



LA ESCUELA DE FRANKFURT

crítica y emancipación



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

Seccional Bogotá

Facultad de Filosofía y ciencias humanas

*Sergio Bedoya Cortés
Adriana Ruelle Gómez
Eva M. Rey Pinto
Sergio de Zubiría
Germán Aristizábal
David Graaff
Javier Sigüenza*

La Escuela de Frankfurt *crítica y emancipación*

Sergio Bedoya Cortés
Adriana Ruelle Gómez
Eva M. Rey Pinto
Sergio de Zubiría
Germán Aristizábal
David Graaff
Javier Sigüenza

Sergio Bedoya Cortés
—*Editor académico*—

Bogotá D. C.

2023

La Escuela de Frankfurt : crítica y emancipación / Sergio Bedoya Cortés
... [et al.]. -- Bogotá : Universidad Libre, 2023.

131 p. ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN digital: 978-628-7580-25-1

ISBN impreso: 978-628-7580-24-4

1. Escuela de Frankfurt 2. Filosofía moderna -- Alemania 3. Sociología -- Siglo
XX I. Bedoya Cortés, Sergio.

193

SCDD 21

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

ISBN digital: 978-628-7580-25-1

ISBN impreso: 978-628-7580-24-4

La Escuela de Frankfurt: crítica y emancipación

© *Autores:* Sergio Bedoya Cortés, Adriana Ruelle Gómez, Eva M. Rey Pinto, Sergio de Zubiría, Germán Aristizábal,
David Graaff y
Javier Sigüenza

© Universidad Libre
Bogotá D.C. Colombia

Primera edición: junio de 2023

Queda hecho el depósito que ordena la ley.

Editorial: Universidad Libre

Editor: Sergio Bedoya Cortés

Correo-e: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 n.º 5-80, Tel: (601) 3821000, Bogotá D.C.

Producción: AF&M Producción Gráfica S.A.S. - afmproducciongrafica@gmail.com



«Atribución-No comercial-Sin derivar»



BY – Otros pueden copiar, distribuir y mostrar la obra, pero deben otorgar crédito al autor.



NC – Otros pueden copiar, distribuir y mostrar la obra, pero solo con propósitos no comerciales.



ND – Otros pueden copiar, distribuir y mostrar la obra, pero no modificarla.

creative commons



UNIVERSIDAD LIBRE®
Vigilada Mineducación

DIRECTIVAS

| | |
|--|---------------------------------|
| <i>Presidente nacional</i> | Jorge Alarcón Niño |
| <i>Vicepresidente nacional</i> | Jorge Gaviria Liévano |
| <i>Rector nacional</i> | Édgar Sandoval Romero |
| <i>Censor nacional</i> | Severo Parada |
| <i>Presidente seccional</i> | María Elizabeth García González |
| <i>Rector seccional</i> | Fernando Arturo Salinas Suarez |
| <i>Secretario general</i> | Floro Hermes Gómez Pineda |
| <i>Decano Facultad de Filosofía</i> | Ciro Nolberto Güecha Medina |
| <i>Directora Centro de Investigaciones</i> | Adriana Ruelle Gómez |

Grupo de Investigación en Filosofía Política

Proyecto de Investigación Subjetividades, Diferencias y Enfoques

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad Libre, sede Bogotá

*A Peter Marcuse, por continuar con el
legado de la teoría crítica*

Weitermachen!

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN (<i>Adriana Ruelle Gómez</i>) | 11 |
| TEORÍA CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN EN MAX HORKHEIMER (<i>Sergio de Zubiría Samper</i>) .. | 17 |
| Introducción | 19 |
| La impronta intelectual y humana de Max Horkheimer | 22 |
| Un programa de investigación social y la primera teoría crítica | 25 |
| La teoría crítica a cinco décadas de su fundación | 32 |
| Emancipación y dominio en contextos de administración “total” | 36 |
| Referencias | 42 |
| DIALÉCTICA NEGATIVA Y RECONCILIACIÓN (<i>Germán Aristizabal Jara</i>) | 45 |
| Introducción | 47 |
| La negación de la negación en la Fenomenología | 48 |
| Crítica de Adorno a la negación de la negación | 51 |
| Repensando la reconciliación desde los Acuerdos de Paz | 56 |
| Referencias | 59 |
| MILITARIZACIÓN Y VIOLENCIA EN COLOMBIA: DIÁLOGOS CON WALTER BENJAMIN EN EL SIGLO XXI (<i>Eva María Rey Pinto</i>) | 61 |
| Introducción | 63 |
| Militarismo y militarización en Colombia | 63 |
| Policía Nacional de Colombia: un cuerpo civil ampliamente militarizado | 65 |
| ¿Protesta social como amenaza o la protesta social amenazada? | 68 |
| Violencia mítica y violencia divina desde la perspectiva de la protesta | 69 |
| Caminos hacia la desmilitarización en Colombia | 71 |
| Eliminación de la violencia y los valores adoptados del militarismo | 72 |
| Eliminación del servicio militar obligatorio en Colombia | 74 |
| Conclusiones | 76 |
| Referencias | 77 |
| MOVIMIENTOS SOCIALES, CRÍTICA Y LIBERACIÓN: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA OBRA DE HERBERT MARCUSE (<i>Sergio Bedoya Cortés</i>) | 79 |
| Introducción | 81 |
| Dialéctica de lo concreto: la negatividad social | 83 |
| El proletariado y su apariencia en el marco del siglo XXI | 84 |
| Forma de organización sindical: una apuesta económica | 86 |

| | |
|--|-----|
| La (nueva) noción de socialismo | 87 |
| La vieja izquierda y la nueva izquierda | 90 |
| La nueva izquierda | 94 |
| A modo de conclusión: Protestas y movimientos sociales en América Latina (el año 2019) | 98 |
| Referencias | 102 |
| | |
| NI PROFETA NI FARMACÉUTICO: EL DISCURSO CRÍTICO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA | |
| (Javier Sigüenza y David Graaff) | 105 |
| A modo de introducción | 107 |
| De Riobamba a Friburgo | 108 |
| Berlín, capital de los años sesenta | 109 |
| Reencuentro con Latinoamérica | 111 |
| El discurso crítico de Bolívar Echeverría | 113 |
| El mestizaje cultural | 118 |
| A modo de conclusión | 120 |
| Referencias | 121 |
| | |
| CONCLUSIONES (Adriana Ruelle Gómez) | 123 |
| | |
| SOBRE LOS AUTORES | 127 |

INTRODUCCIÓN

Adriana Ruelle Gómez

Contextos, formas de vida, instituciones, ciencias, Estados, exterminios, totalitarismos, guerras, pobreza y tantas otras realidades del mundo contemporáneo nos convocan a pensar en intelectuales que apunten a la transformación social, una que esté fuera de la aspiración heredada del positivismo, en la que abunda la expansión tecnócrata que fija la instrumentalización de la vida en cualquiera de sus manifestaciones, dimensiones, espacios, cuyos márgenes y contenidos más significativos han sido dados para una pseudodemocracia, la entelequia a través de la que asoma el pálido sistema político con el que se pretende alcanzar la igualdad y la participación de las mayorías.

Así mismo, la aspiración por consolidar una fuerza que clame por la transformación sirve para revocar el precepto de la “autonomía” galante del pensamiento de la Ilustración hasta hoy. Los resultados de la herencia moderna son las malformaciones racionalmente establecidas de un exacerbado individualismo que, finalmente, ha llevado al exilio de la obligatoria ponderación de lo colectivo como un eje apremiante para el buen vivir.

Justo es decir que en la denuncia del espíritu abarcador de la razón instrumental, que muestra el cerco de desmedros en que se ha vivido en el siglo XX y el que cursa, radica la vitalidad con la que Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm y otros pensadores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt dan potencia a la crítica que reconoce la debilidad de las ciencias sociales y de la filosofía para invocar la acción que transforma a la sociedad. Con este destello de sensatez y humanidad, la Escuela de Frankfurt establece su horizonte, uno en el que la teoría obliga a una praxis, a la responsabilidad y la defensa para que la actividad académica no esté supeditada a los anaqueles bibliotecarios, ni a la medida de la reflexión aislada sobre los contextos; más bien, se trata de alcanzar la desmesura que se circunscribe a una praxis que se sobrepone al dogmatismo. El círculo académico de la desmesura, además de forjar su trayectoria repensando a Marx, Freud y Hegel, vive las guerras mundiales, por lo que organizó un sistema de pensamiento situado que sigue

contendiendo a las fuerzas totalitarias, preludivo cómo las estructuras dictatoriales seguirían marcando el vicio de la barbarie y de la violencia hasta el día de hoy.

Sabemos que la izquierda intelectual presente en la Escuela de Frankfurt estuvo asediada por el exilio, un elemento que sumó llevando a una fragante fertilidad en sus análisis y posturas. Sensibilidades que actualmente tocan la impronta ejemplarizante del hacer y la realización de los “intelectuales exiliados” (Jay, 1991, p. 17), de los “intelectuales comprometidos” (p. 15), que Horkheimer expresa en los siguientes términos:

Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche, aun cuando sus voces precederán hayan sido acalladas por la tiranía. (Horkheimer, 1969, pp. 169-170)

Claro es que los espíritus ante el Holocausto, en señal de humildad y de perplejidad, de resquebrajamiento del ser, se doblegan. Entonces, emergen los pensadores vitales, críticos y comprometidos con los cambios. Se trata de los pensadores que genuinamente reflexionan sobre cuál sería la vía comprensiva y sensible que tutelaría la vida académica frente a la aniquilación, el exterminio, la estetización de la política, el juego publicitario de la imagen, la decadencia del capitalismo, etc. ¿Comunicar?, ¿denunciar para transformar?, ¿expresar y emancipar?, ¿la revolución?, ¿sumergirse en la banalidad?, ¿cultivar la ceguera?, ¿filosofar para intervenir?, ¿estructurar un sistema de pensamiento resolutorio?, ¿avanzar en la ponderación de las subjetividades emergentes?, ¿resignificar las formas emancipadoras que el marxismo había brindado?, ¿el suicidio? Relacionar una respuesta sembró una espiral, un eje, un camino válido para salvar el pensamiento de la dilatación, de la afirmación del *statu quo* y de la irresolución.

En sus inicios, la Escuela de Frankfurt llamó al establecimiento de una teoría crítica que, desde la investigación social, tenía la necesidad de repensar la sociología y la filosofía, además de acudir a las ciencias sociales, la estética y a la reflexión interdisciplinaria, conjunto de necesidades y de posibilidades que marcan la “naturaleza sinóptica, del trabajo del Instituto” (Jay, 1991, p. 61). Lo propio del proyecto fue desechar la subordinación de la vida a las formas alienantes capitalistas emergentes de la sociedad industrial avanzada, así como de los hilos con los que los sistemas políticos hegemónicos y la ciencia misma halan a la objetividad, restando valor a las subjetividades y a los márgenes para una praxis emancipadora.

La bases para que la Escuela de Frankfurt avanzara en formulaciones críticas resolutorias recoge dos ejes. Uno, la distinción epistemológica occidental entre sujeto-objeto que desemboca en el precepto de *objetividad*; su usufructo es la excelstitud de las ciencias empíricas facultativas de la racionalidad positivista que sustrae los contextos sociales e históricos para la transformación social. En este sentido, es conveniente recordar lo que expresa Horkheimer:

Sólo mediante la superación del apoyo fetichista del conocimiento científico en la conciencia pura, y mediante el reconocimiento de las circunstancias

históricas concretas que condicionaban todo pensamiento, podría superarse la crisis actual. La ciencia no debía ignorar su propia función social, puesto que sólo haciéndose consciente de su función en la crítica situación presente podría sumar su contribución a las fuerzas que provocarían los cambios necesarios. (Jay, 1991, p. 61)

Y, por otra parte, en el sistema capitalista el cambio emancipador no es posible. El imperativo del burgués está flagrantemente vinculado con los dispositivos de objetividad, mientras que las fuerzas productivas de base, el proletariado, son dependientes y serviles a la razón ortodoxa instrumentalizadora. La radical división, burgués y proletario, forja los infortunios de un *statu quo*, usufructo también de los requerimientos del positivismo y de las ciencias empíricas. Ante los obstáculos, el llamado de los miembros de la desmesura obligó a repensar, a encontrar un sentido orientador a la carencia de horizontes para la vida que había sucumbido a la beatificación de una racionalidad cerrada, cuya directriz era la cosificación del mundo y de la vida. El constructo resolutorio requirió resignificar la *dialéctica* y la *praxis*.

En la historia del pensamiento filosófico, la dialéctica atisba perspectivas, categorías, identidades contrarias y contradictorias; así pues, es el recurso que aguza el pensamiento para identificar antagonismos, contradicciones y desemejanzas sustanciales. No obstante, pese al carácter formal distintivo propio de la dialéctica, paradójicamente, ha sido tranvía para que la tradición valide una positividad que propende por un adiestramiento epistemológico: el hábito de significar las divergencias comprimiéndolas a la unidad, a totalidades que anulan las oposiciones y contradicciones.

El efecto totalizador sustrae lo heterogéneo, avanzar en un único saber, cultura e identidad; así que la negatividad que potencia la dialéctica se diluye, resultando efímera, delirante e ilusoria. Frente a la tozudez tradicional occidental, es la “dialéctica negativa” la vía concluyente que libera “la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad” (Adorno, 2017, p. 9).

La dialéctica negativa es el soporte por el que la praxis, la unidad entre teoría y acción, es fuente para la transformación social. Un especial movimiento dialéctico renovado habilita vías para los cambios disruptivos frente a las arcaicas alineaciones totalitarias. Bien lo expresa Horkheimer: “La acción por la acción no es de ningún modo superior al pensar por el pensar, sino que éste más bien la superó, porque la falta de teoría deja al hombre inerte ante la violencia” (1969, p. 12). Así pues, el carácter transformador requiere de la conciencia, la fuerza y determinación para tomar distancia de la perspectiva superficial crítica que la filosofía tradicional había erigido; solo así el sentido emancipador articula la dialéctica negativa y la praxis generando nuevos horizontes interdisciplinarios.

Lo anterior glosa la directriz inicial del Instituto de Investigación Social de Frankfurt que desnudó la tensión esencial que subsiste en la tradición filosófica. Justo es valorar que ese pensamiento disruptivo se relaciona talentosamente, desde diferentes perspectivas, a lo largo de los cinco capítulos que conforman el presente libro. Exactamente, se recorren algunas

aristas teóricas de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, hoy considerados miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Así mismo, se presenta el pensamiento de Bolívar Echavarría, filósofo latinoamericano que alimentó sus planteamientos bajo la influencia, entre otros, de la Escuela de Frankfurt, sin querer decir con ello que hoy día se incluya en este círculo académico.

El recorrido capitular taxativa y contundentemente sigue una metodológica en la que lo teórico entra en diálogo con las realidades sociales emergentes en el país y Latinoamérica, de manera que, siguiendo el sentido original de la teoría crítica, se ubican contextos sociales que son descifrados en aras de significar la huella del signo emancipador. En ese orden de ideas, aparecen situaciones del contexto nacional, como son los Acuerdos de Paz firmados entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC en 2016, las protestas sociales del 2019 valorando la fuerza emancipadora frente a la fuerza violenta estatal; y, a nivel Latinoamericano, las movilizaciones en Chile del 2019. Los recorridos sociales invitan a la comprensión de las posibilidades de no sujeción de los colectivos humanos a las formas estatales vigentes, y a la vez se abre un espectro importante para radicalizar la posibilidad de que las subjetividades emergentes respondan a una circunscripción más allá del tejido ortodoxo socialista.

Conviene situar la generosidad temática de cada capítulo de la obra que, en su recorrido, por demás muy bien articulado, brinda perspectivas significativas para comprender especificidades de cada uno de los pensadores y contextos.

El capítulo inicial, “Teoría crítica y emancipación en Max Horkheimer”, escrito por Sergio de Zubiría Samper, ofrece un estudio poco ortodoxo, usufructo del trabajo colectivo y entre generaciones, que responde al interés de pensar los procesos emancipadores en Latinoamérica nacientes en el siglo XXI. Inicialmente, el texto aborda, aspectos generales de la biografía de Horkheimer y de la Escuela de Frankfurt. No obstante, el capítulo subraya el diagnóstico que hizo Horkheimer de la decrepitud del capitalismo y su avance al haber permeado la democracia que valida la aquiescencia entre la perspectiva competitiva y el dominio totalitario de las corporaciones transnacionales. En ese orden de ideas, el texto de Zubiría presenta las crisis de las guerras mundiales y entre sus períodos, la caída del muro de Berlín, las dinámicas emancipadoras del siglo XX en el contexto nacional, e incluso la emergencia actual por la pandemia, como productos de una razón instrumental concomitante con el positivismo, que dispone el sentido del bien, del mal y de lo verdadero en contravía de la vida misma.

En este capítulo, se da cuenta de cómo lo irracional como totalidad es inmune a su propia irracionalidad en la medida en que está acompañada de la dictadura de la racionalidad instrumental, con lo que se ilustran las limitaciones de una dialéctica de la ilustración. Los argumentos bien documentados por el autor del texto permiten al lector pensar el sentido crítico fundante de la Escuela de Frankfurt, asegurando la reflexión ética y política sobre el devenir actual, la mirada a lo emancipatorio y el rol de la utopía.

El segundo capítulo, “Dialéctica negativa y reconciliación”, de Germán Aristizábal Jara, presenta la crítica que hace Theodor Adorno a Hegel. Para Adorno, es fundamental que

la dialéctica no finalice en la reconciliación con las instituciones; consiste en la radical determinación de una dialéctica constituida para avanzar en una teoría crítica que itinerantemente se construye a partir de la perpetuación de la negación. Así pues, en el planteamiento prima un sujeto que toma distancia de las instituciones sociales, asegurando la crítica, el primer momento de la negación base para la emancipación. En ese orden de ideas, Aristizábal enfatiza que de ninguna manera se puede renunciar y asimilar el bucle de la dialéctica negativa, la negación de la negación, para que la praxis se torne afirmación, perdiendo su potencial emancipador.

Al desarrollar agudamente la tensión entre la dialéctica positiva de Hegel y la dialéctica negativa de Adorno, Aristizábal llega a una mirada contextual interesante respecto a las implicaciones de la firma de los Acuerdos de La Habana entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC. En este sentido, el desplazamiento a una dialéctica negativa permite al autor reflexionar sobre el borde de la obligatoriedad de la conciencia crítica del Estado colombiano para preguntarse si “¿debe pensarse la dejación de armas de la guerrilla y la firma del Acuerdo de Paz como una simple aceptación de lo establecido? Y si ¿la reconciliación consiste en la renuncia a la conciencia crítica y la prevalencia de una sustancia social alienada?” (p. 58). En este caso, la reconciliación implica la transformación, así lo dejan ver los diferentes momentos que constituyen el Acuerdo mismo en los seis puntos que lo constituyen.

En el tercer capítulo, “Militarización y violencia en Colombia: diálogos con Walter Benjamin en el siglo XXI”, Eva Rey ressignifica la afirmación del autor de que “el asombro porque las cosas que estamos viviendo ‘aún’ sean posibles en el siglo XX no es filosófico”, que aparece en la VII tesis *Sobre el concepto de historia* (Benjamín, 2008, p. 309). La autora toma la experiencia de la violencia policial, el militarismo, que en el contexto nacional se dió de manera contra la protesta social de diferentes grupos, situaciones que, finalmente, surcan formas estatales desde las que se erigen valores y una cultura que silencia las fuerzas emancipadoras emergentes al concebirlas como una amenaza.

En este contexto, Rey hace un conciso análisis en el contexto colombiano de las acciones del Esmad en medio de las protestas, de lo que resulta la presentación de la fuerza no estatal como asidero de violencia, asimilando el papel de los huelguistas, enfatizando en que el militarismo es, entonces, un recurso necesario del Estado para ejercer violencia, con el objetivo de que la institucionalidad sea efectiva, de modo tal que violencia y poder se implican.

En el cuarto capítulo, “Movimientos sociales, crítica y liberación: una aproximación desde la obra de Herbert Marcuse”, Sergio Bedoya explica la dialéctica propuesta por el miembro de la Escuela de Frankfurt culmen del activismo político en el grupo. El texto se aproxima a la noción de *socialismo* de Marcuse recorriendo el concepto de *proletariado*, que desde la dialéctica entre dominados y dominadores permite alcanzar una perspectiva que cruza los movimientos sociales y políticos, desde ahí el autor presenta la nueva izquierda como una alternativa emancipadora que transita la crítica al capitalismo, sus formas de dominación, incluidas las que estaban presentes en el marxismo dogmático.

Así mismo, Bedoya, de cara a los movimientos sociales emergentes, por ejemplo, en Chile en el 2019, toma la teoría de Herbert Marcuse dando consistencia a la necesaria mirada

de la subjetividad, que no puede ser reducida a un mínimo insuficiente para las formas de resistencia; así, su crítica enfatiza en el peligro de someter la conciencia de clase a una perspectiva ortodoxa. En ese orden de ideas, el socialismo, la sociedad avanzada que se supele de la fuerza del capitalismo, la racionalidad positivista que enfatiza en la tecnología y la fuerza de la cultura para la revolución y la emancipación son los tópicos que el autor presenta.

En el último capítulo, “Ni profeta ni farmacéutico: El discurso crítico de Bolívar Echeverría”, Javier Sigüenza y David Graaff presentan la trayectoria académica del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría y nos acercan a las líneas generales de una teoría crítica latinoamericana, así como de una filosofía crítica pensada para nuestro contexto. Echavarría, nacido en Ecuador, un avanzado en los estudios de la obra de Marx, que estudió en Berlín, cercano al contexto de la teoría crítica, terminó desarrollando un proceso intelectual importante en México. Bolívar Echeverría llega al planteamiento de los cuatro *ethos* (realista, romántico, clásico y barroco), que son el resultado de la comprensión de las formas que llevan a la contradicción que pervive en el capitalismo, en el mundo moderno. En este sentido, él, a través de la noción del *ethos* barroco, recuerda cómo desde el proceso de mestizaje, en el que es preeminente la tensión ontológica entre las partes, los vencedores y los vencidos, en este caso, plantea, de manera afirmativa, que los segundos configurarían a los primeros. Esta estrategia subvierte la sumisión y permite “sobrevivir a la destrucción”, la “afirmación de la vida frente a la muerte”, que en tiempos del capitalismo es vigente y preponderante.

Los contenidos capitulares permiten al lector interesado en el tema acceder tanto a los planteos generales como a los específicos de los pensadores abordados. Sin duda, los autores despliegan ideas, argumentos, críticas y situaciones que permiten hacerse una idea de la razón de ser de la Escuela de Frankfurt, sus contingencias argumentativas, su praxis y devenir emancipador y disruptivo. En ese orden de ideas, los diferentes énfasis presentes en el texto llevan al encuentro con la desmesura de los intelectuales exiliados, comprometidos, capaces de trascender el *statu quo* para alimentar una praxis esperanzadora que vincula contextos sociales, y subraya la necesaria relación entre la crítica y la emancipación para merecer la transformación social.

Referencias

- Adorno, T. W. (2017). *Dialéctica negativa; la jerga de la autenticidad*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin *Obras completas. Libro I. Vol. 2* (pp. 303-317). Abada Editores.
- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*. Taurus.

Capítulo I

Teoría crítica y emancipación en Max Horkheimer

Sergio de Zubiría Samper

“Una vez escribí: ‘El grande y necesario sentido del pensar es hacerse superfluo a sí mismo’. Pero ¿en qué consiste el pesimismo, que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera verdadero y bueno. Y así nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos”.
Max Horkheimer (1970)

Introducción

El Instituto de Investigación Social de Frankfurt inicia su actividad teórica en un momento aciago de la historia del proyecto eurooccidental, los años veinte del siglo XX. El historiador inglés Eric Hobsbawm caracteriza el periodo 1914-1945 como una “época de catástrofes” y consolidación del “derrumbe” de la civilización occidental del siglo XIX, porque se yuxtaponen situaciones históricas tan complejas y desgarradoras como las guerras mundiales, la Revolución rusa, la Gran Depresión de 1929, la derrota de la República de Weimar, el ascenso del fascismo, los campos de concentración, y los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki. A partir de este momento histórico, el proyecto civilizatorio occidental contendrá en sus entrañas una herida mortal indeleble:

Mientras la economía se tambaleaba, las instituciones de la democracia liberal desaparecieron prácticamente entre 1917 y 1942, excepto en una pequeña franja de Europa y en algunas partes de América del Norte y de Australasia, como consecuencia del avance del fascismo y de sus movimientos y regímenes autoritarios satélite. (Hobsbawm, 1998, p. 70)

Podemos sostener cómo la experiencia de la “crisis” está en los orígenes de la teoría crítica de la sociedad; una experiencia traumática que nunca podrá ser olvidada y posiblemente tampoco perdonada. Ante todo, no existe un átomo de verdad, reitera el historiador, en la afirmación “comprenderlo todo es perdonarlo todo”. El grupo de intelectuales que fundó hace cerca de un siglo el Instituto, en 1924, tuvo la expectativa de la disolución del capitalismo, pero también tuvo la conciencia anticipatoria de que las “crisis” pueden tener despliegues diversos. No existen leyes “deterministas” en la historia natural-social. Por ello, plantea R. Jaramillo Vélez:

Dentro de tales circunstancias, se explica el que la intelectualidad radical se volviese a plantear la cuestión, central del pensamiento marxista, de la

unidad de la teoría y la práctica —o la *praxis*— que los bolcheviques habían resuelto a su manera y dentro de la peculiarísima configuración del país en que había triunfado la primera revolución proletaria. Quienes se reunieron en la población del Ilmenau, en Turingia, en el verano de 1922¹, para patrocinar la *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primera semana de trabajo marxista) no provenían del cerrado mundillo académico alemán, sino de la experiencia viva de la lucha de clases. (Jaramillo, 1991, p. 14)

El profesor Jaramillo destaca dos “casos prominentes”: G. Luckács y K. Korsch, quienes participaron al lado de F. Weil, F. Pollock, K. Wittfogel, K. Zetkin (el menor de los hijos de Klara Zetkin), Rose Wittfogel, Christiane Sorge. Participaron entre 20 y 24 personas; quizá el punto de partida de la discusión fueron ponencias de G. Luckács y K. Korsch, quienes recientemente habían publicado o tenían los manuscritos de dos obras relevantes para la tradición del marxismo revolucionario: *Historia y conciencia de clase* (1923) y *Marxismo y filosofía* (1923) (Wiggershaus, 2011).

Un siglo de reflexión crítica ha sido una tarea relevante, rigurosa y transformadora de la realidad social. La estela de tres generaciones de pensadores y pensadoras es un hecho bastante significativo. Los nombres de los “indiscutibles” (Cortina, 1985) de la primera generación: M. Horkheimer, T. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse y H. Arendt². Una segunda generación, también decisiva para el pensamiento crítico actual: J. Habermas, K. O. Apel, A. Schmidt, A. Welmer, O. Negt, y C. Offe. Y una tercera generación que disputa y polemiza con el legado: A. Honneth (actual director del Instituto), N. Fraser, H. Dubiel, A. Devis, B. Echeverría, G. G. Hoyos Vázquez, R. Jaramillo Vélez, entre otros.

En la conmemoración de los setenta años de su fundación, H. Dubiel, destaca que enfrentamos ese otro “derrumbe” del orden social que había “presumido” de haber superado el orden social capitalista; los acontecimientos de 1989-1991 y la imposición de la fase planetaria de acumulación neoliberal tienen un parentesco con los orígenes del Instituto de Frankfurt. Para el historiador inglés Hobsbawm, se ha desatado una “nueva era de descomposición, incertidumbre y crisis”, que en vastas zonas del mundo podemos denominar la era de las “catástrofes”; la emergencia actual de la pandemia es otra manifestación de esa secuela de destrucción y crisis capitalista mundial. En medio de esta crisis, coincide el cierre de la experiencia soviética con las dificultades para generar alternativas sociales y políticas al capitalismo.

Para Dubiel, existen cinco elementos que entretejen este “parentesco” con el grupo intelectual de los orígenes. En primer lugar, se trata de la semejanza del clima cultural:

En los escritos tempranos de Max Horkheimer aparecen con frecuencia la apreciación —imbuida de un diagnóstico histórico— en el sentido de que la cultura intelectual de la República de Weimar en su fase tardía estaba

1 En la edición al castellano de R. Wiggershaus *La Escuela de Fráncfort* se sitúa esta “semana de Pentecostés” en 1923. La mayoría de las investigaciones ubican la fecha en 1922.

