

gualdades se exacerban, a la vez que se generan contactos y conexiones que se proyectan hacia “el otro lado”, como solemos referirnos coloquialmente a Estados Unidos, pero que sociológicamente alude, sin lugar a duda, a cómo se proyectan y construyen las alteridades, la otredad en un sentido no sólo cultural, sino fundamentalmente sociopolítico.

Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, Universidad Autónoma de Querétaro y Siglo XXI, 2013, 137 pp.

REBECA PÉREZ LEÓN  
Universidad de Essex  
rperez@essex.ac.uk

En el libro *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Stefan Gandler nos entrega una reflexión polémica y contundente cuyo objetivo consiste en pensar dialécticamente sobre la dialéctica de la modernidad, i.e., las posibilidades tanto emancipadoras como opresoras de la modernidad, desde una perspectiva marxista en la versión de la Teoría crítica. La reflexión sigue un curso dialéctico, no sólo en cada uno de sus capítulos sino también en la organización general del libro. La reflexión también es concreta, pues analiza y contrapone las manifestaciones teóricas e históricas de ambas posibilidades, tanto de emancipación como de opresión, en dos países que el autor considera como ejemplos paradigmáticos de ambos polos dialécticos, respectivamente: México y Alemania. En efecto, el objetivo del autor no radica únicamente en mostrarnos manifestaciones de los dos polos de la dialéctica de la modernidad, sino en defender la tesis de que Europa, y especialmente Alemania, manifiestan las posibilidades represoras y opresoras, mientras América Latina, y especialmente México, manifiestan aquellas emancipadoras y críticas. Son países cuyas historias, producciones teóricas y cotidianidad misma, el autor demuestra conocer y capaz de comparar a detalle. Esto no solamente le permite ejemplificar y contribuir a la justificación de sus tesis, sino también ponerlas en la perspectiva de su historia personal que definitivamente inspira e informa sus discusiones. Al tiempo que anotaremos el valor confrontacional y, por tanto, reflexivo del libro, plantaremos algunas preguntas sobre la posición *extrema* que parece tomar el autor respecto a la pureza de los polos dialécticos tanto teórica como históricamente. En efecto, buscaremos argumentar que las tesis del autor repiten lo que critican, pues siguen operando de acuerdo a una lógica de los modernos y los feudales (o atrasados), los emancipadores y los opresores, etc., que no permite ver diferencias sino únicamente opuestos. Opuestos cuya pureza resulta cuestionable, pues indicaría que los elementos contrapuestos no

son dialécticos en sí mismos y que, en oposición, no pueden lograr una síntesis que avance el proceso dialéctico.

El libro está estructurado en ocho capítulos independientes, aunque con temas y argumentos claramente relacionados o incluso recursivos. El capítulo primero, “*Shoah* en Alemania. El problema de la (no) memoria”, defiende que la película de Claude Lanzmann, *Shoah*, constituye, dentro de la dialéctica de la modernidad, “una fuerza material [...] del mencionado proceso autosuperador, liberador y antilimitante de la propia Ilustración” (p. 13). Lo que justifica dicha tesis es que la película *Shoah* no solamente se contrapone a, sino que “violentamente” abre un espacio más allá de, el fenómeno generalizado (que el autor incluso sugiere que se trata de una política oficial, Cf. p. 15) de la *no-memoria* del nacionalsocialismo y su “proyecto central”, i.e. la *Shoah*: “la destrucción de los judíos europeos” (p. 10). La película *Shoah* fuerza a poner en movimiento a la memoria, por ejemplo, al presentar en el celuloide a diversos excolaboradores del nacionalsocialismo en los campos de exterminio siendo presionados por Lanzmann a recordar su pasado nazi mientras realizan la misma labor que entonces realizaron, como cortar el pelo (Cf. p. 23f), o mientras asumen con naturalidad la actual casi completa ausencia de judíos en Alemania (Cf. p. 19). Este forzar a la memoria tiene efectos en los excolaboradores del nazismo y especialmente en los espectadores que son forzados a “percibir de golpe cuál era el origen de nuestra apatía, de nuestra indiferencia hacia esta ausencia [de judíos] y su origen” (p. 19f). Lanzmann, nos dice el autor, no intenta entender por qué se mataron a los judíos o intercambiar ideas al respecto, pues el asumir esta pregunta como una pregunta genuina ya indica lo absurdo del entendimiento y el intento de dar cualquier respuesta a una pregunta como esta (Cfr. pp. 20-21).

