

# Reflexiones conceptuales para una Teoría crítica desde América Latina

## Conceptual considerations for a Critical theory from Latin America

Stefan Gandler<sup>1</sup>

**Resumen:** Aunque la Teoría crítica tuvo su origen en Frankfurt/Main, hoy la falsa expectativa de que de este lugar, o el país al cual pertenece, podría aportarse algo de especial relevancia, más que ayudar al intento de retomar el proyecto de esta corriente filosófica, lo diluye. En dado caso sólo una crítica dirigida hacia los errores filosóficos del alumno predilecto de Habermas, Honneth podría justificar cierta concentración en esta ciudad. Su propuesta de una “lucha por el reconocimiento” no solamente malentiende a G.W.F. Hegel, sino impide en la reflexión teórica la necesaria radicalidad de la “crítica de todo lo existente”.

**Abstract:** Although the Critical theory had its origins in Frankfurt/Main, Today the false expectation that from that city, or from the country where it is located, could come a contribution with a special relevance, more than helping to reactivate the project of this philosophical current, it dissolves it. For instances, only a critique directed towards the philosophical error of Habermas' favorite pupil, Honneth could justify a certain focusing on that city. His proposal of a “fight for the recognition” not only misunderstands G.W.F. Hegel, but is hinders also in the theoretical reflection the necessary radicality in the “critique of everything existing”.

Palabras clave: Teoría crítica; Frankfurt; eurocentrismo; Honneth

La ciudad de Frankfurt/Main, donde se fundó, hace casi cien años, la Teoría crítica, dentro del Instituto de Investigación Social [*Institut für Sozialforschung*], últimamente está perdiendo no sólo los documentos originales de estos autores, como sucedió hace algunos años con el *Walter Benjamin Archiv* que fue traslado a Berlín, porque la Universidad de Frankfurt y el gobierno local no estaban dispuestos a ofrecer un espacio digno a este importante archivo, sino también en términos de reflexión teórica y filosófica inspirada en la Teoría crítica, esta ciudad y su

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía (Filosofía Social) por la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Investigador Nacional, Nivel III, Sistema Nacional de Investigadores. Líneas de investigación: Teoría crítica desde América Latina, Teoría crítica (Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Adorno, Neumann, Kirchheimer), filosofía social, teoría social contemporánea. Correo-e: <stefan.gandler@gmail.com>.

universidad están renegando cada vez más de su propia historia.

A diferencia de otras ciudades –como aquellas típicas de Alemania, por ejemplo la Freiburg [Friburgo] de Heidegger–, Frankfurt tenía una tradición de menos subordinación a los gobiernos centrales que la mayoría de las ciudades alemanas (en términos de la actual Alemania). La ciudad se distinguía por una burguesía relativamente abierta y relativamente poco subordinada al poder del antiguo régimen feudal y sus clases dominantes. Esta burguesía de Frankfurt, y sobre todo su parte judía, generó el impulso que desembocó en la fundación de la Universidad de Frankfurt, hace igualmente un poco más de cien años (en 1914), y fueron judíos aquellos que financiaron posteriormente el Institut für Sozialforschung, independiente de la Universidad, pero con ciertas relaciones institucionales con ella. Por el hecho de ser una institución académica privada, no eran aplicables las leyes (escritas y no escritas) antisemitas de la República de Weimar y, en consecuencia, era posible para docentes judíos impartir clases e investigar, lo que en prácticamente ninguna otra institución científica de Alemania antes del nacionalsocialismo era posible – salvo algunas contadas excepciones.

Por obvias razones, esta historia específica de Frankfurt, de su Universidad y especialmente del *Institut für Sozialforschung*, por lo general se menciona lo menos posible en los discursos y los escritos sobre ella. Así se reconstruyó un Frankfurt ario, en dónde de repente, los capitalistas de hoy, que son los herederos de aquellos que expropiaron esta atípica burguesía de Frankfurt y mandaron a la muerte (o a veces al exilio) a sus representantes, se declaran como los verdaderos guardianes de esta tradición de Frankfurt – lo que no es solamente una monumental falsedad histórica, sino además, significa el intento de expropiar y desaparecer, una segunda vez, a los judíos de Frankfurt, de la ciudad, de la universidad y del Instituto de Investigaciones Sociales.