2 El papel y la relación de H. Arendt con la Escuela de Frankfurt es una polémica importante y abierta.

desgarrada entre formas de conciencia y mentalidades que, por un lado, expresaban la racionalidad cosificada formal y, por otro lado, articulaban una crítica sustancialista de la razón. (Dubiel, 2000, p. 84)

Un asunto central de la teoría crítica y un adecuado análisis filosófico de nuestra época: una totalidad irracional inmune a su propia irracionalidad, acompañada de la dictadura de la racionalidad instrumental. En segundo lugar, este grupo intelectual poseía una “alta sensibilidad teórica” para los peligros autoritarios que están presentes en aquellas sociedades de mercado organizadas de forma liberal-formal; existe una afinidad entre la democracia competitiva y el dominio totalitario de las corporaciones transnacionales. En tercer lugar, las relaciones estrechas entre la estructura autoritaria del carácter (personalidad autoritaria) y el comportamiento político; como también la dimensión sadomasoquista como núcleo de la personalidad autoritaria. En cuarto lugar, los penetrantes análisis sobre la cultura de masas y las industrias culturales, que ratifican la tesis de la construcción de las “lealtades políticas” a partir del “artefacto” medios de comunicación masiva. Y, en quinto lugar, la pertinencia de la política de investigación planteada en el discurso por M. Horkheimer, en su posesión como director del Instituto, en enero de 1931. Importante reflexión que analizaremos con mayor detalle en el contexto de este ensayo.

Las relaciones de “parentesco” con la primera generación de la teoría crítica, para Dubiel, no pueden desvanecer las distancias con los años treinta en aspectos importantes. Al cierre del siglo XX, subraya, existen también diferencias substantivas. En la primera, ya no es posible mantener la esperanza en una “teoría unitaria” y la conflictividad social y natural no puede ser comprendida con “un modelo teórico fundamental”, por ejemplo, el modelo de la relación del capital, que fue importante en la investigación social de los fundadores. La segunda, en las sociedades contemporáneas no existe un “problema clave” que sea clarificador de manera inmediata por medio del cual se pueda aprehender la totalidad; más bien, la totalidad concreta permanece oculta a la investigación. La tercera,

el proyecto de Horkheimer podría ser comenzado hoy solamente bajo la forma de una apertura explorativa en la organización de un espacio de reflexión colectiva en la que se elaboren las perspectivas de diversas disciplinas y de diversas generaciones de científicos en el horizonte de cuestionamientos realizados de forma común. (Dubiel, 2000, pp. 88-89)

Las dos primeras pueden ser afirmaciones discutibles, pero la tercera nos parece sugestiva: el tono individual que Horkheimer impregnó en su “dictadura planificada” al Instituto de Investigación Social, como él decidió nominarla, actualmente sería muy difícil de fomentar y estamos obligados a explorar caminos intergeneracionales y horizontes comunes de investigación social.

Este escrito hace parte de esta exploración colectiva e intergeneracional. Intenta recuperar en un contexto diferente los aportes de Max Horkheimer a una teoría crítica en

los albores del siglo XXI hacia una emancipación en clave latinoamericana. No pretende ser un estudio exhaustivo sobre la obra de este inmenso pensador, tampoco un intento de periodización de su pensamiento; es una lectura selectiva de aquellos textos suyos que pueden contribuir a pensar a fondo el papel de la teoría crítica y las tareas emancipadoras. Para enfrentar este propósito dividimos este trabajo en cuatro partes. La primera realiza una aproximación panorámica a la biografía intelectual del director del Instituto en la etapa anterior a su designación en 1931; intenta recuperar las condiciones existenciales e intelectuales que configuran las bases para el nacimiento de la temprana teoría crítica. La segunda estudia sus aportes a la consolidación de la primera teoría crítica de la sociedad y el debate sobre su vigencia contemporánea; reconociendo que pueden rastrearse modificaciones y acentos en su construcción conceptual entre 1931, su retiro como director en 1959 y el fallecimiento de Horkheimer en 1973. La tercera explora la interrelación entre la primera teoría crítica y los procesos de emancipación, ante todo, en entornos de “cierre” de las posibilidades anticapitalistas. La cuarta introduce algunas reflexiones sobre sus consecuencias e inferencias para una acción emancipadora en clave latinoamericana.

La impronta intelectual y humana de Max Horkheimer

Nacido el 14 de febrero de 1895 en Stuttgart, era hijo único de un prominente fabricante textil judío, que aspiraba ver a su descendencia continuar su exitoso mundo de los negocios. Ambos padres practicaban la religión judía de forma conservadora, aunque no de manera ortodoxa:

A instancias de su padre, Moritz, un prominente fabricante judío, también había sido educado para los negocios antes de ingresar al servicio militar. Horkheimer aceptó el consejo de su padre y efectuó prolongadas visitas a Bruselas y Londres, a donde se trasladó en 1913-1914 en compañía de Pollock para aprender inglés y francés. Pero sus intereses nunca se redujeron solo a aquellos del futuro hombre de negocios. Hay un claro testimonio de esto en la serie de novelas que escribió (pero que dejó sin publicar) durante este periodo de su vida. (Jay, 1989, p. 29)

Luego de la guerra, aunque nunca participó en el frente de batalla y que “odí desde el primer día”³, inició una formación intelectual rigurosa en psicología, economía nacional y filosofía. Adquiere un acercamiento a la psicología de la *Gestalt* y empieza su pasión por la filosofía a partir de los cursos de Hans Cornelius, también el mentor de T. Adorno. El papel de este maestro en su formación intelectual, H. Cornelius, así como su influencia indirecta en el Instituto, debe ser investigada a profundidad. Representa una variante del

3 No porque siguiera una doctrina “pacifista” o “política”.

neokantismo epistemológico-psicológico estudioso de las condiciones de posibilidad de la experiencia fundada en la unidad de la conciencia; para ello, otorga gran importancia a la relación entre arte y ciencias de la naturaleza. Cornelius, además de profesor de filosofía, trabajaba como artista y profesor de estética.

De su profesor, afirma en 1969:

Vivimos la Primera Guerra Mundial, y luego no estudiamos para hacer carrera, sino porque queríamos saber algo acerca del mundo. El que lo consiguiéramos y que luego emprendiésemos la carrera académica, se relaciona con el hecho que tuvimos un maravilloso profesor de filosofía, Hans Cornelius, bisnieto del pintor Peter Cornelius, el amigo de Goethe [...] nos decía que para ser filósofo (y todo esto se encuentra en la teoría crítica) es necesario conocer las ciencias naturales, es necesario saber algo de arte, de música y composición. Él mismo me dio lecciones de composición. Y sólo de esa manera, con su ayuda, tenemos de la filosofía un concepto distinto del que hoy es corriente, el concepto de que no es una especialidad, no es una disciplina como otras disciplinas. (Horkheimer, 1976, p. 55)

Sus biógrafos subrayan su simpatía política temprana con Rosa Luxemburgo, ante todo por sus críticas al centralismo burocrático, pero luego de su asesinato, en enero de 1919, no encontró una referencia política importante. Durante la dirección de Grumberg o Horkheimer, el Instituto nunca se alió con ningún partido o sector de la izquierda alemana. En 1922, obtuvo su doctorado *suma cum laude* con una tesis sobre Kant bajo la dirección de H. Cornelius (*Sobre la antinomia de la facultad de juzgar teleológica*) y logra su habilitación como docente, en 1925, con otro trabajo sobre Kant (*Crítica de la facultad de juzgar como vínculo entre la filosofía teórica y la práctica*). Sus cursos y escritos entre 1926 y 1931, previos a su designación como director, evidencian su desprendimiento del neokantismo y la psicología de la *Gestalt*, su preocupación por las filosofías recientes y la sensibilidad por los problemas de la injusticia social, que lo acompañará toda su existencia. El “anhelo” (*Sehnsucht*) de una justicia plena es un hilo conductor de sus reflexiones a lo largo de su vida; un “anhelo” no identificable con nostalgia o añoranza, sino próximo a que la injusticia histórica no tenga la última palabra, que la esperanza incumplida de las víctimas no quede definitivamente trunca.

Cuatro de sus cursos en estos años son significativos de estas transmutaciones: *Introducción a la filosofía de la historia; materialismo e idealismo en la historia de la filosofía reciente; Hegel y Marx; Ilustración inglesa y francesa*. Su novela *De la pubertad* y sus escritos *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (1930) y *¿Un nuevo concepto de ideología?* (1930) muestran su aproximación a la tradición crítica de raíz marxista y su rechazo a la desigualdad social. La compilación de reflexiones y aforismos escritos entre 1926-1931, publicada con el seudónimo de Heinrich Regius, en 1934, con el título *Ocaso*

(*Dämmerung*), es una muestra de su original crítica al individualismo burgués, los límites del marxismo dogmático y su empatía con el pesimismo de Schopenhauer. Mientras fue director del Instituto en su oficina colgaba un cuadro de Schopenhauer, porque desde muy joven encontró cercanías entre su filosofar y las obras de Platón y Kant. “No debemos olvidar que el mundo era para muchos pensadores, ya para Platón, pero sobre todo para Kant y Schopenhauer, algo insignificante, apariencia, y que el sentido —el sentido de la vida— era trascendente” (Horkheimer, 2000, p. 217).

Mención especial merece su trabajo de “autoclarificación” (así lo denomina nuestro autor) sobre *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (1930). Se trata de un recorrido sistemático por las obras de Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella y Vico, para comprender los orígenes de la “filosofía de la historia” en la época moderna. Un problema cercano también a los intereses juveniles de W. Benjamin, ya que la concepción de la “historia” es central en los asuntos filosóficos. Este último inicia sus reflexiones sobre *La vida de los estudiantes* (1915):

Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. (Benjamin, 2007, p. 77)

La intención de Horkheimer es develar como la “ciencia moderna” legalista y naturalista incide de manera determinante en la concepción de la historia. La convicción de la existencia de “uniformidad” en el curso de la naturaleza es trasladada mecánicamente a las visiones de la historia y el positivismo es un bastión ideológico en este propósito. Maquiavelo es el primer filósofo de la historia en sentido burgués y consolida una “concepción psicológica de la historia”, bastante debatible, la cual sigue influyendo en las perspectivas recientes de la historia. Una concepción que pretende develar en el estudio del pasado las “eternas reglas” en virtud de las cuales pueden ser dominados los seres humanos. La meta suprema es la instauración de la mejor forma posible de vida en común; para su tiempo, la consolidación del Estado-nación burgués. Como pensador del ascenso de una clase social, le adjudicó a sus descubrimientos una condición histórica-temporal, hasta tal punto que reconoce que ninguna forma de Estado puede subsistir indefinidamente; el error comienza cuando estos se pretenden convertir en inmutables y ahistóricos:

Su error, que la época inmediatamente posterior agravó aún más con la doctrina de la razón de Estado, consiste en que justificó, tanto para el pasado como para el futuro, unos medios de dominación que, en su época y en su país, constituían la *conditio sine qua non* del ascenso de la burguesía. Semejante perpetuación de lo que sólo posee validez temporal es un defecto específico de la nueva filosofía de la historia. (Horkheimer, 1982, p. 29)

Su “autoclarificación” de los orígenes de la filosofía burguesa de la historia le muestra el papel condicionante de las “ideologías”, productoras de la apariencia de un orden social “justo” y “verdadero”, como también el afianzamiento de su compromiso con la lucha contra toda forma de injusticia. La constatación histórica de que hace demasiados siglos existen dominadores y dominados; solo una revolución radical puede suprimir estas relaciones de injusticia:

Lo que seguía siendo un elemento primario era la indignación por la injusticia social, por el contraste entre la pobreza y la riqueza. A este respecto, Horkheimer podía apoyarse en sus propias experiencias como hijo de un millonario. Esto lo inmunizaba contra la sospecha de resentimiento. Así como la mirada del pintor barroco ya veía en los bellos cuerpos de los vivientes los gusanos de la descomposición, así veía Horkheimer “que todos estos promitentes señores no sólo aprovechan cada instante la miseria de los otros, sino que la reproducen para poder seguir viviendo de ello, y están dispuesto a defender esta situación no importa a costa de cuánta sangre de los demás [...] Al mismo tiempo encontró palabras drásticas y expresionistas para la miseria de los obreros y los pobres. El ‘sótano’ del edificio social es ‘un matadero’. ‘El nacimiento de la mayoría de los hombres acontece dentro de una cárcel’”. (Wiggershaus, 2011, p. 66)

Horkheimer es nombrado a la dirección en julio de 1930, con treinta y cinco años, poseía un trabajo previo bastante erudito, una importante formación interdisciplinar, una posición fundamentada de crítica al mundo y la filosofía burguesa, y una decisión de denuncia contra toda forma de injusticia. Su impronta humana e intelectual llevará al Instituto a su periodo de “mayor productividad, más impresionante todavía si se lo considera en el contexto de la emigración y la desorientación cultural que pronto sobrevinieron” (Jay, 1989, p. 58).

Un programa de investigación social y la primera teoría crítica

El 24 de enero de 1931, el profesor Max se instala oficialmente en su doble condición como catedrático de Filosofía Social y director del Instituto de Investigación Social, sucediendo a Grünberg, quien había renunciado por padecimientos médicos. Nacía una asignatura desafiante para la Universidad de Frankfurt y para el ambiente académico alemán, y el Instituto ganaba una dirección bastante clara en sus propósitos.

Su discurso inaugural, *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social*, constituye una pieza fundamental en la estela teórica y filosófica de la Escuela de Frankfurt; una especie de huella de origen. Para R. Wiggershaus, se trata de una obra maestra de “estilización reflexionada”, que devela cómo la historia del idealismo alemán culmina en la filosofía social de Hegel:

De acuerdo con ésta, el sentido de la existencia de los individuos radica en la vida de la totalidad a la cual pertenecen. Detrás de la falta de consideración que esta totalidad muestra respecto a la felicidad y la virtud de los seres humanos considerados como individuos, la especulación idealista permite vislumbrar un sentido y una razón. (Wiggershaus, 2011, p. 54)

Se trata al mismo tiempo de una reivindicación del espíritu de la filosofía clásica alemana (el idealismo) y de su necesaria crítica, donde la relación entre individuo y totalidad se convierte en eje central. El idealismo alemán se transformó en filosofía social y por ello es tan importante comprender la transición de Hegel a Marx, problema que acompañará las reflexiones de todos los miembros del Instituto. En esta perspectiva, es destacable la obra de H. Marcuse, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941).

Los logros más brillantes y convincentes de la filosofía social se realizan en el sistema hegeliano, porque la filosofía anterior seguía fundamentada en el individuo aislado y la persona autónoma:

Kant convirtió la unidad del sujeto racional en la fuente única de los principios que constituyen los distintos ámbitos culturales, de modo que solo a partir de la dinámica de la persona, de las actividades espontáneas del Yo [...]. Para Hegel, la estructura de los contenidos culturales del espíritu objetivo, esto es, el arte, la religión y la filosofía, no se deriva ya del análisis crítico de la personalidad [como en Kant], sino de una lógica dialéctica universal. Su dinámica y obras no pro-vienen ya de las decisiones libres del sujeto individual, sino del espíritu de los pueblos dominantes (*Geist der herrschenden Völker*), tal como estos se despliegan en la historia. (Castro, 2016, pp. 212-213)

El sistema hegeliano liberó la autorreflexión filosófica de las ataduras de la introspección y el individualismo hacia una subjetividad histórica material y cultural.

Aunque para el investigador histórico empírico esa historia es una “cadena de sufrimiento y muerte, estupidez e infamia”, un altar donde son sacrificadas la felicidad de los pueblos y la virtud de los individuos, la filosofía “nos eleva” por encima de este observador empírico. “La filosofía no es, por ende, un consuelo. Es algo más que eso, pues transfigura lo real, con todas sus aparentes injusticias, y lo reconcilia con lo racional, al mostrar que está fundado en la Idea misma y que allí se realiza la Razón” (Castro, 2016, p. 214). Aparece en Hegel y se potencia en Marx la fuerza de la negatividad de la autorreflexión filosófica; la filosofía no hace nunca tratados de reconciliación con la injusticia y la irracionalidad de lo real. El declive del sistema hegeliano, a mediados del siglo XIX, a través del predominio del “positivismo”, conforma la imposición de una sociedad individualista, optimista y completamente acrítica con el progreso lineal de la ciencia positiva, la tecnología y la industria (“una época que creía ingenuamente en los hechos”). Su discípulo, J. Habermas, mantendrá esta concepción y en el prefacio a *Conocimiento e interés* (1982) postula:

Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés [...] Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión. (p. 11)

La crítica al positivismo, en sus carencias individualistas, a su culto a las cuestiones de hecho y su “optimismo” histórico son una condición necesaria para rencauzar la filosofía social; el positivismo es siempre un enemigo agazapado contra la reflexión crítica y la teoría de la sociedad.

El profesor Horkheimer reconoce algunos esfuerzos “cautelosos” por reivindicar la filosofía social, en oposición al positivismo, como el círculo neokantiano de Marburgo con Hermann Cohen y Otmar Spann; también los esfuerzos de la “ética material de los valores” de Max Scheller y su desarrollo en Nicolai Hartmann:

Todas estas versiones contemporáneas de la filosofía social parecen compartir el esfuerzo de abrir para el sujeto individual la mirada hacia una esfera suprapersonal que es más esencial, más significativa y más sustancial que su propia vida. Ellas cumplen muy bien esa tarea fijada por Hegel de la transfiguración de lo real. La única obra filosófica [contemporánea] que niega radicalmente cualquier aspiración a ser una filosofía social y que descubre el ser verdadero únicamente en el interior de la existencia individual, es *Ser y tiempo* de Heidegger, que coloca el “cuidado” (*Sorge*) en el centro de su atención. (Castro, 2016, pp. 216-217)

No basta separarse del positivismo para lograr la transfiguración hacia una “filosofía social”, se necesitan otros pasos; es en este momento que aparece el programa de investigación de Horkheimer, el sello que signará al Instituto de Investigación Social. El primer paso es no subsumir la filosofía social en una ciencia particular, ya sea en una “sociología material” o en “economía política”. El segundo momento es pensar a fondo las relaciones entre problemas filosóficos y disciplinas científicas hacia una penetración dialéctica entre teoría filosófica y praxis científica especializada, en la que ambas salen transfiguradas:

El caos de la especialización no se supera por la vía de una mala síntesis entre investigaciones especializadas, y tampoco mediante un empirismo puro que pretende reducir los elementos teóricos a la nada. Ello se logrará solo en la medida en que la filosofía, con su orientación teórica hacia lo general (*Allgemeine*) y “esencial”, pueda ofrecer nuevos impulsos a las investigaciones empíricas, mientras que, al mismo tiempo, permanezca abierta para dejarse interpelar por ellas y transformarse. (Castro, 2016, p. 219)

La tercera etapa es organizar investigaciones a partir de problemas filosóficos actuales en las que colaboren filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos, logrando en equipo “perseguir interrogantes filosóficos orientados al todo”, siempre de la mano de métodos científicos muy rigurosos, actualizando los interrogantes e ideando nuevos métodos, sin perder nunca el horizonte de la totalidad.

El director saliente, Carl Grünberg, por su interés en la economía política, había realizado un esfuerzo relevante en la historia del movimiento obrero (una biblioteca especializada sobre el tema de 50 000 volúmenes); ahora con la llegada del “filósofo social” los desafíos se iban a orientar a una “dictadura de trabajo planificado” (así la denominó), dando igual importancia a la filosofía y las ciencias empíricas:

Es en vista de este trabajo conjunto entre lo filosófico y lo empírico, donde ambos elementos son igualmente importantes y donde la filosofía no opera como sirvienta de la investigación empírica, que como filósofo, en el sentido de mi maestro Hans Cornelius, he aceptado el llamado para asumir la dirección de este Instituto. (Castro, 2016, pp. 220-221)

Se trata de proteger la investigación social tanto de la “rigidez dogmática” como del naufragio en “minucias empírico-técnicas”; la dificultad dialéctica de articular lo general y lo particular.

La vieja pregunta actualizada sobre la razón universal, la vida y el espíritu, en términos de Hegel, ahora es la interpelación por la “conexión” entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el ámbito de la cultura. Un problema filosófico que ha tenido respuestas bastante simplificadoras, en lo que el profesor alemán designa un “mal espinosismo”, un “Hegel abstracto” y un “Marx abstracto”. El “mal espinosismo” se expresa en la declaración de que economía y espíritu son expresiones de “una y la misma esencia”; mientras que el “Hegel abstracto” sería la suposición de que los contenidos espirituales y las ideas son lo primario y la “vida material” es lo secundario. Así mismo, el “Marx abstracto” le adjudica a la economía el carácter de “realidad verdadera”, mientras que al psiquismo humano le concede el derecho, el arte y la filosofía, ya que estos son deducibles, “sin residuos”, de la economía, pues son un simple reflejo de la economía:

Tales afirmaciones dogmáticas están lejos de abordar las verdaderas dificultades científicas del problema porque, consciente o inconscientemente, presuponen la correspondencia entre los procesos materiales y los espirituales, descuidando e ignorando incluso la compleja función que cumplen los vínculos psíquicos entre los dos ámbitos. (Castro, 2016, p. 222)

Una teoría social sin psiquismo, supresora de las subjetividades activas, es inconcebible para la investigación frankfurtiana. Un grupo social bastante significativo para desplegar

estos estudios, así lo propone el nuevo director, son los trabajadores calificados y los empleados (*qualifizierten Arbeiter und die Angestellten*) en la Alemania de entreguerras.

Las transformaciones propuestas por Horkheimer no representan una “ruptura” con la impronta de Grünberg, pero sí muestran unos claros acentos, entre otros, persistir en una mayor integración entre filosofía y sociología, ampliar los estudios más allá de la clase obrera y evitar cualquier reduccionismo en la comprensión de la totalidad de lo social. También son convocados nuevos intelectuales a apoyar ciertos campos como el psicoanálisis (Erich Fromm), la crítica estética y musical (T. W. Adorno), la economía política (H. Grossmann) y la filosofía contemporánea (H. Marcuse).

En sus reflexiones con motivo del 75 aniversario de la fundación del Instituto, H. Dubiel, como ya lo hemos señalado, comparte el sentido de la política de investigación de Horkheimer, pero objeta dos modificaciones importantes: no se mantiene más la “esperanza de una teoría unitaria” y los problemas contemporáneos no pueden integrarse en el interior de un “modelo teórico fundamental”. Habría que relanzar la apertura explorativa y colectiva sin estas dos seguridades. Dos debates significativos para la reformulación de la teoría crítica en la segunda y tercera generación.

La dirección del profesor Max en tierra alemana fue efímera. El 30 de enero de 1933, el presidente del Reich, nombra a Hitler como canciller y se inician las dificultades de la persecución y el exilio:

Al parecer, el mismo día fue ocupada por la SA la casa de Horkheimer y Pollock en Kronberg, y fue transformada en local de guardia. Horkheimer y su esposa habían sido advertidos, y para ese tiempo ya estaban viviendo en un hotel cerca de la estación principal de Fráncfort. Por el resto del semestre, Horkheimer hizo que lo llevaran desde su departamento en Ginebra hasta sus eventos universitarios. En su clase de Introducción a la filosofía, en esas últimas dos o tres semanas, ya solamente habló del concepto de *libertad*. (Wiggershaus, 2011, p. 165)

El Instituto fue sellado y ocupado por la policía el 13 de marzo. Empieza el periplo por Suiza, Inglaterra y Estados Unidos, como también el trabajo más ambicioso y colectivo sobre *Estudios sobre autoridad y familia*, consecuencia de la destacable gestión del profesor alemán. Una obra inconclusa en tres secciones, tal vez, la investigación más extensa hecha sobre el tema por la filosofía social. En la primera sección, tres largos ensayos teóricos de Horkheimer, Fromm y Marcuse (un cuarto que no alcanzó a ser entregado por Pollock sobre la economía de las relaciones de autoridad); en la segunda parte, un informe detallado sobre los trabajos empíricos del Instituto; la tercera sección, incluía dieciséis estudios monográficos con cerca de novecientas páginas.

La investigación empírica no podía realizarse sin una potente teoría social dialéctica y por ello dedica Horkheimer importantes esfuerzos a ello en estos años. Con el título de *Teoría crítica (Kritische Theorie)*, publica en 1968, Alfred Schmidt, en dos tomos, un

conjunto de ensayos del director entre 1932 y 1941 (el volumen 1 tiene 376 páginas y el volumen 2 tiene 358 páginas). En castellano tenemos una selección de ocho escritos editada por Amorrortu con el título *Teoría crítica*. Dos de estos trabajos son relevantes para comprender el sentido de la “crítica” en el pensamiento de Horkheimer.

En 1937 publica el que puede considerarse el manifiesto filosófico de la primera generación con el título *Teoría tradicional y teoría crítica*: el ejercicio de oposición entre dos formas de concebir la teoría será muy relevante para aclarar las diferencias e identidades de la nueva teoría crítica de la sociedad. Los primeros 15 párrafos del ensayo describen las características de la “teoría tradicional”, que se ha convertido en hegemónica en la ciencia y la filosofía; se podría afirmar que expresa también una “cientificación” o “cientismo” que ha copado el campo filosófico. También podría denominarse “ciencia analítica”. Aunque se incluye el distanciamiento con el “positivismo”, el objetivo es más ambicioso, porque abarca todas las concepciones de teoría que separan conocimiento e interés, y suprimen la actividad transformadora y emancipadora de las subjetividades. Algunos de sus rasgos son: la teoría es concebida como acumulación organizada y progresiva de saber; su meta en convertirse en un sistema universal de la ciencia; un sistema cerrado de proposiciones científicas suprime la distinción entre ciencias naturales y sociales; las teorías tienden a convertirse en construcciones matemáticas; explican los acontecimientos históricos como cálculo probabilístico; mantienen dualismos entre entendimiento y percepción o entre pensar y ser; suprimen o simplifican las contradicciones; consideran que el mundo existe y debe ser aceptado como es; hacen una “declaración de paz” con el mundo inhumano.

A esta concepción de “teoría tradicional” se contraponen otro “comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma” (Horkheimer, 1974, p. 239). Llamamos la atención a dos condiciones que desde un inicio caracterizan la teoría crítica. En primer lugar, la naturaleza ético-política de la teoría; no se trata de una condición “espontánea” o “neutral” de la subjetividad, sino de una acción interesada que tiene como finalidad la sociedad como totalidad. En segundo lugar, la noción de “crítica” no se comprende en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino en el significado que le otorga la teoría dialéctica de la sociedad: de Hegel a Marx. El límite de la crítica kantiana de la razón es que la racionalidad no puede comprenderse a sí misma mientras los seres humanos actúen como miembros de una sociedad irracional; mientras la “crítica dialéctica” dirige el arma de la crítica también contra el carácter irracional de la sociedad.

Partiendo de estas dos condiciones, el filósofo alemán despliega, sin enumerarlas, un conjunto substantivo de características o determinaciones constitutivas de la teoría crítica. Con una finalidad expositiva y en cierto sentido didáctica, vamos a destacar algunas, con la plena conciencia de que su inventario es incompleto y provisional.

Primera. La teoría crítica está condicionada y tiene raíces en una estructura social determinada, pero su “intención consciente” y su “significado objetivo” nunca pretende un mejor funcionamiento o resolver inconvenientes de esa estructura social; por eso, categorías como “mejor, útil, adecuado, productivo, valioso” siempre serán sospechosas en sí mismas. Al reconocer el carácter enajenado y escindido del todo social en su actual

configuración, la teoría crítica “cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico” (Horkheimer, 1974, p. 240). Por ejemplo, la separación entre el individuo y la sociedad, la división del trabajo existente o las diferencias de clase son comprendidas como contradicciones y nunca como órdenes naturales. Todas las categorías están escindidas y cargadas de contradicciones, por tanto, deben ser condenadas. Aunque la evolución del pensamiento no es paralela al desarrollo histórico, siempre mantiene una relación “comprobable” con este; la “esencial conexión” de la teoría con su tiempo está, para Horkheimer, claramente contenida en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y en *El capital*, de Marx.

Segunda. El pensar crítico se diferencia de la teoría tradicional en la concepción de los sujetos; a la visión exterior, aséptica, individualista, neutral, estática, dualista, de los sujetos en la visión tradicional, le opone una concepción histórica, intersubjetiva, transformadora y dinámica de las subjetividades sociales. No puede concebirse una ciencia o teoría sin sujetos autotransformándose; a la ciencia empirista de “hechos” hay que oponerle la *experiencia* de la sociedad como totalidad. “El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad” (Horkheimer, 1974, p. 242).

