

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina
en el siglo XXI / Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder
Piñeiro, coordinadores — 1.ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2014
264 p.; 15 x 21 cm
ISBN: 978-9942-950-42-0

1. ECONOMÍA 2. CAPITAL 3. CAPITALISMO 4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
5. SIGLO XXI 6. AMÉRICA LATINA I. Título

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

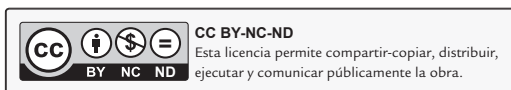
Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

Prólogo	5
<i>Luis Arizmendi</i>	
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
<i>Eleder Piñeiro</i>	
Presentación	17
<i>Raquel Serur Smeke</i>	

Capítulo I

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina	27
<i>Luis Arizmendi</i>	
Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría	77
<i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	
Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo	99
<i>Jorge Gasca Salas</i>	

Capítulo II

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores de uso republicanos	125
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista	145
<i>Wladimir Sierra</i>	
Lo político en tiempo de <i>experiencias límite</i>	169
<i>Diana Fuentes</i>	
¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político	181

Gustavo García Conde

Capítulo III

***Ethos* barroco y mestizaje**

Subversión grotesca de un <i>ethos</i> barroco	203
<i>Armando Bartra</i>	
Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács	223
<i>Stefan Gandler</i>	
De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría	243
<i>Isaac García Venegas</i>	
Autores	257

Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács

Stefan Gandler

Bolívar Echeverría, al perseguir la intención de desarrollar una teoría marxista crítica de la sociedad actual, tiene como uno de sus puntos de referencia centrales el marxismo occidental. Aparte de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt —sobre todo Walter Benjamin—, György Lukács tiene gran relevancia para el intelectual procedente de Ecuador, quien estudió en los años 60 del siglo xx por cinco años en la Universidad Libre de Berlín. Allí, uno de sus encuentros de grandes consecuencias con aquel pensamiento marxista, que no estaba incondicionalmente sumiso a la ideología soviética, fue con la *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Aunque el anteriormente profesor emérito de la universidad más importante de América Latina consideraba, también en sus escritos recientes, este texto como un significativo punto de partida, ha tomado al mismo tiempo una distancia crítica hacia el filósofo de origen húngaro.

En lo siguiente vamos a analizar —después de una primera introducción general a la conceptualización teórica y el contexto histórico de Bolívar Echeverría— su concepto del *ethos* histórico, en relación con sus paralelos y diferencias con el concepto de cosificación de Lukács, y finalmente, discutir su crítica del impulso hacia una radical *crítica de la ideología* [*Ideologiekritik*].

Los dos temas que representan el núcleo de la filosofía social de Echeverría son: por una parte, su análisis del concepto de *valor de uso* —la forma natural del proceso social de producción y consumo— como centro del proceso de intercambio material y semiótico y, por la otra, su investigación, basada en lo anterior, de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista. Estos últimos no son solo cuatro actitudes morales básicas, sino cuatro maneras de soportar en la vida cotidiana lo insoportable de las relaciones reinantes, lo cual incluye diversos tipos de producción y consumo de los valores de uso.

Sobre el primer tema, el concepto de valor de uso, cuyo análisis serio interesa a Echeverría, ocupa, desde luego, una posición central en Marx, por cuanto es el soporte de la creación de valor, y Marx no se cansa de señalar que, en las relaciones capitalistas de producción, la dinámica de la producción de valores de uso está dominada cada vez más por la dinámica aparentemente autónoma de la producción de valor. Pero el fundador de la crítica de la economía política no entra mucho en los detalles culturalmente diversos de esos valores de uso producidos bajo condiciones capitalistas (y el modo de que sigan existiendo a pesar de la cada vez más perfecta subsunción real al valor).¹ Para decirlo con el lenguaje de Marx, el prólogo de 1859 de *El Capital* se concentra especialmente en la “anatomía” de la sociedad burguesa: la economía política. Al hacerlo (para ampliar la terminología médica) tiene en cuenta, además, la psicología y la neurología, y esa es la crítica de la ideología; pero lo que se queda fuera es lo correspondiente a la otorrinolaringología y la medicina interna. Estas últimas corresponden al estudio de los diversos valores de uso y de los respectivos modos de consumirlos, disfrutarlos y digerirlos, así como de producirlos, con técnicas e instrumentos de trabajo diferentes según el caso.

Para analizar las variantes del *arreglárselas* humano en las relaciones capitalistas de producción, sin caer en el relativismo social, Echeverría recurre a una investigación *en detalle* del concepto marxiano de valor de uso, confrontado con la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure. Para desenredar esta maraña hay que distinguir diversos sistemas de signos, según Echeverría concibe la producción y el consumo de *diversos* valores de uso, acentuando a la vez lo común entre ellos, a saber, la capacidad para desarrollar esos vastos sistemas de signos. La distinción que hace el fundador de la semiótica moderna entre, por un lado, lenguas diversas y, por el otro, la capacidad unificadora del habla (lenguaje/*langague*), debe hacer el papel de partera en este intento de dar a luz un universalismo concreto, en oposición al universalismo falsamente abstracto, es decir, eurocéntrico, que domina hoy.