Pero todo empezó un poco antes, y en otro lugar: en 1923, con la *Erste marxistische Arbeitswoche* [Primera semana de trabajo académico marxista] en el estado alemán de Thüringen, se sentaron las primeras estructuras científicas que después dieron lugar a la fundación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en la ciudad de Frankfurt am Main. Hoy, a casi cien años, existen diferentes maneras de interpretar la actualidad de esta tradición teórica. La más fácil y usual es la de re-nacionalizarla en la cultura alemana y re-municipalizarla en la herencia cultural y científica de Frankfurt. Sin embargo, todavía no es

posible negar por completo que la Teoría Crítica sólo pudo salvarse como proyecto científico e institucional, al igual 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 salida de este continente, Walter Benjamin, lo pagó con su detención en los Pirineos, en la frontera de Francia con España y eligió el suicidio ante la amenaza de ser deportado a Alemania, es decir, rumbo a los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Hoy en día todo esto parece estar muy lejos, ya que hace 66 años que el proyecto popular nacionalsocialista fue terminado militarmente por el Ejército Rojo y sus aliados de aquel entonces. La re-nacionalización de esta teoría expulsada de Alemania celebra cada vez más grandes éxitos y hasta pensadores conservadores consideran que la Teoría Crítica está suficientemente domesticada, para poder darle el sello de ‘Made in Germany’ y erigir un monumento en homenaje a Theodor W. Adorno en plena ciudad de Frankfurt, como pasó hace ocho años.

En este contexto hay pocas voces que dentro de la universidad alemana y en especial dentro de la Universidad de Frankfurt, mantengan 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, quién hoy en día ocupa la cátedra que dejó Jürgen Habermas al jubilarse, es el representante institucional más importante del anhelo de rescatar o llenar de nuevo con vida 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-tercer-mundistas y críticos al modelo dominante de la llamada globalización, las referencias a Honneth eran frecuentes y en muchos casos miraron sus escritos con buenos ojos. Antes que nada, sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del reconocimiento, así como sus propias aportaciones a una interpretación de la misma fueron (y en ocasiones son) recibidas como básicas para el análisis de los procesos de exclusión y dominación de grupos minoritarios o tratados como minoritarios. Además, se veía a esta teoría como un punto de partida para la reflexión sobre las posibilidades y las formas concretas de resistencia a (o superación de) estas formas de exclusión y dominación.

Por estas razones, Axel Honneth, profesor-investigador de la Facultad de Filosofía e

Historia de la Universidad Goethe de Frankfurt, nos parece el autor idóneo para empezar una reflexión sobre la situación de la Teoría Crítica al inicio del Tercer Milenio. Esta reflexión parte de una visión crítica del mencionado intento de ‘reintegrar’ sin más la Teoría Crítica a la ciudad de la cual fue expulsada por los nacionalsocialistas de Frankfurt y de toda Alemania –expulsión, como última alternativa al exterminio físico–, realizada con la aprobación activa o silenciosa pasiva de la gran mayoría de los habitantes de la ciudad y del país. Y por lo mismo no pensamos que el puro hecho de que un autor esté presente física e institucionalmente en la Universidad de Frankfurt le proporcione de manera casi automática una cercanía más grande a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y a los otros autores de la llamada clásica Teoría Crítica.

El afán de las siguientes 34 tesis es, en cambio, demostrar que un autor, Bolívar Echeverría, destacado filósofo ecuatoriano mexicano (1941-2010) que nació y estaba adscrito a una universidad fuera de Frankfurt, fuera de Alemania, incluso fuera de Europa y – parece ser casi cosa de locos – hasta fuera del autodeclarado Primer mundo (la UNAM), puede ser considerado, con toda seriedad y respetando el juego académico, más relevante que los locales conocidos para el proyecto de una Teoría Crítica al inicio del tercer Milenio. Este propósito, igualmente inusual dentro de las discusiones sobre Teoría Crítica como dentro de las discusiones sobre el llamado Tercer mundo en general, y América Latina en especial, se organizará a partir de la confrontación conceptual de Walter Benjamin, Axel Honneth y el referido autor latinoamericano, Bolívar Echeverría.

Éste último ha enseñado por muchos años en la Universidad Nacional Autónoma de México, haciendo accesible a muchas generaciones de estudiantes la Teoría crítica de la sociedad, ha ayudado a entender su contexto filosófico, social e histórico, y ha elaborado importantes aportaciones para una ampliación de la vigencia de la Teoría crítica, no solamente más allá del momento histórico preciso en el cual surgieron sus textos centrales, sino también más allá de las limitaciones geográficas y civilizatorias, en las cuales esta teoría –a pesar de su gran apertura en muchas temáticas– en ocasiones ha sido atrapada. Estas limitaciones en parte resultan directamente de algunas contradicciones y limitaciones de los textos originales, que se desarrollaron en un contexto etnocéntrico, que nunca ha podido ser superado por parte de los autores de este grupo de intelectuales de la manera tan decisiva como hubiera sido necesario. La mayor parte de la mencionada limitación, sin embargo, es resultado de un proceso de

interpretación de estos textos que les quitó en muchos casos la espina crítica, y con ello también la capacidad de superar la estrechez de miras de las sociedades europeas y de la sociedad estadounidense –una estrechez de miras que incluye prácticamente siempre un etnocentrismo igualmente ridículo como insistente.