Tercera. De la diversa finalidad del pensar tradicional y del pensar crítico emergen diferencias relevantes en su estructura lógica. La teoría tradicional tiende a ser universalista abstracta y utiliza el método hipotético deductivo, mientras que la teoría crítica propugna por un universalismo concreto y subraya que la teoría nunca se agota en relacionar los conceptos hipotéticos con la realidad. El movimiento real siempre será más rico y complejo que los conceptos. El pensar tradicional también queda atado de una lógica de la identidad “estática”, porque no puede comprender que las cosas son y no son al mismo tiempo. “Esta lógica no puede comprender el hecho de que el ser humano varía y, sin embargo, sigue siendo idéntico a sí mismo” (Horkheimer, 1974, p. 255). La oposición y la contradicción, para el pensar crítico, son necesidades concretas; las contradicciones contenidas en partes de una teoría crítica no se originan por “errores” o “definiciones defectuosas”, sino son la manifestación de que la teoría tiene un objeto que se transforma históricamente, la pretensión de una imagen en desarrollo de la totalidad de lo real.

Cuarta. Para el comportamiento conscientemente crítico el acontecer histórico siempre implica la protesta contra el orden social existente por dos motivos profundos: en primer lugar, porque todo pensamiento tiene en sí la fuerza de la negatividad; en segundo lugar, porque la idea de la “autodeterminación del género humano” suprime cualquier imagen de “quietismo” o “conformismo”. “Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma” (Horkheimer, 1974, p. 259). El concepto de *crítica* supone necesariamente la noción de “libertad”, no como una libertad ya existente o una libertad individual interior, sino como una búsqueda colectiva hacia la autodeterminación del género. El problema central de la filosofía social es si los seres humanos pueden asumir prácticamente el sentido de la historia,

de una historia que hasta ahora los hombres no hemos hecho, y por eso podemos decir marxianamente que nos encontramos inmersos en el reino de la necesidad. La *filosofía* —dirá Horkheimer ya en 1940— *insiste en que las acciones y fines del hombre no tienen que ser el producto de una necesidad ciega*, y la preocupación constante de los francfortianos será precisamente hacer posible que los hombres tomen las riendas de la historia. (Cortina, 1985, p. 52)

Cualquier desplazamiento hacia el “conformismo” del pensamiento es la renuncia a la esencia misma del pensar. “La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido” (Horkheimer, 1974, p. 282).

Quinta. El interés ínsito en la teoría crítica es la supresión de la injusticia social y su formulación debe ser negativa en dos sentidos: en primer lugar, no vivimos tiempos para postular utopías afirmativas y sistemáticas, sino vivenciamos la aversión al sistema y la manipulación de las utopías; en segundo lugar, no existe una clase social a cuyo consenso nos podamos atener, porque en las “circunstancias actuales”, la conciencia de cualquier clase social puede convertirse en “ideológicamente limitada” y “corrupta”. El punto de partida no puede ser una idea clara y distinta de justicia, sino la indignación contra toda forma de injusticia. Lo ha planteado el filósofo español Reyes Mate:

La hipótesis de partida es que hay que tomarse en serio el hecho y la significación teórica de la injusticia. Tomarse en serio el hecho significa ver en él el desencadenante de la reflexión sobre el significado de la justicia. La injusticia es primera y esto tanto histórica como lógicamente. Lo es históricamente porque es fácil imaginarse que la justicia sólo entra en escena cuando el conflicto o la injusticia han tenido lugar. Cuesta aceptar que el origen de la justicia haya sido una sesión en la Academia de Platón. La primera aparición de la justicia debió ser un “¡No hay derecho!” ante algún atropello. La indignación ante un caso manifiesto de injusticia. (Reyes Mate, 2011, p. 26)

La teoría crítica a cinco décadas de su fundación

En 1969, luego de la intempestiva muerte de T. Adorno y ya retirado como director en 1959, M. Horkheimer realiza una evaluación sucinta de los orígenes y necesarias transformaciones de la teoría crítica. Es un momento de mucho sufrimiento por la pérdida del amigo y colaborador. Hace confesiones importantes: los dos filósofos decisivos en los comienzos del Instituto fueron Marx y Schopenhauer; “los dos somos de origen burgués y conocimos también el mundo a través de nuestros padres, que eran comerciantes” (Horkheimer, 1976, p. 55).

Desde su nacimiento la teoría crítica contiene unas ideas persistentes. Nuestro pensador se esfuerza por subrayar los rasgos de continuidad y las necesarias rupturas contenidas en toda teoría humana. Las grandes continuidades son las siguientes. La primera, preservar la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica; la tradicional ha sido copada por el sentido de la “ciencia” como el orden correcto de los hechos en el espacio y el tiempo. La “corrección” se fue convirtiendo en el fin mismo de la ciencia y también de la teoría tradicional. La ciencia moderna y también los individuos carecen de capacidad autorreflexiva y autocrítica. En la segunda idea, las grandes continuidades, hay que subrayar que la sociedad se ha vuelto cada vez más injusta, y la experiencia del fascismo lo constata de manera desoladora. La teoría crítica debe comportarse críticamente frente a la sociedad existente y también frente a la ciencia. “Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo!” (Horkheimer, 1976, p. 59). La tercera continuidad es persistir en la idea que solo un mundo mejor y más justo podrá establecer las condiciones para un pensar verdadero, porque existe un nexo inextricable entre injusticia y ausencia de verdad. Un factor central de la injusticia perenne es la circunstancia de que existen dominadores y dominados; la ausencia de verdad remite siempre a la perpetuación de la dominación.

A cinco décadas del surgimiento de la Escuela de Frankfurt, también se exigen acentos y rectificaciones. Es necesario reconocer los “muchos puntos” en que Marx estaba equivocado, evitar la mitificación de su pensamiento. Reconocer cómo la historia ha tomado un rumbo distinto al que él previó. El filósofo alemán enumera tres, pero destaca la conveniencia de reconocer mayores defectos y desaciertos, tales como, que el filósofo de Tréveris “no veía como un peligro la automatización de la producción y con ello la de la sociedad” (Horkheimer, 1976, p. 48). En primer lugar, sobredimensionar las crisis económicas y plantear la progresiva miseria de los trabajadores; predicciones que la realidad capitalista ha logrado mitigar y controlar. En segundo lugar, la posibilidad de intervenciones de diverso tipo, entre ellas las estatales, que posee el capitalismo para detener las tendencias a la crisis y que no deben ser desconocidas ni desvalorizadas. En tercer lugar, la concepción marxiana de la relación entre justicia y libertad concebidas como armónicas y recíprocamente en crecimiento, cuando la realidad histórica ha mostrado que pueden convertirse en cosas opuestas: a mayor justicia, menos libertad:

Para que las cosas se efectúen con justicia, se les deben prohibir a las personas muchas cosas, sobre todo el no imponerse a los demás. Pero cuanta más libertad hay, tanto más aquel que desarrolla sus fuerzas y el más listo que el otro podrá al final someter al otro, y por consiguiente, habrá menos justicia. (Horkheimer, 1976, p. 59)

Esta última conforma una polémica compleja que exigiría la ampliación del concepto de justicia y libertad tanto en Marx como en Horkheimer; de todas maneras, conlleva la superación de las concepciones idealistas, individualistas y liberales de la libertad. Nuestro filósofo, en 1962, publica su conocida reflexión, “Sobre el concepto de libertad”, en la cual

plantea la aguda tesis sobre la “diferencia drástica”, por lo menos “a primera vista”, entre la historia del concepto filosófico de libertad y la historia de las luchas reales por la libertad. Mientras la visión filosófica acentúa la “libertad de la voluntad”, las luchas reales persiguen la libertad en el obrar:

En las luchas reales por la libertad, se trata ante todo de vivir mejor, incluso de vivir simplemente. Libertad significa que uno ya no sea torturado y asesinado impunemente, que, como en la Antigüedad, no pueda ser atado a otros esclavos para trabajar, hasta morir, en las minas, o como a principios de la Edad Moderna, ser arrojado de la mísera choza en que la gente dormía, verse obligado a mendigar y luego ser ahorcado por el delito de mendicidad. (Horkheimer, 1976, p. 13)

Otro acento y factor decisivo es mantener la concepción de “utopías negativas”: la vocación utópica de luchar por un mundo mejor es constitutiva de toda teoría crítica, pero el carácter o naturaleza de esta “utopía” debe ser pensado a fondo. La dimensión utópica es constitutiva del pensamiento crítico, pero no toda forma de utopía realiza esa función crítico-utópica. Ernst Bloch ha realizado el tratado filosófico más sistemático sobre la utopía en *El principio esperanza*, escrita entre 1938 y 1947. Para él:

pensar significa traspasar. De tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto. Ni en su indignancia, ni menos aún en el movimiento que surge de ésta. Ni en las causas de la indignancia, ni menos aún en los brotes de cambio que maduran en ella. El verdadero traspasar no está, por eso, dirigido al mero espacio vacío de un algo ante nosotros, llevado sólo por la fantasía, figurándose las cosas solo de un modo abstracto. (Bloch, 2004, p. 22)

El pensar crítico traspasa la realidad existente hacia otros mundos posibles, diferenciando las utopías sociales “abstractas” como mera ensoñación sin sujeto y las utopías “concretas” con demoledoras subjetividades que se instalan en lo posible-real, configurando una esperanza mediada y fundada.

Además de la anterior distinción, para la primera generación de la teoría crítica, es necesario en sociedades con tendencias a la “administración total” mantener la diferencia entre las utopías “positivas” o “afirmativas” y las utopías “negativas”:

Un factor decisivo en la teoría crítica de entonces y de hoy: comprendíamos claramente que esa sociedad correcta no puede determinarse de ante mano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desapareciese finalmente. (Horkheimer, 1976, p. 58)

En las primeras, el mundo por-venir, el todavía-no, alberga en la “imagen utópica” las características del orden presente solo que mejoradas o mejor integradas; se consuela con un “capitalismo más humano” o pequeñas reformas o el “mal menor”. Las utopías “negativas” siempre desconfían de la “imagen utópica” demasiado cercana al orden social dominante, postulan el “gran rechazo” (Marcuse) y permanecen atentas a los peligros de las “utopías positivas”. La crítica no es solo a la sociedad actual, sino también a los peligros de una vida futura completamente “previsible” y a ciertos ideales de “perfección” que culminan en el autoritarismo y la injusticia.

La persistencia en la “negatividad” de la utopía tiene una estrecha relación, para Horkheimer, con la suerte que le cabe a la teología y a la religión en las sociedades contemporáneas, uno de los aspectos más incomprensidos y polémicos de sus reflexiones al final de su vida. Una interpretación epidérmica podría afirmar que se trata de un simple “retorno” o “nostalgia” de religiosidad; o una manifestación del judaísmo familiar, o un supuesto indicio de “resignación”. Los vínculos entre teología negativa y marxismo son un eje transversal en la teoría crítica de raíces frankfurtianas; basta evocar las reflexiones de W. Benjamin, E. Fromm, L. Lowenthal y T. Adorno, para comprender la relevancia de ciertas doctrinas teológicas “modificadas” para potenciar la teoría crítica. Un hito en esta búsqueda es la obra de W. Benjamin y su reinterpretación del mesianismo judaico.

Dos doctrinas contenidas en la religión son “decisivas” para la teoría crítica. La primera doctrina, destacada por Schopenhauer como la mayor intuición de todos los tiempos, es la doctrina acerca del pecado original. La segunda, aquella profunda reflexión contenida en el Antiguo Testamento, dice: “No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios”. La primera nos recuerda cómo los momentos “felices” son comprados

con el sufrimiento de un sinfín de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. Piensen ustedes solamente en la historia de nuestro continente, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones. (Horkheimer, 1976, p. 61)

Se trata de una profunda posición ética que habita en la doctrina del pecado original: recordar a cada instante que la historia eurooccidental está colmada del sufrimiento de millones de víctimas humanas y no humanas; un pacto de compasión y solidaridad con las víctimas y todas las promesas incumplidas. La conciencia crítica de que el “progreso” se realiza a expensas de cosas horribles y tenebrosas. La segunda doctrina reitera la importancia de las “utopías negativas” por la inconveniencia de representar el bien absoluto; así como debe prohibirse la representación de la imagen de Dios, también las utopías sociales deben alejarse de la certeza absoluta del porvenir. Podemos señalar el mal, pero nunca lo absolutamente correcto. Debe permanecer abierto el anhelo de justicia y la posibilidad de lo completamente otro. “Su íntimo amigo, Adorno, se lo recordaba, deudor, en una carta: ‘Lo primero en ti fue la rebelión contra la injusticia.’ Ése es el *pathos*, la pasión que pone en movimiento su reflexión ética: la rebelión contra el sufrimiento y la solidaridad,

la *compasión*, con las víctimas del mismo” (Sánchez, 2010, p. 248). La confianza absoluta siempre culmina en el fundamentalismo y el autoritarismo; también en el fascismo. Las personas que viven con estas dos doctrinas (pecado original y distancia de lo absoluto evitando las imágenes) tienen una gran afinidad con la teoría crítica de la sociedad. En la teología, existen verdades profundas que posibilitan el anhelo y la lucha por la justicia. La verdad de la religión, para Horkheimer, estuvo siempre ligada con la resistencia y la solidaridad que rompen con legitimaciones injustas e impulsan hacia sociedades más justas. Limitar la religión a una simple función de integración y legitimación destruye su “verdad” radical; en la religión, como afirma el joven Marx, existe una dimensión de “protesta” contra un mundo indigno, evoca el llanto de las criaturas oprimidas.

La polémica interpretativa gira en torno a si esta “relevancia” de lo teológico ya está contenida en la formulación de su teoría crítica en los años treinta o gana importancia en sus escritos posteriores. Según J. J. Sánchez (Sánchez, 1998), el debate ha girado en torno a cinco posibles interpretaciones: 1) a partir de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) se presenta un giro o ruptura en la teoría crítica inicial; 2) se constata una negación o una autocrítica radical de la propia teoría crítica; 3) se presenta un retorno a ciertas raíces “premarxistas” de la teoría crítica; 4) existen desplazamientos, pero también continuidades de fondo que enlazan los dos momentos; y 5) aparece una “ruptura” para la actualización emancipadora de aquel proyecto. Nos ubicamos en la perspectiva interpretativa de ciertos desplazamientos con continuidades de fondo.

Emancipación y dominio en contextos de administración “total”

Las ideas de una sociedad mejor y del carácter negativo e inmanente de la crítica contenido en las verdades radicales de la teología nos sitúan, para el profesor Horkheimer, en los problemas relativos a la emancipación. Por ello, cierra sus reflexiones a cincuenta años de la fundación del Instituto con palabras enigmáticas y anticipatorias:

Permítaseme, para finalizar, unas palabras todavía sobre la diferencia de pesimismo y optimismo. Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea hacia donde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado, es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. Una vez escribí. “El grande y necesario sentido del pensar es hacerse superfluo a sí mismo”. Pero ¿en qué consiste el pesimismo, que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos. (Horkheimer, 1976, p. 70)

Sus análisis compartidos con T. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y su obra *Crítica de la razón instrumental* (1947) realizan una crítica abarcante a la tradición racional

occidental desde sus orígenes y al despliegue hacia la dominación/administración del proyecto europeo. La tendencia hacia una razón pervertida (instrumental, identificadora, cosificadora, tecnológica, totalitaria, etc.) y la regresión histórica de la capacidad autónoma y crítica de los individuos lleva a estos pensadores a un escepticismo fundamental o “pesimismo” teórico sobre la historia occidental. Ambos filósofos fueron precavidos y conocen los equívocos que podría provocar una lectura epidérmica o no dialéctica de los planteamientos radicales contenidos en estos textos. La meticulosidad de ambos en la ediciones y correcciones de *Dialéctica de la Ilustración* y su conversión en el libro más polémico para las generaciones posteriores de frankfurtianos lo evidencia.

La crítica no es exclusivamente a la razón burguesa, sino a la razón como tal y desde sus orígenes en la “ilustración griega”, que se condensa en el destino de Odiseo en la obra de Homero. Una crítica radical a la historia entera de la razón, al conjunto de la civilización occidental tanto en su forma de “ilustración griega” como de “ilustración moderna”. La “enfermedad” de la razón radica en su propio origen, al plantearse la dominación de la naturaleza. La razón y los procesos de “Ilustración” contienen en sus raíces, al mismo tiempo, componentes de autodestrucción y de salvación. Hay que reconocer esta verdad radical: la historia puede marchar tanto a la barbarie como a la justicia. La “dialéctica de la Ilustración” expresa la conciencia de procesos bastante complejos. El primero, analizar cómo la “ilustración moderna” tiene antecedentes bastante lejanos que se remontan hasta la *Odisea* y la *Iliada*. El segundo, nunca olvidar la “aporía”, “ambigüedad”, “contradicción”, según la cual desde los orígenes existen al mismo tiempo gérmenes de realización, pero también de destrucción de la propia Ilustración. Respecto al tercer proceso, hay que subrayar que el máximo peligro se constata cuando los procesos de Ilustración convierten el conocimiento en “poder” y la naturaleza culmina transmutada en materia prima para el dominio. La pulsión de la razón por la autoconservación, la identidad y el dominio siempre culminan en la barbarie:

La Ilustración, en efecto, se autodestruye, según Horkheimer y Adorno, porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio. (Sánchez, 1998, p. 30)

El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva aparejado el dominio del hombre sobre sí mismo; a mayor dominio sobre la naturaleza, se incrementa la barbarie entre los seres humanos.

Para A. Wellmer, la *Dialéctica de la Ilustración* representa “el intento de empezar el análisis histórico-social en un nivel tan profundo que la conversión del impulso emancipador de la Ilustración en su contrario fuera comprensible como preestablecida en el proceso de

la Ilustración mismo” (Wellmer, 2005, p. 26). Este motivo de una emancipación que se autodestruye está presente en el romanticismo alemán, el joven Hegel, algunos pasajes de los trabajos de Marx y momentos relevantes de la obra de Nietzsche. Para comprenderlo, es imprescindible distinguir los objetivos y las consecuencias de la Ilustración. La primera frase de la obra condensa esta “dialéctica”, por momentos incomprensible para algunos miembros de la segunda generación, como J. Habermas:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59)

La constitución de los seres humanos en “señores” de la naturaleza “desde siempre”, convierte este mundo en una “triumfal calamidad”. Por tanto, “en el proceso de devenir sujetos de los hombres se encuentra ya preestablecida, de manera dialécticamente embrujada, la eliminación del hombre como sujeto” (Wellmer, 2005, p. 27).

El “pesimismo” intelectual que evoca en el homenaje a su amigo es compartido por toda la primera generación de la teoría crítica. Aunque puedan existir matices e interpretaciones diversas, como la sugerida por J. J. Sánchez, quien plantea que Horkheimer es llevado a esta posición por Benjamin y Adorno. Sin menoscabo del esfuerzo de fusión de pensamientos, para el traductor español, existen tensiones entre ambos autores y una de ellas la conforma la acentuación del pesimismo en el caso de Horkheimer a partir de la década del cuarenta del siglo XX. El suicidio, en 1940, y las *Tesis del concepto de historia*, de W. Benjamin, incrementan la conciencia de que la historia occidental transita hacia la catástrofe. Un “pesimismo” que puede ser comprendido, desde distintos paradigmas, también en claves interpretativas complejas, por momentos, hasta aporéticas. El primero de ellos no puede ser entendido como una manifestación de resignación o conformismo, mucho menos irracionalismo, sino como un signo de resistencia frente a la tendencia de la razón ilustrada a hundirse en la lógica de la autoconservación y el dominio; aún en los más difíciles momentos, la razón no puede abandonar la esperanza emancipadora. Se trata de un pesimismo subversivo que insufla esperanza en lo que carece de ella. Mientras exista el pensar, su sentido es “traspasar” lo existente (Bloch) y cultivar el pesimismo teórico (Horkheimer -Adorno), porque es posible “organizar el pesimismo” (Benjamin). El segundo paradigma es intentar una comprensión no dualista de las interrelaciones entre “pesimismo” y “optimismo”, que en palabras de Horkheimer se condensa en la compleja paradoja “ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” y siempre “intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno”.

El término “emancipación” proviene del latín *emancipare* y es usado en el mundo romano como sacar a un hijo de la patria potestad de su padre o la liberación de los esclavizados. Con la Ilustración y la Modernidad adquiere significados ricos y diversos, tales como autonomía, uso público de la razón, “liberación de constricciones, oposición al dominio, utopía,

transformación de las condiciones sociales, creación de un mundo libre, etc.” (Del Águila, 2004, p. 201). En general, tiene una connotación “fuerte” (existe certeza sobre su consecución y se logrará de forma universal) y ligada a instancias que posibilitarán su realización como la subjetividad autónoma individual, la subjetividad colectiva, la racionalidad o el sentido “progresivo” de la historia. El contexto del siglo XX altera la confianza que Rousseau, Kant, Hegel y Marx tenían en el proyecto emancipatorio de la Modernidad. Tres circunstancias cuestionan la confianza previa en los procesos emancipadores: el ascenso del fascismo, la conversión de la Revolución bolchevique en la deriva estalinista y el inmenso poder manipulador de la cultura capitalista de masas. Podemos sostener la “crisis” del concepto de emancipación, en Occidente, a partir de los inicios del siglo XX:

Existen dos grandes tradiciones que han colaborado a la crisis del concepto de “emancipación”, tal y como lo hemos delineado. Por un lado, la tradición reformista y liberal que critica los efectos políticamente perniciosos de la aplicación de aquel concepto. Por otro lado, la tradición radical que se opone a los presupuestos en los que aquel concepto se fundamenta. Algunos nombres asociados a la primera tradición serían los de autores tan divergentes como Popper, Dahrendorf, Camus, Arendt, Orwell, etc. Algunos, no menos diferentes entre sí, asociados a la segunda: Nietzsche, Heidegger, Max Weber, Adorno, Horkheimer, Foucault, etc. (Del Águila, 2004, pp. 204-205)

La noción de “emancipación” en la primera teoría crítica experimenta modificaciones y connotaciones, que es importante develar en relación con el sentido moderno que hemos decidido denominar “fuerte” (una categoría siempre problemática en los análisis sociales)⁴. Se mantienen su finalidad y su objeto: la emancipación abarca la totalidad social y su fin evoca la supresión del sufrimiento como anhelo de una justicia universal. Como se lo recordaba en vida su amigo T. Adorno, “lo primero en ti fue la rebelión contra la injusticia”. En sus propias palabras, “el anhelo de que no todo quede en la injusticia que atraviesa este mundo, que la injusticia no tenga la última palabra. Este anhelo forma parte del hombre que piensa verdaderamente” (Horkheimer, 2000, p. 194).

Las modificaciones y acentos se manifiestan principalmente en las condiciones de posibilidad de su realización. Para evitar convertir el término emancipación en una palabra hueca y demagógica, será necesario comenzar con la conciencia de sus dificultades en un mundo como el actual. La primera dificultad es la intensificación radical de su “temporalización” en sentidos diversos, tales como incremento del dinamismo, crítica de su “progresividad” y apertura a lo contingente. Los procesos emancipadores están plenamente articulados a dinámicas históricas evanescentes, contradictorias y bastante inciertas. Mucho menos obedecen a una lógica lineal, evolutiva y ascendente; tampoco existe ninguna garantía de su realización. Por el contrario, hay que estar siempre abiertos a la posibilidad de su fracaso. La conversión de las revoluciones también en terror señala cómo la razón no tiende

4 Basta evocar la noción de “débil fuerza” mesiánica contenida en las *Tesis* de W. Benjamin.

a realizarse por sí sola y sin problemas. A partir del siglo XX, nadie posee la garantía de la realización de la emancipación.

La segunda dificultad es la tensión ineludible entre dominio “total” y emancipación “abstracta”. Una interpretación no dialéctica sostendría que el acento en el dominio suprime la emancipación como una tendencia “inexorable”; algo así como una fórmula mecánica: a “mayor dominio” necesariamente “menos emancipación”. Una lectura dialéctica reconoce el nexo constitutivo entre dominio y emancipación; considera como “abstracta” una emancipación que intenta independizarse de las formas de control y de poder. Al contener la Ilustración en sus entrañas y desde sus orígenes, la posibilidad de que el impulso emancipatorio se transmute en su contrario, tenemos que apropiarnos esta tensión como constitutiva de la teoría crítica. Reiterar como la forma más avanzada de la dominación también “funciona como administración” (Marcuse). Sin necesidad de un terror abierto, se ejercen formas bastante eficaces de dominio: la administración y movilización metódica de las pulsiones vitales.

Para H. Dubiel, se pueden percibir dos variantes de la teoría crítica, herederas de dos contextos históricos de surgimiento: “La una es una teoría del capitalismo tardío totalitario, la otra es una teoría del Estado de Bienestar democrático de masas posfascista” (Dubiel, 2000, p. 25). La primera se plasma en la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno) y la segunda en la *Teoría de acción comunicativa* (Habermas, 1982). La dificultad se presenta al exponerlas como “variantes” irreconciliables, como si la primera y segunda generación de frankfurtianos estuvieran en orillas distintas. En esta posición cae el propio Habermas:

La forma paradójica de exposición de la Teoría Crítica en *Dialektik der Aufklärung*, y especialmente en la *Dialéctica Negativa*, es designada por Habermas como una contradicción performativa. Habermas significa con ello una contradicción simple, a saber: el hecho de que la propia fatalidad de una imposibilidad de una autorreflexión teórica real señalada en la *Dialektik der Aufklärung* tendría que haber hecho imposible también a esta misma obra. (Dubiel, 2000, p. 27)

No se trata de una “contradicción performativa”, como sugiere Habermas, sino de aprender a cabalgar en la paradoja, las ambivalencias y claroscuros de la contradicción entre emancipación y dominio.

Recuperar el agudo diagnóstico de Horkheimer, como lo sostenemos al inicio de este capítulo, en torno a la descomposición de la modernidad capitalista, al mismo tiempo, en irracionalismo y racionalidad instrumental. Subrayar cómo este grupo originario de pensadores poseía una “alta sensibilidad teórica” para los peligros autoritarios que están presentes en aquellas sociedades de mercado organizadas de forma liberal-formal; existe una afinidad, aunque al principio poco perceptible, entre la democracia competitiva y el dominio totalitario de las corporaciones transnacionales. El acento de la primera generación está en la conciencia radical del dominio, la administración y la barbarie, sin perder el horizonte

de la emancipación. Una teoría crítica orientada hacia el esclarecimiento de dominio, que pueda, al mismo tiempo, preocuparse por los potenciales emancipadores de individuos y movimientos sociales. Los hechos históricos actuales les dan la razón:

Mi pesimismo se entiende mejor si se asume con él el pensamiento que yo siempre he expresado [...], el lema: pesimista en la teoría, optimista en la práctica; esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Lo cual vale también para la teoría crítica: expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis. (Horkheimer, 2000, p. 219)

La tercera dificultad alrededor de la emancipación consiste en la perplejidad e incertidumbre ante los destinatarios de la emancipación. Si para Kant, Hegel y Marx existe una relativa certeza sobre los destinatarios de la emancipación, como son el individuo autónomo, el espíritu absoluto y el proletariado, para el Instituto de Investigación Social, este es un terreno de penumbra. La teoría crítica marxista partía de la presencia de fuerzas reales (subjetivas y objetivas) en la sociedad que tendían a desplegarse hacia un mundo más racional y libre. La mayor debilidad de la teoría crítica de Frankfurt es “su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida” (Marcuse, 1993, p. 283). Para Horkheimer, los peligros a que está sometida la emancipación son mucho mayores de lo que los anteriores pensadores pudieron sospechar. Por ejemplo, su ausencia de crítica a la ciencia, al “progreso” y a la automatización de la sociedad; pero también la valoración crítica del papel de las industrias culturales y la pauperización de la “política”. La capacidad de asimilación e integración de las subjetividades es demoledora en el capitalismo contemporáneo, a tal punto que podemos insinuar la “eliminación” del ser humano como sujeto (Horkheimer y Adorno) y la existencia de “sociedades sin oposición” (Marcuse).

La emancipación contiene potencia transformadora cuando ella misma es “producción de sociedad” y no se limita a una *acción en* la sociedad establecida. Una acción limitada a las peticiones del orden social dominante es simplemente “seudo-actividad” adaptativa:

Las acciones sociales determinadas se presentan como formas naturales permanentes, propulsoras de la conservación del orden imperante debido a la ineficiencia objetiva de las prácticas puramente subjetivas. Según Adorno, aquí la política no pasa de una *pseudo-actividad*, es decir, semi-praxis meramente adaptativa. Las determinaciones sociales de la realidad existente recolonizan los impulsos subjetivos de transformación, convertidos en meros apéndices inocuos de la continuidad del orden establecido. (Maar, 2005, p. 437)

Por ello, se establecen múltiples controles para administrar aquellos mecanismos de “producción de sociedad”, como la fantasía, el arte, los sueños, la imaginación creadora y las “utopías negativas”. La teoría crítica, además de diagnosticar los controles, debe intentar

exponer las formas para mitigar estos controles: la emancipación que no realiza la tarea de reconocer el dominio y sus “remedios” permanece siendo “abstracta”.