El capítulo segundo, “México y la modernidad universal. El liberalismo juarista”, parece marcar una distancia temática respecto al capítulo primero y en ciertos sentidos así es: sus temáticas explícitas son distintas. Empero, hay efectivamente una continuidad, dialéctica diría el autor, entre estos dos capítulos: tanto la película *Shoah* como el liberalismo juarista representan elementos emancipadores en el juego dialéctico moderno. A la pregunta, ¿qué rescatamos del pasado una vez que hemos puesto a la memoria en movimiento y podemos identificar nuestra indiferencia?, el autor da una respuesta inequívoca (que se repetirá y fortalecerá en el resto de los capítulos), a saber, el liberalismo de Benito Juárez y, en general, los elementos críticos y potencialmente emancipadores de la modernidad. El autor busca defender la tesis según la cual a pesar de que Europa se ve a sí misma como la cuna de la modernidad teniendo a la Revolución francesa como símbolo, ello es injustificado pues “el liberalismo es por esencia un fenómeno americano” (p. 34), paradigmáticamente representado en la figura y la labor política de Benito Juárez. Las razones, nos dice el autor, son de carácter histórico y pueden dividirse en dos: a) los países de Europa, especialmente Alemania, son de espíritu feudal (pp. 29, 30, 40) manifestado en sus monarquías (p. 31), ilusoria idea de su propia superioridad (pp. 33, 47-48, 52), insuficiente separación entre Iglesia y Estado (pp. 38, 40-41), su visión civilizatoria limitada al cristianismo (p. 38) e incapacidad de aplicar los principios de la Revolución francesa (p. 29f) (o capacidad de aplicarlos de manera opresora [p. 32]); b) México, por otro lado, es de espíritu repu-

blicano liberal (p. 40), lo cual se manifiesta en el hecho de ser el único país, en la figura de Benito Juárez, que ha intentado formalizar y ejecutar los resultados de la Revolución francesa (p. 75f), en la separación efectiva entre Iglesia y Estado (p. 40f), en ser el primer país de América en abolir la esclavitud (p. 34, n. 4), en que Juárez no sólo no cedió ante las presiones internacionales de dejar libre al usurpador Maximiliano luego de ser juzgado con la pena de muerte (pp. 36, 47) sino que abiertamente defendió y se puso del lado de los oprimidos (pp. 44, 45), en el amplio horizonte civilizatorio de la historia mexicana (pp. 38, 39), y en el hecho de que fue el único país que protestó contra la anexión de Austria por Alemania en 1938 (p. 51). Esta caracterización de ambos países y los eventos o desarrollos históricos que la manifiestan, serán utilizados para contribuir a la justificación de las tesis del autor en los capítulos subsiguientes.