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 incluían un debate más allá de las limitaciones dadas en muchas universidades europeas y estadounidense –que también se deben a las limitaciones que necesariamente se generan en países que, desde hace años, están en guerra en contra de otros países. Por todas estas razones nos parece justificable y necesario, retomar este importante autor –que falleció hace un año– y confrontar su pensamiento con uno de los actuales profesores de filosofía de la Universidad de Frankfurt, quien a su vez funge el día de hoy como director del Institut für Sozialwissenschaften, institución fundada por los autores de la Teoría crítica, que a su vez fue el lugar en el cual la Teoría crítica empezó a desarrollarse al final de los años veinte e inicio de los años treinta del siglo pasado.

La teoría hegeliana del reconocimiento en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro sea posible en la forma social existente. Ingenuamente pasa por encima del hecho de la competencia en el sistema económico reinante, en el cual, cualquiera está por definición en competencia con cualquiera.

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 otro u otros. Los casos de la falta de reconocimiento se consideran violaciones a la regla básica que llevan en ocasiones a la resistencia. No se considera en esta teoría la posibilidad que el no-reconocimiento sea la regla y el reconocimiento la excepción accidental o temporal.

La teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún la interpretación que le da Honneth, tienen un rasgo progresista muy marcado. En la versión que da Honneth de la teoría de Hegel, se parte sin justificación material o histórica alguna, de la premisa de que en la historia hay un continuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro. Hegel, por lo menos en ciertas partes de su teoría, sabe lo dudoso que es esta creencia en el progreso humano como 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 guerra.

En Honneth estos momentos auto críticos de la teoría de Hegel son eliminados y sustituidos por un moralismo del progreso o dicho de otro modo: una fe en el progreso de la moral. Afirma que “cómo 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]” (Honneth, 1994: 280).<sup>1</sup> No considera la posibilidad de una apertura del sistema de derecho y de la moral existente hacia lo contrario de un ‘aumento de universalidad y igualdad’. Pero 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).<sup>2</sup>

Esta ceguera en relación a la posibilidad de un ‘progreso’ hacia una completa ausencia de reconocimiento, es más problemática todavía si pensamos que se da en Alemania, a menos distancia temporal de lo que dura una vida humana, después de la destrucción de los judíos europeos por los nacionalsocialistas alemanes. O dicho de otra manera: sólo cerrando los ojos ante la realidad de su propio país, Honneth puede formular su teoría del reconocimiento.

Implícitamente, Honneth nos da a entender que sociedades menos tradicionales están más cercanas a la “finalidad de la auto realización humana” (Honneth, 1994: 276),<sup>3</sup> que las sociedades tradicionales, cuando insiste a lo largo de su texto en la “idea de una relación postradicional de reconocimiento” (Honneth, 1994: 275).<sup>4</sup> 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 de los nazis que comparten con todos los movimientos de extrema derecha. Se presentan como los grandes redentores de las tradiciones perdidas o en vías de perderse, mientras que en su política real apoyan las modernizaciones tecnológicas y organizativas más radicales. A la vez destruyen una gran parte de las tradiciones existentes, construyendo política e ideológicamente un llamado tradicionalismo.

Esta confusión de tradición con tradicionalismo, que es uno de los errores clásicos de la izquierda reformista y stalinista, lo 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”

(Benjamin, 2008: 40).<sup>5</sup> 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 cual hay que distanciarse. Benjamin, uno de los autores más relevantes a los cuales se refiere Honneth cuando se auto considera parte de la ‘tercera generación de la Escuela de Frankfurt’, critica esta concepción y además la idea de un tiempo lineal que avanza así como lo hacen creer los relojes que sólo se paran cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería. No acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestas a admitir.

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 esté 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 en la tradición existente haya siempre una herencia rebelde y subversiva, no sólo en la “tradición de los oprimidos”, sino también en las tradiciones que trataron 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 estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas, cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios, ya que presentan por lo general una vuelta de más en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que acordarse de los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua para aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron entonces como aliados de la contra, así como el caso de México, en 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.

En México fue sólo a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una - todavía limitada - consciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora, es necesariamente a la vez una lucha en contra de la marginalización y exclusión de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del ‘Mexicano’ o de la ‘Mexicana’, así como se estableció en un *afán progresista* (en el sentido de una fe ingenua en el progreso) en los últimos dos siglos.

Este grupo es tal vez uno de los primeros que a su vez trata de unir abiertamente estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición, que está en peligro de ser aplastada por la tendencia de la forma de reproducción capitalista de destruir las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías y, por tanto, de todos los que están dispuestos a reducirse a meros productores de ellas. Por otro lado, este grupo trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa, más igualitaria, etcétera.

Las eternas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de igualdad o a las de diferencia, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, hoy en día ya de moda, de estar 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).

Retomar la tradición de una manera no folklorista, podría ser lo que Walter Benjamin llama el “salto de tigre al pasado” (Benjamin, 2008: 52), pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino “ese salto dialéctico (...) es la revolución, como la comprendía Marx” (Benjamin, 2008: 52). 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 de superar primero los restos de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez el grupo que ve con más claridad la necesidad de este salto del tigre hacia el pasado y no es casual que lo hacen desde el

rincón mas retirado de México, aparentemente 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.