Hemos intentado una aproximación a los orígenes históricos del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y rastreado la impronta humana e intelectual de Max Horkheimer persiguiendo sus reflexiones sobre teoría crítica y emancipación. Reconocemos su valor para el diagnóstico de nuestro presente y recuperamos un pasaje que escribió al final de su vida:

El análisis crítico de la sociedad designa la injusticia dominante; el intento de superarla ha conducido repetidamente a mayores injusticias. Tortura a un hombre hasta la muerte es un crimen; salvarlo en la medida de lo posible, una obligación humana. Si se define el bien como el intento de eliminar el mal, entonces sí se deja expresar. Eso es justamente lo que enseña la teoría crítica, mientras que lo contrario, querer definir el mal mediante el bien, sería —incluso en la moral— un imposible. (Horkheimer, 2000, p. 241)

Referencias

- Benjamin, W. (2007). La vida de los estudiantes. En W. Benjamin. *Obras completas. Libro II/Vol. 1*. Abada.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Trotta.
- Castro, S. (2016). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social Max Horkheimer (1931). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211-224. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2662>
- Cortina, A. (1985). *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. Cíncel.
- Del Águila, R. (2004). Emancipación. En A. Ruiz y E. Díaz (Eds.), *Filosofía política II* (pp. 201-210). Trotta.
- Dubiel, H. (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*. Signos.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Amorrortu.

- Horkheimer, M. (1976). *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Península.
- Horkheimer, M. (1982). Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. En M. Horkheimer. *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia, teoría crítica y religión*. Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Jaramillo Vélez, R. (1991). *Presentación de la teoría crítica de la sociedad*. Argumentos.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus.
- Leo Maar, W. (2005). La actualidad de la teoría crítica de la sociedad y el futuro de la emancipación. En Leyva, G. (Ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Reyes Mate, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.
- Sánchez, J. J. (1998). Introducción. En M. Horkheimer y T. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Sánchez, J. J. (2010). Una ética desde la memoria y la solidaridad con el sufrimiento: Max Horkheimer. En A. Sucasas y J. Zamora (Eds.), *Memoria-política-justicia* (pp. 246-260). Trotta.
- Wellmer, A. (2005). Crítica radical de la democracia vs. Teoría de la democracia moderna. Dos caras de la teoría crítica. En G. Leyva (Ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (pp. 25-46). Anthropos.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.

Capítulo II

Dialéctica negativa y reconciliación

Germán Aristizábal Jara

Introducción

En numerosas ocasiones, Adorno ha descrito el pensamiento de Hegel como uno de los más oscuros y enrevesados en la tradición filosófica. Irónicamente, se podría decir lo mismo del propio Adorno: su filosofía es una de las más difíciles y herméticas a las que cualquiera se puede enfrentar. Esta oscuridad se eleva de manera exponencial cuando hablamos de una discusión ente Hegel y Adorno en torno a la dialéctica. Dicha discusión, aunque oscura y aparentemente abstracta, tiene implicaciones profundas para pensar la dialéctica y el propio presente desde las coordenadas de la teoría crítica de la sociedad.

En ese sentido, uno de los temas más relevantes ha sido el estatuto del movimiento dialéctico desde la conocida “negación de la negación”. Desde que esta matriz fue planteada por Hegel, se ha discutido sin cesar en la tradición dialéctica. El reproche permanente de Adorno es que la dialéctica hegeliana es una “dialéctica positiva”. Es decir, una dialéctica que se resuelve en una suerte de unidad totalizante que reconcilia las contradicciones. En contraposición a este movimiento típicamente hegeliano, Adorno quiere plantear una “dialéctica negativa”: una dialéctica que nunca se resuelve en una unidad totalizante y se niega a englobar la contradicción como un momento subordinado a la identidad. Una de las principales implicaciones de esta discusión en torno a la “negación de la negación” es la forma de pensar la reconciliación desde la teoría crítica. ¿Cómo debemos reflexionar sobre la reconciliación? ¿Acaso como la analiza Hegel, desde una “dialéctica positiva”, o debemos pensarla desde la “dialéctica negativa” de Adorno? ¿Qué implicaciones tiene esto para nuestro propio contexto?

Propongo interpretar esta discusión en torno a la “negación de la negación” desde las coordenadas del contexto colombiano, específicamente en la situación posterior a la firma del Acuerdo de Paz con las FARC (en su momento, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Desde hace más de medio siglo, Colombia ha transitado por un conflicto armado con incontables aristas, que no interesa abordar en este capítulo. Mi interés es plantear la pregunta por el significado de la reconciliación, y retroalimentar así la discusión de Adorno y Hegel acerca de la dialéctica. ¿Qué significa la reconciliación desde la firma de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC? ¿Cómo puede este aspecto concreto de la realidad de un país iluminar una discusión filosófica abstracta?

Para develar el significado y las implicaciones de la reconciliación desde la dialéctica y trazar la relación con el contexto colombiano, he estructurado la discusión en tres momentos: en primer lugar, reconstruir el concepto de negación de la negación a partir de la introducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; en segundo lugar, examinar

la crítica de Adorno a este concepto y sus posibles implicaciones para la dialéctica; y, por último, retomar el contexto colombiano para mostrar cómo la reconciliación siempre debe pensarse desde una “dialéctica negativa”, que nunca resuelve las contradicciones en una unidad positiva.

La negación de la negación ha sido uno de los conceptos más discutidos desde que adquirió gran importancia en la dialéctica hegeliana. Es el nervio vital de esta, y por ello toda discusión crítica con respecto a Hegel tiene que detenerse en este punto. Por esta razón, en *Dialéctica negativa* y en las *Lecciones*, Adorno entabla un diálogo crítico con Hegel centrado en la negación de la negación. Su tesis principal es que aquello que Hegel denomina “negación de la negación” no es otra cosa que el problema que en sus *Escritos de juventud* denunciaba como la “positividad”. Para Adorno, la crítica a la negación de la negación no impide el movimiento dialéctico, sino que más bien pretende conectarlo con el concepto de “teoría crítica”. Teniendo en cuenta esta discusión, el objetivo del presente capítulo es reconstruir el concepto de negación de la negación a partir de la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y examinar la crítica de Adorno a este concepto y sus posibles implicaciones para la dialéctica.

La negación de la negación en la *Fenomenología*

¿Por qué la dialéctica de Hegel es positiva? ¿Qué es la negación de la negación? Para responder a estas preguntas, debemos ubicar el concepto de negación de la negación en el contexto general de la *Fenomenología del espíritu*. Este libro estaba pensado como la introducción al sistema hegeliano, y por ello debía servir para elevar a la conciencia natural hasta el saber especulativo, punto de partida de la *Ciencia de la lógica*. Tal y como afirma Hegel, la fenomenología “puede considerarse como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber (Hegel, 2008, p. 54). Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el saber de la conciencia natural y el saber especulativo al cual nos debía introducir la *Fenomenología*? El saber de la conciencia natural es aquel que se caracteriza por una visión representacionalista del conocimiento: sujeto y objeto son dos instancias totalmente distintas que se relacionan entre sí a través del conocimiento. La verdad, según esta perspectiva, sería entonces una correspondencia entre los pensamientos del sujeto y la realidad objetiva. En otras palabras, el sujeto se apodera de un mundo que le es ajeno a través del conocimiento. Ahora bien, según Hegel, esta óptica del conocimiento tiene, al menos, dos supuestos que no se atreve cuestionar y que son problemáticos. En primer lugar, establece como punto de partida que sujeto y objeto están separados, y, en segundo lugar, que esta brecha solo logra cerrarse a través del conocimiento teórico. De estos supuestos incuestionados se desprende que el saber de la conciencia natural está atravesado por una distancia insalvable entre sujeto y objeto.

El saber absoluto que Hegel está pensando solo puede entenderse como la superación del saber de la conciencia natural o como su verdadera realización. Por una parte, el saber

especulativo no presupone, y menos aún tiene como resultado, una brecha entre sujeto y objeto: el saber especulativo es absoluto, porque no hay una separación, sino más bien una identidad de sujeto y objeto. Por otra parte, en el saber especulativo la identidad de sujeto y objeto no se encuentra en el conocimiento teórico, porque precisamente este consiste en la distancia entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Tal y como lo recoge Jorge Aurelio Díaz en su ensayo sobre el saber absoluto, este último “no es un esfuerzo de un sujeto por apropiarse de un objeto que le es ajeno, sino el acto mediante el cual la realidad misma, en el sujeto y por el sujeto, toma conciencia de sí y expone la forma de su propio devenir” (Díaz, 2009, p. 34). Ahora bien, si este saber es totalmente opuesto al saber de la conciencia natural, ¿cómo puede tomar conciencia de sí la realidad?, ¿cómo llegamos de un saber a otro?, ¿debemos negarle al conocimiento racional la posibilidad de acceder al absoluto?

Ante esta crítica radical del pensamiento reflexivo, muchos pensadores de gran relevancia tomaron partida por su antítesis: el saber inmediato. Dos de los casos más paradigmáticos de esta propuesta son los de Jacobi y Schelling, personalidades muy destacadas en el contexto histórico de Hegel. Si no podemos acceder a esta dimensión unitaria (identidad de sujeto y objeto) a través de la reflexión, entonces debemos hacerlo a través de un “salto mortal”, en el caso de Jacobi, o a través de un “pistoletazo”, como el propio Hegel describió la *intuición intelectual* de Schelling. En ambos casos, se trataba de una identidad entre sujeto y objeto que excluía de sí la ruptura que implicaba el conocimiento teórico. La posición de Hegel con respecto a estas propuestas era doble: por un lado, le concedía gran importancia a la crítica del pensamiento reflexivo que estaba a la base de estas propuestas; pero, por otro lado, consideraba inconcebible el abandono de la reflexión. Por tanto, el saber especulativo de Hegel solo puede ser comprendido como un intento por llevar hasta sus últimas consecuencias las exigencias de ambas propuestas: del pensamiento representativo, la exigencia de la mediación y, con ello, de la ruptura y la diferencia; y del saber inmediato, la exigencia de superar la reflexión y llegar a una dimensión unitaria en la cual sujeto y objeto se hallen reconciliados.

El saber especulativo, como se mencionó, implica una identidad de sujeto y objeto, pero esta identidad solo se logra a través de la diferencia y la ruptura. El saber especulativo se puede resumir, recogiendo lo anteriormente expuesto, a partir de la tesis que afirma

que la realidad tiene la forma de la subjetividad, de modo que entre el sujeto que piensa y la realidad pensada no existe ningún abismo, sino una identidad dialéctica, es decir, una identidad que no descarta la diferencia, sino que la asume como su propio elemento. (Díaz, 2009, p. 35)

El camino que va desde el saber de la conciencia natural hasta el saber especulativo se halla marcado por la distancia entre sujeto y objeto. El absoluto, en tanto identidad de sujeto y objeto, tiene que realizarse a través de la diferencia y por ello no puede presentarse de manera inmediata. De ello se desprende que el absoluto solo puede ser considerado correctamente como un *proceso* en el cual se gana la identidad a partir de la diferencia.

No obstante, el saber asume distintas configuraciones y por ello la distancia entre sujeto y objeto se manifiesta siempre de una forma diferente. Las distintas configuraciones, en las cuales lo absoluto se presenta de un modo particular, reciben el nombre de “figuras de la conciencia”. Estas pueden tomarse, por un lado, como distintas concepciones del mundo en las cuales el absoluto se manifiesta de manera positiva. Por otro lado, pueden tomarse en un sentido negativo, como formas particulares en las cuales se presenta la distancia entre sujeto y objeto. Si el absoluto no es otra cosa que un proceso, entonces las figuras de la conciencia no son otra cosa que momentos positivos en ese proceso de desenvolvimiento del saber absoluto. Ahora bien, teniendo en cuenta que el saber especulativo no es más que un proceso que se compone de distintas figuras de la conciencia, cabe preguntarse ¿cómo es que estas distintas formas de conceptualizar la realidad se relacionan?, ¿cómo llegamos desde las configuraciones más pobres hasta el saber especulativo?

Ahora bien, con el fin de entender la relación entre las distintas figuras de la conciencia, es necesario introducir el concepto de “experiencia”, que es fundamental a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. La experiencia, por lo general, es entendida desde una perspectiva empirista, como un saber positivo que se logra a partir de los sentidos. No obstante, el concepto de experiencia que expone Hegel es diametralmente opuesto a las bien conocidas tesis empiristas. El concepto de experiencia que se desarrolla a lo largo del texto es, de manera esencial, negativo. Tal y como se afirma en la introducción, “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 2008, p. 58).

No se trata de excluir por completo el saber positivo, sino más bien de que la verdadera experiencia se lleva a cabo cuando ese saber se derrumba. La experiencia indica, entonces, el movimiento que realiza la conciencia cuando pierde su pretendido saber y se ve obligada a pasar a una nueva visión de mundo. Si las figuras de la conciencia son ese momento positivo en el cual hay un saber determinado, la experiencia es propiamente el paso de una figura de la conciencia a otra. Por tanto, este concepto de experiencia está más cerca del escepticismo que del empirismo: es el recuerdo permanente de que cada saber positivo es limitado y puede ir más allá de sí, porque la distancia entre sujeto y objeto no se puede cerrar por medio de un saber positivo o de una figura de la conciencia particular.

No obstante, el escepticismo, que es transversal a todo el camino de la experiencia, no es un escepticismo común: es escepticismo en la medida en que demuestra que cada saber positivo tiene unas limitaciones, le niega su pretensión de verdad; pero se aleja del escepticismo toda vez que no reduce simplemente todo saber positivo a la pura nada. Este escepticismo común, dirá Hegel, “ve siempre en el resultado solo la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado” (Hegel, 2008, p. 55). La única posibilidad para este escepticismo es esperar a que aparezca un nuevo saber para negarlo de nuevo. Sin embargo, Hegel afirma que este no es su escepticismo, pues el suyo es uno que se consume a sí mismo (2008, p. 54). Es un escepticismo consumado, porque en el camino, negando cada figura de la conciencia, se niega también a sí mismo en tanto escepticismo. El escepticismo se consume a sí mismo cuando deja de representarse

como algo último, para pasar a concebirse como un momento dentro de un proceso global en el cual el absoluto está apareciendo, se está manifestando.

La diferencia radical entre los dos tipos de escepticismo está en el concepto de negación: el escepticismo, entendido de modo general, convierte todo saber positivo en la pura nada, y por ende su negación es abstracta. Sin embargo, el escepticismo consumado no despliega un movimiento meramente negativo. Tal y como Luis Eduardo Gama recoge este movimiento en su artículo sobre la experiencia, “la negatividad de la experiencia no desemboca en un escepticismo o nihilismo absoluto, pues la pérdida de una verdad se trasmuta finalmente en el acceso a una verdad superior o, en términos de Hegel, en una manifestación más amplia del espíritu” (Gama, 2008, p. 160). La conciencia, que siempre se aferra de forma dogmática a su visión del mundo, lleva hasta las últimas consecuencias este saber y advierte sus límites. No obstante, el proceso no termina aquí, sino que la pérdida de esta verdad culmina en la adquisición de un saber más amplio que surge como respuesta a las limitaciones del saber anterior. El encadenamiento de las distintas figuras de la conciencia resulta necesario, porque cada figura de la conciencia se construye a partir de las contradicciones de la figura precedente. A diferencia de la negación simple, que se lleva a cabo en el escepticismo, la negación que atraviesa el camino de la experiencia es una negación determinada que asegura la cohesión del proceso en el cual el absoluto se está desplegando. Solo de esta manera es posible entender que la experiencia de la conciencia pueda hacerse “ciencia”: en la medida que se trata de un encadenamiento que no se lleva a cabo de manera arbitraria, sino de manera necesaria a partir de la negación determinada. El saber absoluto no es otra cosa que la conciencia de este encadenamiento necesario de los distintos saberes, o figuras de la conciencia, en el camino de la experiencia.

La negación determinada es una negación que, por negarse a sí misma, se vuelve positiva. En este sentido, la propuesta de Hegel es que la negación se torne una condición necesaria en la manifestación del absoluto. Si no se quiere excluir la posibilidad de una exposición mediada del absoluto, como pretendían Jacobi y Schelling, es necesario que el absoluto se manifieste y determine paulatinamente. Únicamente a partir de manifestaciones parciales que se encadenan necesariamente a través de la experiencia es posible afirmar un absoluto que no sea solo sustancia, sino también sujeto. Es por esta razón que en Hegel la negación se vuelve contra sí misma y se determina como un momento necesario que está en función del proceso de manifestación del saber absoluto.

Crítica de Adorno a la negación de la negación

En sus *Lecciones de dialéctica negativa*, Adorno afirma que el concepto de negación de la negación está basado en una representación matemática según la cual, en todo caso, dos números negativos resultan ser positivos cuando son multiplicados. Para mostrar esto, Adorno expone la relación problemática que existe entre el sujeto, que encarna una conciencia crítica, y las instituciones sociales que lo rodean. En este sentido, confronta

dos momentos distintos del desarrollo intelectual de Hegel: un primer momento en el cual se asume plenamente la filosofía práctica kantiana, representado por los escritos del período de Berna; y un segundo momento en el cual hay un distanciamiento con respecto de la propuesta kantiana, principalmente desde la *Fenomenología del espíritu*. Esta crítica, por tanto, se ubica en el contexto del espíritu objetivo, más específicamente en la relación problemática entre moralidad y eticidad. En primer lugar, el sujeto encarna una conciencia crítica con respecto de las instituciones sociales dadas, y esto implica una emancipación. No obstante, en segundo lugar, Hegel afirma que en sentido inverso hay una crítica de las instituciones a la subjetividad aislada. En relación con este doble movimiento, Adorno concluye, en tercer lugar, que aquello que resulta de la negación de la negación no es otra cosa que aquello que Hegel, en sus *Escritos de juventud*, denunciaba como positividad.

El primer momento que Adorno presenta es la crítica hegeliana de la positividad, que se expone por primera vez en 1795, en un ensayo con el nombre de *La positividad de la religión cristiana*, escrito en la época de Berna. En este contexto, el joven Hegel sostiene que la positividad es aquello que se genera cuando no hay una determinación consciente de los deberes. Los deberes son dados desde una instancia externa que exige respeto solo por su autoridad. Una religión positiva es, así, “una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo con base en la autoridad” (Hegel, 2003, p. 79). Este primer acercamiento al concepto de positividad muestra que el planteamiento del problema parece estar aún dentro de los límites de la tradición kantiano-ilustrada. Para Kant, la razón en su uso práctico no puede estar determinada y condicionada por elementos externos (como la razón en su uso teórico está condicionada por la sensibilidad), sino que ella es su propio objeto. La razón práctica, por tanto, no determina nada externo, sino que se determina a sí misma, dándose las leyes que debe seguir en su actuar. La moralidad no es más que esta autodeterminación de la razón que, por ponerse sus propias reglas, es libre y autónoma. De este modo, mientras el entendimiento tiene que regirse por verdades objetivas, esto es, verdades que están condicionadas por la objetividad y no dependen de la voluntad del sujeto, la razón práctica, por su parte, se rige por verdades que se determinan a través del libre uso de la razón, en un acto de determinación interna por la ley moral.

Así, Hegel afirma que lo positivo es todo aquello que se postula como independiente con respecto del sujeto, y que, por tanto, representa una objetividad muerta que se impone a este:

La fe positiva es un sistema de enunciados religiosos que posee una verdad para nosotros por el hecho de haber sido establecida por una autoridad, la cual no podemos rechazar y a la que debemos someter nuestra fe. En este concepto aparece primero como un sistema de enunciados o de verdades religiosos que, independientemente de lo que tenemos por verdadero, deben ser considerados como verdades y que, aunque nunca hubieran sido conocidos por persona alguna y nunca hubieran sido tenidos por verdaderos, seguirían siendo verdades. (Hegel, 2003, p. 135)

El primer rasgo de la positividad es entonces la exterioridad con respecto de la subjetividad. Sin embargo, esta exterioridad no significa una ausencia de relación entre dicho sistema de enunciados y la subjetividad, sino que más bien implica una relación invertida: la subjetividad —que debería primar en la determinación consciente del deber— aparece como secundaria con respecto de la objetividad de la ley. Tal y como recoge Adorno en sus lecciones, “el sujeto no está ‘en casa’ [cabe sí] y esta religión positiva lo confronta a sí como algo extraño y cósmico” (Adorno, 2008, p. 15). El sujeto, que a través del uso de su razón debería poder determinarse a sí mismo como sujeto y a la objetividad que lo rodea, se convierte en esclavo de una objetividad, de elementos externos que lo condicionan y niegan su libertad.

Adorno afirma que a través de esta crítica ocurre una emancipación del espíritu y esto “representa la transición decisiva desde su mero ser-en-sí hasta su ser para sí” (Adorno, 2008, p. 14). El momento que Adorno describe como ser-en-sí está representado, en la crítica de Hegel, como aquella instancia en la cual el sujeto está rodeado de instituciones sociales que determinan sus acciones externamente. El sujeto se encuentra alienado porque sus acciones no provienen de una determinación interna y consciente del deber, sino que se exhiben como mandatos objetivos que exigen ser cumplidos con base en la autoridad. La religión cristiana, por tanto, es una religión positiva en la medida en que impone objetivamente los criterios de acción colectivos. A partir de esto, los individuos solo pueden asumir de manera pasiva sus deberes, sin ningún tipo de conciencia crítica con respecto de ellos.

No obstante, a partir de la crítica de la positividad, se reconoce que el sujeto no es solo un ser-en-sí que vive pasivamente, sino que además puede tomar conciencia de sí mismo y su relación con las instituciones sociales. Por tanto, a partir de esta crítica de las instituciones sociales se opera el tránsito de un ser-en-sí que está determinado externamente, hasta un ser-para-sí que niega las instituciones sociales a partir de su conciencia crítica: “La etapa que ha sido alcanzada aquí es una en la cual el espíritu confronta las realidades objetivas, las realidades sociales, como un ser autónomo, crítico, y esta etapa es reconocida como necesaria” (Adorno, 2008, p. 14). Este paso representa una emancipación del espíritu, porque, confrontando de modo crítico las instituciones, el sujeto asume que el deber no puede imponerse externamente en la forma de un mandato objetivo. Solo una conciencia crítica es capaz de negar el carácter externo de los mandatos objetivos y restablecer, en tanto ser moral, la determinación interna del deber a partir de la razón. Hasta aquí la crítica de la positividad de los *Escritos de juventud*.

El segundo momento que recoge Adorno en su exposición hace parte de un desarrollo posterior a los escritos del período de Berna, en general, y al ensayo de la positividad, en particular. Este momento implica un distanciamiento profundo con respecto de la filosofía práctica kantiana, que había sido su inspiración en *La positividad de la religión cristiana*, y la conceptualización de la dimensión ética como intersubjetividad. Tanto la crítica de la positividad como la exigencia moral que se desprende de esta van a ser aspectos fundamentales en la realización del espíritu. Sin embargo, Hegel va a hacer una crítica de la subjetividad resultante, porque en la negación crítica de las instituciones sociales la conciencia moral se va a considerar como autosuficiente.

Como Adorno lo recoge en *Tres estudios sobre Hegel*, “la actuación puramente moral, en la que el individuo se figura poseerse total y enteramente a sí mismo y darse a sí mismo la norma, se vuelve ambigua, un autoengaño” (Adorno, 1992, p. 70). Por tanto, la crítica de Hegel consiste en afirmar que la conciencia moral, a pesar de ser un momento necesario en el desarrollo del espíritu, es un momento que no se concibe como tal y se pretende absoluto. La actuación moral se vuelve un autoengaño, porque en esta el sujeto se cree en capacidad de determinarse enteramente a sí mismo y a sus acciones, pasando por alto el hecho de que debe su propia existencia a la sociedad. Recogiendo este movimiento a partir de la discusión en torno al concepto de negación de la negación, en su crítica de las instituciones sociales objetivas, la conciencia moral representa una negación abstracta porque, al negar las leyes impuestas exteriormente, se niega también cualquier vínculo con la sociedad y se absolutiza la conciencia individual.

Lo que está en juego en esta crítica de la conciencia moral es el movimiento de la negación de la negación. La crítica de la conciencia moral implicaba una primera negación de la positividad de las instituciones sociales objetivas. No obstante, de acuerdo con Hegel, es necesaria una negación de la conciencia moral con el fin de aniquilar la pretendida autonomía del sujeto, y restablecer los vínculos entre esta conciencia y la totalidad social:

Esta subjetividad —recoge Adorno— debe negarse a sí misma, para así hacerse consciente de sus propias limitaciones con el fin de trascenderse a sí misma y entrar en el lado positivo de su negación, a saber, en las instituciones de la sociedad, el Estado, el espíritu objeto, y, por último, el espíritu absoluto. (Adorno, 2008, p. 15)

Este último paso es fundamental porque, en contra de una negación abstracta que elimina los vínculos con la sociedad, la negación determinada es capaz de ubicar nuevamente a la conciencia moral en un proceso global dentro del cual esta solo es un momento particular. El movimiento nos lleva, entonces, desde la objetividad social, pasando por la conciencia crítica, hasta la objetividad social nuevamente. Si bien todo este movimiento es circular e implica un retorno al punto desde el que habíamos partido, lo importante es que el camino recorrido transforma el sentido de lo afirmado en un principio. La objetividad social a la cual llegamos a través de la crítica de y a la conciencia moral no puede ser una objetividad que determina externamente al sujeto. Más bien, se trata de la encarnación objetiva del deber, que en la conciencia moral individual se determina de manera interna y racional: hay un movimiento doble en el cual se da una objetivación de la voluntad del sujeto y, a su vez, una subjetivación de la objetividad social. La objetividad social es superior y prevalece con respecto de la conciencia crítica, porque, mientras que esta última es solo un momento, la primera es la totalidad del proceso.

Sin embargo, en tercer lugar, Adorno cuestiona la prevalencia y superioridad de las instituciones sociales: “¿Es esta objetividad, que hemos mostrado como una condición necesaria y que subsume la subjetividad abstracta, de hecho, el factor más elevado?” (Adorno, 2008, p. 16). La tesis central de Adorno es que esta objetividad social, que surge

a través de la negación de la negación, no es otra cosa que la positividad que había criticado en sus *Escritos de juventud*, pero que a la vez representa el primer momento de su crítica. Por tanto, tal como fue expuesto anteriormente, hay un movimiento circular que parte de la objetividad social, para llegar de nuevo a esta. Sin embargo, Adorno enfatiza en que no hay realmente una transformación en el sentido de lo que se afirmaba en un principio: la objetividad social a la cual llegamos, lejos de ser una superación (*Aufhebung*) —en el triple sentido de eliminar, conservar y elevar— de la subjetividad abstracta, representa más bien la coerción de esta. Si en un principio se trataba de una objetividad social que permanecía externa a la subjetividad, ahora se trata de una objetividad social que integra la subjetividad a través de su fuerza coercitiva. En esta nueva positividad, a partir de la cual surge de nuevo la objetividad social, no hay realmente una superación de la conciencia crítica, porque esta pierde su derecho de negar la exterioridad de las instituciones a través de la crítica. Tal como Adorno recoge la discusión en *Dialéctica negativa*:

La misma *Lógica* de Hegel se da cuenta intermitentemente de lo que este olvida en cada nuevo escalón dialéctico: el derecho del anterior; así prepara él mismo el molde de lo que tacha de negación abstracta: una abstracta positividad, es decir, confirmada por la arbitrariedad subjetiva. (Adorno, 1984, p. 162)

Retomando el ejemplo de Adorno, la primera negación que ejerce la conciencia crítica es denunciada como abstracta en la medida en que simplemente niega la objetividad social y se pretende como absoluta. La segunda negación, es decir, la negación de la negación, pretende reconciliar a la conciencia crítica con las instituciones sociales: no basta con la subjetividad abstracta, sino que es necesario enmarcarla nuevamente en la sociedad. De esta manera, Hegel muestra que es necesario el paso de una negación abstracta a una negación determinada. No obstante, la crítica de Adorno afirma que en el momento en que la conciencia crítica se integra a las instituciones sociales y pierde el derecho a la crítica, se está afirmando una positividad no menos abstracta que la negación que Hegel pretendía superar. Cuando la subjetividad se incorpora a las instituciones sociales, no solo se niega en tanto abstractamente individual, sino también en su faceta crítica. Esto significa para Adorno una renuncia inaceptable del pensamiento crítico ante una positividad abstracta.