El capítulo tercero, “Alemania y la unificación turbada. Estado nación y nacionalismo a debate”, nos coloca en el *otro* polo de la dialéctica de la modernidad, i.e. el polo opresivo, en el marco de la discusión sobre el concepto de nación en general y el de Alemania en particular. El concepto de nación, en sí mismo, presenta las dos posibilidades dialécticas de la modernidad: “momentos de igualdad de derechos y aquellos de exclusión” (p. 55). Empero la tesis que el autor busca defender es que lo distintivo del nacionalismo alemán es que “culmina en el nacional socialismo, es decir, en el más *perfecto* genocidio industrial y en la guerra de agresión más sangrienta de la historia” (p. 67f). En efecto, en Alemania, nos dice el autor, el concepto de nación y nacionalismo no tienen, en sí mismos, un otro dialéctico: “En Alemania [...] este elemento excluyente de nación no se encontraba en una relación de tensión con un elemento diferente, emancipador, sino que este aspecto excluyente era constitutivo para el concepto de nación” (p. 56). Son tres las razones que justifican su tesis. Primero, Gandler afirma que el concepto de nación es excluyente, pero en Alemania esta exclusión se radicaliza al determinar su nacionalismo de manera *völkisch*. Este término “se convierte en central en la propaganda nacionalsocialista [...] [e] implica una confusa mezcla entre elementos religiosos, de apariencia física, culturales y de procedencia territorial” (p. 56). Segundo, el concepto de nación alemán involucra además una estrechez de miras, que se vislumbra en la ignorancia o negación de las relaciones internacionales económicas y políticas en las que se inserta la propia nación. Así, señala el autor, se piensa que “ya no hay explotadores y explotados, sino ciertamente sólo alemanes” (p. 59), haciendo con ello caso omiso a las realidades de los países del llamado tercer mundo. Tercero y último, dado que en el proceso de formación del estado alemán la clase burguesa se unió a la clase feudal que la oprimía, no hubo una lucha real contra los que detentaban el poder, sino que hubo que buscar otro elemento aglutinador para formar un sentido nacionalista, y éste lo ocupó la idea del “enemigo externo e interno” (p. 67) y de la propia perfección. Esta ilusoria imagen de la propia perfección, afirma Gandler, es lo que explica la política de la *no-memoria* en Alemania, discutido en el capítulo primero: “Solamente el olvido completo de la ‘solución final de la cuestión judía’, elimina la idea atormentadora de la propia imperfección social” (p. 69), es decir, la imperfección de no haber llevado a su total éxito el nacionalsocialismo y el proyecto que lo determina, i.e. la *Shoah*.

El capítulo cuarto, “Universalismo *periférico*. Límites a la crítica al eurocentrismo”, nos mantiene de *este* lado opresivo de la dialéctica, pero también apunta a un cierto más allá. Es probablemente en este capítulo donde el autor presenta tanto su tesis más impactante como una clara propuesta (o invitación) crítica. El autor afirma que el eurocentrismo teórico o filosófico no solamente le impide a Europa atender y entender las realidades del tercer mundo, sino que le impide ver la “realidad propia” (p. 72). Esto se debe a que Europa sustenta el eurocentrismo en una ilusoria imagen de sí misma como centro y como cuna de la modernidad, los derechos humanos, la democracia y el pleno desarrollo cultural. Lo que esta ilusión niega “es el carácter altamente destructivo y nefasto que ha jugado en la historia universal” (p. 73). En efecto, la tesis del autor es que dicho carácter destructivo, es su versión más extremista, es lo que define a Europa: “la época del fascismo y del nacionalsocialismo [...] es la fase decisiva para entender la realidad europea —no solamente del siglo xx” (p. 74). Gandler, no obstante, propone una solución para atacar el eurocentrismo de manera efectiva. Esta consiste en la creación de una nueva teoría crítica con afanes universalistas que permita criticar a Europa y mostrarle su ilusión, al tiempo que permitirá estudiar las realidades de los países así llamados periféricos. Por las razones que ya se presentaron en el capítulo segundo, México representa a ojos del autor el contexto privilegiado para llevar a cabo dicha tarea: “De lo que se trata, es de la responsabilidad específica que existe en México [...] de entrar a la construcción de una crítica con afán universalista y analizar desde aquí [...] la realidad casi medieval o feudal de Europa, especialmente de Alemania” (p. 77).

