

Stefan Gandler: *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*, México D.F.: FCE/UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, 621 pp.

Uno de los principales aportes de Karl Marx a la conciencia filosófica de su tiempo y a los desarrollos de las ciencias sociales es su llamado a pensar la vida humana como un entramado relacional donde nos hallamos situados como sujetos de *praxis*; es decir, como productores, más o menos conscientes, de nuestras condiciones de vida. El vínculo de la humanidad con la naturaleza y entre los propios hombres respondería a circunstancias que, a la vez que heredamos, reelaboramos mediante la actividad transformadora ejercida sobre nuestros objetos teórico-prácticos y sobre nosotros mismos. En buena cuenta, su obra puede interpretarse como un llamado a asumir nuestra condicionalidad histórica, en su necesidad y en su contingencia, a manera de derroteros singulares, finitos y limitados, esto es, propiamente humanos, que no deberían ser ni epistémica ni axiológicamente reducidos en la abstracción de fórmulas generales sobre la esencia humana o la naturaleza de “lo humano”; fórmulas con pretensión de validez más allá de lo que la propia humanidad lleve a cabo consigo misma por medio de sus disposiciones transformadoras y autotransformadoras.

Al mismo tiempo, la obra de Marx –el pensador de la revolución contra el capital y el crítico de la homogenización fetichista asociada a la lógica del mercado y a las formas de la ciudadanía moderna– ofrece lugares que dan pie a interpretaciones en sentido contrario. La comprensión de la sociedad capitalista como aquella culminación de la *praxis*, libre y a la vez alienada en grado inédito en la historia social, fue expuesta en más de una ocasión asociada a esquemas históricos generales –no solo de tufillo positivista, sino de firme herencia hegeliana– sobre el curso evolutivo de los asuntos humanos. Así, las habituales demandas marxianas a favor de pensar lo concreto de las formaciones sociales pueden contrastarse con otros momentos de desatención a su contenido particular en virtud del “esquema mayor” en juego: la indefectible sucesión de los modos de producción, el arribo inexorable a las formas del capital conocidas por las naciones industriales de su tiempo como condición *sine qua non* de cualquier proyecto emancipador radical, la presunción de que la realidad está *aún por cumplirse* y la verdad *aún por mostrarse* hasta que la madurez de los múltiples derivados de la

forma del valor, ya conocidos en las sociedades dominantes de su tiempo, no hubiese sido plenamente alcanzada.

Por supuesto, la ortodoxia marxista, vinculada a lo largo del siglo XX con los regímenes políticos de inspiración soviética que terminaron de fracasar emblemáticamente con la caída del Muro de Berlín en 1989, estuvo siempre presta a abrazar este tipo de consagraciones que aseguraban de una vez y para siempre cuál habría de ser el curso de los acontecimientos por venir. Resulta que la historia dejaba de ser despliegue de la *praxis* y pasaba, más bien, a estar sujeta a la necesidad ciega (“las determinaciones de la materia”) y a soterradas teleologías (nunca advertidas por quienes solo anhelaban ser materialidad pura y aproblemática) que consumarían la emancipación de los seres humanos; una emancipación que habría de realizarse aun sin contar con ellos, salvo como ejecutores de un guión preestablecido que habría decidido de antemano cuál sería su mejor suerte.

Esta tensión entre dialéctica y abstracción de la *praxis* ya presente en Marx habría de acentuarse como contraposición entre los herederos ortodoxos y heterodoxos de su pensamiento. Los primeros confiaban en el destino ineluctable y se autopercebían como perfectamente iluminados por la verdad inalterable de las leyes históricas. Los segundos empezaron a reconocer señales disonantes y a sospechar que quizás las cosas no estaban inexorablemente decididas, o al menos no en las variedades cosificantes en las que paradójicamente recaló la mayor parte del marxismo. Stefan Gandler pretende inscribirse en esta segunda tradición, la que nos lleva desde Lukács¹ y Gramsci² hasta autores contemporáneos como Alfred Schmidt³, pasando por la Escuela de Frankfurt en las notables figuras de Adorno y Horkheimer⁴. Entiende que la filosofía marxiana⁵ de la *praxis* es una disposición crítica que aún tiene cuentas por saldar; en particular, la referida con la *perspectiva eurocéntrica* en medio de la cual lo concreto del devenir histórico de innumerables pueblos y nacionalidades ha sido desatendido en tanto “realidad aparente” que está por cumplir su verdad; verdad solo viva en las formas sociales del capitalismo avanzado. Gandler se refiere a una suerte de “ley filosófica” no