La teoría de los cuatro *ethe* (plural de *ethos*) de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y sobre todo sus análisis del *ethos* barroco como uno moderno y no premoderno, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que hoy en día lograron retomar este análisis de Walter Benjamin que por lo general está - a pesar de ser citado con frecuencia - marginalizado en el actual debate socio-filosófico. La concepción del *ethos* barroco como el que contiene una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad” (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, explotadora y repugnante que la existente, que las modernidades del Primer mundo que la izquierda partidaria y ‘oficial’ (lo que quede de ella), al igual que los conservadores, ingenuamente quieren copiar.

Bolívar Echeverría parte del análisis de que la modernidad capitalista es profundamente contradictoria e irracional. Una conclusión de esto sería la que mencionamos al inicio: el reconocimiento del otro es sistemáticamente estorbado y en el mejor de los casos sólo posible en situaciones de excepción.

Aquí se puede observar una gran cercanía entre Bolívar Echeverría y Walter Benjamin, uno de los autores principales de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Benjamin está convencido de que excepción y regla existen en la forma social reinante en una relación inversa a lo que se cree, incluyendo lo que piensa 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. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean ‘aun’ posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún

conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.” (Benjamin, 2008: 43.)<sup>6</sup>

A pesar de que Honneth se auto declara miembro de la llamada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría se encuentra mucho más cerca de sus ideas principales que Honneth. La teoría de Echeverría sería con mucho más razón una aportación a una actualización de esta tradición teórica, que los escritos de Honneth.

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. Por lo general este mayor espacio para excepciones está interpretado desde la perspectiva de los otros tres ethe de la modernidad capitalista, como expresión de una falta de racionalidad, de una modernidad inacabada o incompleta, o incluso de una condición premoderna.

La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de ello, en el marco de uno de estos otros tres ethe no barrocos. Parte, sin comprobarlo argumentativamente, de la posibilidad del reconocimiento del otro dentro de las actuales sociedades con modelo económico capitalista. Al mismo tiempo considera la actitud que describe Echeverría como barroca como inferior a las otras tres descritas por el autor ecuatoriano-mexicano, por ser una que 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 ethe no barrocos menosprecia el ethos barroco por una mezcla (aparentemente) caótica de formas estéticas, técnicas, gustativas y de organizar 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, como uno que parte de un yo y un otro claramente definidos en su diferencia, se vuelve poco funcional, tendencialmente imposible y –lo que más presenta una molestia para la teoría Honnethiana– al final de cuentas superfluo. La fijación Honnethiana en el *yo* y el *otro* no solamente es lejana, sino opuesta a las ideas principales de la Teoría crítica. Horkheimer y Adorno plantean en la *Dialéctica de la Ilustración* — inspirados en Freud y también en la crítica Hegeliana al concepto ingenuo de identidad—, 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. (Horkheimer y Adorno, 1994.)

Honneth, al igual que Habermas y otros, son festejados por sus seguidores como los *verdaderos* herederos de la Teoría crítica porque retoman supuestamente algunos de sus principios y resultados más importantes y los aplican a problemas actuales. Si estas “aplicaciones” hacen necesario, según los que aplican, la transformación de algunos postulados o resultados básicos de la llamada primera generación, entonces se hacen, así de simple. Si esto tiene o no como consecuencia la pérdida de algunos de los conocimientos adquiridos más valiosos de la Teoría crítica, no les importa mucho, lo que importa es la capacidad de estar “al interior” del circo mundi y no quedarse en la posición de exterioridad que ven en los exiliados judíos alemanes en Estados Unidos en los años cuarenta del siglo pasado.

Vamos a analizar, antes de entrar más en la discusión construida entre Honneth y Echeverría, algunos de los rasgos principales de la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría.

El concepto del *ethos* histórico que Bolívar 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 *ethe* 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 vivible lo invivable” (Echeverría, 1994: 19). Ahí, así como en su formulación de los *ethe* de la modernidad capitalista como una “forma de naturalizar lo capitalista” (Echeverría, 1995: 164) hay una obvia cercanía de la teoría de los *ethe* con la crítica a la ideología.

Bolívar Echeverría distingue en la actualidad cuatro formas básicas de vivir “lo invivable” 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” (Echeverría, 1994: 19). Mientras que el *ethos* realista predomina en grandes rasgos y en vastas esferas de los países de centro-norte de Europa y EE.UU., 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 y sólo un resto de sociedades antiguas, es desde la perspectiva de la teoría de Bolívar Echeverría un ethos moderno entre los cuatro ethe modernos actualmente existentes.