Esta propuesta ya se pone en práctica en los dos capítulos siguientes, “Ideología y conocimiento. Reflexiones sobre un debate” y “*Reconocimiento* versus *Ethos*. Discusión filosófica en Alemania y México”, pues en ambos el autor analiza las posibilidades de una nueva Teoría crítica —sin su “fijación eurocentrista”— en los aportes conceptuales y críticos de dos filósofos mexicanos o que se asumieron, incluso formalmente, como mexicanos: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, respectivamente. Por un lado, “Ideología y Conocimiento” analiza el debate entre Juan Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez sobre el concepto de ideología. A pesar de que ambos forman su concepto de ideología a partir del de Marx, el autor argumenta que el concepto restringido de Villoro hace caso omiso del concepto amplio de ideología en el que se inserta la idea de “conciencia necesariamente falsa”, que él entiende meramente como “conjunto de creencias insuficientemente justificadas”. Al contrario, Sánchez Vázquez, como Marx, pone el concepto de “conciencia necesariamente falsa” en el marco de las contradicciones de las relaciones sociales que la explican (p. 89). Por otro lado, “*Reconocimiento* versus *Ethos*” confronta las aportaciones para la continuación del espíritu crítico de la teoría crítica de Axel Honneth y Bolívar Echeverría. Al representar Honneth y Echeverría lo que se asume como teoría crítica hoy en Alemania y México, respectivamente, representan también lo que estos países significan en el juego dialéctico para el autor: la posibilidad de opresión y la posibilidad de emancipación, respectivamente. El autor organiza la confrontación en 34 tesis que buscan justificar que Bolívar Echeverría, y no Axel Honneth, es el mayor representante del espíritu crítico que puede impulsar a la Teoría crítica del siglo XXI (p. 98).

Finalmente, los capítulos siete y ocho, “¿Un filósofo latinoamericano? Bolívar Echeverría *in memoriam*” y “Rebelión, antifascismo y enseñanza. Adolfo Sánchez Vázquez *in memoriam*”, respectivamente, nos llevan de vuelta al tema de la memoria con el cual se inauguró la discusión en el capítulo primero y que ahora completa el círculo dialéctico. En el capítulo primero se trató de regresar al pasado para confrontar el olvido y la indiferencia oficial del nacionalsocialismo, mientras que en estos dos últimos capítulos se trata de regresar al pasado para rendir homenaje a dos figuras cuya labor teórica y política ofrece recursos para revitalizar el espíritu crítico de la teoría crítica.

En esta breve descripción se aprecia el carácter radical y controversial de las tesis del autor y la sistemática argumentación, sustentada teórica e históricamente, que logra en este libro. Su carácter controversial se deriva de entender a México y Alemania de modo *contrario* a lo que comúnmente *se asume* en ambos países. Gandler mismo lo identifica. Sus tesis “no coincide[n] con la autoconcepción europea de ser el ‘continente más moderno’, ni con la idea que se tiene allá (y muchas veces también aquí [en México]) de concebir a México como un país ‘en vías de desarrollo’” (p. 40). Efectivamente. Parte del objetivo de Gandler es, justamente, hacer vacilar ciertas presuposiciones y prejuicios, e invitar a una reflexión colectiva que plantee preguntas, no solamente teóricas, sobre las esperanzas que yacen en nuestras historias —y esto es válido tanto para alemanes como para mexicanos. Quisiéramos plantear algunas de estas preguntas a continuación y hacerlo según los dos grandes ejes que guían la discusión de Gandler: *a)* la memoria (y su otro, el problema de la *no-memoria*) y, *b)* la dialéctica o tensión germano-mexicana.

*a)* La memoria se analiza desde dos perspectivas:

1. En función del problema de la no-memoria, especialmente en Alemania, entendida como la negación del pasado e indiferencia hacia las esperanzas y las atrocidades que en él yacen. Ya en el capítulo primero Gandler nos dice lo que entiende por memoria. La memoria es distinta del entendimiento, en tanto la primera “está dirigida hacia atrás” (p. 24) “sin necesidad de justificarse” a sí misma por esa “mirada al *ayer*”, mientras el segundo está “dirigido hacia delante” (p. 24) y, si mira al pasado, lo hace para “sacar conclusiones” y “*planear* las acciones dirigidas al futuro” (p. 24). El interés pragmático del entendimiento en el pasado desfigura y corrompe al pasado. Así, parece haber tanto dos memorias como dos pasados: “[S]e abre con cierta necesidad”, nos dice Gandler, “un abismo entre la memoria de los aplastados y la memoria que ‘nos puede dar una buena enseñanza’” (p. 24). Para ser genuina, es decir, “para ser solidaria con los asesinados y humillados,” la memoria no debe “dejar[se] subordinar a la dinámica de las enseñanzas que se esperan de ella” (p. 24) ni “*pedagogizar[se]*” (p. 24).