¹ Cf. Lukács, György, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México D.F.: Grijalbo, 1967.

² Cf. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Lautauró, 1958; *Maquiavelo y Lenin: notas sobre la política y el Estado moderno*, Lima: Artex Editores, 1978; *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Península, 1972.

³ Cf. Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 1983.

⁴ Cf. Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1994.

⁵ Como viene siendo costumbre desde hace algunos años en la reflexión en torno a Marx, distinguimos entre la filosofía marxiana, que pretendemos atribuir al autor de *El capital*, y los distintos marxismos que le fueron sucedáneos y que no siempre habrán de ser asimilables a dicha filosofía. A no dudarlo y en distintos frentes, se trata de una diferencia de creciente necesidad en la producción contemporánea sobre este autor.

escrita pero ampliamente dominante en el mundo académico a nivel global. Se trata de las limitaciones que proceden del apego intelectual a los diversos intereses de los poderes establecidos, pero más aun, a la perspectiva eurocéntrica respecto de la cual tampoco han sido capaz de tomar distancia las variedades heterodoxas de la tradición marxista (cf. pp. 29-37).

El resultado que aquí nos ocupa, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echevarría*, es un extenso volumen, prologado por Michael Löwy, que tiene el propósito de criticar el eurocentrismo presente incluso en las tradiciones heterodoxas del marxismo, mediante el doble interés de mostrar el valor de las aportaciones propuestas a la marxiana filosofía de la *praxis* por parte de autores ajenos a la metrópoli occidental, europea y anglosajona (cf. p. 467), e introducir en la academia alemana –de donde procede nuestro autor– ciertas temáticas relevantes para la filosofía social contemporánea que allí no son debidamente atendidas (cf. pp. 467-468). Los autores motivo del estudio son Adolfo Sánchez Vásquez, refugiado de la Guerra Civil Española, y Bolívar Echevarría, testigo de excepción de las vicisitudes de la izquierda europea durante sus años de estudiante en el Berlín de los años sesenta en plena Guerra Fría. Ambos, desde particulares derroteros vitales, se asentaron en la capital de México, donde desarrollaron extensas trayectorias académicas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), produjeron una estimable bibliografía y obtuvieron reconocimiento regional como representantes latinoamericanos de lo que se ha venido a llamar el “marxismo crítico”. Sánchez Vásquez, nacido en Andalucía en 1915, procedió de una intensa militancia –de profusa actividad editorial y literaria– durante la Guerra Civil Española y, tras la derrota republicana y una breve estancia en Francia, arriba finalmente a México, principal destino de los refugiados españoles, en 1939, donde se avoca al proyecto de revisar las formulaciones originarias del marxismo en un contexto social y político mundial que crecientemente demandaba por ello. Para Bolívar Echevarría, ecuatoriano nacido en 1941, la llegada a México fue parte de una circunstancia menos dramática. Su afán de estudiar con Heidegger lo llevó a tentar suerte en Alemania, entrar en contacto con la izquierda berlinesa y, una vez finalizadas sus posibilidades de subsistencia en la capital alemana, volver a Latinoamérica para instalarse, a mediados de 1968, en el distrito federal mexicano. En este medio, al menos en comparación con otras capitales de la región, encontró mejores oportunidades para ocuparse del proyecto intelectual que ha convocado sus mejores esfuerzos: criticar la perspectiva del marxismo ortodoxo según la cual el proceso latinoamericano no era sino una copia atrasada del europeo; pero, más ampliamente, formular una crítica de las concepciones dominantes de los procesos de modernización, las cuales identifican Modernidad y capitalismo de un modo unívoco.