A través de esta manifestación particular del movimiento dialéctico, Adorno quiere poner de relieve que en Hegel la negación se pone como instrumento de realización de una positividad abstracta. La conciencia crítica no puede subordinarse nunca a la afirmación de la totalidad social y las instituciones objetivas. Como bien afirma Adela Cortina en *Crítica y utopía*, parafraseando a Horkheimer, la dialéctica hegeliana “concluye en una personal declaración de paz con el mundo inhumano” (Cortina, 1985, p. 48). En el momento en que la dialéctica se torna afirmativa a partir de la negación de la negación, pierde todo su potencial emancipatorio, porque termina aceptando el mundo tal y como es. Lo que aparece como positivo es, más bien, aquello que debe ser criticado y negado. Por tanto, Adorno toma partida por una dialéctica que nunca se reconcilia con la realidad, sino que

siempre está en movimiento a partir de la crítica. Si en Hegel la dialéctica, a través de la negación de la negación, pretendía alcanzar un saber absoluto en el cual se reconcilia realidad y pensamiento, Adorno opta por una dialéctica que niega siempre la posibilidad de esta reconciliación. Por esta razón, al final de su exposición, Adorno sostiene que “la dialéctica negativa que he tratado de exponer es esencialmente idéntica con una teoría crítica” (Adorno, 2008, p. 20). Si esta dialéctica ha de conectarse con algo, no debe ser con la manifestación procesual de un saber absoluto, sino más bien con una teoría crítica que sostiene la negación como elemento irreductible a la afirmación.

Repensando la reconciliación desde los Acuerdos de Paz

Lo que está en juego en esta discusión en torno a la “negación de la negación” es el estatuto de la reconciliación. De acuerdo con la lectura de Adorno, Hegel sería el representante de una reconciliación entendida como una unidad que entiende la contradicción como un simple momento que debe superarse. En ese sentido, la conciencia crítica del sujeto siempre se ve subordinada en el movimiento dialéctico de Hegel a una totalidad social que siempre permanece idéntica. En la dialéctica hegeliana, el elemento crítico pierde su potencial emancipatorio al hacer las paces con la realidad existente.

Para la filosofía de Adorno es profundamente problemático el movimiento hegeliano de “negar la primera negación”, porque cuando dos números negativos se multiplican, dan como resultado un número positivo. Este parece el modelo que predomina en la dialéctica hegeliana y del cual pretende distanciarse Adorno con su planteamiento de una “dialéctica negativa”. Esta nueva formulación de la dialéctica hace hincapié en la primera negación, en la conciencia crítica del sujeto que se distancia de la sustancia social. En pocas palabras, la dialéctica negativa de Adorno niega el momento de la reconciliación para que el potencial crítico-emancipatorio no se vea subordinado a una unidad de sentido totalizante. No obstante, es necesario preguntarnos por el significado de la “reconciliación”: ¿será que el único sentido de la reconciliación es la subordinación de la contradicción a mero momento?, ¿será que toda reconciliación implica hacer las paces con la positividad?, ¿puede pensarse una reconciliación en la cual no se pierda —o se vea reducido— el potencial crítico-emancipatorio?

Tal como sugerí en la introducción, el contexto colombiano de una firma del Acuerdo de Paz entre el Gobierno colombiano encabezado por Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC puede ayudarnos a iluminar esta discusión en torno al significado de la reconciliación. Desde la década de 1960 se comenzó a gestar un conflicto armado interno entre múltiples actores enfrentados. Uno de los protagonistas de este conflicto armado han sido las FARC, movimiento que se ha consolidado como una “conciencia crítica” con respecto a la consolidación del Estado-nación en Colombia. ¿Debe interpretarse la dejación de armas por parte de este grupo guerrillero y la firma del Acuerdo de Paz como una simple “aceptación de lo dado”? ¿La reconciliación es solo una renuncia a la conciencia crítica y la prevalencia de una sustancia social alienada?

El Acuerdo de Paz entre el Gobierno colombiano y las FARC (ahora Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común) tiene seis puntos principales: primero, el planteamiento de una “reforma rural integral”; segundo, la participación política de sectores históricamente excluidos; tercero, el fin del conflicto armado desde el cese al fuego bilateral y la dejación de armas por parte de las FARC; cuarto, la solución estructural al problema de las drogas ilícitas; quinto, la centralidad de las víctimas en los procesos de reconciliación; y, sexto, los mecanismos de implementación, verificación y refrendación de los Acuerdos de Paz. En esta variedad de puntos, es importante destacar aspectos como la “reforma rural integral” planteada en el primer punto, que pone sobre la mesa el problema de la desigualdad en el acceso a la tierra. Este problema no es periférico en la historia del conflicto armado en Colombia. Por el contrario, se trata de un problema estructural cuya solución podría trastocar los ejes en los que se ha venido planteando la construcción del Estado-nación en Colombia. En ese sentido, la reconciliación, lejos de ser una simple “aceptación del mundo dado”, se plantea en los Acuerdos de Paz como la necesidad de una transformación significativa en relación con los problemas que han aquejado durante tanto tiempo a un país como Colombia. Ya el primer punto anuncia una idea distinta de reconciliación a la que Adorno le achaca a Hegel en su crítica.

Es digno de resaltar como un modelo alternativo de reconciliación el quinto punto de los Acuerdos de Paz, relativo a la centralidad de las víctimas. En este escenario se reconoce que la posición de víctima (¿y también las de “victimario”?) no es una posición fija y fácilmente determinable. Tanto el Gobierno como las FARC se han reconocido como parte integral del conflicto armado, tomando en determinados contextos la posición de víctimas y en otros momentos la posición de victimarios. En ese sentido, al menos desde las negociaciones, se ha dado el paso a reconocer la propia responsabilidad (tanto de las FARC como del Estado colombiano) en las heridas profundas que se han producido en el tejido intersubjetivo de la sociedad colombiana. Esta comprensión dinámica de las implicaciones del conflicto armado permite pensar la reconciliación de una forma diferente. Lejos de ser un punto armónico, reconciliarse significaría desde esta perspectiva el reconocimiento de una lesión profunda que atraviesa el ser en común. En este caso, no se trata de “cerrar las heridas”, sino de una reconfiguración permanente del ser común desde las heridas que el conflicto armado ha dejado por tanto tiempo en la sociedad colombiana.

Desde los mencionados puntos de los Acuerdos de Paz se subraya que reconciliación no necesariamente implica llegar a un punto en el que la unidad “borre” la diferencia. Los distintos actores en este conflicto armado han tenido, y seguramente seguirán teniendo, una lectura diferente (muchas veces opuesta) de la historia en Colombia y de las condiciones que han dado lugar al conflicto armado. También tendrán una lectura muy diferente de las transformaciones (o perpetuaciones) necesarias para Colombia. No obstante, estas diferencias “irreconciliables” no necesariamente tienen que tramitarse desde un conflicto armado que solo agudiza los problemas históricos. Este elemento se estructura desde el segundo punto de los Acuerdos de Paz, donde se reconoce que la democracia en Colombia históricamente le ha cerrado las puertas de participación a grandes grupos poblacionales y tendencias políticas que no concuerdan con el modelo

hegemónico de país que se ha tratado de construir desde el *statu quo*. En ese sentido, el punto de participación política enuncia la necesidad de garantizar la participación de estos grupos y tendencias excluidas con el fin de construir una democracia plural, donde puedan coexistir diferentes proyectos de país.

En suma, la idea de reconciliación que se construye desde los Acuerdos de Paz de La Habana puede ayudarnos a repensar uno de los problemas más significativos en la “tradición dialéctica”. La crítica de Adorno se centra en que el concepto hegeliano de “negación de la negación” está basado en un modelo matemático que afirma que cuando dos números negativos se multiplican el resultado siempre es un número positivo. En términos sociales, en este movimiento propio de la dialéctica se consolida una idea de reconciliación concebida como un punto fijo y armónico en el cual se suprimen todas las diferencias: todo lo negativo se cancela en virtud de la totalidad positiva. De acuerdo con la propuesta de Adorno, la dialéctica pierde su potencial crítico-emancipatorio cuando se subordinan las diferencias y se prioriza la unidad. Por esta razón, la “dialéctica negativa” intenta pensar el movimiento dialéctico más allá de la reconciliación. No obstante, la reconciliación no necesariamente tiene que pensarse ni como un punto fijo ni como un movimiento armónico, y mucho menos como un cierre definitivo.

La reconciliación tiene otras posibilidades que no brotan del discurso filosófico, sino de la realidad histórica. La reconciliación que se esboza en los Acuerdos de Paz es muy diferente del concepto estático de reconciliación que Adorno le atribuye a Hegel. En primer lugar, con respecto al punto de la “reforma rural integral”, la reconciliación se desmarca de la aceptación acrítica del mundo dado. En ese sentido, se apunta a que reconciliar significa transmutar las condiciones que dieron lugar al conflicto inicial. La reconciliación demanda justicia y verdaderas transformaciones sociales. En segundo lugar, con respecto al punto de víctimas, se desestructura la rígida diferenciación entre víctimas y victimarios. Por un lado, la reconciliación que se anuncia en los Acuerdos de Paz es una idea dinámica que avanza al reconocimiento de la participación de todos los actores en las heridas que atraviesan el tejido intersubjetivo de la sociedad colombiana. Por otro lado, la reconciliación asume que un cierre definitivo no es posible y que debe construirse, más bien, desde el reconocimiento y la memoria de las mencionadas heridas. En tercer lugar, desde el punto de participación política, se reconoce que la reconciliación no borra las diferencias para llegar a un punto armónico. Las diferencias se mantienen, pero se abre el espacio político para que estas puedan coexistir sin la necesidad de tramitarlas desde un conflicto armado.

Referencias

Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Taurus Ediciones.

Adorno, T. (2008). *Lectures on Negative Dialectics*. Polity Press.

Adorno, T. (1992). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus.

Cortina, A. (1985). *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*. Cincel.

Díaz, J. A. (2009). Lo absoluto del saber absoluto. *Eidos*, 11, 10-34. http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/viewArticle/1346/html_138

Gama, L. E. (2008). El camino de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu*. En J. A. Díaz y M. Acosta (Eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (pp. 143-166). Ediciones Universidad Nacional.

Hegel, G. W. F. (2003). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Capítulo III

Militarización y violencia en Colombia: diálogos con Walter Benjamin en el siglo XXI

Eva María Rey Pinto

Introducción

“El asombro por que las cosas que estamos viviendo ‘aún’ sean posibles en el siglo XX no es filosófico” (Benjamin, 2008, p. 309). Esta frase es parte de la VIII tesis del texto *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin y marca el inicio de la discusión que se hará a través de este capítulo, debido a dos elementos que resultan centrales: el asombro por las cosas que estamos viviendo *aún* en el siglo XXI —en términos de la violencia y la militarización en Colombia— y la necesidad de relacionarse con ese asombro por medio de una reflexión crítica de una idea de la historia que Benjamin enuncia como insostenible.

La situación en Colombia resulta de interés para entablar un diálogo con los planteamientos de Benjamin (1998) sobre la violencia policial como fundadora y conservadora de derecho, especialmente en contra de la protesta social, que representa la posibilidad de cambios. Se profundizará, entonces, en cómo se ha usado la violencia estatal, a través de la policía, para reprimir las expresiones de protesta social en los últimos años. Esto, agravado por el proceso de militarización que ha permeado de manera amplia a la policía, otorgando nuevos recursos materiales y jurídicos que le facilitan el ejercicio de opresión en estos espacios.

Sobre esto, se podrá evidenciar también el rol de las élites políticas y el uso de la policía como institución que debe contener la lucha de clases que se expresa por medio de la huelga. Teniendo siempre en cuenta que hoy en día las protestas sociales ya no solo son principalmente guiadas por los trabajadores, sino por una serie de actores como las mujeres, la comunidad LGBTI, las comunidades afrodescendientes y campesinas, que buscan reivindicar sus derechos, y que, de igual forma, se encuentran en la exploración de identidades que coexisten. Siendo así, este capítulo está estructurado en tres partes: 1) se exploran los peligros del militarismo y militarización en el contexto colombiano, especialmente en un cuerpo como la policía y su incidencia en la amenaza al derecho a la protesta social en el país; 2) se busca proponer caminos hacia la desmilitarización de la policía y de otras instituciones en el país con el fin de erradicar prácticas violentas, por medio de la eliminación de los valores que ha legado el militarismo y de la eliminación del servicio militar obligatorio colombiano; y 3) se presentan unas conclusiones que permitan condensar la problemática discutida en este capítulo.

Militarismo y militarización en Colombia

Para iniciar la discusión se explicará qué se entiende por *militarismo* y *militarización*, para así enmarcar la profunda influencia de estos procesos en Colombia. Desde Benjamin (1998),

se encuentra una primera definición de militarismo ligada al uso de la violencia estatal: “el militarismo es el impulso de utilizar de forma generalizada la violencia como medio para los fines del Estado” (p. 29). Esta aproximación caracteriza una de las particularidades que se le atribuyen a dicho concepto: el uso de la fuerza como medida principal. Aunque esta idea resulta relevante para el caso colombiano, es necesario tener en cuenta la utilización de la fuerza por encima de otros modos de resolver el conflicto, así como el militarismo como término que implica una complejidad de ideas relacionadas. Principalmente, el militarismo es un conjunto de valores militares que se han introducido en los asuntos civiles, los cuales han influido en la esfera cultural, política y económica (Enloe, 2016).

Para el caso de Colombia, se evidencian valores como la idea de que los soldados deben recibir tratos especiales por su contribución a los países, la creencia de que las jerarquías son parte natural de la sociedad y también la naturalización de la existencia de enemigos en los diversos asuntos sociales, además del —ya mencionado— uso de la fuerza por encima de otras maneras de resolver conflictos (Enloe, 2016). En este mismo sentido, el conjunto de valores que acá se analizarán tienen una fuerte relación con lo que Benjamin (1998) plantea como la expresión máxima del militarismo: el servicio militar obligatorio. Históricamente, esta ha sido una práctica continua, a pesar del cambio de la naturaleza de los conflictos en el mundo, y ha servido como dispositivo para perpetuar los fines del militarismo, en este caso, desde una directriz jurídica y que pretende ser, al igual que la violencia bélica, conservadora de derecho (Herrera, 2020).

Con la caracterización de qué es militarismo y, en especial, algunos de los valores que este concepto plantea, se puede evidenciar cómo se han ido arraigando en diversos ámbitos de la sociedad colombiana valores militares, los cuales fueron fortaleciéndose debido a la participación protagónica de la Fuerza Pública⁵ en el conflicto interno en el país. Aunque este no es el único factor para tener en cuenta, la amplia influencia del militarismo en asuntos civiles se debe entender desde la relación de las élites políticas y las Fuerzas Militares en el país. Esta relación se ha construido sobre una serie de tensiones en torno al poder, después del discurso de 1958 en el Teatro Patria del entonces presidente Alberto Lleras Camargo, donde se plantea la ruptura entre lo político y lo militar, y se deja a cargo de estos últimos el orden público (Deas, 2017). Identificar este punto de partida es necesario, ya que va a permitir ver cómo esta relación entre élites políticas y Fuerza Pública ha constituido una visión predominante de la historia, donde se resalta la figura del héroe militar y los valores del militarismo. Los valores representados acá responden a una mirada de la historia que Benjamin (2008) denomina *historicismo*, y que “se identifica empáticamente (*Einfühlung*) con las clases dominantes. Ve la historia como una sucesión gloriosa de grandes hechos políticos y militares” (Löwy, 2014, p. 4). Reconocer esto permite examinar el segundo término de interés para esta discusión: *militarización*. A la luz del conflicto armado, se podrá evidenciar cómo este proceso ha permeado de forma profunda la concepción de orden público en el país y, específicamente, al cuerpo policial, lo cual ha traído como consecuencia, entre otros aspectos, el actuar violento en contra de la protesta social.

5 El término *Fuerza Pública* hace referencia a las tres Fuerzas Militares (Ejército, Armada, Fuerza Aérea) y a la Policía Nacional. Mientras que el término *Fuerzas Militares* solo incluye a las tres primeras.

La militarización es un término introducido por Benjamin, es un proceso que se ve en relación directa con el militarismo, ya que es una consecuencia directa de este. En este sentido, militarización se define como “el proceso paso a paso social, político y psicológico en el cual cualquier persona, cualquier grupo, o cualquier sociedad absorbe ideas y prácticas resultantes del militarismo” (Enloe, 2016, p. 25). A partir de esta definición se puede decir, entonces, que elementos como el presupuesto de una nación y su estrategia de seguridad nacional pueden militarizarse.

En el caso de Colombia, la militarización se ha hecho evidente principalmente en las periferias (Rodríguez, 2018). A causa del conflicto armado interno, la intención del Estado ha sido tener presencia a través de la Fuerza Pública en los espacios más golpeados por la violencia. Este hecho ha perpetuado ciclos de violencia, ya que esta al ser fundadora de derecho es, a su vez, fundadora de poder, el cual se torna violento en su manifestación (Benjamin, 1998). En especial, se le ha encargado esta estrategia al Ejército colombiano, en un intento por ganar la confianza, llevar ‘desarrollo’ y seguridad a estas regiones, después de que han sido estas mismas instituciones las que han ejercido represión a las poblaciones (Ramírez, 2019). Esto permite retomar la idea del uso de los militares y policías como medios para los fines del Estado que, si bien durante años se han excusado en la militarización como estrategia de contrainsurgencia, han encontrado en esto una forma continua de presencia en los territorios periféricos y lo que denominan la *consolidación* de estos. Como afirma Ramírez (2019), estas poblaciones han sido sujetos de un Estado represivo y han sido olvidados por el Estado proveedor. Esta idea se puede ver plasmada a través de la crítica hacia la violencia de Benjamin (1998) cuando afirma que “por más sagrado que sea el ser humano (o igualmente esa vida que contiene en sí: la vida terrenal, muerte y posteridad), no lo son sus condiciones o su vida corporal que sus semejantes convierten en tan precaria” (p. 43), haciéndose más evidente al ponerlo en el contexto del Estado colombiano, donde la sacralidad de la vida se manifiesta a través de los discursos permeados por diferentes credos religiosos, pero no en las acciones que buscan mejorar las condiciones de esta.

La militarización de la vida en las periferias no solo ha traído graves consecuencias en materia de violencia, sino que ha fortalecido cada vez más a la Fuerza Pública como representante del Estado en otros espacios, entre ellos la protesta social. La intromisión de la fuerza en las manifestaciones es evidente, en especial, por parte de la policía, que ha sido protagonista en términos de violencia y represión en estos espacios y que cada vez deja ver más el fuerte proceso de militarización que la ha permeado. Sin embargo, este tipo de acciones se han invisibilizado por medio de narrativas que le asignan roles heroicos a la policía y presentan el accionar violento como ‘necesario’ para la protección del derecho y, sobre todo, de las élites políticas. Es por esto que, en este contexto, se reconoce el potencial del objetivo de Benjamin en profundizar y radicalizar la oposición entre marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su potencial revolucionario y elevar su contenido crítico (Löwy, 2014).

Policía Nacional de Colombia: un cuerpo civil ampliamente militarizado

Los estudios sobre militarización de las policías han sido amplios (Kraska, 2007). Este fenómeno se continúa evidenciando no solo en América Latina, sino en el mundo. Si bien Benjamin no contempla propiamente este fenómeno, plantea herramientas que ayudan a entender mejor cómo este proceso ha sido tan dañino para la sociedad. Benjamin (1998) argumenta que las policías, en el contexto de las democracias, son la máxima degeneración de la violencia, ya que, a diferencia del contexto de las monarquías donde representaba la violencia de los poderes legislativos y ejecutivos fusionados en un solo representante, en las democracias no representa nada más que la violencia de un Estado que, escudado en la función de proveer seguridad, interviene en la vida de los ciudadanos y los vigila. En el caso de Colombia, donde las disputas entre las élites políticas, la corrupción y la violencia han permeado a la Policía Nacional, es necesario reflexionar críticamente sobre los procesos de militarización que ha tenido esta institución que, según la Constitución Política, es de naturaleza civil, y cómo esto ha servido a los intereses Estado.

El poder violento que se le asigna a la policía desde la perspectiva de Benjamin puede verse exacerbado si se tienen en cuenta los procesos de militarización que han permeado a la policía en términos materiales y doctrinales. Según Kraska (2007), hablar de militarización de la policía es analizar cómo estas instituciones han adoptado progresivamente los principios del militarismo y del modelo militar. Esto se puede ver en cuatro dimensiones: 1) material, con la adquisición de cierto tipo de armamentos, equipos y tecnologías; 2) cultural, con el lenguaje, los valores, las creencias y el estilo (por ejemplo, en Colombia, los grados de los oficiales de la Policía Nacional llevan el mismo nombre de los del Ejército Nacional); 3) organizacional, con la creación de comandos o cuerpos de control, que funcionan como los de los militares (en el caso colombiano, cabe mencionar el Escuadrón Móvil Antidisturbios, ESMAD); 4) operacional, patrones modelados como los de las Fuerzas Militares, la conformación de áreas de guerra, el manejo de alto riesgo y supervisión. En el país, se puede observar cómo la Policía Nacional realiza operaciones de alto nivel en contra del crimen organizado transnacional y narcotráfico, ampliando su jurisdicción.

Estas consideraciones se pueden relacionar con otra premisa que debe tenerse en cuenta: en América Latina, las policías se encuentran bajo la potestad de los ministerios de Seguridad Pública o ministerios del Interior, mientras que en Colombia está bajo el Ministerio de Defensa Nacional, que es quien cobija también a las Fuerzas Militares. A través de los años, este hecho ha conllevado la fusión de cierto tipo de prácticas y doctrinas, entrelazando los límites de los roles de cada una de las fuerzas que integran a la Fuerza Pública, asignándole así a la Policía Nacional recursos materiales y humanos para el desempeño de diversas tareas en el conflicto.

Si bien el conflicto armado que se ha vivido en Colombia desde mediados del siglo XX ha sido particular para que la Policía Nacional exacerbe su proceso de militarización (Jiménez y Turizo, 2011), y así se ha realizado un uso instrumental por parte de los gobiernos para darle herramientas a esta institución con el fin de contener lo que puede llegar a perturbar

los contratos establecidos a su favor. Esto es lo que Benjamin (1998) denomina como el rol de la policía como fundadora y conservadora de derecho, desde un contrato social que es de por sí violento desde su planteamiento, así como el derecho en general. En este sentido, la policía en Colombia ha tenido un rol primordial en este control del orden que le interesa a las élites políticas, en medio de un país altamente desigual. La asignación de recursos a la policía con fines de la obtención de equipos de escala militar envía entonces el mensaje equivocado a los ciudadanos (Enloe, 2016). Sobre esta afirmación se entiende que:

este tipo de equipo envía un mensaje doble: para los oficiales de policía el mensaje es “sus compañeros ciudadanos son el enemigo”. Para los civiles residentes de lugares donde los oficiales de policía están equipados militarmente el mensaje es “sus policías locales los ven como amenazas, no como compañeros ciudadanos”. Este mensaje doble es doblemente militarizante. (Enloe, 2016, p. 35)

Desde la perspectiva de Benjamin (1998), se puede no solo enunciar la crítica desde esa misma perspectiva de la concepción del otro como una amenaza, sino también pensar cómo esta visión tiene una relación estrecha con la concepción de la lucha de clases como una amenaza al establecimiento del derecho. La Policía Nacional como cuerpo civil, en medio de un escenario de posacuerdo, debe empezar un proceso hacia la transición, al igual que las demás instituciones que integran a la Fuerza Pública en el país. Esto incluso se ha considerado desde años antes de la firma del Acuerdo de Paz (Vargas, 2006).

La militarización de la Policía Nacional, expuesta en los cuatro elementos discutidos, permite exponer la vigencia de los planteamientos de Benjamin en el siglo XXI y además en el contexto colombiano, el cual está alejado del escenario original desde el que se concibió esta crítica a la violencia. De hecho, se considera de interés poner en diálogo dos ideas de Benjamin (1998) sobre la materia: primero, la fuerte crítica a la violencia militar que desencadenó la crítica a la violencia general como mero hecho de subordinación de los ciudadanos a las leyes; y, segundo, la concepción de policías que ejercen violencia y que expresan la máxima degeneración de esta. Si se ven estas dos ideas a la luz de una policía militarizada, se evidencia la combinación de dos hechos bastante problemáticos que, en la actualidad, potencian el ejercicio de la violencia a manos de una institución que pretende legitimar estos medios para los fines del Estado. El uso de los procesos de militarización no solo ha servido para los fines relativos a la consolidación territorial y al control estatal permanente en las periferias del país, las cuales han sido las más afectadas por el conflicto, sino también para la contención de las manifestaciones de la ciudadanía.

La intromisión de una policía militarizada en un contexto de protesta social tiende a tornarse en un ambiente violento, que interfiere en el derecho de los ciudadanos a manifestarse de forma pacífica. En Colombia, se ilustra claramente esta figura de la policía por medio del ESMAD, unidad especial de esta fuerza, encargada de “controlar y establecer el orden público”. Este recurso ha sido de uso continuo en medio de la protesta social en el

país, con el fin de dispersar y contener; sin embargo, la utilización de su fuerza ha sido letal, incluso con armamento que la institución presenta como ‘no letal’, lo cual ha comprometido el desarrollo de la huelga como derecho (Rozo, 2013). En definitiva, el ESMAD representa la máxima expresión de la militarización de la Policía Nacional, lo cual va a permitir introducir la importancia de enunciar el peligro que está corriendo la protesta social, al ser amenazada por estas fuerzas violentas del orden, la seguridad y la contención. Amenaza que en su momento Benjamin también expuso y elaboró a partir de ver la huelga como la máxima expresión de lucha de clases y como un fenómeno que, a pesar de ser regido por el derecho, al mismo tiempo es temido por este, ya que representa la posibilidad de un cambio.

¿Protesta social como amenaza o la protesta social amenazada?

Benjamin (1998) hila la concepción de la huelga desde la perspectiva del derecho a los grupos de trabajadores de abstenerse a sus actividades; sin embargo, reconoce que el Estado percibirá este tipo de actos como violentos en relación con sus fines. Más adelante da a conocer las categorías de huelga general política y huelga general proletaria, señalando que “en lo que respecta a las luchas de clase, la huelga debe, bajo ciertas condiciones, considerarse medio limpio” (p. 36). Esta perspectiva de Benjamin sobre la huelga reconoce su rol transformador, incluso aun cuando, desde el punto de vista del derecho y el Estado, su demanda parezca ser contradictoriamente violenta. Esta figura de la huelga general proletaria es introducida con el fin de conceptualizar el conflicto de clases, que ya no está en el marco del lenguaje como medio puro, pues el poder de resolución del diálogo no funciona para este fin, convirtiendo así a esta figura en un medio político que es puro y decisivo para esta lucha (Pérez, 2015).

Esta concepción de la huelga, o la denominada hoy en día *protesta social*, dista de las visiones que Benjamin le atribuye a este medio político. Si bien el filósofo contemplaba la molestia que estas acciones producen a los Estados, la exacerbación de la percepción de la protesta social como acción netamente violenta se ha tornado en una visión que atenta contra las garantías de los reclamos sociales. No solo en Colombia, sino en América Latina, se ha creado la tendencia de criminalizar la protesta, al asignarle la categoría de amenaza, al argumentar que estos espacios son auspiciados por grupos ilegales que buscan la inestabilidad de los países para la toma del poder. Benjamin (1998) comenta que la “concepción profunda, ética y genuinamente revolucionaria impide que se adscriba a semejante huelga general un carácter violento, so pretexto de sus consecuencias catastróficas” (p. 37); no obstante, la concepción es claramente opuesta. Dichas afirmaciones permiten preguntarnos si la principal amenaza es más bien la que está atentando contra el desarrollo de la protesta social como mecanismo de participación y manifestación política de diversos grupos sociales, que históricamente han sido violentados, o de la inconformidad de la sociedad civil ante el accionar del Estado.

Desde la perspectiva de Betancur (2006), la protesta social en Colombia ha sido criminalizada, ya que se ha levantado en contra de la implementación del modelo neoliberal,

que mediante diversos procesos ha sido impuesto en el país, lo cual ha desencadenado acumulación de capital para las élites, y altas tasas de pobreza y exclusión social para la población. Esto ha permitido que se creen estrategias de corte antiterrorista para contener a las protestas, de nuevo, en nombre de la ‘seguridad’, militarizando así la política con la que se conciben estas acciones de protesta, facilitando de esta forma la intromisión violenta de grupos policiales altamente militarizados que encaran el desarrollo de las manifestaciones sociales.