2. En función de la radicalidad y el ser revolucionario, donde la memoria opera de un modo dialéctico: por un lado, busca recuperar el pasado y rescatar tradiciones y esperanzas olvidadas, pero, por otro, también busca destruir las raíces o fundamentos que sustentan la opresión actual. Es decir, la memoria como un regreso doble al pasado: destrucción y rescate *al mismo tiempo*. La memoria, nos dice Gandler en el capítulo

dos, está asociada a la radicalidad. Radicalidad consiste en “llevar la ruptura con las estructuras feudales, casi medievales, hasta las raíces de tales estructuras [...] [E]l proyecto era construir un mundo basado en las viejas esperanzas humanas de felicidad para todos” (p. 35). Es decir, hay tanto destrucción del pasado como construcción con viejas esperanzas. De manera similar a como el autor asocia memoria y radicalidad, el autor asocia en el capítulo sexto la memoria y el ser revolucionario. Ser revolucionario, afirma Gandler, implica “la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones” (p. 103). La radicalidad y el ser revolucionario de la memoria, por tanto, tiene dos momentos: una búsqueda de *destrucción* y de *recuperación* del pasado; o, habría que decir, de *cierto pasado*, respectivamente. Este doble movimiento resulta consistente con el movimiento (la dialéctica) de la modernidad como una fuerza con posibilidades tanto opresoras como emancipadoras. Así, lo que se destruye es el fundamento de la opresión, mientras lo que se rescata son los elementos emancipadores.

La descripción de la memoria que Gandler elabora logra dar cuenta de su doble relación crítica con el pasado. No obstante, queremos sugerir que el trabajo de la memoria revela no sólo un claro énfasis en la relación con el pasado en detrimento de la relación con el futuro, sino también una insuficientemente justificada sospecha a todo uso del pasado para el futuro. La razón que Gandler da para reservar el trabajo de la memoria casi exclusivamente en el pasado y sospechar de su uso para el futuro, es que considera que todo uso pragmático del pasado con miras al futuro desfigura y corrompe, “con necesidad” (p. 24) el pasado. Ya la Teoría crítica nos puso en guardia contra los usos pragmáticos de la historia al señalar, por ejemplo, que la industria cultural “rescata” las grandes obras artísticas del pasado descontextualizándolas y vaciándolas de su espíritu crítico e histórico. En el mismo sentido, Gandler afirma que la pedagogización de la historia olvida “con necesidad” las luchas, esperanzas y críticas del pasado. Nuestras preguntas son, ¿por qué concebir esta *posibilidad* como *necesidad*? ¿No cuestiona la historia estas necesidades y naturalidades mostrando su carácter dialéctico? Aquí ya comenzamos a indicar cierto purismo en las posiciones del autor; un purismo, vale decirlo, que resulta poco dialéctico. Este purismo se refleja en la tajante oposición entre una memoria genuina que respeta el pasado sin mirar al futuro y una memoria inauténtica que mira al futuro sin respetar al pasado. Asimismo, se refleja en la correspondiente idea de dos pasados: uno genuino que no se deja tocar por el futuro y uno inauténtico que se deja pervertir por el futuro. Primero, el interés de poner en movimiento a la historia para cuestionar lo que se asume como natural contrasta con la posición tajante según la cual todo uso del pasado para el futuro *necesariamente* corrompe ese pasado; un pasado que de no ser afectado por el futuro se mantendría intacto. El poner la historia en movimiento supone poner la dialéctica en movimiento. Empero, negar “con necesidad” la posibilidad de un uso emancipatorio del pasado, como lo hace Gandler, indica la negación de la dialéctica del pasado y del uso mismo del pasado. Segundo, Gandler mismo nos da recursos para pensar que esta “necesidad” es cuestionable y que poner a la historia en movimiento también implica abrir posibilidades para el futuro y usarlas. Por ejemplo, el autor señala que la radicalidad supone un “destruir los fundamentos más profundos de la opresión actual que