Los ethe históricos o ethe de la modernidad capitalista son formas de vivir lo invivible, se distinguen básicamente a partir de su forma de hacerlo. El concepto del ethos histórico es muy amplio e incluye desde formas culturales en el sentido restringido de la palabra hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo o, dicho en general, de todas las formas de producción y consumo de los bienes. Incluye, además, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones.

Al autor ecuatoriano-mexicano interesa una explicación del proceso de producción y consumo de valores de uso que recurra a la semiótica, pero sin negar con ello la primacía de la naturaleza, la primacía 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.

Reinterpreta para ello, desde una perspectiva de un marxismo crítico, elementos teóricos centrales de Ferdinand de Saussure, de quién retoma importantes reflexiones para sentar las bases de su teoría materialista de la cultura. En un texto relativamente temprano, que consideraba uno de sus más importantes,<sup>7</sup> Echeverría hace un análisis que va a ser decisivo para el resto de su obra posterior, sobre todo para el desarrollo del concepto ethos histórico. Saussure subordina la lingüística a la semiótica (*sémiologie*): “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.) En este contexto decide que el conocimiento de la “verdadera naturaleza del lenguaje” sólo es posible si encuadra correctamente en el campo más general de “todos los demás sistemas del mismo” (Saussure, 2001: 44) 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 notablemente entre sí, pues el primero considera la

semiótica empotrada en la psicología social y ésta, a su vez, en la psicología en general, mientras Echeverría tiene como sistema de referencia la crítica de la economía política: “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 llamaremos semiología (del griego *sēmeîon*, ‘signo’).” (Saussure, 2001: 43.)<sup>8</sup> En esto hay un paralelismo entre ambos, pues, para investigar el objeto más general, necesario para comprender los particulares, parten del más complejo de los objetos particulares: “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.)

Es, además, importante tener claro que los cuatro *ethe* modernos que analiza Bolívar 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 aguantar a nivel cotidiano las contradicciones inaguantables de la forma de reproducción capitalista.

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 es 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 (véanse por ejemplo los problemas ecológicos).

La existencia de 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 o al valor de uso. Las cuatro combinaciones posibles que resultan de estas dos distinciones son la base conceptual de los cuatro *ethe*.

El *ethos* realista niega la contradicción entre valor y valor de uso y a la vez da más importancia al valor. El *ethos* romántico también niega esta contradicción pero se inclina hacia el

valor de uso. El ethos clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se apega a la lógica del valor mientras que el ethos barroco la reconoce también pero tratando de salvar – a pesar de todo – la dinámica del valor de uso.

En detalle: El ethos realista, que hoy en día es el dominante a nivel mundial a partir de su preeminencia en los países del ‘centro’, niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente también se rescatan y mejoren los valores de uso. Esta negación no es únicamente teórica y pensada, sino que se expresa en una actitud participativa, comprometida en favor de las relaciones sociales reinantes. Echeverría formula al respecto de este ethos que es una “actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso ‘social-natural’ de reproducción - intereses que en verdad reprime y deforma - sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo” (Echeverría, 1994: 19-22).

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 es organizada según las necesidades reales de los seres humanos, es decir, según la lógica de los valores de uso.

El ethos clásico se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica de la producción de los valores (de cambio) y los valores de uso, pero implica una resignación generalizada ante lo existente, es decir, el “cumplimiento trágico de la marcha de las cosas” (Echeverría, 1994: 20). Este ethos se encuentra acompañado del “distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico”, (Echeverría, 1995: 165) 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 - desde la perspectiva de los otros tres ethe - absurdo de rescatar el valor de uso por medio de su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las existentes barreras para la felicidad humana después de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. Este ethos comparte con el clásico la capacidad de percibir sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso y con esto de la felicidad humana; con el ethos 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 Bolívar Echeverría “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil (...), pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.” (Echeverría, 1994: 26-28.) Existe aquí la arriba citada “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad” (Echeverría, 1994: 26). Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de posibilidades de goce que antes había en parte debido a que son integrantes de una tradicional forma de vida. Es inconforme porque no se somete, completamente, a la lógica del capital, es decir, a la lógica del sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de los seres humanos por el bien de las ganancias obtenidas por los propietarios de los medios de producción.

El ethos realista es el ethos de la claridad. Para él no hay contradicciones insuperables en el sistema social existentes y el dominio 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.

El ethos barroco es el ethos 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 esto, o incluso a partir de esta contradicción, usándola, trata de rescatar el derecho del valor de uso y con esto la posibilidad del goce humano. Sabiendo que el sistema capitalista hace imposible la felicidad humana trata de alcanzarla, aunque sea por algunos momentos. Vive lo invivable no a partir de la negación de que es invivable sino justamente a partir de su reconocimiento. Jugando con la imposibilidad del goce intenta realizarlo en espacios escondidos y espontáneos.

Mientras que la claridad del ethos realista, que se basa 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 aquel que realmente tiene 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 el hacerse igual a él mismo para poderlo reconocer como lo hace el *ethos realista*.