El segundo tema central de Bolívar Echeverría consiste en la manera específica de abarcar una cuestión fundamental para el marxismo occidental: ¿cómo es posible que el modo de producción capitalista, obviamente insoportable, y la sociedad burguesa que lo acompaña, sean percibidos por los

1 Marx entra decididamente en los detalles del empeoramiento de los valores de uso en el sistema económico reinante; por ejemplo, en *El Capital* hace notar que el pan que comen los obreros industriales de Inglaterra en el periodo investigado consta de componentes en proporción cada vez mayor que no tienen nada en común con los cereales, la sal, las especias, la levadura o la masa, el agua o la leche, o sea, los componentes clásicos del pan. (Compárese: Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política: Libro primero: El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. I. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975, pp. 212 y ss., nota 51).

sujetos de esa sociedad como inevitables, incluso soportables y a lo mejor hasta razonables?

A pesar de la pregunta compartida con el marxismo occidental, en su respuesta Echeverría se aparta notablemente de su camino argumentativo. En algunos casos lo hace con la intención explícita de proseguirlo de manera autónoma, enriqueciéndolo con posteriores aportaciones teóricas. Esta ‘continuación’ crítica y autónoma del marxismo occidental fuera del ámbito geográfico comúnmente concebido como ‘Occidente’, completada por Echeverría con referencia explícita (aunque parcialmente distanciada) a György [Georg] Lukács, Karl Korsch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, se distingue de tales autores en dos aspectos.

Por una parte, se amplía la perspectiva crítica de la ideología, y aunque no se abandona, sí se modifica notablemente con dicha ampliación. Por otra parte, Echeverría intenta tomar en serio un postulado que existe entre líneas en la Escuela de Frankfurt y se propone confrontarlo con el problema del eurocentrismo. Se trata del postulado de salvar lo singular y particular ante el ataque conceptual y real de lo (aparentemente) general, sin tirar por la borda los conceptos generales y el afán emancipatorio universal. Según se habrá de demostrar más adelante, no es ninguna casualidad que semejante intento se haga precisamente en América Latina, o sea, fuera del centro a la vez aparente y real del mundo actual.

Es decir, Echeverría se propone demostrar que las diversas formas adoptadas por la vida cotidiana, las concepciones que existen en ella, así como la producción de valores de uso específicos dentro de las relaciones capitalistas de producción, no deben concebirse como peldaños de un proceso histórico de desarrollo lineal, sino que más bien hay, *al mismo tiempo*, diversas modernidades capitalistas (aunque una de ellas tienda cada vez más a dominar a las demás). Por consiguiente, las tesis de Walter Benjamin “Über den Begriff der Geschichte” (sobre el concepto de la historia),² las cuales son sumamente importantes para Echeverría, son retomadas porque la concepción meramente progresista de la historia debe ser desechada y, siguiendo al pie de la letra lo dicho por Benjamín, hay que “cepillar la historia a contrapelo”.³

2 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005, p. 67. (Original: “Über den Begriff der Geschichte”, en Walter Benjamin, *Schriften*, tomo I, vol. 2, 2.^a ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 693-704).

3 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *loc. cit.*, tesis VII, p. 22. Echeverría hace referencia a Benjamin en uno de sus textos más recientes, *El ethos barroco*, cuando refiriéndose al “siglo XVII americano” expresa: “La peculiaridad y la importancia de este siglo sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la

Es digno de observar que Echeverría pretende realizar esta “revisión a contrapelo” no solo haciendo saltar el “continuo de la historia”,⁴ planteado por Benjamin, sino más bien interrumpiendo, desde otro lado, el desarrollo aparentemente lineal de la historia. Le interesa escaparse de la idea —también propia de la imagen lineal de la historia— de que un determinado desarrollo histórico debe iniciarse en un cierto punto para extenderse luego paulatinamente por el resto del planeta y que, por tanto, deben existir siempre territorios cuyo desarrollo esté más avanzado que el de otros. Dicho de otro modo: mientras Benjamin quiere cepillar el continuo histórico sobre todo a contrapelo en lo temporal (o cronológico), Echeverría pretende hacerlo sobre todo a contrapelo en lo espacial (o geográfico).⁵

El concepto central en este intento es el de los *ethe* modernos, de los que Echeverría distingue cuatro tipos básicos. En esta concepción, a Bolívar Echeverría le interesa, sin pregonarlo de viva voz, una crítica del eurocentrismo (filosófico). Se propone no solo investigar en general los efectos de la producción de mercancías sobre el proceso de conocimiento, sino destacar las diferencias que existen según la región. En este enfoque, hay una crítica del universalismo cándido y el progresismo ingenuo. Ambos tienden hacia el etnocentrismo en cuanto *una forma particular* del modo capitalista de producción, presente en el norte y centro de Europa, y de predominante influencia protestante, así como sus correspondientes relaciones sociales y manifestaciones ideológicas es declarada, a partir de un pretendido *universalismo*, como la única forma desarrollada de esta etapa histórica y, según el dictado del *progresismo*, todas las demás regiones tienen que seguir, anhelar y retomar de manera esclavizada *esta* forma.

continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola ‘a contrapelo’”. (Bolívar Echeverría, “*El ethos barroco*”, en Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994, pp. 13-36). Echeverría utiliza aquí la palabra “americano” en el sentido geográfico y no en el ideológico, como es usual en muchos países; por lo tanto quiere decir el continente americano y no el Estado cuyo nombre se iguala a este.