yacen en el pasado”. Si esto es así, entonces el regreso al pasado se lleva a cabo *con el interés de combatir la opresión actual*. Se regresa para destruir un pasado, presumiblemente, *para que el futuro* deje de ser opresivo. En este mismo sentido podemos apelar a su afirmación de que “la memoria regresa al pasado para recuperar las viejas esperanzas de la humanidad”. ¿Para qué se recuperan estas ideas si no es para *usarlas en el futuro* o para que abran distintas posibilidades para el futuro? Concedemos el riesgo indicado tanto por la Teoría crítica como por Gandler, pero la opción no puede ser dejar el futuro a la deriva esperando que el pasado no sea *mal* utilizado. El riesgo de pedagogizar la historia no está en la pedagogización misma, sino en la historia puesta en movimiento, pues este movimiento abre tanto posibilidades emancipadoras como opresoras *al mismo tiempo* —abre posibilidades de usos emancipatorios y opresores—. Justo porque abre ambas posibilidades, resulta necesario intervenir en dicha pedagogización, que puede incluso volverse un recurso para cultivar un futuro distinto —mejor.

b) La dialéctica o tensión germano-mexicana (Cf. p. 10), que es nuestra segunda guía crítica, manifiesta lo que el autor entiende como “dialéctica de la modernidad”, es decir, como una fuerza con posibilidades tanto emancipadoras como opresoras. La universal dialéctica de la modernidad encuentra en la dialéctica germano-mexicana un particular que resulta ejemplar, pues el lado germano representa, paradigmáticamente, la parte opresora, represora y excluyente, mientras el lado mexicano representa, también paradigmáticamente, la parte emancipadora, con posibilidades de crítica, espacios de excepción e ideologías universalistas no-opresoras. ¿No repite la posición del autor la misma lógica que él critica? Argumentaremos que sí. Gandler continuamente critica la postura europea, y especialmente alemana, de considerar a los países del “tercer mundo” como atrasados, premodernos, irracionales, etc. (pp. 105, 110). Sin embargo, su argumentación *no* busca destruir esta lógica, sino *sólo invertirla*. Así, en lugar de que Europa y Alemania sean considerados como los avanzados, modernos, emancipadores, etc., se les ve ahora como feudales, destructores, anti-modernos, etc. Igualmente, Gandler sustituye la imagen de México y los países del “tercer mundo” de atrasados, premodernos, etc., por la imagen de emancipadores, críticos, modernos, etc. ¿No está su crítica, por lo tanto, destinada a crear otras relaciones de opresión al seguir utilizando *los mismos* criterios que utiliza “Europa y especialmente Alemania” para imponer su opresión?

Gandler no sólo invierte la lógica, sino que la *exacerba* al purificar ambos polos dialécticos. Comentamos tres ejemplos al respecto. Primer ejemplo. Como vimos anteriormente, Gandler concibe que el concepto de nación es dialéctico en sí mismo. No obstante, su instanciación alemana resulta en la *destrucción de la dialéctica* interna al concepto de nación. Efectivamente, en Alemania, según el autor, la nación es *únicamente* opresiva y no tiene un otro dialéctico. Si no tiene un otro dialéctico, entonces es claro que Alemania *no tiene posibilidades de cambiar*, pues no hay ninguna fisura, ninguna disidencia, etc., que pueda revertir o por lo menos vulnerar mínimamente la totalizante tendencia opresora. ¿Es esto posible? ¿Es posible que la dialéctica *se detenga* o deje de ser válida? Para Hegel, como para Marx, la dialéctica era el motor de la historia. Por lo tanto, sin movimiento dialéctico, no hay historia. ¿Qué significa, en este punto, que Alemania no tenga dialéctica? ¿Está fuera de la historia? ¿La historia

se acaba en Alemania? Resulta irónico que lo digamos, pues, si éste fuera el caso, Alemania sería el Absoluto —que parece ir enfáticamente en contra de las conclusiones que el autor quiere sacar.