La Primera Parte de nuestro texto se ocupa de presentar ante el público europeo y, en especial, al alemán los contextos históricos y teóricos en los cuales se inscriben las biografías y la producción de ambos autores, así como da cuenta de la escasa y pobre atención europea a la filosofía social en América Latina; en particular, para el caso de las discusiones enmarcadas en el horizonte marxista (cf. pp. 138-148). Sostiene Gandler que ello es debido a la asimilación inmediata entre marxismo y marxismo-leninismo, donde las variedades disonantes –incluidas las “subdesarrolladas”– terminan siendo poco estimadas y subsumidas en la representación general que atribuye dogmatismo e irreflexión esencialista a toda reflexión marxista. Esta Primera Parte debe leerse en contrapunto con el extenso y prolijo repertorio bibliográfico de 130 páginas colocado al final del libro, en el que el autor lista toda la producción conocida de Sánchez Vásquez y Echevarría, junto con las traducciones de sus trabajos, y que ofrece también una amplia revisión a propósito de la producción latinoamericana de orientación marxista, publicada tanto en Europa y Estados Unidos, como en nuestra región.

El grueso del texto se desarrolla en su Segunda y Tercera Parte, donde Gandler expone los que a su juicio son los aportes centrales de Sánchez Vásquez y Echevarría a la perspectiva del marxismo crítico.

En la Segunda Parte, “Adolfo Sánchez Vásquez: *praxis* y conocimiento”, se aborda la problematización de la noción de *praxis* en el autor español radicado en México. Tras pasar revista a las complicaciones etimológicas presentes en el uso del término, se pone en relieve la unidad que aporta la *praxis* en cuanto a la inseparabilidad entre la objetividad de la actividad humana y la disposición transformadora de sus objetos por parte del quehacer humano (cf. pp. 149-158). En esta parte de su investigación, el lugar de referencia fundamental es la *Filosofía de la praxis*⁶ de Sánchez Vásquez, donde la *praxis* es altamente estimada como actividad reflexiva y transformadora, a partir de una detenida atención a la “obra filosófica” de Marx; en especial, sus clásicas “Tesis sobre Feuerbach”⁷. La caracterización de la *praxis* como dinamismo inserto en la tensión entre *necesidad* y *posibilidad* es allí tratada vía el papel de la conciencia y los alcances del conocimiento que es partícipe de dicha *praxis* (cf. pp. 159-168). La constante preocupación de estas páginas es la de situarse en una posición críticamente articuladora entre las perspectivas materialista e idealista contrapuestas en dichas Tesis. Preocupa, tanto a Sánchez Vásquez como a su difusor Gandler, evitar la crítica de la ortodoxia según la cual prestar demasiada atención al potencial redefinidor de la *praxis* y a su dimensión consciente padecería de “visos de idealismo” (cf. pp. 223-224).

⁶ Cf. Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2da edición, México D.F.: Grijalbo, 1980.

⁷ Cf. Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo, 1970, pp. 665-668.

La contraposición entre materialismo e idealismo es ampliamente tratada en los capítulos ocho y nueve de esta Segunda Parte a propósito del problema del conocimiento. La cuestión planteada es la producción del conocimiento, estableciéndose que este, o bien supone la previa alteración del objeto por la *praxis*, o bien la comprensión de lo intocado por la *praxis* a partir de lo efectivamente alterado por ella, o bien, por último, que el conocimiento solo es posible por la mediación de la *praxis* y sus condiciones de transformación (por ejemplo, la tecnología al servicio del conocimiento) (cf. pp. 244-254). En cuanto a la *praxis* misma, el interés de Sánchez Vásquez, debidamente destacado por Gandler, es el de relevar la *praxis* política frente a la reproductiva, en tanto aquella compromete la dimensión crítica del quehacer humano contra las disposiciones del economicismo dogmático (cf. pp. 254-264).