4 Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, tesis xiv, p. 27.

5 Walter Benjamin tiene desde luego plena conciencia de la imposibilidad de ver un continuo espacial en la historia, como lo pretende siempre el progresismo objeto de su crítica. Al respecto, compárese la siguiente frase de Benjamin: “Se sueña de manera muy variada según la comarca y la calle, pero ante todo totalmente distinta según las estaciones del año y el tiempo climático”. (Walter Benjamin, “Das Passagen-Werk”, en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, tomo 5, 2.^a ed., Frankfurt am Main, 1982). Echeverría cita esta sentencia de Benjamin al inicio de su texto “La comprensión y la crítica. Braudel y Marx sobre el capitalismo”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 111-131).

El concepto echeverriano de *ethos* histórico abarca, en este contexto, no solo formas ideológicas en el primer sentido marxiano, formuladas en 1859 en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* como las “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”,⁶ sino que va más allá e incluye formas que en Marx se consideran parte de la estructura económica de la sociedad, sobre todo para producir y consumir las diversas clases de valores de uso.

La importancia política de esta diferenciación de *diversos ethe* y, con ello, de *diversas modernidades*, reside en que países de la periferia tanto aparente como real no han de esperar la ‘modernización’ ni apresurarse a correr tras ella para hacerse partícipes de los maravillosos aspectos de las relaciones capitalistas de producción. Para Echeverría, esos países ya se hallan más bien —y desde hace mucho tiempo— en plena modernidad capitalista, solo que en otra *forma* de esa modernidad. En la presente discusión política y teórica de México, este argumento no es de poca monta, puesto que no solo el Gobierno central,⁷ sino también muchos de sus adversarios declarados hablan sin cesar de la urgente necesidad de ‘modernizar’ el país. En forma implícita se presentan así dos presunciones: por un lado, México es un país premoderno y, por el otro, todo mejorará una vez que México sea moderno, con lo cual en casi todos los grupos políticos con cierta presencia social se pretende decir lo que Echeverría llama ‘modernidad realista’. Ambas presunciones son atacadas por su teoría como totalmente erróneas.

Para tal efecto, Echeverría distingue cuatro tipos básicos de modernidad capitalista. En cada uno existe una muy peculiar manera de lograr que se perciba lo insoportable de estas formaciones sociales como soportable, a veces incluso como explicable y en casos extremos hasta como razonable. Echeverría llama a estas últimas cuatro formas básicas los cuatro ‘*ethe* modernos’ o más exactamente los ‘*ethe* de la modernidad capitalista’. Cada uno de ellos sobresale en una determinada región: mientras el “*ethos* realista” prevalece en territorios de dominio cultural protestante, el “*ethos* barroco” lo hace en los de dominio cultural católico.

La concepción del *ethos* histórico (tal es el término genérico) explica la mencionada primera diferencia en relación al marxismo occidental. Va más allá del concepto de ideología, ya que traspasa el segundo concepto marxiano

6 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980, p. 5.

7 En especial el de Carlos Salinas de Gortari, que gobernó México entre 1988-1994, es decir, en la época más intensa de la elaboración de la teoría del *ethos* de Bolívar Echeverría.

de ideología como conciencia necesariamente falsa. En el concepto de *ethos*, como se ha dicho, se abarcan, además, formas de la *praxis* cotidiana incluyendo la producción y el consumo de *distintos* valores de uso. Esta subsunción de aspectos tan distintos existentes en la vida de los humanos, bajo un mismo concepto, resulta posible porque la producción y el consumo de distintos valores de uso se conceptúan como forma semiótica, puesto que en cada producción de valores de uso está presente también la emisión de un signo y en el consumo —como dice Echeverría—, su ‘interpretación’.

Sin embargo, Echeverría no efectúa esta yuxtaposición de Marx y Saussure para ablandar la teoría materialista de la sociedad mediante la lingüística, sino más bien para darle más contenido material a la lingüística, y para acentuar que los sistemas de signos más fundamentales que desarrollan las sociedades humanas son los de los distintos valores de uso y del distinto modo y manera de su producción y consumo. Hay que ir más allá de la teoría marxista no dogmática en tanto no se investiguen solo la subordinación formal y real del valor de uso al valor, con sus consecuencias, sino que se haga el intento de analizar y clasificar las muy diversas formas en las que tiene lugar esa subordinación.

El valor de uso no puede ser destruido lisa y llanamente por el valor (de ahí parte Echeverría, siguiendo a Marx), sino que este último, para su propia existencia, necesita por lo menos los residuos rudimentarios de aquel. Las formas específicas en que el valor de uso deformado subsista, por decirlo así, son de naturaleza sumamente variada. Con el mencionado concepto de los cuatro *ethe* modernos, lo que Echeverría intenta es investigar y clasificar estas diversas formas.