El *ethos barroco* retoma su nombre por esta similitud con el arte barroco: 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 transgrede 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 “dan el avión” mutuamente, no se entiendo realmente, ni siquiera pueden interactuar con plena consciencia, 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 provocan precisamente la falta de capacidad de comunicación y con esto en última instancia la falta de capacidad de liberación, es desde la perspectiva de Echeverría más bien la capacidad de comunicares a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse realmente en la sociedad actual – por la competencia omnipresente en la cual el otro es siempre y sobre todo un competidor que hay que superar. En el *ethos barroco* se trata de comunicar con el otro no solamente a pesar de la 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, et. al., sería por su falta de claridad una comunicación poco desarrollada, es decir, una comunicación que habría que modernizar, para Bolívar Echeverría sería más bien una expresión de otro tipo de modernidad capitalista que coincide con otra forma de *ethos* moderno, a saber: el *ethos barroco*.

La consecuencia de esta diferencia se ve claramente entre Estados Unidos y México. Mientras que en el primer país aún después de casi quinientos años, los familiares de los anteriores esclavos prácticamente no se mezclan en su reproducción biológica y cultural con los

familiares de los anteriores colonizadores, porque les es imposible reconocerse realmente, en México existe un alto grado de mestizaje cultural y a nivel de la formación de parejas. Este mestizaje no es necesariamente un reconocimiento del otro en el sentido de la filosofía idealista e ilustrada (p.e. 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 que incluye también 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 solamente de manera temporal y casual – sin realmente cuestionarlas. Con esto tiene, en última instancia, un aspecto más abierto que el ethos realista que simplemente niega la existencia de estas contradicciones, incluyendo el racismo. Con ello el ethos realista se hace incapaz de resolverlas y las reconstruye enteramente (como bien se puede ver en la formación de parejas y el predominio incuestionado de la tradición anglosajona-protestante a niveles de las clases gobernantes).

La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de esto, en el marco de los tres ethe no barrocos, sobre todo en el ethos realista con cierta influencia del ethos romántico. En esta lógica se menosprecian sociedades que dan juego a un conjunto de excepciones, y con esto abren ciertos espacios para la existencia de tradiciones – a pesar de la lógica totalitaria del sistema económico capitalista, que por su propia lógica no permite ningún dios al lado del dios ‘plusvalía’. Sólo la condición contradictoria y paradójica del ethos barroco puede permitir tantos espacios de excepciones y tradiciones.

Pero para los otros tres ethe, así como para la teoría de la “lucha por el reconocimiento” de Honneth, esto sería más bien expresión de una sociedad más lejana a su ideal del reconocimiento, ya que éste, siempre se inscribe en el marco de una relación racional y de percepción clara del otro. Mientras que según Bolívar Echeverría, el ethos barroco permite otro tipo de convivencia que no es la del reconocimiento. La forma barroca de convivencia es más bien 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.

Los espacios para ‘excepciones’, para el rompimiento limitado de ciertas reglas sociales establecidas, incluyen también un espacio para otras culturas, otras formas de convivencia e incluso otras formas de apariencia física. El ‘otro’, los ‘otros’ o las ‘otras’ pueden vivir en estos espacios de excepción sin tener que justificarse ante la mayoría por ser distintos. Quedarían como excepción a la regla, que no es lo mismo que ser por definición excluidos, ya que en el ethos barroco la excepción es de cierta manera la regla. Pero desde una percepción realista, como la de Honneth, esto es incomprensible y no quedaría otra que recetar al mundo entero seguir el camino de la lucha por el reconocimiento que tantas veces llevó a los fracasos más sangrientos de la historia europea, que incluye por supuesto la historia de su actuación sobre sus colonias, así como también la mencionada historia de su excolonia más cumplida desde la perspectiva del ethos realista, los Estados Unidos ‘de América’.

Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con un etnocentrismo primermundista, no puede percibir las diferentes formas de la modernidad capitalista, y da por un hecho que el ethos del reconocimiento, que él analiza – el ethos realista con cierta influencia romántica –, es el único ethos moderno, o por lo menos el más avanzado. Justo en esta negación de la existencia de los otros ethe como igualmente modernos, que no son por definición más lejanos a la “finalidad de la auto realización humana” (Honneth, 1994: 276),<sup>9</sup> el mismo Honneth repite y demuestra involuntariamente lo que en consecuencia de la teoría de Echeverría se puede analizar: la incapacidad de los ethe realista y romántico - a los cuales pertenece en la vida cotidiana y a los cuales defiende teóricamente - de reconocer realmente al otro, en este caso, el otro ethos de la modernidad capitalista, el ethos barroco.