Como se explicó, la seguridad nacional puede militarizarse desde su concepción a través de políticas públicas (Enloe, 2016). En el caso colombiano, esto ha sucedido desde finales del siglo XX con la implementación de políticas de seguridad y defensa que le asignan roles de seguridad pública a las Fuerzas Militares y a una Policía Nacional altamente militarizada. Esta discusión sobre la creación de legislación en relación con la protesta social como amenaza se puede asociar con las apreciaciones de Benjamin acerca de la violencia instauradora que tiene el derecho. La paradoja que se presenta en este caso ilustra las críticas de Benjamin sobre el carácter amenazador de la protesta y el uso del derecho como medio para imponer los fines del Estado, en este caso, específicamente de gobiernos compuestos por élites políticas que han estado en el poder durante generaciones. Los cuestionamientos hacia quienes tienen el poder se han encontrado entre múltiples reclamos y grupos sociales, los cuales cada vez han tomado más fuerza y logrado procesos de consolidación hacia la transformación social. No obstante, estos procesos se han visto en continuo acoso por el uso de la violencia de las élites políticas que buscan defender su posición. Esta idea se puede ver plasmada también en el texto de Benjamin (2010), *Del burgués cosmopolita al gran burgués*, en el que expone cómo la burguesía usa la violencia para resistirse al derrocamiento de su posición.

La amenaza que se presenta hacia la protesta está directamente asociada con la criminalización de esta. La militarización de la Policía Nacional ha reforzado el accionar violento de dicha fuerza en el país. La protesta social es una amenaza para las élites políticas que continúan reproduciendo esta idea en sus discursos y prácticas, mientras que utilizan una ‘fuerza no letal’ (que ha probado ser letal) para mantener la desigualdad económica y política para su beneficio. Las protestas ocurridas en Colombia el pasado noviembre de 2019 dan una guía para entender mejor la situación de peligro que corre el derecho a la protesta social, donde grupos como los estudiantes, las mujeres, los campesinos, las etnias indígenas y la comunidad LGBTI convergen en sus reclamos y son reprimidos. Según Cruz (2015), el aumento de las protestas sociales ha traído consigo el incremento de la represión, generando así caos dentro de estos espacios debido a que la violencia ejercida compromete el bienestar de quienes salen a las calles.

Violencia mítica y violencia divina desde la perspectiva de la protesta

Después de introducir la concepción de la huelga general, Benjamin realiza uno de los análisis más conocidos de su crítica a la violencia al traer a colación los términos de *violencia mítica* y *violencia divina*. Sobre este pasaje, Jerade (2007) afirma que es:

Ahí donde el saber, la lógica y toda teoría del significado se anulan, abriendo paso a la creencia, a una especie de intuición que concentra la memoria de una violencia originaria y su redención, en una ruptura de la continuidad histórica, instante que promete el porvenir, a partir de la crítica de la experiencia política del presente. (p. 272)

La concepción de los dos términos que ocuparán esta sección refleja la intersección de lo religioso y lo político, resaltando así el carácter mesiánico del tiempo en el pensamiento de Benjamin. Esto llevará, entonces, a ver cómo el fin de la restauración de un orden no de poder sino de justicia, como plantea Benjamin, puede lograrse potencialmente por medio del ejercicio del uso de la protesta, específicamente en Colombia. Si bien ya se discutió la percepción actual de la protesta social en el país, a continuación se explicará cómo, bajo las categorías de violencia mítica y violencia divina, se puede reivindicar dicha concepción negativa que ha llevado a la militarización de esta.

La referencia hacia lo mesiánico, en tanto religioso, revelará el problema de la justicia (Jerade, 2007). Con esto como premisa se entenderá que Benjamin (1998) concibe a la violencia divina como fundadora de derecho, mientras que la violencia mítica no lo es. Esta primera se relaciona con la inmediatez, con la furia de los dioses y con la figura que él concibe como ‘gran delincuente’ el cual rompe el pacto social de eliminación de la violencia, para así recibir para su beneficio seguridad. En esta categoría se podría incluir el ejercicio de violencia perpetrado por las élites políticas, que ven en la protesta una amenaza y que usan a esta policía altamente militarizada como medio para sus fines, mientras que la segunda, en su carácter mítico, no busca la instauración de derecho —poder—, sino de justicia, la cual es el principio de la finalidad divina y del derecho mítico (Benjamin, 1998), ¿y qué es la protesta social, sino una búsqueda constante por la justicia reivindicadora de los excluidos?

Benjamin continúa argumentando, a través de Sorel, que toda instauración de derecho equivale a algún tipo de privilegio. Entonces las leyes reconocen al ‘enemigo’ como un igual; sin embargo, a ojos de Benjamin esto resulta problemático y ambiguo, ya que se juzgará de la misma manera a ricos y pobres en situaciones que representarán desventajas sobre los primeros. Esta dualidad resulta pertinente en este punto, porque la percepción del otro como enemigo en medio de la protesta, categoría que asigna la Policía Nacional a quienes hacen parte de las marchas, presupondrá un adversario que, bajo ninguna circunstancia, es igual. Como se señaló, la militarización de la Policía Nacional conllevó la adquisición de armamento, entrenamiento propio de contrainsurgencia y equipos de protección, lo cual permite afirmar que el enfrentamiento entre algún miembro del ESMAD con un civil nunca estará bajo las mismas condiciones.

La Policía Nacional como representante del poder —de las élites— apela a la idea enunciada de Benjamin sobre el poder que protege a la vida porque puede darle muerte en cualquier instante, mientras que lo religioso, haciendo referencia a lo mítico, considera la vida como sagrada y por eso mismo no se limita a la existencia en sí misma, sino a la existencia justa. Los fines de la protesta social se pueden dialogar con la percepción que presenta

Benjamin sobre la violencia mesiánica como ruptura de la historia y como la creencia de la llegada de un tiempo distinto. Percibir el cambio social que reclama la protesta es abogar por la búsqueda de una nueva época histórica que al quebrar la continuidad del tiempo representaría una redención a la memoria que ha sido oprimida.

Este análisis que converge lo político y lo religioso resulta pertinente para pensar no solo la oposición entre élites políticas con su brazo armado (la policía) y la sociedad que se manifiesta, sino también la búsqueda por una nueva época que, si bien Benjamin reconoce que no puede ser cognoscible desde el tiempo mesiánico, sí puede serlo desde la violencia mítica que abogará por la justicia. La protesta social como expresión máxima de la lucha de clases se cristaliza desde esta perspectiva y posibilita explicar la urgencia de un cambio de percepción hacia esta en Colombia. Principalmente, en un país donde la Fuerza Pública se encuentra en medio de una transición tras la firma del Acuerdo de Paz en la que la ruptura de la historia contada por las élites y los ‘grandes héroes’ es más necesaria que nunca, para así reconocer las múltiples subjetividades que persisten y resisten en medio de la exclusión, la precariedad y el olvido, sin que sean violentadas en la búsqueda de justicia. Por consiguiente, resulta más pertinente que nunca asombrarse por cómo un siglo después la crítica de Benjamin a la violencia sigue plenamente vigente frente a los abusos de poder de las élites y la institución militar, la construcción de narrativas históricas dominantes y las búsquedas divinas por el poder frente a las mesiánicas por la justicia.

Caminos hacia la desmilitarización en Colombia

Los procesos de desmilitarización en América Latina se han desarrollado principalmente con el cambio de las políticas que heredaron de las dictaduras militares y los procesos de democratización posteriores, como en el caso de Argentina, donde la policía le apostó a la profesionalización para abandonar prácticas de corte militar (Frederic, 2016). Sin embargo, el contexto colombiano resulta particular por la manera en que los asuntos políticos y militares se han manejado desde el discurso en el Teatro Patria y la llamada ‘Doctrina Lleras’, donde la Fuerza Pública se subordinó al poder civil, pero se encargó por completo de lo relativo a la seguridad y la defensa. Desde el discurso en 1958 hasta los años noventa, la intromisión civil en estos temas estuvo ausente, al reconocerse la existencia de un pacto implícito de subordinación y autonomía (Cruz-Rodríguez, 2017).

Los primeros esfuerzos hacia la desmilitarización llegaron en 1991 con el nombramiento del primer ministro de Defensa Civil y luego en 1993 con la creación de la Ley 62 que, en el marco de la Estrategia Nacional contra la Violencia, buscó desligar funcionalmente a la Policía Nacional de las Fuerzas Militares (Leal, 2018). No obstante, estos esfuerzos no se consolidaron y muy pronto se perdieron, sobre todo por la necesidad de la participación policial en el conflicto armado. La instauración de las dos políticas de la seguridad democrática fortaleció definitivamente la militarización de la Policía Nacional. Posterior a la firma del Acuerdo de Paz, el debate se ha exacerbado: ¿es la desmilitarización de la policía la solución

de las malas prácticas del servicio policial? Si bien estas cuestiones tienen muchas aristas que hacen referencia a la seguridad pública, al conflicto armado que aún continúa y al cada vez más poderoso reclamo social, que es violentado de manera constante. El fin de esta parte es comprender los beneficios de abogar por la desmilitarización de cuestiones que requieren ser tratadas desde otros puntos de vista que no ofrezcan soluciones netamente militares.

La reflexión crítica que se ha realizado a partir de los planteamientos de Benjamin permite entender que la violencia ha llegado a su máxima degeneración y que el rol de las élites políticas y la institución policial han sido, por lo menos en Colombia, actores activos en este proceso. En especial, por el contexto y por los intereses tanto individuales como institucionales, que responden a la búsqueda del poder y se escudan en el derecho. En el país se identifican dos caminos que potencialmente pueden ayudar a la desmilitarización no solo de la Policía Nacional, sino de la sociedad. Esto último con el fin de transitar hacia la búsqueda incesante de justicia. Estos caminos se refieren: primero, a la eliminación de la violencia y los valores del militarismo, que le han servido a la militarización; y, segundo, a la eliminación del servicio militar obligatorio en el contexto colombiano. Ambos caminos tienen una carga simbólica, jurídica y política que los pone en especial consideración.

Eliminación de la violencia y los valores adoptados del militarismo

Enloe (2016) señala que la desmilitarización es un proceso que significa hacer menos dependiente a algo de los valores que han sido militarizados sobre dicha cosa o de la aprobación e influencia militar. Entendiendo que la militarización de la seguridad nacional ha sido un factor central para la militarización de la Policía Nacional, se propone desmilitarizar esta categoría como una de las raíces identificadas de la violencia en Colombia. Como se señaló al inicio, los valores que esboza el militarismo han sido implementados para los fines de la militarización, por ende, el proceso hacia el cambio iniciará por la eliminación de estos.

Desde la perspectiva de Benjamin, el militarismo representa el ideal del uso de la fuerza para los fines del Estado, lo cual reconoce como parte central del ejercicio de violencia y se pregunta por otras formas para la resolución de conflictos. El uso de la fuerza como principal valor del militarismo se propone ser transformado desde Benjamin (1998) por medio del uso del lenguaje como alternativa no violenta al ser la “esfera del mutuo entendimiento” (p. 34). Para el filósofo berlinés, ahí radica la manera como se deben concebir los conflictos, apelando así a los medios limpios de resolución de estos, eliminando los medios militares que, si bien pueden generar soluciones inmediatas, no serán sostenibles a largo plazo, como se ha visto en Colombia, y aún más después de los diálogos de paz y la mesa de negociaciones que llevó al Acuerdo de Paz. El análisis que ofrece Benjamin hacia la conversación como un medio civil se ve mediada por la violencia que se impuso a esta gracias al derecho, que castigará medios que no usan fuerza o violencia, por miedo a la reacción de otros. Para explicar esto, Benjamin ejemplifica cómo el derecho a la huelga se vio afectado por esta concepción y la necesidad de considerarlo un medio limpio. Desligarse de la concepción militarizada y del

militarismo tiene su primer paso en la eliminación de la violencia y la fuerza como usos legítimos de la resolución de conflictos. Como lo articula Benjamin (1998):

Pero, ¿es acaso posible la resolución no violenta de conflictos? Sin duda lo es. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta. Y es que a los medios legítimos e ilegítimos de todo tipo, que siempre expresan violencia, puede oponerse los no violentos, los medios limpios. Sus precondiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar. (p. 34)

El segundo y tercer valor del militarismo que se tendrán en cuenta desde la perspectiva de Enloe (2016) en diálogo con Benjamin, por su pertinencia en el caso colombiano, son la idea de que los soldados deber recibir tratos especiales por su contribución a los países y la naturalización de la existencia de enemigos en los diversos asuntos sociales. Estos valores precisan ser examinados desde una óptica crítica que apoye el camino hacia la desmilitarización y la no violencia.

La visión del soldado como héroe ha sido parte de las narrativas colombianas desde la Independencia. Gracias a la militarización policial, también se ha unido a esta costumbre la concepción del policía. El trato diferencial que esto supone no solo tiene consecuencias simbólicas directas en cuanto a la jerarquización de unas vidas sobre otras, sino también en materia jurídica. La justicia penal militar cobija a la Policía Nacional, incluso cuando sus labores no son desempeñadas en áreas de conflicto armado, complicando aún más el juzgamiento de las funciones policiales en espacios como la protesta social. Si Benjamin contempla la fundación y conservación de derecho como violentas por naturaleza, al traslapar este análisis a un sistema jurídico militarizado, heredado de los valores militaristas, resulta parte del ciclo de violencia.

Los tratos especiales a los miembros de la Fuerza Pública, si bien tienen su génesis en diversos aspectos, han creado una separación entre la sociedad civil y estos. Una separación jerárquica que le ha permitido a las élites políticas exacerbar la lucha de clases, al darle ciertos atributos especiales —principalmente de poder y autoridad— para que mantenga al margen las luchas por la justicia social. Las subjetividades que entran en disputa tienen el potencial de unirse y transitar hacia la eliminación de esta jerarquía que el militarismo ha legado para dar el espacio hacia la crítica y deconstrucción institucional que tanto necesita el país.

La idea de la existencia de enemigos naturales que presenta el militarismo es definitivamente la principal amenaza hacia las garantías de la protesta social. La criminalización que se le ha atribuido no solo compete a la seguridad pública, sino también a la seguridad nacional, ya que la idea de que la protesta es el espacio para que redes criminales locales y transnacionales operen la ha permeado por completo. Esto resulta altamente

negativo debido a que las élites políticas, que temen la búsqueda de la justicia que resalta Benjamin, utilizan este tipo de narrativas del manifestante como enemigo para legitimar la entrada de cuerpos policiales que pueden violentar todo lo que considere que altera el derecho. Dar por hecho la naturaleza del otro como enemigo violenta toda las relaciones y tejidos sociales que se construyen, y crea argumentos para la necesidad de militarizar las relaciones en la búsqueda por la protección del otro, hechos que son instrumentalizados para mantener los valores del militarismo en nombre de la seguridad, por medio de los cuerpos policiales, como lo afirma Benjamin (1998). Deconstruir la visión del otro como enemigo es un paso hacia la desmilitarización de la vida y de las instituciones en Colombia, que permitirá consolidar la justicia social que la lucha de clases ha visibilizado y reclamado desde la interseccionalidad. En términos de Benjamin, esta lucha por la justicia se ha visto continuamente golpeada por la violencia divina, por la furia reactiva de los 'dioses' en el país, hacia quienes ejercen la violencia mítica como creadora de justicia.

Eliminación del servicio militar obligatorio en Colombia

Para Benjamin (1998) el servicio militar obligatorio es homólogo a la violencia fundadora de derecho, lo cual hace que el proyecto que cuestiona esto no sea propio solo de una crítica hacia la violencia, sino también de una crítica hacia el derecho en general. En Colombia, el servicio militar obligatorio está regido por la Ley 48 de 1993, la cual establece que los hombres mayores de 18 años deben definir su 'situación militar'. Esto hace referencia a los pasos para obtener la libreta militar, que puede ser a través de prestar el servicio militar o pagar un valor por la libreta⁶. Para los hombres colombianos, la adquisición de la libreta militar es un imperativo para acceder a ciertos cargos en el sector público. Sin embargo, las dos vías que ofrece la institución militar para obtener este documento son violentas, clasistas y discriminatorias⁷. Pagar por este documento supone que el hombre tenga ciertos recursos económicos para costearlo y tener que prestar el servicio militar por no tener los recursos hace que realmente el servicio no sea obligatorio, sino selectivo, ya no solo en materia de género, sino también de clase social.

Forzar a los hombres a prestar el servicio militar es para Benjamin una forma de someterlos a la violencia que el Estado legitima y que le servirá a este para los fines bélicos respaldados por un ordenamiento jurídico militarista. Este último interpreta la resistencia al servicio militar como un simple "anarquismo infantil", ya que dicho ordenamiento jurídico

6 "La Ley 48 de 1993 contempla que quienes sean eximidos de la prestación del servicio militar obligatorio por: (a) alguna de las causales de exención contempladas en el artículo 28; (b) por una causal de inhabilidad; o (c) por falta de cupo; ostentarán la calidad de 'clasificados' y deberán pagar una contribución pecuniaria al Tesoro Nacional, denominada 'cuota de compensación militar'" (Defensoría del Pueblo, 2014, p. 70).

7 Según Rodríguez (2016), con base en los datos presentados por la Defensoría del Pueblo, el grueso del pie de fuerza del servicio militar son los soldados bachilleres, que para 2014 representaban el 16.42 % en estrato 0; 14.7 % en estrato 1; 50.48 % en estrato 2; 18.1 % en estrato 3 y 0.3 % en estrato 4. No hay representación de soldados bachilleres en estratos 5 y 6.

ve en el servicio militar una forma de disponer de la vida ignorando la ética y la libertad (Herrera, 2020). Podría señalarse que, en Colombia, donde el conflicto armado ha atentado contra la vida de jóvenes que deben prestar el servicio militar, este ordenamiento jurídico no solo dispone de la vida, sino también de la muerte. En el país, los hombres pueden prestar el servicio militar obligatorio en la Policía Nacional, lo cual es otra de las señales que explica la militarización de esta institución.

En Colombia se ha propuesto la sustitución de este servicio militar por otro tipo de servicios, como el ambiental o el cultural. Sin embargo, la Ley 48 contempla que este tipo de asistencias se pueden prestar dentro del servicio militar en cualquiera de las instituciones de la Fuerza Pública. El rol activo de las instituciones militares (y policial) en promover el servicio militar obligatorio se escuda en la necesidad de pie de fuerza y de financiación. Esto evidencia que el círculo de violencia no solo busca la vida sino además los recursos, con el fin de llevar a cabo los fines bélicos del Estado. Disponiendo de recursos públicos, pero también privados, los cuales servirán, en especial, a un Estado bélico, que se somete a élites políticas que buscan mantenerse en el poder. La eliminación de este pacto violento, principalmente hacia los hombres⁸, permitirá entonces que la existencia de estos sujetos no esté mediada por su relación con lo militar en distintos momentos de su vida y en la construcción de su masculinidad en general.

La eliminación del servicio militar obligatorio apoya el camino hacia la desmilitarización de la sociedad colombiana, de las masculinidades guerreristas (Losada, 2020) y de la institución policial, como fuentes principales de la violencia en el país, en distintas esferas y escalas, además de enfrentar un ordenamiento jurídico que patologiza la objeción de conciencia y las identidades trans, por su carácter militarista. La violencia que enuncia Benjamin en su momento en relación con el servicio militar, si bien tiene unas raíces distintas por su contexto espacio-temporal, provee herramientas para comprender el daño que por años esta obligación le ha estado haciendo a los tejidos sociales a través de narrativas distintas que son creadas para encajar en las múltiples vivencias de los Estados.

Por último, eliminar el servicio militar obligatorio ayudará a deconstruir discursos que han sido mediados por la militarización, que hacen referencia a la relación de los ciudadanos con la nación, con la construcción de cuerpos e identidades masculinas y con una versión militarista de la historia, la cual está repleta de héroes, y ha sido contada desde el punto de vista que Benjamin quiere invertir, para darle protagonismo a los olvidados y violentados. Cortar de raíz el servicio militar es cortar de raíz la herencia del militarismo y sus prácticas evidenciadas en la militarización de todos los ámbitos de la vida civil, las instituciones y las relaciones humanas, luchando así contra una de las máximas expresiones de violencia que cuestionaban a Benjamin en su momento y que continúan siendo materia constante de preocupación para la construcción y consolidación de la paz en Colombia.

8 Aunque indirectamente también hacia las mujeres, quienes han tenido que recibir violencias por parte de personal poco (o nada) entrenado en violencias basadas en género y que ha sido desplegado para prestar su servicio militar en los lugares más vulnerables del país. Recordemos la violación colectiva de soldados a una menor indígena y las múltiples denuncias de violencia sexual en los CAI de la policía durante las protestas sociales en 2019 y 2020.

Conclusiones

La visión crítica de Walter Benjamin, movida por la violencia del fascismo, dejó una poderosa crítica a la violencia que pone en diálogo elementos como el lenguaje, el mito, lo divino y el militarismo. Los planteamientos realizados, a través de su perspectiva puesta en conversación con otros autores, permiten crear un lente analítico para comprender el fenómeno de la violencia en Colombia a través de la militarización y el militarismo. Traer las ideas de Benjamin al contexto colombiano posibilita una crítica hacia lo que aún se evidencia después de cincuenta años de conflicto en el país y hacia los daños que el militarismo y la militarización generaron al potenciar la violencia dentro de instituciones, subjetividades y relaciones sociales. La criminalización de la protesta, el servicio militar obligatorio, la visión de la alteridad como enemiga y la militarización de la Policía Nacional son ejemplos clave para entender algunos elementos que deben ser transformados para enfrentar la violencia en Colombia.

Ahora más que nunca se necesita fortalecer los diálogos con las preocupaciones esbozadas por Benjamin, para así leer el contexto colombiano desde las visiones de violencia fundadora de derecho y de poder. Los reclamos sociales son cada vez más apremiantes y la necesidad por vivir en un mundo más justo se hace cada día más necesario. La búsqueda por el poder de las élites políticas y el uso de la fuerza ha construido un camino de intereses y violencia que ha exacerbado la lucha de clases que por años se ha intentado contener, pero que ya no podrá ser invisibilizada nunca más. Las nuevas narrativas históricas deben alejarse del historicismo dañino que menciona Benjamin (1998) y que

la ruptura de este ciclo hechizado por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado, se fundamenta una nueva era histórica. (p. 44)

Una nueva era histórica que para Colombia inició con los diálogos de paz y debe continuar por las vías del entendimiento mutuo, del lenguaje y de la confianza, creando nuevas realidades para los sujetos históricamente excluidos que reclaman participación sin violencia.

Finalmente, en Colombia es imperante que la protesta social se garantice libre y sin violencia; que la Policía Nacional pase por procesos rigurosos de desmilitarización — al igual de la concepción de seguridad nacional y pública—; que el servicio militar sea eliminado y con él, la reproducción de masculinidades hegemónicas, para que se dé paso a la construcción de masculinidades contrahegemónicas; y, por último, que los valores militaristas no sean mediadores de la vida, la identidad y la libertad. La crítica a la violencia en Colombia, desde la herencia de Benjamin, es una crítica al derecho, a las instituciones, al olvido, a la precariedad, a las élites políticas, al abandono y al miedo.

Referencias

- Benjamin, W. (1998). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 23-46). Taurus.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Obras completas. Libro I, Vol. 2* (pp. 303-317). Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). Del burgués cosmopolita al gran burgués. En W. Benjamin, *Obras completas. Libro IV, Vol. 2* (pp. 240-281). Abada Editores.
- Betancur, M. (2006). Del Estatuto de Seguridad al estado comunitario: veinticinco años de criminalización de la protesta social en Colombia. *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (VI), 19. Clacso.
- Cruz, E. (2015). El derecho a la protesta social en Colombia. *Pensamiento Jurídico*, (42), 47-69.
- Cruz-Rodríguez, E. (2017). El posconflicto y la reforma de la Policía en Colombia: el problema de la desmilitarización. *Memorias*, 15(27), 15-30. <http://dx.doi.org/10.16925/me.v15i27.1732>
- Deas, M. D. (2017). *Las fuerzas del orden: y once ensayos de historia de Colombia y las Américas*. Taurus.
- Defensoría del Pueblo. (2014). *Servicio militar obligatorio en Colombia: Incorporación, reclutamiento y objeción de conciencia*. Bogotá, D. C.
- Enloe, C. (2016). *Globalization and Militarism: Feminist Make the Link*. Rowman & Littlefield.
- Frederic, S. (Ed.). (2016). *De la desmilitarización a la profesionalización: un estudio etnográfico sobre la formación básica de la Policía Federal Argentina*. Universidad Nacional de Quilmes. <http://flad-la.org/biblioteca/ffFVa5ApCpe6TPxfomvelCxrrJTkvfhyJw0b9Wck.pdf>
- Herrera, J. C. (2020). Pensando el fascismo desde Walter Benjamin. *Ética & Política*, XXII, 137-154.
- Jerade, M. (2007). De la violencia legítima a la violencia revolucionaria. *Acta Poética*, 28(1-2), 257-278.

- Jiménez, W. G. y Turizo, J. P. (2011). Militarización de la Policía y policización de las fuerzas militares. Revisión del fenómeno a nivel internacional y nacional. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*, 3(1), 112-126.
- Kraska, P. (2007). Militarization and Policing. Its Relevance to 21st Century Police. *Policing: a Journal of Policy and Practice*, 1(4), 501-513.
- Leal, F. (2018). Fracaso en la implementación de un modelo de seguridad, 1990-1994. En *Obra de Francisco Leal Buitrago. Tomo V*. Ediciones Uniandes – Editorial UNAL.
- Löwy, M. (2004). Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin. *Historiein*, 4, 199-205. <https://doi.org/10.12681/historein.88>.
- Losada, C. (2020). *(Des) militarización y (des) ocultamiento de las subjetividades transmasculinas: la libreta militar en el contexto del servicio militar en Colombia* [tesis de maestría]. Repositorio Institucional Universidad Andina Simón Bolívar.
- Pérez, C. (2015). Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. *Trans/Form/Ação*, 38(1), 213-238. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>
- Ramírez, M. (2019). Militarism on the Colombian Periphery in the Context of Illegality, Counterinsurgency, and the Postconflict. *Current Anthropology*, 60(19), 134-147.
- Rodríguez, N. (2016). La problemática del servicio militar obligatorio en Colombia y el derecho a la objeción de conciencia. *Derecho y Realidad*, 14(28), 57-78.
- Rodríguez, S. (2018). Building Civilian Militarism: Colombia, Internal War, and Militarization in a Mid-Term Perspective. *Security Dialogue*, 49(1-2), 109-122.
- Rozo, W. (2013). Esmad, arma letal. *Cien Días*, 80, 39-43.
- Vargas, A. (2006). De una policía militarizada a una policía civil: el desafío colombiano en el posconflicto armado. *Ciencia Política*, 1(1), 179-212.

Capítulo IV

Movimientos sociales, crítica y liberación: una aproximación desde la obra de Herbert Marcuse

Sergio Bedoya Cortés

Introducción

La recepción de la vida y obra de Herbert Marcuse ha variado tangencialmente con el paso de los años. Para los años sesenta y setenta, por ejemplo, no había análisis político sobre las revueltas estudiantiles y sexuales, en Europa y en los Estados Unidos de América, que no tuvieran alguna relación con Marcuse. Personajes como Ángela Davis, tanto en lo político como en lo intelectual, o Andrew Feenberg en su análisis de la técnica, tecnología e ideología, son tan solo algunos de sus estudiantes doctorales que han tenido más reconocimiento en los tiempos presentes. Sin embargo, con el correr de los años fue quedando en el olvido su nombre en el marco del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, mientras ascendían los análisis basados en pensadores como Theodor W. Adorno o Walter Benjamin en los años ochenta y noventa. Ángela Davis (2005), en el prólogo al libro *Collected Papers. Volume III: The New Left and the 1960s* afirma, sobre el papel decadente del análisis de Marcuse y el auge del estudio del pensamiento de T. Adorno, W. Benjamin o M. Horkheimer, que:

No es menos irónico que el pensador más conocido y leído asociado con la Escuela de Frankfurt en la década de 1970 se haya convertido en el menos estudiado en las décadas de 1980 y 1990, mientras que Theodor Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin son ampliamente estudiados en la era contemporánea. Como reconoció el propio Marcuse, su celebridad tenía aspectos tanto productivos como contraproducentes. Pero podemos decir que la coyuntura histórica que vinculó su propio desarrollo intelectual con la búsqueda de un nuevo vocabulario político a fines de la década de 1960 permitió a muchos de nosotros comprender hasta qué punto se tomó en serio el cargo de teoría crítica para desarrollar enfoques interdisciplinarios, anclado en la promesa emancipadora de la tradición filosófica. (2005, p. viii)

Herbert Marcuse, quien poseía el temperamento más político de todo el círculo de intelectuales que rodeaba a Horkheimer, ha sido oscurecido por su papel histórico como maestro político e inspirador (Habermas, 2001). Además del olvido propio de los años ochenta y noventa del siglo pasado, Marcuse ha sido estudiado y entendido como el *Gurú* de mayo del 68, como un agitador, mas no como el filósofo y teórico social que era.