Así como el valor de uso necesariamente subsiste como base del valor que domina sobre él, también subsisten en las relaciones capitalistas de producción formas sociales precapitalistas y preburguesas si bien dominadas y adaptadas. Esa supervivencia y adaptación ocurren de la manera más diversa y, además, son las más diversas formas sociales precapitalistas las que subsisten en el sótano de las relaciones capitalistas de producción y de las correspondientes formas sociales, esta diferencia debe ser captada en el concepto de los cuatro *ethe* modernos. Estos se mantienen, en última instancia, muy esquemáticos y demasiado generalizadores pero, con ello, debiera darse un primer paso hacia el análisis más diferenciado de la formación social que prácticamente domina hoy a nivel mundial.

El concepto de *ethos* histórico, introducido así por Echeverría, parte, al definir su contenido, de la subordinación real de la producción de valor de uso a la producción de valor, lo que se ha discutido repetidas veces en el

transcurso de esta obra. También, conceptualmente, las investigaciones sobre el *ethos* retoman las dedicadas al valor de uso, por ejemplo, cuando este último es calificado repetidas veces como la “forma natural”⁸ y, en sus estudios sobre el *ethos*, su producción y consumo se capta como “proceso ‘social-natural’ de reproducción”.⁹

En última instancia, el modo capitalista de producción tiende a destruir todos los valores de uso, a sacrificarlos mediante su lógica destructiva. El hecho de que la producción de valor necesite al mismo tiempo una medida mínima de producción de valor de uso para su propia sustentabilidad, no significa necesariamente que este proceso tenga una barrera natural, ni que esta tendencia destructiva, inmanente a las condiciones capitalistas, vaya a volverse, en algún momento, fatalmente contra las relaciones mismas, como supuso Marx en diversas partes de su obra. Más bien existe la posibilidad y el riesgo, ya enunciados por Rosa Luxemburgo con su famosa sentencia ‘socialismo o barbarie’, de que la autodestrucción podría ser de la humanidad entera. Dicho en términos económicos: si el valor de uso desapareciera definitivamente, con él desaparecería también el valor y el plusvalor y, con ello, la explotación del ser humano por el ser humano. Pero todo esto no sería motivo de júbilo, pues las relaciones capitalistas represivas desde luego se habrían ido de la tierra y con ellas también los propios seres humanos, que sin valores de uso, es decir, sin medios para satisfacer las necesidades, no pueden vivir ni un solo día. De lo que evidentemente ha de tratarse es de superar la subordinación del valor de uso al valor y, al mismo tiempo, salvaguardar la producción de valores de uso. Esto, como tal, no es nada nuevo. Sin embargo, lo que se debería hacer ver en los pasajes precedentes es que, desde la perspectiva de la filosofía social de Echeverría, esta urgente necesidad de liberar la producción de valor de uso de la dominante producción de valor no es un juego de niños, ni se puede resolver en absoluto mediante un “acto mesiánico” único. Históricamente, la producción de valor de uso y la producción de valor están tan entrelazadas que parece tarea del todo insoluble pensar esa liberación o, más aún, propiciarla.

El enfoque de Echeverría en este dilema, que ha ocupado de una u otra manera a generaciones de marxistas no dogmáticos, es el siguiente: él intenta partir de lo existente. Tampoco es esto nada nuevo: el propio Marx levanta su teoría en gran medida como crítica de las relaciones capitalistas existentes. Echeverría, empero, va más allá de la esfera de la producción de lo que acostumbra Marx y procura recoger momentos de la vida cotidiana en

8 Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 20.

9 *Ibid.*, p. 19.

su análisis. Esto tampoco es nuevo, pues en diversas corrientes del marxismo no dogmático, sobre todo del conocido como ‘marxismo occidental’, ya se intentó eso con detenimiento. Así, por ejemplo, György [Georg] Lukács, en su trascendental libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y consciencia de clase*), dedicó gran atención a la cuestión de la ideología y a preguntarse por qué a pesar de estar dadas las condiciones objetivas, los sujetos de la historia no dan el paso adelante para salir de la ‘prehistoria’ (Marx).

Pero Echeverría, según su autoconcepción, también va más allá y en el análisis capta no solo la ideología sino esencialmente más formas de la vida cotidiana. Intenta captar todo aquello que hace soportables las relaciones reinantes de por sí intolerables. A diferencia del Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, para Echeverría no son solo las simples formas ideológicas las que despiertan la falsa apariencia objetiva de que lo existente no es tan insoportable, que es bastante aceptable y en lo fundamental es, además, inalterable, sino que, más allá de eso, hay también formas de comportamiento, instituciones sociales y otras cosas más que vuelven viable lo invivable. El meollo de la cuestión, está en que esas formas de la vida cotidiana no deben comprenderse y analizarse partiendo sin más de la forma de mercancía adoptada por la producción (o sea de la relación de valor), sino también de la forma concreta de los valores de uso producidos y consumidos en cada caso.

Al conjunto de estas formas de vida cotidiana —variables según la región y la época— que tienen como función social volver aguantables las relaciones sociales reinantes, de tendencia destructiva del valor de uso y, por consiguiente, inaguantables, Bolívar Echeverría le llama “*ethos* histórico”¹⁰ y dice: “[...]el comportamiento social estructural, al que podemos llamar *ethos* histórico, puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer viable lo invivable.”¹¹

Un poco más adelante habla de un determinado *ethos* histórico como “[esa] peculiar manera de vivir con el capitalismo”¹² y, en otro texto, capta los diversos *ethe* como fundamento de “las distintas *espontaneidades* complejas” que forman el “mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista”¹³ o la califica también como “[una] forma de naturalizar lo capitalista”.¹⁴ El

10 *Ibíd.*, p. 18.