La atención dedicada a la obra de Echevarría (“Bolívar Echevarría: valor de uso y *ethos*”) es considerablemente mayor que la conferida a la producción de Sánchez Vásquez, lo cual se explica por los mayores atrevimientos conceptuales del autor sudamericano a la hora de plantear su propia interpretación y tratamiento de los alcances y límites de la obra de Marx. Su decidida apuesta por la superación del eurocentrismo al interior de la propia tradición marxista –heterodoxos incluidos– es estudiada por Gandler en base a dos obras principales: *Las ilusiones de la Modernidad*⁸ y *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*⁹. Su perspectiva, decididamente más escéptica que la de Sánchez Vásquez respecto de las potencialidades transformadoras de la *praxis*, supone un giro hacia la consideración del *ethos* histórico y los valores de uso de las formaciones sociales organizadas por la lógica del capital. Una mirada sin duda peculiar frente a una tradición que, como la marxista, y de ello es protagonista el propio Marx, ha comprendido prioritariamente las estructuras sociales bajo el capitalismo a partir de la consideración de la dinámica del valor, apareciendo el valor de uso como un sucedáneo o un acompañante cuya fuerza de determinación de las relaciones sociales sería decisivamente menor. Desde esta primacía del valor en la comprensión de la lógica del capital, se han justificado, en la tradición marxista, valoraciones etnocéntricas de las culturas según el grado de industrialización en ellas alcanzado (cf. pp. 332-335). El énfasis de Echevarría está puesto en los escritos económicos de Marx, desde donde advierte esta insuficiencia del planteamiento marxiano (cf. p. 44). La convicción que le anima es que la izquierda habría desatendido la compleja relación entre producción y consumo de los valores de uso a la hora de valuar las distintas formas sociales del capitalismo (cf. p. 45).

⁸ Cf. Echevarría, Bolívar, *Las ilusiones de la Modernidad*, México D.F.: UNAM/El Equilibrista, 1995.

⁹ Se trata de un proyecto colectivo de investigación. Cf. Echevarría, Bolívar (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México D.F.: UNAM/El Equilibrista, 1994.

Esta consideración por la producción y el consumo de los valores de uso se halla en el núcleo del proyecto de Echevarría: aplicar el concepto marxiano de “forma natural de la reproducción social” a los distintos *ethe* humanos o configuraciones cotidianas de la sociedad y la cultura moderna (cf. pp. 304-315). Para ello aprovecha la semiótica de Saussure, con vistas a investigar la naturaleza del valor de uso desde su condición de signo, donde los procesos de comunicación son entendidos como parte de los más amplios procesos de reproducción social (cf. pp. 324-332), siempre bajo la expectativa de desarrollar una teoría no etnocéntrica de la relación entre las culturas que participan del modo capitalista de producción (cf. pp. 337-342). También resuena la Escuela de Frankfurt y su apego a la singularidad de los productos sociales en el horizonte teórico de Echevarría, todo lo cual supone ir más allá de la clásica crítica marxiana de la ideología como conciencia falsa homogenizada, para atender a los específicos términos de la producción y el consumo de los valores de uso en tanto parte de la estructura económica de la sociedad (cf. pp. 271-272).

La concepción de los *ethe* humanos es el aporte original de Echevarría a la tradición marxista. Se trata de sistemas sociales de signos que posibilitan la vida cotidiana y la reproducción social; implican usos, herramientas, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, y de producir y consumir los valores de uso (cf. p. 381). La modernidad capitalista no conocería uno, sino varios *ethe*: a) el *realista*, que apuesta por la realización del valor y las bondades de la acumulación; b) el *romántico*, que enaltece el valor de uso, olvidando su sometimiento al valor y representándose la vida bajo el capital como una gran aventura; c) el *clásico*, que reconoce el sometimiento del valor de uso al valor, pero naturaliza el proceso y no cree viable su transformación; y d) el *barroco*, particularmente hegemónico en las colonias iberoamericanas durante los siglos XVII y XVIII, que busca salvar el valor de uso asumiendo las relaciones capitalistas de producción de modo que las personas puedan “vivir lo verdadero en el seno de lo falso” (p. 417), en una mezcla de rebelión y sobriedad que intenta burlar las tendencias destructivas contra el valor de uso (los términos concretos de la vida cotidiana) procedentes del dinamismo del capital. Estos *ethe* conviven de manera no uniforme en las formaciones sociales capitalistas (cf. p. 396). Vendrían a ser impulsos sucesivos del capitalismo que contemporáneamente coexisten sometidos al *ethos* dominante: el *ethos* realista. Los otros solo se harían visibles asimilándose a sus términos y códigos de significación (cf. pp. 427-428).