La apuesta teórica de Marcuse, como el marxista y socialista que él mismo se reconocía, tiene un evidente componente político: la construcción de una sociedad cualitativamente

distinta, diferente. Bajo este presupuesto teórico-político giró toda su obra; desde la fundación del marxismo heideggeriano⁹, pasando por la reinterpretación de la filosofía hegeliana debido al ascenso del fascismo¹⁰, *El hombre unidimensional* y su final pesimista, y culminando con *La dimensión estética*, la pregunta y referencia presente siempre fue la libertad humana en clave de totalidad.

Como veremos a continuación, la dialéctica en Marcuse, como movimiento de la totalidad, siempre ha de propender hacia la liberación; pero no una liberación centrada meramente en el intelecto o en el cambio de amos, sino, más bien, en la liberación de los cuerpos, las mentes y la realidad: ya no se trataba de liberar aparentemente la realidad concreta, sino que se debía comprender y transformar lo concreto. Marcuse encontraba, por un lado, al mundo filosófico enfocado, primordialmente, en la liberación del intelecto y reclamaba la vigencia de la onceava tesis sobre Feuerbach como vigente, pero a su vez encontró en las manifestaciones de Mayo del 68 y en los partidos comunistas un interés primordial por la praxis.

En este sentido, Marcuse se presentaba como un intelectual que permitía ya no solo comprender las causas, fenómenos y resultados de las revueltas de los años sesenta, sino que logró articular la propuesta fundamental de la teoría crítica, a saber, la teoría enfocada a la comprensión y la transformación social. Así pues, ¿qué mejor autor para pensar los momentos de resistencia y agitación latinoamericanos que hemos vivido recientemente, a principios del siglo XXI, que quien pensó, interpretó y acompañó las revueltas de Mayo de 1968 y esbozó práctica y teóricamente el quehacer de la filosofía en el plano político, social y conceptual?

En 1974 Herbert Marcuse presentó parte de sus análisis sobre la trascendencia e influencia que tuvieron las luchas estudiantiles y sexuales de mayo de 1968 para los procesos revolucionarios y emancipadores. Sin embargo, esto no correspondió a un momento aislado de su vida, sino que puede comprenderse como un proceso trascendental en la concepción de la acción y del sujeto político en el marco de su vida y su obra. Eso se evidenció, principalmente, a partir de la segunda mitad de los años sesenta del siglo pasado. Tras finalizar *El hombre unidimensional* y comenzar a escribir *Tolerancia represiva* el pensamiento de Marcuse empieza a tornarse hacia una búsqueda complementaria del sujeto político para la transformación social. En este sentido, Marcuse se encaminó a mostrar cómo algunos “sujetos políticos” podrían contribuir al propósito principal y fundamental del marxismo: la búsqueda de una sociedad más libre y más justa, que consista, principalmente, en la liberación del sistema capitalista y de las normas y valores propios de la civilización occidental.

Sin embargo, esta no era una pregunta de Marcuse recién a lo largo de 1974, sino que

9 Su tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) titulada *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* evaluaba la relación de la ontología heideggeriana y la historicidad hegeliano-marxista como forma de aproximarse a la sociedad y a la historia misma.

10 El prefacio de *Razón y revolución* especificaba que “el auge del fascismo exige una reinterpretación de la filosofía de Hegel” (Marcuse, 1960, p. xv).

ya estaba presente en un *Ensayo sobre la liberación*: “La oposición [...] se manifiesta en la rebelión difusa entre los jóvenes y la intelectualidad, así como en la lucha diaria de las minorías perseguidas” (Marcuse, 2008, p. 21). Así, desde el movimiento estudiantil, pasando por los movimientos de contracultura, hasta llegar al movimiento de liberación de la mujer, Marcuse intenta analizar por qué estos movimientos están en la vanguardia revolucionaria, en lugar del proletariado que se presenta como un agente de transformación radical, pero aún no es quien está en la primera línea de lucha.

En este sentido, este capítulo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, se busca reconstruir el concepto de *proletariado* a la luz de la dialéctica entre dominados y dominadores para lograr aproximarnos a la nueva noción de socialismo que se plantea a lo largo de la obra de Marcuse en clave ya no solo de proletarios y burgueses, sino en mor de una interseccionalidad entre distintos movimientos políticos y sociales. Análogamente, y en segundo lugar, se intentará enunciar cómo el análisis de la *nueva izquierda* de Marcuse permite hacer un análisis de la realidad social y política contemporánea a la luz del auge de los movimientos sociales alternativos, que corresponden a una nueva forma de racionalidad liberadora en el marco de las fuerzas políticas alternativas debido a su incesante actitud crítica frente a las formas de dominación del capitalismo, por un lado, y de las formas organizativas y verticales coercitivas provenientes del marxismo soviético o de la vieja izquierda, por el otro.

Dialéctica de lo concreto: la negatividad social

La dialéctica marcuseana contemplaba factores heterodoxos de la corriente crítica dominante de la época. No entendía las luchas sociales como la mera resolución de la explotación del trabajo, sino que entendía la negatividad pura en lo social como “una liberación que deberá preceder a la construcción de una sociedad libre, que exige un rompimiento histórico con el pasado y el presente” (Marcuse, 1969, p. 8). En este sentido, Marcuse esbozaba que se hacía necesario encontrar agentes y sujetos históricos de la transformación social que pudieran, “bajo la presión de la integración y en el lugar de una clase trabajadora aún no revolucionaria” (Marcuse, 2020, p. 9), preparar los momentos prerrevolucionarios decisivos para el surgimiento de condiciones subjetivas que correspondieran con las condiciones objetivas¹¹ que el momento demandaba.

Así pues, la contradicción radical e histórica entre proletarios y burgueses no se planteaba como la única vicisitud de la sociedad industrial avanzada sino que, por el contrario, el desarrollo capitalista había generado, por un lado, y como se verá a continuación, que las luchas proletarias enmarcadas en los movimientos sindicales habían sido cooptadas por el

11 Marcuse planteaba en sus Conferencias de París que “la tarea de la educación política sería, como se dice, elevar el nivel de conciencia, [...] Y luego se habría establecido el vínculo entre las condiciones económicas objetivas y la conciencia política, una pre-condición para el surgimiento de una situación prerrevolucionaria” (Marcuse, 2020, p. 17).

capitalismo y las disputas se centran únicamente en reclamos basados en las condiciones económicas y de ingresos de los trabajadores, pero, por otro lado, las condiciones y posibilidades de la liberación estaban madurando hacia direcciones que ni la ortodoxia marxista ni el propio Marx habían podido prever, a saber, la totalidad de la liberación humana; ya no solo en clave de la esclavitud del trabajo sino, a su vez, de otras formas de dominación presentes en la sociedad industrial avanzada, como son la dominación patriarcal y las nuevas formas de colonialismo.

En este sentido, puede entenderse que el concepto de proletariado que había esbozado Marx no refugia todas las pretensiones de los movimientos de rechazo, como son los movimientos feministas, los movimientos anticoloniales o los movimientos antirracistas. Por tanto, el tema político del marxismo debería ser mucho más amplio que ahora. Las luchas antiguas y contemporáneas habían demostrado que el proletariado, los oprimidos, discriminados, alienados y silenciados son mucho más que lo que se conoce como clase obrera. El proletariado, o clase obrera, está constituido por aquellos hombres y mujeres que, buscando preservar su vida o perseguir una vida mejor, deben involucrarse en procesos de producción, cuyas condiciones globales; del desarrollo de sus vidas y de su supervivencia, son controladas directa o indirectamente por la burguesía.

La historia humana, decía Marx,

ha sido una historia de lucha de clases, luchas entre clases explotadas y explotadoras, gobernadas y dominantes en diferentes etapas de desarrollo social; pero esta lucha ha llegado ahora a una etapa en la que la clase oprimida y explotada (el proletariado) ya no puede liberarse de la clase explotadora y opresora (el burgués) sin, al mismo tiempo, liberar a la sociedad del vacío para siempre de la explotación, la opresión y luchas de clases. (Marx y Engels, 1977, p. 577)

En este sentido, Marcuse se atreve a volver a las raíces del marxismo, entendiendo que, si la historia universal ha sido la historia de las luchas entre explotados y explotadores, nuestra contemporaneidad nos ofrece la posibilidad de entender esta dialéctica de gobernados (*Beherrschten*) y gobernantes (*Herrschenden*) en clave de dominados y dominantes, o de oprimidos y opresores, es decir, ya no solo entre clases populares y élites, sino también entre otras formas de dominación, como ya se ha mencionado.

El proletariado y su apariencia en el marco del siglo XXI

El proletariado puede entenderse como quien debe trabajar para generar su subsistencia. Sin embargo, el proletariado del siglo XX y XXI tiene ahora una aparente capacidad de adquisición que ha impactado tajantemente las condiciones subjetivas: ahora puede adquirir

productos que el proletariado del siglo XIX, que era carente de una remuneración económica suficiente para la subsistencia por causa de la transformación de materias en mercancías, no podía acceder. A su vez, los avances técnico-científicos que han dotado a la humanidad de bienes de consumo tecnológico, cada vez más supeditados por la obsolescencia programada, han generado que el proletariado se conciba ya no como un trabajador, lo que lo desprovée de la posibilidad de transformar las condiciones actuales, sino, a su vez, ha generado que se entienda a sí mismo, y en el marco de sistema de mercado, como un consumidor.

Así pues, el capitalismo ha dotado a las gentes del común de ciertos elementos, distorsionando su capacidad transformadora y reemplazándola por patrones de agresividad controlada que ha enmarcado al proletariado en un rol ya no solo de productor enajenado sino de consumidor determinado por la propaganda. Pero ¿qué clase de bienes puede percibir el proletariado? En un primer momento, puede adquirir productos de mediana o baja calidad (esto suponiendo el uso “responsable” del crédito; algo muy poco común), productos que “necesitan” ser relevados o reemplazados rápidamente; más o menos en un lapso de dos a cinco años¹². En segundo lugar, y algo un poco más común, encontramos el endeudamiento de las gentes del común por bienes de mejor calidad; productos de marcas renombradas como Samsung, Apple, Louis Vuitton, etc.; productos que no deberán ni podrán ser reemplazados tan rápidamente (ya sea por su calidad o por su excesivo costo) que, en cualquier caso, se presentan como “símbolos de estatus”, que entendía Marcuse como el proceso en el que “sin terror ni fuerza externa, las personas sienten constantemente la necesidad de comprar cualquier dispositivo o lujos nuevos que se estén produciendo, porque el sistema mismo prácticamente los convierte en una necesidad” (Marcuse, 2020, p. 70). En cualquiera de los dos casos, el capitalismo logró encontrar la manera para ahuyentar la idea del proletariado desprovisto (comúnmente representada en el siglo XIX), y aumentar el consumo y flujo del capital, factor decisivo para disminuir las crisis inherentes a este sistema político y económico.

En este sentido, la función de control social de la “conciencia feliz”, del entretenimiento y el placer del consumo desenfrenado brindan una sensación superficial de satisfacción a través del uso desenfrenado del sexo y la violencia, generando una desublimación represiva que concluía en la liberación emocional reaccionaria, en lugar del surgimiento de condiciones subjetivas direccionadas hacia la emancipación y la rebelión. Esto se evidenció aún más con los avances técnico-científicos que han generado la disminución de los puestos y plazas de trabajo manuales, técnicos, no intelectuales¹³, y que desembocaron en nuevas formas de trabajo (intelectual), que han generado la *apariencia* de menor explotación y mayor libertad: ya no se está atado a una gran máquina como en el siglo XIX, sino a pequeños aparatos como computadores portátiles o teléfonos móviles; ya no se está en una actividad monótona y anclado a una pequeña mesa de trabajo, sino que ahora se está en diminutas estaciones

12 Marcuse analizaba la obsolescencia programada como una de las máximas expresiones del control del mercado en la sociedad de consumo. Véase Marcuse, H. (2021). *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes, 1974*. Filadelfia: International Herbert Marcuse Society, pp. 59-75.

13 Los países latinoamericanos han comenzado desde finales del siglo pasado a entenderse como países prestadores de servicios y como países productores de materias primas, y no como países industriales o de transformación de materias en mercancías.

de trabajo que se pueden decorar y son aparentemente propias. Así, el principio de realidad se configura, junto con el principio de performatividad,¹⁴ como formas de dominación que no son perceptibles para los sujetos de transformación social; como formas de opresión que se evidencian ya no solo en las condiciones objetivas y subjetivas sino que, a su vez, en los procesos de transformación que buscan realizar las luchas sindicales contemporáneas, ya que su concepción política ya no se basa, como hemos esbozado, en una transformación o superación de la sociedad establecida, sino en la subsistencia en el marco de esta sociedad.

Forma de organización sindical: una apuesta económica

Como hemos visto, las posibilidades de resistencia y rebeldía del proletariado han ido en descenso debido a la forma en que se presentan las condiciones materiales y sociales en la sociedad industrial avanzada. Sin embargo, las apuestas de las uniones sindicales no han logrado consolidar las disputas sociales, económicas y políticas en el marco de una transformación social, sino, más bien, se han concentrado en una contienda orientada en el plano económico.

Los sindicatos, escribía Marcuse en 1974, “siempre persiguieron lo que se llama una estrategia reformista; es decir, la lucha de clases económica más que la política” (Marcuse, 2020, p. 65), lo que puede evidenciarse en los cada vez más recurrentes “pliegos de peticiones” o demandas presentadas por las uniones laborales y sindicales. En estas se observa una preponderancia de los aumentos salariales y de mejoras en las condiciones laborales, dejando de lado factores culturales y sociales que son formas de explotación y dominación *fuera*¹⁵ de la esfera laboral. Un ejemplo de esto pudo verse en Colombia en el marco de las protestas del 2019 donde elementos como la implementación del Acuerdo Final de Paz, o lo tardíamente llamado “derechos sociales”, fue acuñado tras algunas semanas de declarado el paro nacional, mientras los “derechos económicos” y las garantías para el ejercicio del derecho a la protesta siempre estuvieron a la altura de las circunstancias.

Esto evidenciaba que la integración de la clase trabajadora se presentaba como un pilar de lo establecido; ya no solo por su papel en el proceso de producción y consumo que evidencia la entrega de los trabajadores al fetichismo de la mercancía que reproduce al capitalismo, incluso, en el mundo de las necesidades, sino también por la lucha por la mejora de las condiciones materiales dentro del marco de lo establecido. La apuesta sindical, por ejemplo, ha dejado de lado la lucha por el fin de las actividades inhumanas que asesinan al cuerpo y el espíritu, a saber, que

14 El principio de realidad puede entenderse como “la suma total de normas y valores que gobiernan el comportamiento en la sociedad establecida” (Marcuse, 1974, p. 279), mientras que el principio de performatividad como “el principio de realidad basado en la eficiencia y el proceso en el cumplimiento de funciones económicas y adquisitivas competitivas” (Marcuse, 1974, p. 279).

15 Con *fuera* no hacemos referencia a que no se contemplen en el marco de la lucha de clases sino, más bien, que se evidencian como causas o consecuencias de procesos económicos y políticos que, de cualquier manera, afectan las vidas y realidades de la sociedad.

un trabajador no hace nada más durante ocho horas que girar el mismo tornillo o presionar el mismo botón o conectar la misma parte a otra parte. Estas actividades [...] son un precio demasiado alto si se considera que este tipo de lucha por la existencia ya no es realmente necesaria hoy en día, y que, gracias a la riqueza social actual y a la posibilidad de explotar y distribuir racionalmente los recursos disponibles, la mayoría de este trabajo podría abolirse; es decir, podría automatizarse. (Marcuse y Popper, 1976, pp. 67-68)

Así, gran parte de este pliego de peticiones en Colombia, como de otras reivindicaciones sindicales en América Latina, se centraban en reformas o modificaciones que amenazaran el *statu quo* de lo establecido, sino que consistían en modificaciones centradas en reclamos que podían llevarse a cabo de la sociedad industrial avanzada pero que, en cualquier caso, no avizoraban la construcción de una sociedad próximamente distinta, opuesta a lo realmente existente. Así, al igual que Marcuse, retomando los Manuscritos de 1844 de Marx, puede entenderse que estas uniones sindicales no pueden considerarse una clase revolucionaria: “La clase obrera es revolucionaria [...] en tiempos normales, antes y a menos que esta actitud revolucionaria se exprese en la acción política radical” (Marcuse, 2020, p. 66). Pero ¿qué puede entenderse como una acción política radical? Como una acción que vislumbre una sociedad distinta.

La (nueva) noción de socialismo

El entendimiento que se ha tenido por el socialismo en los cada vez más distintos círculos marxistas y críticos, desde el marxismo del *Diamat* hasta el marxismo de Marcuse, ha generado consecuencias conceptuales y sociales que, hasta el día de hoy, se presentan como difíciles de esclarecer. El marxismo soviético, por un lado, entendía el socialismo como un estadio social más avanzado que constituía la eliminación de la dominación del hombre por el hombre. Sin embargo, como veremos más adelante, la puesta en marcha del pensamiento soviético desembocó en hordas de dominación que terminaban generando nuevas formas de dominación del hombre por el hombre, ya fuese por parte de los secretarios generales de los partidos comunistas, por nuevas formas de colonialismo en Asia y América, o por la explotación de la naturaleza como forma de consecución de réditos económicos y mercantiles.

De esta manera, en oposición a las distintas formas de explotación y de dominación de la izquierda y la derecha, y a través de la noción de un socialismo feminista, Marcuse (1974) ejemplificaba la necesidad de la modificación de la noción de socialismo. Esto se debía a que, incluso en la noción de socialismo de Marx, Marcuse encontraba remanentes del principio performativo de la sociedad capitalista que, en cualquier caso, conllevarían a nuevas formas de dominación: la esperanza de encontrar la libertad en el desarrollo de las fuerzas productivas por medio del desarrollo técnico-científico desembocó en la supeditación de la

humanidad a la tecnología; la técnica, por sí misma, tiene la facultad de propiciar la libertad o el autoritarismo, pero, en el marco de la sociedad industrial avanzada, el poder tecnológico es evidentemente poder económico y político: la forma, tipo y uso de los *gadgets* y bienes tecnológicos son determinados por los grandes emporios económicos, quienes, además de afectar la racionalidad que tiende a la libertad de aquellos a quienes sirve (Marcuse, 2001a), reproducen las lógicas del capital generando, constantemente, nuevas necesidades y formas de satisfacción (Marcuse, 2020). Así, esta nueva racionalidad tecnológica “no está ya de ninguna manera confinada a los sujetos y objetos de la gran empresa [, sino que] caracteriza el modo común de pensar y hasta las múltiples formas de protestar y rebelarse” (Marcuse, 2001b, p. 58), lo que, junto con las condiciones sociales, económicas y psicológicas que derivan de la alienación, disminuye la posibilidad de cambio y transformación —las alternativas—, debido a que la aceptación de esta realidad parece ser el único principio metodológico razonable (Marcuse, 2019), como si nos encontráramos en el reino de la libertad.

En este sentido, en el marco de la sociedad industrial avanzada y como respuesta a las condiciones de dominación en la estructura social y política del socialismo realmente existente, la (nueva) noción de socialismo debería constar como la negación total e integral del principio de realidad, es decir, un socialismo no solo enfocado en la disminución de la jornada laboral y del trabajo enajenado (*reforma*¹⁶), sino que, a su vez, un socialismo en el que se entienda la vida como un fin en sí mismo, donde cada *quien sea un Rafael que pueda expresarse como un Rafael*, donde la relación entre seres humanos no sea entendida como entre objetos (*reificación*, *Verdinglichung*), sino como entre iguales, por lo que la liberación de la mujer (Marcuse, 1974), de lo negro y de lo indígena aparecerían como la antítesis del principio performativo, como la total negación de lo establecido, como la función revolucionaria de los oprimidos en el proceso de reconstrucción de la sociedad.

Así, si nos aproximamos a la opresión de los explotados, comprendiendo que estos no han sido oprimidos únicamente por la forma en que actúa el capitalismo, sino que están oprimidos por los orígenes mismos de la civilización occidental, la nueva noción de socialismo se nos presenta como una forma de vida cualitativamente diferente de lo establecido. Por ejemplo, los movimientos de mujeres han sido perseguidos y oprimidos por los sistemas y valores culturales patriarcales presentes en el sistema capitalista que se mantuvieron presentes tras el tránsito del feudalismo al capitalismo; “la primera gran protesta contra la jerarquía feudal y las lealtades establecidas en la jerarquía feudal, [fue] con su especificidad perniciosa [la] represión de la mujer” (Marcuse, 1974, p. 284), lo que desembocó en la creación de las *Courts of Love*, donde el derecho al amor reemplazaba al derecho feudal. Por otro lado, con el correr de los años y el establecimiento del sistema capitalista, el rol de la mujer fue cambiando gradualmente: el desarrollo técnico-científico significó el uso cada vez menos común de la fuerza, lo que llevó a que la mujer empezara a ser incluida en labores técnicas y profesionales que, en ningún caso, significó ni el debilitamiento del dominio

16 La distinción aquí entre reforma y revolución es la que nos ofrece Rosa Luxemburgo. Sin embargo, sus conclusiones son las más pertinentes para mencionar aquí: “Nunca [será] posible derrocar la ley del salario, pudiendo, en el mejor de los casos, reducir la explotación capitalista a los límites que en un momento dado se consideran *normales*; pero de ninguna manera estarán en condiciones de anular, ni aun gradualmente, la explotación” (Luxemburgo, 2015, p. 28).

masculino en la esfera del trabajo o de la esfera social ni la emancipación femenina, sino que, por el contrario, condujo a que “también se amplió la base humana para la explotación y [para la] explotación excedente de la mujer como ama de casa, [como] madre, [como] sirvienta, además de su trabajo en el proceso de producción” (Marcuse, 1974, p. 284).

Algo similar ocurre con las luchas raciales a nivel mundial; el capitalismo se erigió como una identidad blanca-caucásica, mientras que otros grupos han construido y ayudado en el desarrollo del capitalismo, pero, nuevamente, el capitalismo se vuelve contra quienes lo ayudaron a madurar. Las categorías de *raza* e *identidad* fueron establecidas como formas de clasificación social de la población presente en las Américas, como elemento distintivo entre colonizados y colonizadores, entre gobernantes y gobernados: “raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente [...] De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2014, p. 781), lo que, a diferencia del movimiento de mujeres, no se presentó hasta la implantación de la sociedad industrial avanzada, sino que sucedió desde el proceso de expansión y colonización de los países europeos sobre el continente africano y americano.

En cualquier caso, el capitalismo, en apariencia, no aumentó las distintas formas de explotación y dominación que ya vivían las razas distintas a lo blanco y a lo europeo, sino que estableció y agudizó estas lógicas en términos de “lo menor”: la música negra, escribía Marcuse (1969) en *Un ensayo sobre la liberación*, “es originalmente música de los oprimidos, que ilumina la medida en que la alta cultura y sus sublimes sublimaciones, su belleza, tienen una base clasista” (p. 52); es decir que, debido a que es diferente, es menor, o es distinta, no es aceptada por las élites por su carácter espurio, espurio en tanto que no representa ni es hecho por y para la élite: no es blanco, no es de clase. En el caso de la enajenación, por otro lado, es evidente la supeditación del hombre y la mujer negra a la esfera del trabajo enajenado para procurar su subsistencia, ya sea por medio de mecanismos de esclavitud específicos y notables, o por medio de cómo se presenta en la sociedad industrial avanzada por lo que, en este momento, no nos detendremos en este aspecto de una manera teórica, sino que nos valdremos de una sección del poema “Preguntas de un obrero que lee”, de Brecht, que plantea de manera acertada esta realidad:

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó?
 En los libros figuran los nombres de los reyes.
 ¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra?
 [...]
 El joven Alejandro conquistó la India.
 ¿El sólo?
 César venció a los galos.
 ¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?
 Felipe II lloró al hundirse su flota. ¿No lloró nadie más?
 Federico II ganó la Guerra de los Siete Años.

¿Quién la ganó, además?

[...]

Un gran hombre cada diez años.

Así pues, estas preguntas nos presentan de manifiesto que fueron realmente (*Wirklich*) los diferentes, los oprimidos, los excluidos quienes construyeron no solo al sistema capitalista ni a la sociedad industrial avanzada, sino que fueron quienes erigieron la sociedad occidental en su conjunto. Las pirámides egipcias, por ejemplo, ¿fueron construidas por las élites egipcias? O, por el contrario, ¿fueron construidas por las clases oprimidas egipcias y por los ejércitos de esclavos que poseían dichas élites?

En este sentido, si el socialismo debe entenderse como la oposición radical y tajante al principio de realidad existente, si debe ser una sociedad donde se supere realmente la explotación del hombre por el hombre, y debe configurarse como un estadio más elevado de la libertad y de la dignidad humana, ¿no debería, entonces, organizar los diferentes movimientos que se enfrentan a los sistemas de opresión, como pueden ser, al igual que el proletariado, los movimientos de mujeres y los movimientos negros e indígenas? En este sentido, pensar la identidad del proletariado en el siglo XXI es también pensar la forma en que se organizan los rechazos hoy en día. ¿El capitalismo se extiende el tiempo suficiente para ser militante? ¿Debe entenderse al militante como un revolucionario profesional? ¿Una organización basada en el centralismo “democrático” como la estructura del partido leninista ofrece suficientes espacios para la construcción social y la identificación de las necesidades sociales?

Marcuse sin duda aceptó la crítica mordaz de Rosa Luxemburg a las implicaciones autoritarias del vanguardismo de Lenin, debido a la creciente manipulación de las bases militantes por parte de los comités centrales de los partidos comunistas. Pero, a su vez, evidenció cómo tanto las apuestas como la conformación de los partidos comunistas alrededor del globo presentaban contradicciones con las realidades sociales, políticas y culturales propias del siglo XX, lo que llevó a que

los movimientos radicales de los sesenta fuer[a]n derrotados no porque estuvieran mal organizados, sin una base de masas, liderados por grupos minoritarios, sino porque se guiaron en su estrategia y sus objetivos por nociones de revolución que pertenecían al siglo 19. (Marcuse, 2021, p. 32)

La vieja izquierda y la nueva izquierda

Para comprender lo que Marcuse entendía como nueva izquierda debemos remitirnos a su relación con la vieja izquierda. La vieja izquierda, arraigada a un marxismo soviético que se asemejaba más a la dictadura de un Comité o de una sola persona, que desconocía

la posibilidad de acción de distintas fuerzas políticas y sociales, y que se concentraba *únicamente* en un proletariado cada vez más acomodado y abarrotado de bienes, “lujos” y servicios, mientras despreciaba las posibilidades de transformación que acarrearán consigo los movimientos de mujeres, independentistas y raciales. El proletariado, como hemos esbozado anteriormente, se encuentra en un momento de *adormecimiento*; no por su falta de carácter revolucionario, sino por la cooptación por medio del mercado y de las industrias culturales de su conciencia revolucionaria, de su ser para sí. Por el contrario, la nueva izquierda, llena de juventud y ansias de transformación, “abrazó una amplia gama de movimientos sociales en torno a los problemas de clase, género, raza, sexualidad, medio ambiente, paz y otros problemas” (Marcuse, 2005, p. 2), con un carácter abiertamente antiautoritario y liberador que propendía a la construcción de una sociedad distinta, diferente.

En el marco de este antiautoritarismo, la nueva izquierda se separaba de los procesos de organización y de masas que venían gestándose por parte de la antigua Unión Soviética, que esbozaban la necesidad de que los partidos comunistas del mundo adoptaran una estructura leninista, y que, en el mejor de los casos, optaba por la división de naciones entre razas que debían estar a cargo de proletarios negros y proletarios blancos que, en palabras de Rosa Luxemburgo¹⁷, evidenciaba la contradicción con el derecho a la autodeterminación de los pueblos, ya que disponía el desarrollo de los partidos comunistas a nivel global bajo la única orientación del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, sin contemplar las particularidades y necesidades de cada una de las naciones o lugares de arraigo de estos partidos.