11 *Ibíd.*, cursivas en el original.

12 *Ibíd.*, p. 20.

13 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 133-197.

14 *Ibíd.*

ethos histórico es el conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción, en verdad inhumanas, sin tener que inventarse continuamente una solución al problema que resulta de esas relaciones. Por ello, los *ethe* se presentan como diversas bases de “espontaneidades complejas” cada vez más diferenciadas, pues, a través de ellas, están predefinidos determinados tipos de actuación que no solo hacen posible soportar las insoportables contradicciones de las relaciones existentes, sino que lo hacen aparecer incluso como algo automático, por así decirlo, instintivo o hasta espontáneo.

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

La vida práctica en la modernidad realmente existente debe desenvolverse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno de una presencia dominante, la de la realidad o el *hecho capitalista*. Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referida a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.¹⁵

Sin embargo, en la lógica de aquel *ethos* histórico, que hoy es predominante en las relaciones capitalistas, la contradicción de valor de uso y valor no es tal. Las insoportables relaciones existentes son asimiladas para hacerlas soportables concibiéndolas como “segunda naturaleza” del ser humano y, por lo tanto, imposibles de cuestionar o transformar. Aquello que es irreconciliable es convertido así, a toda prisa, en armonía. En tales formulaciones, Echeverría vuelve a emparentarse en forma patente con el marxismo occidental, y no solo en lo terminológico: “La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable”, dice, “del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida.”

15 Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 19.

La “realidad capitalista”, sigue diciendo Echeverría, “debe ser convertida en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la ‘armonía’ indispensable de la existencia cotidiana”.¹⁶

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

Para el autor latinoamericano, la cosa es distinta, lo que está relacionado, y no en último término, con sus diferentes experiencias históricas. Para Lukács, como para la totalidad del marxismo occidental, la pregunta central es: ¿cómo es posible que formas cosificadas de conciencia puedan existir también en las clases oprimidas, ante todo en el proletariado; en una palabra: cómo puede ser que los proletarios, o sea, los revolucionarios en potencia, tengan una conciencia contrarrevolucionaria (lo que, con el ascenso del fascismo y del nacionalsocialismo se agudizó como problemática práctica a la vez que teórica)? Para Echeverría, el problema se presenta en forma algo diferente.¹⁷

16 *Ibíd.*

17 Compárese, al respecto, que el propio Echeverría, hablando de la generación de América Latina a la que pertenece, dice: “Esta generación de intelectuales de izquierda, crecida más con el impulso heterodoxo de los rebeldes cubanos que en el recuerdo de la lucha antifas-

En Latinoamérica no se dio, o se dio en escasa medida, la deserción de grandes masas de las tradicionales organizaciones de izquierda hacia movimientos fascistas o nazis; deserción que hizo tan importante en el marxismo occidental el texto de Lukács *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats (La cosificación y la conciencia del proletariado)*,¹⁸ por ejemplo, en los orígenes de la Escuela de Frankfurt. Fue más bien otro problema el que durante muchas décadas tuvo ocupada a la izquierda crítica de América Latina y en parte lo sigue haciendo hoy (en la medida en que esa izquierda siga existiendo): el eurocentrismo, que abarcó y abarca grandes porciones de la izquierda. Ese eurocentrismo es problemático, no porque dé por sentada (como se suele formular hoy en las pretendidas y muy triviales críticas al mismo) una ‘ausencia de autoestima nacional’ o parecidas aberraciones, sino porque ha llevado y está llevando a graves errores políticos, sobre todo en la política de alianzas entre clases. De los paralelismos aparentemente observados entre la realidad de América Latina en el siglo xx y el feudalismo europeo se concluye, sin grandes esfuerzos conceptuales, que el continente se halla en la época del feudalismo. De ahí se destila, en consecuencia, la conclusión de que el próximo paso revolucionario será el de la revolución burguesa, para llevar a cabo después la socialista o comunista según lo marca el protocolo. La política que se justificó y se justifica con ello es la de congraciarse con la clase burguesa nacional en turno y, a la vez, reprobar por completo cualquier colaboración con clases ‘atrasadas’ como, por ejemplo, la empobrecida población del campo, los agricultores sin tierra, los campesinos y —lo que es aún menos imaginable— los indígenas, concebidos como *aún* más atrasados e incluso como *prefeudales*.¹⁹

El problema era y es, pues, no el de una deserción de grandes partes de la izquierda tradicional a organizaciones e ideologías de la extrema derecha, sino el de congraciarse con círculos de la burguesía capitalista nacional en turno, rechazando al mismo tiempo la creación de alianzas con las organizaciones de las clases sociales más marginadas de esos países que, además, por regla general, eran y son mucho más rebeldes que el proletariado industrial local. Para atacar con los recursos de la teoría este problema —provocado en el

cista [...]” (Bolívar Echeverría, “Elogio del marxismo”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pp. 77-82).

18 György Lukács, “La cosificación y la conciencia de clase”, en György Lukács, *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1967, pp. 89-232.