En el horizonte utópico, la apuesta de Echevarría se dirige en el sentido de la plausibilidad de una modernidad no capitalista, basada en la figura de productores privados independientes que regulan su producción conjunta, lo cual delinea una decidida heterodoxia respecto de la cuestión del fetichismo de la mercancía y la crítica

marxiano-lukácsiana de la ideología que precisamente se funda en él. Políticamente, esto conlleva la pregunta sobre las posibilidades de la *praxis* política desde el marco de la producción mercantil y la enajenación que le es propia. De allí que se trate de una propuesta marxista que descentra el papel de la ideología a la hora de abordar la relación entre la Modernidad –o las modernidades, según los distintos *ethe*– y el capitalismo (cf. pp. 430-432, 453-456).

La parte final del libro, “Sobre la relación entre *praxis* y *ethos*”, es una suerte de excursus que busca establecer los puntos de contraposición entre los planteamientos de Sánchez Vásquez y Echevarría, en particular, en relación con su concepción de la *praxis*, así como la coincidencia de fondo entre ambos respecto de la crítica de la naturalización de las formas sociales, la cultura e incluso la relación con la naturaleza, entendidas como capas profundas de la actividad humana que habrán de ser desentrañadas mediante la “astucia del hombre” (p. 482)¹⁰, para pensar la dialéctica entre tradición y *praxis*, naturaleza y sociedad.

Las condiciones para el ejercicio de tal astucia, sin embargo, no parecen verse favorecidas por el aprovechamiento pretendidamente crítico que lleva a cabo Gandler respecto de los planteamientos de Sánchez Vásquez y Echevarría. Nos referimos especialmente al concepto que atraviesa íntegramente las reflexiones de los autores objeto de este estudio: la *praxis*. La comprensión de la *praxis* marxiana –aquí propuesta por Gandler– disocia teoría y práctica, entendiendo que la *praxis* no es sino la actividad transformadora en sí misma independiente de la conciencia humana. Por supuesto, se estima que toda exteriorización humana compromete una cierta conciencia, pero esta viene a la escena de lo propiamente real, la actividad objetiva, como una determinación, si bien no prescindible, a fin de cuentas sucedánea y decididamente sometida a “la actividad misma” (cf. pp. 200-218, análisis de las tres primeras “Tesis sobre Feuerbach”). El problema con esta disociación es la cuestión de si puede haber *praxis* sin conciencia. Hallándose la conciencia ontológicamente sometida al movimiento de la actividad objetiva, su condición es, por sí misma, inesencial. No son de poca monta las consecuencias de tal disociación entre la conciencia y la actividad humanas, tanto respecto de los procesos de reproducción social (es corto el camino que de aquí nos lleva a parodiar a la humanidad sujeta a la lógica del capital a la manera de un conjunto de zombis irreflexivos), como para las pretensiones de la crítica (solo un punto de vista privilegiado habrá de vérselas con la realidad propiamente tal y podrá reconocer su verdad). Precisamente, la dualidad teoría-práctica es otra variedad de las tradiciones filosóficas de Occidente, pero esta pasa desapercibida para Gandler –aunque no así para Hegel o para Marx–. Desde ellos,

¹⁰ Cf. Schmidt, Alfred, o.c., p. 119.