Esta incapacidad de reconocer el ethos barroco como el otro ethos de la modernidad capitalista, incluye no sólo la ignorancia o falta de información sobre él como realidad social, sino también la negación de tomar en cuenta las teorías que se han desarrollado sobre el ethos barroco en los últimos veinte años y que se han discutido no solamente en algunos de los centros intelectuales y académicos de América Latina, sino también en varias universidades y publicaciones de Europa. Mencionamos esto, no para darle presuntamente más validez a estas teorías, por haber sido discutidas en Europa, sino para demostrar el aspecto dogmático de la

mencionada negación de tomar en cuenta estas discusiones teóricas, que son de fácil acceso incluso para Honneth, Habermas y otros defensores del reconocimiento del otro. Pero su pretensión de universalidad termina en los límites establecidos por las nuevas cortinas de hierro del susodicho Primer Mundo.

Confrontar desarrollos teóricos de América Latina, en este caso del filósofo Bolívar Echeverría, con la Teoría crítica de la sociedad, así como algunos de los profesores universitarios alemanes que se auto consideran sus seguidores, como Axel Honneth, es –como hemos demostrado con las 34 tesis arriba formuladas–, no solamente una excelente manera para hacer visibles las limitaciones que tiene la interpretación que hace este último de la Teoría crítica y las deficiencias que tiene su reconstrucción de la teoría del reconocimiento de Hegel. Además de ello, podemos ver cómo desde afuera de los centros militares y económicos mundiales se desarrollan aportaciones filosóficas que ayudan, de manera ejemplar, a entender mejor el actual mundo capitalista, sus contradicciones y su incapacidad para superar su tendencia auto destructiva. Esta incapacidad seguirá, si se aferra a las “propias” aportaciones de los mencionados centros, menospreciando e ignorando todo aquello que histórica y actualmente se está trabajando en las discusiones y textos, así como lo que se está viviendo y realizando cotidianamente en las sociedades aparentemente periféricas. No queda duda alguna de que una posible solución a los radicales problemas de la actual humanidad no se podrá esperar de aquellos países que en los últimos quinientos años se han dedicado a someter y destruir gran parte del planeta, sino que la humanidad sólo podrá sobrevivir, si empieza a escuchar las voces críticas que vienen desde afuera del coro del auto llamado Primer mundo.

La Teoría crítica desarrollada fuera de Europa, especialmente en América Latina, no solamente debe desarrollar una manera adecuada de ver la realidad del llamado Tercer mundo en general, de Las Américas, o de México en lo concreto, sino tiene una capacidad única y con ello una obligación definitiva de criticar, desde esta muy específica perspectiva, la realidad europea. Es decir, una Teoría Crítica de la sociedad necesita ciertas condiciones mínimas para poder ser desarrollada con libertad, razón por la cuál –y no solamente para salvar su vida- los autores de la Teoría Crítica hasta hoy conocida la desarrollaron en gran medida fuera de Alemania y Europa.

Por ello es indispensable que se reconozcan los límites de la crítica al eurocentrismo, entendido como una teorización de las diferencias regionales en términos de un relativismo

cultural, que permite defender la propia realidad como una realidad no per sé atrasada. De lo que se trata, es retomar la responsabilidad específica que existe por las condiciones mencionadas en México, de entrar a la construcción de una crítica con afán universalista y analizar desde aquí, con una agudeza mucho mayor a lo que en general se atreven los llamados intelectuales tercermundistas, la realidad parcialmente cuasi medieval o feudal de Europa, especialmente de Alemania.

Alemania y Europa necesitan, de nueva cuenta, que una Teoría Crítica se desarrolle, y sólo se va a poder desarrollar otra vez fuera de sus límites geográficos, por las razones mencionadas, para tal vez algún día poder entrar en un proceso largamente retrasado de toma de autoconsciencia y retomar por fin los ideales de la Revolución Francesa –no como ideales absolutos, sino como lo mínimo que se debe pedir dentro de una sociedad burguesa con su respectiva economía capitalista. Esta auto reflexión, esta discusión y este proceso social en Alemania y la mayor parte de Europa todavía no ha empezado realmente, y sólo con la ayuda de países con una larga tradición liberal como México y sus intelectuales, podrá tener resultados.

Entender y reempezar el proceso de desarrollar algunas aportaciones a una nueva Teoría crítica empezaría con esta toma de conciencia y no con la tendencia muy en vogue de querer renacionalizar la Teoría crítica como un proyecto ‘alemán’. Pero el problema es mucho más grave que esto: con la preponderante implícita exclusión per definitionem de autores de Las Américas de la posibilidad de desarrollar en la actualidad un proyecto de Teoría crítica, se está destruyendo el fundamento mismo de la posibilidad de retomar el atascado proyecto de una nueva Teoría Crítica de la sociedad. Este proyecto está atascado desde hace muchos años en parte justamente por el grave error de querer limitarlo a autores de Europa y de algunos más del auto declarado Primer mundo.