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

plano ideológico en gran parte por el eurocentrismo—, Echeverría desarrolla el concepto de *ethos*, para hacer visible la *diversidad* de formas que en cada caso adoptan el autoengaño y el sobrellevar las relaciones sociales reinantes. Sin embargo, logra este paso en ciertas ocasiones, como trataremos de demostrar, solo subrayando más la *diversidad* de los *ethe* que su *falsedad*. (Los cuatro *ethe de la modernidad capitalista* son falsos porque convierten en soportable algo que no se puede ni se debe soportar, es decir, hacen posible no solo la supervivencia de los seres humanos en las relaciones capitalistas de producción sino, además, la ‘supervivencia’ de las relaciones existentes mismas).

En una primera confrontación del concepto marxiano de ideología (en el entendido de Lukács) con el concepto de *ethos* de Bolívar Echeverría, podemos constatar lo siguiente: el concepto de *ethos* es más amplio que el de ideología puesto que, según lo expuesto, abarca *con gran alcance* tanto el lado subjetivo como el *objetivo* del proceso social²⁰ y, con ello, va mucho más allá del más amplio de los dos conceptos marxianos de ideología (ideología en el sentido de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas”).²¹ Así, por ejemplo, un aspecto central del *ethos* histórico es la antes discutida producción de valor, diversa en cada caso, y que está más allá de estas “formas ideológicas”. Por tanto, el concepto de *ethos* puede ser entendido como continuación de los análisis de Echeverría sobre la relación entre valor de uso y signo. Con esto, debe resultar claro que el concepto de Echeverría, a pesar de la acepción usual del término *ethos* en alemán, no tiene nada que ver con una teoría de la ética. Por el contrario, a semejanza del concepto de ideología, se trata de tomar, por ejemplo, las ideas de moral de los seres humanos que en apariencia ‘flotan libremente’ y ponerlas en el contexto de la situación social y cultural prevaleciente. Pero esta tiene como fundamento y como ‘sistema de signos’ el del modo específico de la producción y consumo de valores de uso.

Echeverría trata de establecer una crítica radical de la “modernidad realmente existente”, sin embargo, esa crítica no debe ser una negación indeterminada y abstracta, sino más bien de lo que se trata es de desarrollar una negación concreta de esta modernidad realmente existente. Esto no debe entenderse como achatamiento de la crítica a la modernidad reinante, sino más bien como radicalización de la misma. Superar los errores de la modernidad reinante solo es posible después de analizar con exactitud su contenido; pero ese análisis lleva a Echeverría, según se ha apuntado, a un doble

20 “[El *ethos histórico* está] ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto”. (Bolívar Echeverría, “El *ethos barroco*”, *loc. cit.*, p. 18).

21 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 5.

resultado. Conforme a ello, los dos principales errores fundamentales de la modernidad reinante no son el universalismo en cuanto tal en general, sino, por un lado, el eurocentrismo que universaliza en abstracto, es decir, falsamente, los criterios, las tradiciones, culturas, etc., ‘europeas’; por otro lado, es igualmente falsa, y debe por tanto también superarse, la universalización abstracta de la forma actual de la reproducción social, i. e., la capitalista, como la única imaginable.

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

El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta, resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.²²

¿Cómo hay que entender, con más detalle, esta crítica de Echeverría hacia *Historia y conciencia de clase* de Lukács? El objetivo de Echeverría es, primero, oponerse a la presunción eurocéntrica de que solo la forma de modernidad hoy dominante es una modernidad ‘verdadera’ y que todas las otras formas son solo protoformas o malas copias de la misma. Aclaradas estas diferencias internas de la modernidad capitalista, busca establecer la posibilidad de una

22 Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, op. cit., pp. 97-110. Una versión anterior de este texto la presentó Echeverría en un simposio internacional sobre Lukács en la Ciudad de México, publicada en una colección de conferencias de los actos: “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, en Gabriela Borja Sarmiento (ed.), *Memoria del simposio internacional György Lukács y su época*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, 1988, pp. 209-222.

modernidad poscapitalista.²³ Regresando a la crítica del eurocentrismo, digamos que Echeverría debe, para analizar las diversas formas de modernidad (capitalista), proceder con cierta ligereza en la presentación de los correspondientes *ethe*. Al hacerlo, está consciente de que estos contienen mucho de falso y encierran formas de autoengaño, puesto que han de volver soportable lo que en realidad es insoportable. Pero lo decisivo es dónde localiza exactamente Echeverría el origen de esta falsedad de los *ethe* de la modernidad capitalista. A fin de cuentas, está en, según dice, ‘el capitalismo’ o ‘lo capitalista’ o ‘el hecho capitalista’, lo que él deslinda cuidadosamente de la sociedad de productores de mercancías, que para él es la sociedad moderna *per se* y a la que él quiere sujetarse en principio.