a nuestro modo de ver, se abre, en cambio, la alternativa de comprender la *praxis* como *actividad teórico-práctica*, por sí misma objetivante y consciente, donde aún la teoría especulativa remite a la condición de la inquietud y terminaría consumiéndola en algún tipo de producción objetivante y transformadora de mundo (al menos, lo contrario, limitaría las condiciones de su propia inquietud), y donde la práctica sin conciencia no sería otra cosa que la ceguera propia de la reproducción –o, mejor, reiteración– de la vida animal. El problema con la disociación entre teoría y práctica es la unilateralidad. En virtud de ella, la transformación no puede sino aparecer recíprocamente externa para las partes de la dualidad, generando entrampamientos entre lo condicionado y lo condicionante, a lo que las “Tesis sobre Feuerbach” intentaron vivamente dar una salida¹¹.

El dualismo teoría-práctica que domina este libro está inscrito en un aspecto específico –y extenuante– de la tradición marxista: su retórica antifilosófica (cf. pp. 207-208). Por responsabilidad de textos del propio Marx, pero sobre todo por la irreflexión dogmática de sus simplificadores políticos y (cuasi) teológicos, hay un temor que recorre una y otra vez esta tradición. Se debe, no obstante, a un punto lúcido de su autoconciencia: la deuda con Hegel. El marxismo, aun el más ortodoxo, sabe la procedencia hegeliana de la dialéctica marxiana y reconoce su potencia crítica y desmascaradora. Pero temen ser confundidos y ser tratados como idealistas¹². Gandler no es la excepción (cf. pp. 316-320, 328 *passim*). De ahí que las apelaciones marxianas a la “materia”, habitualmente en afán polémico con la herencia hegeliana y en textos más bien de corte político o que constituían introducciones o prólogos a sus obras¹³, fueran ampliamente abrazadas por ortodoxos y heterodoxos complacidos de haber encontrado el *locus* donde descansar y desde el cual simplemente constatar que “todo tiene su lugar”. Pero, ¿de qué “materia” se habla cuando lo que está en juego es la complejidad de la reproducción social? ¿Cuál es la materia “pura y dura” a la que se pretende reducir la *praxis* cuando esta es, por ejemplo, conocimiento y tecnología que aprovecha las propiedades emergentes –mecánicamente irreductibles– de los cuerpos o

¹¹ Así, en la dialéctica de la Tercera Tesis sobre la *praxis* y la redefinición de sus circunstancias: “La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella” (Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, p. 666).

¹² Al respecto, expresiones marxianas como la declaración de su discipulado frente a Hegel son siempre sumamente difíciles de procesar para esta perspectiva, más aun cuando es colocada en su obra principal, *El capital* (cf. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política*, México D.F.: Siglo XXI, 1990, tomo I, vol. 1, Epílogo a la segunda edición, p. 20).

¹³ Atiéndase, por ejemplo, a los abruptos contrastes entre los perfiles mecanicistas de escritos como el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (cf. Marx, Karl, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México D.F.: Siglo XXI, 2003, Prólogo, pp. 3-7) frente al holismo del despliegue de las categorías económico-políticas en la obra principal de Marx (cf. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política*).

cuando es asentimiento ideológico a las pautas de la ciudadanía moderna? ¿Qué puede seguir aportando el vocabulario de “lo material” –y no solo por remitir a paradigmas conceptuales decididamente insuficientes, sino caducos– para la física contemporánea? El propio Marx –no sin ambigüedades– tiende a desplazar del cuerpo principal de su obra, y en continuidad con su crítica a Feuerbach, el recurso a “lo material”, para situar la *praxis* en el ámbito de “lo social”. De allí que, contra la reivindicación de la materia, en sí misma meramente dada y ajena a la *praxis*, afirme que el hombre “Es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales”¹⁴, y que en su variedad emancipada la *praxis* no sea sino “autocontrol consciente de los poderes sociales”¹⁵.