Se olvida con esto por completo que la Teoría Crítica pudo empezar en Frankfurt únicamente por el apoyo moral y material, así como la participación activa de un grupo social que hoy en día casi desapareció en esta ciudad por la Shoah: la burguesía judía, que en una parte importante era liberal y progresista, y sustituía con esto a la burguesía liberal y revolucionaria del tipo francés que en Alemania, fuera de los mencionados grupos judíos, nunca ha existido. Después del nacionalsocialismo, Horkheimer y Adorno sólo han podido regresar a Frankfurt am Main y atreverse, en el contexto de una amnesia colectiva y agresiva, de hablar y reflexionar

públicamente sobre el nacionalsocialismo y la Shoah, porque fueron invitados y protegidos por la fuerza de ocupación presente en esta zona de Alemania: Estado Unidos. Sólo por estos dos hechos, la Teoría crítica se desarrolló parcialmente en Frankfurt, y olvidarlo significa no sólo convertir en tabú el nacionalsocialismo y fascismo, así como sus consecuencias actuales en el racismo y la xenofobia cada vez más feroces etc., sino detener de nueva cuenta la base misma del nuevo desarrollo intelectual de esta corriente teórica que tiene que contar con la base material necesaria; y esta base prácticamente no existe hoy en día en Europa.

El exilio de los autores de la Teoría crítica tiene, además del significado principal de haber salvado su vida de la muerte que les esperaba en Europa, otra significación a menudo subestimada: les hizo posible, tomar cierta distancia del contexto europeo (no solamente en el sentido de la Europa nacionalsocialista y fascista) y poder ver entonces con más claridad, lo que llaman la *Dialéctica de la Ilustración*. Las interpretaciones no reformistas de la Teoría Crítica subrayan en general el hecho de que el análisis de la sociedad, desarrollado a partir de la investigación crítica del nacionalsocialismo, pudo ser tan claro y hasta hoy de los más radicales, porque la sociedad burguesa- capitalista, presentó de una manera mucho más abierta que en otras fases, los antagonismos esenciales para su existencia. Más allá de este importante argumento, hay que ver también otro aspecto que hizo posible el desarrollo de escritos únicos como la *Dialéctica de la Ilustración*. Es justamente el mencionado hecho de haber estado por varios años fuera de los límites geográficos e intelectuales de Alemania y Europa y haber sido obligado, cotidiana e intelectualmente a confrontarse con una sociedad y cultura diferente. (Walter Benjamin, que en varias cuestiones era el primero en percibir ciertas problemáticas, como por ejemplo el problema del progresismo y de la fe ingenua en el avance del tiempo como forma de salvación automática del mundo, tenía en este sentido buenas razones para dejar muy pronto Alemania e irse a París.)

Por todo ello –y como se trató de demostrar en esta ponencia en referencia a la discusión de algunos conceptos centrales del actual debate sobre una nueva *Teoría crítica desde América Latina*–: la crítica al eurocentrismo es limitada y debe convertirse ya en una toma de consciencia de la propia obligación de aportar algo directamente a un nuevo universalismo (concreto), que sólo desde la periferia va a poder ser reconstruido.

## **Bibliografía**

- Benjamin, Walter. 2008. "Sobre el concepto de historia" pags. 31-59 en Walter Benjamin, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, Trad. Bolívar Echeverría. México: Itaca.
- Benjamin, Walter. 1978. "Über den Begriff der Geschichte" pags. 693-704 en Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Vol. I, 2. 2ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Echeverría, Bolívar. 1984. "La 'forma natural' de la reproducción social". Cuadernos Políticos, México, 41: 33-46.
- Echeverría, Bolívar. 1994. "El Ethos Barroco" pags. 13-36 en: Bolívar Echeverría (ed.), Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco. México, UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar. 1995 "Modernidad y Capitalismo. (15 tesis)" pags. 133-197 en: Bolívar Echeverría, Las ilusiones de la modernidad, México, UNAM/El Equilibrista.
- Honneth, Axel. 1994. Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. 1994. "Concepto de ilustración" pags. 59-95 en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- Saussure, Ferdinand de. 2001. Curso de lingüística general. Trad. de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.

## Notas \_\_\_\_\_

<sup>1</sup> Las traducciones de las citas de Honneth son responsabilidad del autor de esta ponencia. 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."

<sup>2</sup> Original: "die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben".

<sup>3</sup> Original: "Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung".

<sup>4</sup> Original: "Idee eines posttraditionalen Anerkennungsverhältnisses".

<sup>5</sup> Original: "In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen." (Benjamin, 1978: 695.)

<sup>6</sup> Original: "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der >Ausnahmestand<, 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 Ausnahmestandes vor Augen stehen; und dadurch wird unserer Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. – Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert >noch<

möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.” (Benjamin, 1978: 697.)

<sup>7</sup> Comunicación personal, aprox 2009. (Se refiere a: Echeverría, 1984.)

<sup>8</sup> En otro lugar habla de “psicología colectiva”. (Saussure, 2001: 103.)

<sup>9</sup> Original: “Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung”.