La crítica que Echeverría podría formular a los *ethe* de la modernidad capitalista, se limita así en su propia radicalidad. No busca ejercer un cuestionamiento radical, por ejemplo, de la posibilidad de conocimiento en la sociedad de productores de mercancías, como lo hiciera György Lukács en *Historia y consciencia de clase*, basándose en el concepto marxiano del fetichismo de la mercancía. Y esto, según se ha dicho, por un doble motivo: por un lado, la comparación de los *ethe* de la modernidad capitalista no debe impedirse preguntando con precipitación si son ciertos o falsos, sino dejarlos desarrollarse por derecho propio *antes* de plantear la pregunta sobre qué hay de falso o de verdadero en uno u otro *ethos*. Por otro lado, empero, es también la causa de que Echeverría no entienda su teoría como mera crítica y análisis de lo existente, sino que, además, pretenda hacer aportaciones teóricas sobre “la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación”.²⁴ El problema en esta perspectiva es que una crítica teórica demasiado radical hacia el actual proceso del conocimiento, sufre aparentemente como consecuencia el que ya no pudiese dar pistas para una ‘política dentro de la enajenación’.

Aquí el propio Echeverría, que otras veces se ríe de la solemne seriedad y mantiene en gran estima el *ethos* barroco y su actitud paradójica, se pone malhumorado. Con semblante ligeramente adusto, parece decir: “Ya basta de bromas, vamos a poner los pies en la tierra para que de nuestra crítica salga algo para la política *ahora*”. Para decirlo con sus propias palabras, pretende impedir que, a consecuencia de una teoría demasiado radical de la cosificación, ya solo pueda uno, en última instancia, imaginarse la solución del problema de un modo mesiánico, tal como lo percibe en el Lukács de *Historia y consciencia de clase*.²⁵

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

24 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo”, *op. cit.*, p. 176.

25 Compárese Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, *op. cit.*, en particular p. 109.

A pesar de que Echeverría asigna una importancia central a los conceptos de cosificación y de fetichismo para la comprensión de las actuales relaciones sociales, no las concibe con la radicalidad del Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Echeverría toma como punto de partida el hecho de que Lukács solo pudo pensar así porque, en el momento de redactar su ensayo de importancia central para el marxismo occidental, sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”, estaba convencido, con base en la situación histórica de aquella época, de que la revolución ‘estaba en el orden del día’. Según esto, Lukács pudo permitirse una crítica tan radical del conocimiento gracias a su convicción de que las relaciones capitalistas de producción deformadoras del conocimiento —y la conciencia cosificada correspondiente—, se hallaban de todos modos próximas a su final.²⁶

Como ya hemos mencionado en la comparación entre los contextos históricos de Bolívar Echeverría y György Lukács, cabe observar que si el concepto de cosificación de Lukács alcanzó importancia en el marxismo occidental fue precisamente porque ayudó a explicar lo que, en gran medida, dejaba atónito al marxismo ortodoxo: la desertión, ocurrida incontables veces, de antiguos miembros de las viejas organizaciones de masas de izquierda, que se pasaban al bando de los fascistas o nacionalsocialistas en la Europa de los años 30 (e incluso desde fines de los años 20). En su texto sobre Lukács, sin embargo, Echeverría no entra en absoluto en este tema. La radicalidad de Lukács en la crítica del conocimiento es situada por Echeverría como simple consecuencia de la supuesta inminencia de la revolución comunista en diversos países de Europa, a principios de los años 20. En esta lógica de Echeverría, el nacionalsocialismo viene siendo un acontecimiento histórico que, a posteriori, vuelve caduca la teoría de Lukács sobre la cosificación, debido a su “ausencia de actualidad”.²⁷ Ahí Echeverría pasa totalmente por alto que, por ejemplo, los análisis del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt de los años 30 y 40 del siglo xx tuvieron más de una vez como punto de referencia central los conceptos marxianos de fetichismo,

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ “El libro de Lukács perdió su *actualidad política* en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del ‘asalto al cielo’ estaba ‘al orden del día’; cuando la ‘actualidad de la revolución comunista’ parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y consciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida decaída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la ‘construcción del socialismo en un solo país’ como hacia su estallido contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo. La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor” (*ibid.*, p. 105).

cosificación e ideología interpretados y desarrollados por Lukács, y que en ello tuvo un papel nada despreciable *Historia y conciencia de clase*.

El desacierto de Echeverría consiste aquí en obstinarse en la apreciación de Lukács de que la revolución estaba al orden del día, sin tener en cuenta que Lukács pretende averiguar por qué los sujetos de la historia *no conocen* el tal orden del día (de ahí viene la crítica del conocimiento), es decir, por qué no convierten en su aspiración subjetiva la inminencia objetiva de la revolución.²⁸

Hay dos motivos para que Echeverría se distancie de la teoría materialista radical del conocimiento de György Lukács: primero, quisiera adoptar esa teoría solo en la medida en que le pueda ser útil para *describir* los *ethe* existentes y no necesariamente para hacer un examen crítico de sus contenidos;²⁹ segundo, no puede dar por buena una crítica de la ideología que concibe la forma de producción de mercancías y el inherente doble carácter de la mercancía como fundamento de la falsa conciencia, y no puede hacerlo porque le interesa precisamente el establecimiento de una nueva forma (no capitalista) de producción de mercancías.³⁰

28 Si bien es cierto que Lukács destaca en su ensayo la necesidad de la revolución para superar la conciencia cosificada y en su manera de postular esa necesidad, está implícitamente también presente su posibilidad (como residuo del pensamiento dogmático marxista carente del concepto de cosificación), el concepto de cosificación es, al mismo tiempo, el elemento central de una fuerte duda sobre la posibilidad de esa revolución y sienta las bases para el entendimiento de que eso no es tan sencillo como tal vez se llegó a suponer. Incluso si la revolución es entendida como ruptura con la conciencia cosificada, ello recupera lo que Marx destacara en las *Tesis sobre Feuerbach* y que el marxismo dogmático ignoró y negó: que este proceso (!) debe ser simultáneo al de la transformación de las circunstancias (relaciones vigentes) y de los seres humanos mismos (es decir, también de su conciencia). Aunque el propio Marx escribe en las *Tesis sobre Feuerbach* que esa unidad solo puede concebirse racionalmente como *praxis revolucionaria*, no debe entenderse necesariamente como una ‘ruptura mesiánica’, como Bolívar Echeverría lo atribuye a Lukács (y en cierto modo también a Marx).