Una paradójica consecuencia de este dualismo entre teoría y práctica se muestra en el terreno epistemológico. Gandler abunda en un vocabulario representacionista por momentos desconcertante para una perspectiva dialéctica pretendidamente comprometida con la primacía de lo concreto y sus procesos históricos de constitución. En más de una ocasión aparecen afirmaciones destempladas sobre “la falsedad de las relaciones sociales” (p. 442). El fundamento no es misterioso. Gandler estima que, en tanto partícipes de la reproducción social del capital y su dominación, las relaciones sociales del mundo contemporáneo resultan abiertamente *falsas*, como si la verdad de lo humano quedara reservada para el encuentro perfectamente emancipado de criaturas que ya no conocen la contradicción y entre sí solo despliegan armonía. La figura hegeliana de lo real que está por autocompletarse pasa así a ser trivializada en una variedad positivista que, alejada de las complejidades dialécticas, sigue pensando en negaciones abstractas sobre “lo bueno” y “lo malo”, “lo verdadero” y “lo falso”, donde resuena otra tradición de Occidente que vuelve a pasar inadvertida por Gandler y que Nietzsche llamó “platonismo” (con un potencial muy eurocéntrico, por cierto). En la concepción hegeliana de la *tradición*¹⁶ o en la investigación marxiana sobre el curso de la *acumulación originaria*¹⁷, por ejemplo, la mirada dialéctica entiende que el dinamismo histórico, aun el más reproductor, es siempre inquietud real y desgarrada que nunca puede ser meramente *falsa*, salvo desde la mirada redentora de perspectivas curiosamente coincidentes, en grado sumo, con las de nuestras tradiciones religiosas monoteístas, para las cuales “el mundo es ilusión”¹⁸. Al mismo tiempo, no deja

¹⁴ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis Sexta, p. 667.

¹⁵ Cf. incluso el texto habitualmente “duro” por excelencia y ampliamente celebrado por la ortodoxia, *La ideología alemana*, la sección final de su Introducción, “El comunismo. Producción de la forma misma de intercambio” (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, pp. 84-90).

¹⁶ Cf. Hegel, G.W.F., *Lecciones de Historia de la Filosofía*, México D.F.: FCE, 1979, Introducción.

¹⁷ Cf. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política*, tomo 1, vol. 3, capítulo XXIV, “La llamada acumulación originaria”, pp. 891-954.

¹⁸ “Entonces miré todo cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuve, y vi que todo era vanidad y apacentarse de viento y que no hay provecho alguno debajo del sol”

de resonar, aunque desfigurada, la pretensión del idealismo alemán –heredada por Marx– sobre la racionalidad del mundo, donde la *praxis* verdadera vendría a ser solo aquella propiamente racional (*cf.* pp. 470ss.) y el resto, es decir, todo lo que podemos estimar *entre nosotros* como real desde la perspectiva de la *praxis* concretamente desplegada, no puede sino ser apreciado como mentira al acecho. Lo real sigue *allá lejos*, y el movimiento histórico ante nosotros resulta imposible de ser reconocido en su necesidad y verdad prácticas. Así, el afán materialista deviene idealista –al menos, en la variedad de Gandler–. Paradoja ya conocida por el viejo Marx cuando reprochaba a Feuerbach, el materialista, que su fórmula final no era cosa distinta que el reclamo a favor del cambio de conciencia¹⁹. La mirada integral de la *praxis* como actividad teórico-práctica ofrece una posibilidad distinta, la de una perspectiva desenzimadora de la *praxis*, cuyo potencial crítico no se entregue fácilmente a la ilusión teleológica y a la simplificación autocomplaciente en pos de algún refugio inobjetable (por ejemplo, “la materia” de la ortodoxia marxista).

Levy del Águila
Pontificia Universidad Católica del Perú

(Eclesiastés 2, 11). De aquí la incompreensión de Gandler frente a la propuesta de Echevarría sobre los *ethe* como formas efectivas de la vida social en y desde la enajenación, así como su urgencia por cuestionar este planteamiento debido a que Echevarría estaría “subrayando más la *diversidad* de los *ethe* que su *falsedad*” (p. 386).

¹⁹ *Cf.* Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Introducción, pp. 45-49.