Segundo ejemplo. Gandler afirma que los mexicanos actualmente exhiben un claro espíritu republicano liberal (p. 39). Este espíritu liberal de los mexicanos se manifiesta, en la cotidianidad, en lo que comúnmente se llama *valemadrismo*. El lema del *valemadrismo* es “‘todo está permitido a la población, a menos que algo esté expresamente prohibido; y a la inversa para las autoridades, que sólo pueden actuar si una ley les da expresamente permiso de hacerlo’” (p. 40). Es definitivamente poco común encontrar al *valemadrismo* siendo definido como una manifestación del espíritu republicano liberal. Sin embargo, concedemos que hay elementos liberadores en esta actitud *valemadrista* del mexicano, pues puede permitir explotar espacios no cubiertos por la legalidad para crear formas alternativas de convivencia, soluciones diferentes a problemas sociales, etc. Sin embargo, el uso del término *valemadrista* en México también incluye el sentido de *no importar*. Decir *me vale madres* en México tiene el sentido de *no me importa*. Este otro sentido, del cual el autor hace caso omiso, indica no un compromiso con el liberalismo, sino justamente lo contrario: una indiferencia política, al liberalismo o a cualquier determinación legal. En efecto, la “incredulidad sobre el ‘sustento’ *divino* de los gobernantes” (p. 39) que manifiestan los mexicanos, por ejemplo, parece explicarse más por la generalizada práctica cotidiana de no seguir la ley que por un consciente y fuerte espíritu liberal. Empero, para el autor, el *valemadrismo no parece ser dialéctico*, sino reducirse a su posibilidad liberadora.

Tercer ejemplo. El autor afirma que los valores de la Revolución francesa “pued[e]n adquirir una cierta verdad histórica y fuerza liberadora” (p. 34) “*sólo* [mi énfasis] en el contexto de una lucha anticolonial y antirracista” (p. 34). Por el contrario, el “concepto [...] de *igualdad* coincide, en el continente *colonizador*, con cierta necesidad, con una falsa ‘universalización’ del propio modelo de civilización como el único modelo aceptable” (p. 32) ¿Por qué el valor de igualdad solamente es auténticamente emancipador cuando está dentro de luchas antirracistas y anticolonialistas? Gandler responde que la diferencia se debe a que en las excolonias “la misma estructura colonial (o sus restos que se niegan a desaparecer) recuerda, permanentemente, a los habitantes [...] que la idea de *igualdad*, más que la descripción de una realidad alcanzada o alcanzable, es únicamente el grito de dolor [...] de los excluidos [...] [que] reclama[n] su pertenencia a aquello de lo cual han sido marginados” (p. 32). La idea es que, en tanto los países colonizadores no tienen estructuras coloniales que les recuerden la falta de igualdad, su uso del concepto de igualdad no reivindica a los excluidos, sino que se toma de manera universalista. La pregunta aquí es, ¿por qué únicamente las estructuras coloniales indicarían la falta de igualdad? ¿Por qué no las estructuras patriarcales o de clase, por ejemplo? ¿Por qué no sería posible que la lucha antipatriarcal en los países colonizadores usara el concepto de igualdad de manera emancipadora? No parece haber respuesta a estas preguntas y, por tanto, justificación suficiente para pensar que únicamente en las excolonias de América (pues aquí tampoco están incluidas las excolonias en el continente africano o asiático) el grito de igualdad o libertad puede ser genuino, mientras en toda otra lucha este grito es inauténtico.