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

30 Compárese:

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

En esa medida, el que Echeverría mitigue la crítica (radical) de la ideología, que ha desarrollado el marxismo occidental, está en consonancia con su teoría general. Es innegable que con esa postura teórica llegó a planteamientos que no se alcanzaron en esta corriente teórica, sobre todo en lo referente a sus estudios sobre *otras* formas de modernidad en *otras* regiones de la tierra. Trata de superar uno de sus mayores puntos ciegos, que es la orientación teórica, con la que Echeverría, a pesar de toda crítica, se siente comprometido; ese punto ciego es el eurocentrismo. Pero el precio que pagó por ello es haberse desprendido de los instrumentos de un análisis más estricto y, con ello, de la crítica de los diversos *ethe* o sistemas sociales de signos y, sobre todo, de las ideas concretas transmitidas al interior de ellos. Con esto, su teoría corre el peligro de que si bien podrá elaborar las *diferencias* entre los diversos *ethe* históricos y enfrentarse así a falsas e ingenuas jerarquizaciones entre ellos, su análisis de cada uno de los *ethe* se quedará colgado en el plano de la apariencia inmediata. Es decir, podrá ponderar los *ethe* entre sí y examinar su relación recíproca, pero cuando se trate de cada *ethos* en particular, habrá que fiarse de su autoconcepción, puesto que él mismo se ha quitado el derecho a una duda radical y la capacidad de tener esa duda.³¹

La pregunta de si este precio —que Bolívar Echeverría paga para la posibilidad de desarrollar una no eurocéntrica teoría del *ethos*— es demasiado alto, o si, más bien, abre al camino hacia conocimientos que lo justifican, solo puede ser contestada en el contexto de un detenido análisis de su filosofía social.³² A pesar de las dudas, formuladas por el autor de estas líneas, es indudable que la conceptualización de Bolívar Echeverría está por mucho encima del nivel de crítica que hoy en día por lo general es alcanzado en el auto llamado primer mundo. El conocimiento de su obra es hoy obligatorio e

31 Esta autolimitación también podría relacionarse con lo que se critica a Echeverría en uno de los pocos estudios relevantes sobre el propio Echeverría. Aureliano Ortega Esquivel opina que en el ensayo “Postmodernidad y cinismo” hay “una confianza desmedida en la posibilidad de construir una voluntad general anticapitalista en las condiciones reales del momento”. Tal confianza, naturalmente, podría quebrarse con bastante facilidad por una crítica de la ideología demasiado radical. A favor de esta interpretación habla, además, la circunstancia de que Echeverría guarda silencio en cuanto a la más reaccionaria *volonté générale* documentada históricamente, justo en el momento cuando se quiere borrar definitivamente de la memoria colectiva). Véase: Aureliano Ortega Esquivel, “Contra lo que ya es. A propósito de *Posmodernidad y cinismo* de Bolívar Echeverría”, en Mariflor Aguilar Rivero (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*. México: UNAM/Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 31-46.

32 Hemos tratado de hacerlo en el siguiente libro: Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (prólogo: Michael Löwy). México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 621.

inevitable, para que el debate, necesario desde hace tiempo, sobre la posibilidad y las condiciones de la superación de las relaciones capitalistas de producción, finalmente tome su cauce.

1. Bibliografía

- Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005. (Original: “Über den Begriff der Geschichte”, en Benjamin, Walter, *Schriften*, tomo 1, vol. 2, 2.^a edición. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978).
- , “Das Passagen-Werk”, en Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, tomo 5, 2.^a ed. Frankfurt am Main: 1982.
- Echeverría, Bolívar, “El concepto del fetichismo en Marx y Lukács”, en Borja Sarmiento, Gabriela (ed.), *Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Política y Cultura, 1988.
- , “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, en *Cuadernos políticos* n.º 58. México, D. F.: Ediciones Era, septiembre-diciembre de 1989.
- , “El *ethos* barroco”, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- , “Elogio del marxismo”, en Vargas Lozano, Gabriel (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*. México: UNAM/Facultad de Filosofía y Letras, 1995.
- , *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- , “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (prólogo: Michael Löwy). México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.
- Lukács, György, “La cosificación y la consciencia de clase”, en *Historia y consciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1967.

Marx, Karl, *El capital, crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo 1, vol. 1. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975.

—, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 1980.

Ortega Esquivel, Aureliano, “Contra lo que ya es. A propósito de *Posmodernidad y cinismo* de Bolívar Echeverría”, en Aguilar Rivero, Mariflor (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995.