de reconocer el *ethos* barroco como otro *ethos* de la modernidad capitalista se debe a una ignorancia o falta de información sobre él como realidad social, pero también a la negativa de tomar en cuenta las teorías que se han desarrollado sobre el *ethos* barroco en los últimos quince años y que se han discutido en algunos de los centros intelectuales y académicos de América Latina, así como en varias universidades y publicaciones de Europa. Mencionamos esto último, no para dar mayor validez a estas teorías, sino para demostrar el aspecto “dogmático” de dicha negativa y la pretensión de universalidad en que insisten los “defensores” de una filosofía ilustrada del “reconocimiento del otro”.

En resumen, confrontar desarrollos teóricos de América Latina, en este caso del filósofo Bolívar Echeverría, con la teoría crítica de la sociedad y las elaboraciones realizadas por filósofos que se consideran parte de esta corriente como Axel Honneth, es una manera de hacer visibles distintas interpretaciones de la teoría crítica y, en este caso, los problemas que tiene la reconstrucción de la “teoría del reconocimiento” de Hegel que hace Axel Honneth. Además se evidencia las aportaciones filosóficas que desde fuera de Europa y Alemania se desarrollan para entender desde la teoría crítica el actual mundo capitalista, sus contradicciones y su incapacidad para superar su tendencia autodestructiva. Incapacidad que se ahonda al ignorar las discusiones académicas y filosóficas, históricas y actuales, así como las experiencias cotidianas de sociedades consideradas “periféricas”. Mayores oportunidades para llevar adelante un proyecto de “autorealización humana” requiere la escucha de voces *críticas* que provienen de más allá de los límites del Primer Mundo²⁰.

Bibliografía

- Benjamín, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca / Universidad Autónoma de la Ciudad de México [Traducción Bolívar Echeverría].
 Benjamin, Walter (1978). “Über den Begriff der Geschichte”. En *Gesammelte Schriften*, Vol. I, 2: 693-704. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

²⁰ No hay aquí lugar para profundizar más en las aportaciones que se dieron, por ejemplo, desde México para el mundo moderno. Desde una perspectiva política, jurídica y de teoría de Estado lo hemos intentado en Stefan Gandler (2010). La perspectiva de las aportaciones filosóficas desde México para un mundo moderno, con menos tendencias hacia la opresión, exclusión y explotación, ha sido desarrollada en Stefan Gandler (2007).

Stefan Gandler

- (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / El Equilibrista.
- (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista.
- (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista.
- (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (1984). “La ‘forma natural’ de la reproducción social”. En *Cuadernos Políticos* N.º 41: 33-46. México.
- Gandler, Stefan (2010). “Benito Juárez, pilar de la modernidad universal. El liberalismo político mexicano en el contexto internacional. Diez tesis.” En *Antropología Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Nueva época* N.º 88: 42-55. México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2009a). *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México, D. F.: Siglo XXI.
- (2009b). “Sobre el impacto generacional de la película de Claude Lanzmann”. En *Desacatos. Revista de Antropología Social* N.º 29: 159-170. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2007). *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, D. F : Fondo de Cultura Económica / Facultad de Filosofía y Letras UNAM / Universidad Autónoma de Querétaro [Prólogo Michael Löwy].
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. México, D. F. : Fondo de Cultura Económica [Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra].
- (1976). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Caracas: Universidad Central de Venezuela [Traducción Eduardo Vásquez].
- Honneth, Axel (1994). *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta [Traducción Juan José Sánchez].
- Lemke Thomas, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling (2011). *Governmentality: current issues and future challenges*. Nueva York: Routledge.
- Marx, Karl (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI [Traducción Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó].
- Saussure, Ferdinand de (2001). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada [Traducción Amado Alonso].