Hay, no obstante, una instancia en la cual el autor parece buscar alejarse de una lógica purista de modernos/premodernos, emancipadores/opresores. Se trata de la discusión de la teoría de los cuatro ethe de la modernidad de Bolívar Echeverría que Gandler confronta con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth en el capítulo sexto. La teoría del reconocimiento de Axel Honneth asume la idea de un progreso moral dirigido a un mayor reconocimiento del otro (pp. 99-100). Los países menos tradicionales (los más modernos) son los que se acercan mayormente a este ideal de creciente reconocimiento del otro (p. 100). Al contrario, Bolívar Echeverría niega la idea del progreso moral dirigido a mayor reconocimiento del otro, pues el actual sistema capitalista, que confronta a los seres humanos como competidores, cierra la posibilidad de ver al otro de modo diferente que no sea como alguien a quien debo vencer o a quien debo ganarle. Para Echeverría, el *no*-reconocimiento se ha convertido en la regla (p. 104). Es en este contexto de *no*-reconocimiento universal en el que Bolívar Echeverría identifica y tipifica cuatro formas de vivir (o sobrevivir) la modernidad, incluyendo, especialmente, aquella que se vive en los países del llamado tercer mundo. La teoría de Echeverría, por tanto, no opera de acuerdo a la lógica modernos/premodernos, sino que ofrece una tipología de *diferentes* formas de vivir la modernidad, ninguna de las cuales es más atrasada o avanzada que otra. Con ello, Echeverría permite dejar de pensar en la modernidad y la historicidad como fuerzas *divididas en dos* para pensarlas como fuerzas complejas.

Sin embargo, hacia el final de este capítulo sexto, Gandler vuelve a caer en la lógica de oposiciones puras que Echeverría parecía habernos ayudado a dejar atrás. En un primer momento, Gandler sostiene que “el real reconocimiento no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de competencia” (p. 110). Consecuentemente, ninguno de los ethe descritos por Echeverría podría reconocer al otro, pues ello es *imposible*. En un segundo momento, sin embargo, Gandler parece no sólo cambiar de perspectiva, sino llevarnos de vuelta a la lógica modernos/atrasados, y lo hace nada menos que en función del criterio que ha criticado a lo largo de todo el capítulo, a saber, el reconocimiento del otro. Afirma: “Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con su etnocentrismo primermundista, no puede percibir las *diferentes* formas de la modernidad capitalista y da por un hecho que el ethe del reconocimiento [...] es el único moderno [...] [No puede] reconocer al otro, en este caso, el *otro* ethe de la modernidad capitalista” (p. 111). Quien sí *reconoce* todos los ethe, a pesar de que antes nos dijo que “el reconocimiento era imposible en las sociedades actuales”, es Bolívar Echeverría en tanto elabora una teoría que describe (*reconoce*) todos los ethe. Así, a pesar de que el recurso a la teoría de los cuatro ethe de Echeverría tenía la intención de llevarnos más allá de la lógica de oposiciones puras, termina dejándonos exactamente donde empezamos.

Entender la dialéctica de acuerdo a oposiciones puras, no sólo corre el riesgo de hacer caso omiso del carácter dialéctico de la historia y de todo lo histórico que Gandler busca mostrar, sino que también impide la síntesis que pueda conjugar ambos polos dialécticos. La posibilidad de la síntesis requiere que cada uno de los polos sea internamente dialéctico y no sólo en oposición al otro, pues la fisura interna es la puerta de entrada de un otro. Sin esta dialéctica interna no es posible la compenetración

de los polos, pues no hay fisuras internas que lo permitan. Es esta dialéctica interna a los polos la que Gandler parece sacrificar en pos de la pureza de los polos y su contradicción. Más concretamente, al sostener tozudamente que Alemania es *sólo* opresora mientras México es *sólo* emancipador, se olvidan las contradicciones internas a cada uno. Y con ello se corre el riesgo de volver a olvidar la *historicidad*.