Análogamente, para Marcuse la dominación en la sociedad soviética estaba constituida tanto por “la nueva racionalidad” como por la burocracia soviética. La “nueva racionalidad” soviética exigía al proceso de producción que se desarrollase en el marco de la eficiencia y desempeño de los patrones establecidos, lo que, en cualquier caso, “proporciona[ba] una sumisión cada vez más indispensable, [que] no alcanza otro nivel político [más] que el de la Administración que le gobierna” (Marcuse, 1975, p. 193), lo que se evidencia en la racionalidad de la industria de maquinaria moderna que exige la sumisión precisa a la maquinaria y a su proceso, lo que genera impulsos de reacción y adaptación, en lugar de valores y actitudes basados en la creatividad y en la espontaneidad. De este modo, la población quedaba imposibilitada para desarrollar la conciencia política que se presentaría como fuente fundamental para organizar una transformación política, lo que generó, en resumidas cuentas, que el principio de realidad de la Unión Soviética, que buscaba en algún momento¹⁸ desvirtuar y combatir el principio de performatividad presente en el bloque

17 En los *Collected Papers, Volumen III*, podemos evidenciar cómo Clayton Pierce y Douglas Kellner esbozan que “Marcuse a menudo declaró que sus experiencias en la Revolución alemana de 1918 le dieron la sensación de que la revolución genuina se caracterizó por una agitación total, una opinión expresada en ese momento por Rosa Luxemburgo, a quien admiraba enormemente y que influyó decisivamente en su concepto de ‘revolución’” (Marcuse, 2005, p. 7).

18 “Aunque [*El marxismo soviético*] no contiene un análisis explícito de los cambios provocados por el ascenso al poder de Khrushchev, el prefacio de 1961 a la edición rústica *vintage* y el prefacio de 1963 a la traducción francesa evalúan positivamente al Gobierno de Khrushchev como llevando a cabo políticas liberalizadoras” (Kellner, 1984, p. 201).

capitalista de la época, terminara recreando el mismo principio de performatividad basado en la competitividad económica, pero con el signo soviético. En este sentido, Marcuse (1961) especificaba que:

el estado soviético ejerce todas sus funciones políticas y gubernamentales contra el proletariado mismo: la dominación sigue siendo una función especializada en la división del trabajo y es, como tal, el monopolio de una burocracia política, económica y militar. Esta función es perpetuada por la organización autoritaria centralizada del proceso productivo, dirigido por grupos que determinan las necesidades de la sociedad (el producto social y su distribución) independientemente del control colectivo de la población gobernada. (p. 69)

Así, el principio de performatividad soviético podía evidenciarse no solo en el sistema burocrático soviético que correspondía a una adecuación medios-fines que desenfocaba el carácter emancipatorio y social del pensamiento marxista, sino que, a su vez, podía ejemplificarse en las instituciones soviéticas: la nacionalización de los medios de producción no correspondía con la socialización de estos, el disenso con el Estado se presentaba, más que como una traición, como un sabotaje, como un maltrato a la maquinaria estatal y, por ende, al proyecto soviético. En este sentido, el marxismo soviético se presentaba como ambivalente: por un lado, podía analizarse como ideología, como herramienta de control y dominación que, a través de los medios de comunicación transmitían los objetivos establecidos por la administración, que se esperaba fueran cumplidos por la población por medio del comportamiento esperado (Marcuse, 1961); mientras que, por otro lado, se exhibía como una ideología revolucionaria que desafiaba a la sociedad industrial avanzada por medio de los des-privilegiados.

A pesar del potencial revolucionario del marxismo soviético, el carácter antiautoritario al interior de los movimientos radicales y progresistas fue interpretado por Marcuse como un claro ejemplo de movimiento dialéctico que, como cualquier dialéctica, propende hacia la liberación:

Creo que toda dialéctica es liberación [...] y no solo liberación en un sentido intelectual, sino liberación que involucra la mente y el cuerpo, liberación que involucra toda la existencia humana [...] Ahora bien, ¿en qué sentido es toda liberación dialéctica? Es la liberación de lo represivo, de un sistema malo, falso, ya sea un sistema orgánico, sea un sistema social, sea un sistema mental o intelectual: liberación por fuerzas que se desarrollan dentro de tal sistema. (Marcuse, 2005, p. 76)

Este análisis marcuseano de la dialéctica nos lleva a analizar también la aproximación del marxismo soviético sobre la lucha de clases en el marco de la sociedad capitalista. Bajo

una lectura soviética, por ejemplo, se entenderá que el proletariado es el único llamado a la transformación social, dejando de lado formas de revueltas y rechazo que no constan de un carácter proletario, sino que, por otro lado, se centran en la intolerancia de las condiciones económicas, sociales y culturales actuales. En este sentido, en *Nuestra América del siglo XXI*, encontramos que la clase trabajadora tiene, en *apariciencia*, un poder adquisitivo cada vez mayor que se debe a que “el sistema capitalista en este punto de su desarrollo se ve obligado a crear una base cada vez mayor de bienes y servicios más allá de los necesarios para la subsistencia o la recreación de la fuerza de trabajo” (Marcuse, 2020, p. 59), razón por la cual, como se discutió anteriormente, el proletariado, en su inmensa mayoría, ha perdido su capacidad de ser para sí. Esto, claro está, no significa que el proletariado haya perdido su capacidad de transformación social tal y como lo enuncia Marcuse (2020), sino que ha perdido su noción sobre esta capacidad.

En este sentido, bajo los preceptos del marxismo soviético, la vanguardia anticapitalista debe estar dirigida por el plan central que ha sido elaborado por la burocracia partidaria. Esta dependencia radical al plan central y, con ello, al Comité Central,

deja mucho espacio para las influencias e intereses personales y de la camarilla, la corrupción y el lucro; [lo que, a su vez,] permite que un grupo (y un individuo¹⁹ del grupo) salga a la cabeza, pero también establece los límites más allá de los cuales la movilización del poder no puede ir sin alterar la estructura sobre la que descansa el poder. (Marcuse, 1961, p. 97)

Así, la dominación, como se ha mencionado en esta sección, no culminaba, sino que se presentaba, en *apariciencia*, de una forma distinta. Aquí sucede lo que ha ocurrido en América Latina después de la colonización: un proceso libertador solo para una parte de la sociedad. Los pueblos indígenas, por ejemplo, siguen clamando por la *definitiva independencia*, en tanto que con el proceso de liberación de los países latinoamericanos de la corona española no existió un cambio en la realidad de estos pueblos, sino que solo cambió quién ejercía la dominación²⁰.

En este sentido, si la aproximación soviética no permite el tránsito hacia una sociedad más libre, sino que establecía formas distintas de dominación, surge la pregunta ¿qué hacer?

19 Marcuse, lastimosamente, no avizoraba que el cargo de secretario general no ha sido ocupado por mujeres, lo que, a su vez, representaba, de cierto modo, una limitación latente en lo que respecta a la desigualdad de género dentro de la sociedad soviética.

20 El 16 de septiembre de 2020, en el morro de Tulcán en Popayán (Colombia), un grupo de indígenas misak derribó la estatua de Sebastián de Belalcázar; un colonizador español ampliamente conocido por sus abusos contra la población indígena. El Gobierno colombiano, de la mano del alcalde de esta ciudad, optó por ofrecer una recompensa económica por información que diera la captura de los indígenas misak que participaron en el derrumbe de esta estatua. A diferencia de lo sucedido con estatuas de esclavistas en los Estados Unidos de América, por ejemplo, el Estado colombiano se centró en continuar la persecución histórica contra los oprimidos en lugar de ofrecer un espacio de liberación y reivindicación histórica para los pueblos comúnmente excluidos de la sociedad colombiana.

La nueva izquierda

Ante la imposibilidad temporal del proletariado para gestarse y manifestarse como una fuerza verdaderamente revolucionaria, ante las formas de dominación presentes en los procesos y proyectos emancipadores direccionados por la antigua Unión Soviética, hacia mediados de los años sesenta del siglo pasado, comienzan a manifestarse nuevos grupos de personas que se expresaban en contra de lo establecido, pero que, a diferencia del proletariado clásico, no basaban las luchas políticas en las necesidades materiales sino, que se aproximaban desde orillas poco comunes para el pensamiento marxista: las liberaciones nacionales e identitarias, la felicidad, la educación pública y de calidad, o la preservación de la naturaleza, eran algunas de las demandas que planteaban estos nuevos grupos en las que, en cualquier caso, “la emancipación de la sensibilidad [era] el terreno común. [Ésta] engendra[ba] una nueva experiencia de un mundo violado por las exigencias de la sociedad establecida y de la necesidad vital de una transformación total” (Marcuse, 1972, p. 129). En este sentido, Marcuse exponía en la Universidad Libre de Berlín en 1967 que

la Nueva Izquierda no podía definirse en términos de clase, debido a que estaba conformada por intelectuales, miembros del movimiento por los derechos civiles y por jóvenes, especialmente los elementos más radicales de la juventud, incluidos aquellos que a primera vista no parecen políticos, en absoluto, a saber, los *hippies*.²¹ (pp. 57-58)

La noción de *transformación total*, de negación total y radical de los valores y preceptos de la sociedad occidental no fue explícitamente desarrollado por Marcuse, pero sí puede rastrearse a la noción de *great refusal* o el *gran rechazo* que desarrolló André Bretón, “quien defendió el rechazo total de las instituciones, valores y forma de vida en la sociedad burguesa” (Kellner, 1984, p. 279). Así, si el rechazo y la confrontación se basaban en la negación total y radical de los estándares sociales, políticos y culturales propios de la sociedad occidental, la revolución debía plantearse bajo unos parámetros normativos y políticos distintos.

Adorno, Horkheimer²² y Habermas no investigaron ni desarrollaron suficientemente la reconceptualización de los posibles sujetos de transformación social, sino que, por el

21 Años más tarde, durante las *Conferencias de París* en la Universidad de Vincennes (1974), Marcuse reevaluaba su posición frente a las contraculturas debido a que estas habían sido cooptadas por el establecimiento. Después de los años sesenta, el uso de drogas podía encontrarse en los estratos más altos de la sociedad —¡tal y cómo hoy en día!—, al igual que podían hallarse “vicepresidentes de grandes corporaciones con barbas enormes y cabello largo” (Marcuse, 2020, p. 4). Algo similar puede apreciarse, hoy en día, con el reconocimiento de las culturas ancestrales de América Latina y África: el establecimiento no solo cooptó la simbología y representaciones de estas culturas, sino que, además, las permeó de lógicas mercantiles que ahora logran que se presenten estas como meras mercancías.

22 Las diferencias políticas de Marcuse con Adorno y Horkheimer no se centraron exclusivamente en el papel de los estudiantes como fuerza prerrevolucionaria, sino que, a su vez, se basaban en las tendencias abiertamente anticomunistas de Adorno y Horkheimer que no correspondían con una crítica, igualmente vehemente, contra occidente, lo que los hacía partícipes de la “ideología de la guerra fría”, a diferencia de lo que esbozó Marcuse en *El marxismo soviético* (Marcuse, 2001a). Estas diferencias pueden evidenciarse en el intercambio de correspondencia entre Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse a principio de los años sesenta del siglo pasado publicado en los *Collected Papers. Volumen 2*, pp. 212-219, 2001.

contrario, renunciaron radicalmente al proletariado como sujeto de transformación, y vieron a los movimientos estudiantiles, de mujeres y de género de la década de los sesenta como representaciones de violencia extrema que culminan en pseudoactividades (Adorno, 2009) o fascismo de izquierda (Negt, 1968, pp. 5-15), debido a su accionar violento y ya que no correspondían con las condiciones materiales y sociales de su época. Algo similar, pero desde las vertientes ortodoxas, se gestaba sobre los movimientos estudiantiles:

el movimiento de protesta fue al principio condenado violentamente por los sindicatos controlados por los comunistas y el diario comunista *L'Humanité*. No sólo sospechaban de los estudiantes, sino que los vilipendiaban, [...] y denunciaron a los estudiantes simplemente como niños burgueses. (Marcuse, 2005 p. 43)

En este sentido, algunos de los gestantes de la teoría crítica de la sociedad se mostraban como escépticos y dudosos frente a los movimientos estudiantiles y de revuelta que rodeaban los años sesenta del siglo pasado, a lo que se sumaba la campaña de los partidos y movimientos ortodoxos que observaban en la nueva izquierda un movimiento más de carácter reaccionario que revolucionario.

Sin embargo, Marcuse, observando que las condiciones objetivas se encontraban lo suficientemente desarrolladas para la generación de momentos prerrevolucionarios debido a las situaciones sociales y económicas de explotación que se venían gestando desde antaño, no encontraba las condiciones subjetivas suficientes para comenzar, así fuese en menor medida, la construcción de estos momentos prerrevolucionarios y revolucionarios. En este sentido, Marcuse esbozó un camino menos difuso que se centraba, por supuesto, en la construcción y emancipación de la conciencia para generar así las condiciones subjetivas necesarias para la transformación radical de la sociedad occidental: “La necesidad de una transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos” (Marcuse, 2007, p. 59). En este sentido, la subjetividad radical se refiere al desarrollo de una forma de autoconciencia que encuentra intolerables las condiciones sociales y económicas actuales. Sin embargo, si las conciencias están supeditadas y arraigadas a la producción material, ¿cómo rechazar lo que se enmascara en el mundo de la “comodidad”, del fetichismo de la mercancía?

La conciencia excedente²³, una forma de conciencia que trasciende los procesos de producción material, “es esa capacidad [*Psychische*] humana libre que ya no es absorbida por la lucha por la existencia” (Marcuse, 2014, p. 397) que se produce en el marco del desarrollo tecnológico-científico, y que genera formas de imaginación y capacidades de actividad y goce, que muestran la contradicción entre la inhumanidad del trabajo enajenado y de la opresión en la sociedad industrial avanzada, por un lado, y los impulsos de creatividad y libertad propios de la realización de la humanidad, por el otro. En este sentido, la denotación de la imposibilidad de la continuación de la vida en las condiciones actuales es lo que debe

23 Überschüssiges, en alemán, o *Surplus*, en inglés.

traducirse en el quehacer de la subjetividad radical; es el *gran rechazo* a la totalidad de la vida social contemporánea: es un rechazo de estas condiciones y es la posibilidad (*Möglichkeit*) de una orientación hacia la transformación social.

En este sentido, puede denotarse que la necesidad de cambio social incluye la lucha de clases, pero no se puede reducir a esta: existe una multiplicidad de formas de opresión, de manifestaciones de la inhumanidad en la sociedad industrial avanzada que no pueden resumirse, *únicamente*, en el mundo de la materialidad: la subjetividad de los individuos, su propia conciencia e inconsciente tiende a disolverse en la conciencia de clase por parte de las corrientes ortodoxas, dejando de lado todas las distintas formas de manifestación que pueden desencadenar la rebelión. De este modo, se minimiza un prerequisite importante de la revolución, a saber, el hecho de que la necesidad de una transformación radical debe basarse en la subjetividad de los sujetos, en su capacidad imaginativa, en sus objetivos, y en su inteligencia, puesto que las contradicciones del sistema actual, las condiciones objetivas, están, en cualquier caso, lo suficientemente maduras para la transformación:

la génesis de esta asignatura es un proceso que rompe el marco tradicional de la teoría y la práctica radicales. Las ideas y objetivos de la revolución cultural tienen su fundamento en la situación histórica actual. Tienen la posibilidad de llegar a ser verdaderamente concretos, de afectar al conjunto si los rebeldes consiguen someter la nueva sensibilidad (la liberación privada e individual) a la rigurosa disciplina del espíritu. (Marcuse, 1972, p. 131)

En este sentido, hoy en día, los movimientos radicales preponderantemente de izquierda han empezado a contemplar y a atraer estos rechazos, pero aún no saben cómo organizarlos, puesto que los partidos alternativos siguen anclados a la estructura clásica de un partido leninista, y los denominados movimientos sociales se siguen presentando como movimientos de respuesta y de demanda orientados bajo objetivos de carácter individual/subjetivista, y no en un marco común *universalista*²⁴.

Así, si el subjetivismo radical, individualista, se presenta como un limitante para la acción política, pero, a su vez, el partido comunista tradicional se esboza como una opción donde se manifiesta el carácter autoritario de los comités centrales junto a la supeditación de toda indignación a una noción de socialismo anclada al siglo XIX. ¿Qué hacer para canalizar la indignación, el malestar y la posibilidad de creación de lo distinto-alternativo?

Marcuse presentaba, tanto en *Contrarrevolución y revuelta*, como en un *Ensayo sobre la liberación*, la consumación de fuerzas sociales y políticas bajo el presupuesto de ser fuerzas anticapitalistas; unas fuerzas anticapitalistas organizadas que se asemejan a los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI, a lo que se suma la

24 Con universalista hacemos referencia a un movimiento abarcante, que logre recoger no solo los rechazos individuales que predominantemente provienen de subjetividades individuadas; raza, género, sexualidad, sino que se centre en una oposición organizada contra el capitalismo.

esbozada relación tajante a este respecto por Andy Blunden (2014), en su artículo titulado *Forms of Radical Subjectivity*:

aunque titulado “Manifiesto del Partido Comunista”, no había partido en el sentido moderno. “Partido” se refería a un movimiento de masas, y así se habría entendido en la época [...] que el “Partido Comunista” que hablaba al mundo a través del “Manifiesto”, era un movimiento social en la etapa embrionaria de su desarrollo. (p. 421)

Lo que, en cualquier caso, buscaba crear las condiciones bajo las cuales el movimiento obrero (de los oprimidos) pudiera organizar y tomar conciencia de sí mismo en su dimensión histórica. Así pues, la relación entre movimientos sociales y formas de organización políticas del marxismo de Marx no se presenta como ajena, sino que puede entenderse como complementaria.

Es en este sentido que Marcuse interpreta la ruptura con los partidos comunistas por parte de la nueva izquierda, es decir, avocándose por formas de organización más libres, menos autoritarias, ya no solo en el marco de la construcción de una sociedad distinta, sino, a su vez, en el proceso prerrevolucionario y revolucionario para la edificación de dicha sociedad, puesto que, en caso contrario, el principio de realidad permearía la lucha misma por la disolución de este principio de realidad, lo que generaría, en cualquier caso, que se repitiese el instrumentalismo ejercido sobre la rebelión estudiantil en Indonesia “que fue fundamental para perpetrar el asesinato en masa más despreciable del mundo contemporáneo: la masacre de cientos de miles de ‘comunistas’” (Marcuse, 2008, p. 91).

Por otro lado, a la propuesta de un movimiento anticapitalista organizado se le suma el llamado de un movimiento organizado socialista-marxista-anticapitalista que se nos presenta aquí de una manera distinta: en primer lugar, Marcuse hace especial énfasis en el carácter organizativo de este nuevo movimiento, aduciendo que no se puede asumir que “realmente se puede cambiar la sociedad sin alguna organización, [ni que se puede] asumir que en una sociedad libre no sería necesaria ninguna administración” (Marcuse, 2014, p. 373). En segundo lugar, se hace hincapié en los conceptos de socialistas-marxistas, en clave de evitar la instrumentalización por parte de sectores gobernantes de estos rechazos y, a su vez, en clave de erradicar la subjetividad individualista propia del pensamiento posmoderno.

Así, al percibir que el capitalismo ha descubierto cómo evitar la identidad de clase, por medio del aumento del poder adquisitivo de las clases trabajadoras, a lo que se ha sumado el auge de la subjetividad radical de vertiente individualista, es que la noción de socialismo como lo cualitativamente distinto se dota de sentido. La oposición radical a lo establecido, la negación total de todas las formas de opresión es lo que puede generar ya no solo el entrelazamiento de movimientos de rechazo y reclamo, como lo son los rechazos ambientales, raciales, culturales y de género, sino también el ente rector, el

objetivo por construir que ha de tener la nueva izquierda a finales del siglo XX y a principios del Siglo XXI.

A modo de conclusión: Protestas y movimientos sociales en América Latina (el año 2019)²⁵

Si bien el análisis sobre la nueva izquierda y su potencial emancipatorio que nos ofrece Marcuse a lo largo de su obra se centra en la situación de los Estados Unidos de los años sesenta y setenta, el desarrollo histórico y político ha llevado actualmente al continente americano a situaciones paralelas a las estadounidenses. Tras la caída del muro de Berlín y la caída de la Unión Soviética, los partidos y movimientos alternativos en el continente se encontraron con la paradoja de la continuación de distintas formas de lucha que contemplaban los frentes armados, las movilizaciones sociales y el accionar de estos partidos y movimientos sin la conducción y, en algunos casos, financiación de los países de la cortina de hierro. En este sentido, distintos representantes del pensamiento liberal esbozaban que nos encontrábamos en un supuesto *fin de la historia*, puesto que no existían alternativas visibles y previsibles de modos de desarrollo social, político y económico distintos al capitalismo, lo que correspondía claramente a una forma de inmersión radical del principio de performatividad: la utopía se aniquilaba y el sentimiento de posible transformación y mejora se iba desvaneciendo.

Por otro lado, y contrario a lo inmerso y propuesto en la idea de Daniel Bell de sociedad postindustrial, hoy experimentamos un mundo cada vez más desigual, inequitativo y violento. La idea de que, por medio del conocimiento y de la racionalidad tecnológica llegaríamos al cúmulo del progreso y del bienestar es una ilusión o una falsa conciencia. Así sucede con la apropiación de la ganancia y la plusvalía por parte de la burguesía con el proletariado en los tiempos de Marx, y acontece hoy, igualmente, con la llamada clase del conocimiento, debido a que la acumulación del capital continúa aumentando cada vez por parte de menos personas, y la desigualdad se ha acrecentado a un nivel similar al periodo de entreguerras²⁶.

Como se ha visto, Marcuse no renuncia ni a la implantación del socialismo ni al proletariado como agente social e histórico de transformación radical, sino que, bajo la óptica de su dialéctica, enfatiza en la posibilidad de que, “bajo la presión de la integración y

25 Esta sección se presenta como una reestructuración de mi epílogo presentado en el libro de Marcuse *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes, 1974*, editado por Charles Reitz, Peter Erwin-Jansen y Clara Irazábal, y traducido por el autor de este capítulo.

26 Según el Informe Social Mundial 2020 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), “más de dos tercios de la población mundial vive en países donde la desigualdad ha crecido [...] Aunque América Latina es una región con los niveles de desigualdad más altos, desde los años 90 ha conseguido rebajarla en muchos lugares. La mala noticia es que está volviendo a subir en algunas naciones que la habían visto decaer en años recientes, tales como Argentina, Brasil y México” (2020). A esto se suma que “el 1 % más rico de la población tiene cada vez más dinero, mientras que el 40 % más pobre obtiene menos de un 25 % de los ingresos” (Organización de las Naciones Unidas, 2020).

en el lugar de una clase trabajadora aún no revolucionaria” (Marcuse, 2020, p. 9), el trabajo que realizan algunos grupos de rechazo, como el movimiento estudiantil, el de mujeres, el movimiento LGBTI, y los movimientos de contracultura, adquiere una importancia significativa para la preparación de espacios prerrevolucionarios o revolucionarios. Esto correspondía no solo a las condiciones sociales, políticas y económicas de los años sesenta en Europa y en los Estados Unidos, sino a la ruptura del velo ideológico que el liberalismo y el capitalismo había elevado para contrarrestar cualquier forma de organización orientada a la libertad por medio de la industria cultural encabezada por algunas facciones de la academia y reproducida por los medios de comunicación masivos. Sin embargo, con el comienzo de siglo las cosas han variado tangencialmente; la aparición de las redes sociales ha permitido el inicio de la ruptura del velo ideológico propio de las industrias culturales²⁷, pero, además, ha propiciado romper la división espaciotemporal que caracterizaba a las sociedades anteriores; es posible ubicarnos, prácticamente de inmediato, en hechos y situaciones que antaño eran imposibles de asimilar. Esto ha generado que los movimientos de rechazo, contrahegemónicos por excelencia, se presentes cada vez más fuertes: *Black Lives Matter*, por ejemplo, o las protestas en América Latina por el auge de las reformas neoclásicas o neoliberales, no habrían sido posibles con tanta magnificencia si las redes sociales no hubieran registrado el asesinato de George Floyd en los Estados Unidos de América, o si no se hubiesen convocado plantones y manifestaciones por medio de estas redes sociales para denunciar la opresión y para exigir un cambio.

En este sentido, si bien la contradicción *per se* del capitalismo se presenta en la esfera del trabajo y la socialización de la ganancia, se han hecho evidentes otros elementos de rechazo que se han caracterizado por descansar en los explotados, los excluidos; individuos o movimientos que, si bien no se identifican con el proletariado, en muchos casos se encontrarán con que son simplemente, *en apariencia*, no explotados, no enajenados. Así, el auge de los movimientos indígenas, afroamericanos, de mujeres, o LGBTI en América Latina y en el mundo ha comenzado con procesos de agitación y de cambio que nos remontan a las manifestaciones de Mayo del 68. Además, las nuevas formas de neocolonialismo y neoimperialismo²⁸ son más que pertinentes para entender el contexto latinoamericano, caribeño y africano de nuestra contemporaneidad. Se hace fundamental, cada vez más, entender la relación entre neocolonialismo y neoimperialismo, por un lado, y las tangenciales diferencias en las condiciones económicas y sociales presentes entre los mal llamados países “primermundistas” y tercermundistas, por otro lado.

27 Con esto no se desconoce el potencial de manipulación existente en las redes sociales (por ejemplo, mediante noticias falsas [*fake news*], propias de momentos de crisis o contiendas electorales), sino que reconocemos la posibilidad de acceder a hechos y situaciones anteriormente imperceptibles.

28 Que no son formas de dominación y explotación propias de los sistemas políticos de la derecha, tal y como puede observarse con las relaciones económicas entre países latinoamericanos con gobiernos como el de China o el Iraní, que se fundamentan en intercambios económicos o sistemas de “ayuda mutua” donde son los países del sur los que siempre se presentan como productores y consumidores, como meros medios de apertura de mercados, o que en el plano del desarrollo de sus industrias desplazan campesinos y “minorías étnicas” (Philippine Communist Leadership Orders Guerrillas to Go After Chinese Firms, 2020) en distintas regiones el globo.

En este sentido, aproximándonos al denominado “tercer mundo”, a los acontecimientos recientes de América Latina, los países del sur del continente americano se han visto inmersos a finales de 2019 en un sinnúmero de protestas, de momentos de rebeldía y de rechazo que reclamaban mejores condiciones sociales y políticas. Chile, por ejemplo, “despertó” por el alza en la tarifa del servicio de transporte en su capital, Santiago de Chile, y rápidamente se desencadenó un estallido social sin precedentes. Centenares de estudiantes se organizaron para lo que se denominó “evasión masiva” del pago del transporte público, situación que concluyó en enfrentamientos multitudinarios con la policía. Con el correr de las horas, y la proclamación del estado de emergencia por parte del presidente del momento, el estallido social se fue ampliando a lo largo del país. A esto se sumaban las bases ya no solo de los estudiantes, sino también de la clase trabajadora e, incluso, algunos sectores de la clase media. El acompañamiento de la clase trabajadora chilena a las protestas juveniles y estudiantiles muestra gran similitud con lo ocurrido en Mayo del 68 en París, aunque la opresión y la desigualdad en Chile se presenta de una manera tan clara y tajante que el partido comunista chileno y las asociaciones sindicales no tuvieron oportunidad para desprestigiar o contrarrestar las revueltas juveniles, sino que, más bien, acompañaron este proceso de manifestación por medio de la vía congresional²⁹.

Así, el 22 de octubre de 2019 el Gobierno chileno implementó una serie de medidas sociales, la llamada “Nueva Agenda Social”, que constaba de avances en términos de derechos sociales para el pueblo chileno. Igualmente, el 15 de noviembre del mismo año se acordó la realización para abril de un plebiscito nacional para la elaboración de una nueva Constitución Política. Algo similar, en mayor o en menor medida, sucedió en diversos países del Cono Sur, generando así pequeños avances en el desarrollo de políticas sociales. Sin embargo, al igual que en las protestas de Mayo del 68, las demandas de los pueblos se quedaron en llanas reformas³⁰ a lo establecido, en ganancias y reclamos que se dieron en el marco de la sociedad actual, mas no en la construcción de momentos prerrevolucionarios³¹ o revolucionarios que pusiesen en cuestión al *statu quo*. Como mencionamos en las propuestas del Comité Nacional de Paro, los reclamos de la población colombiana se centraban en la búsqueda

29 Sobre la alianza entre la nueva izquierda y los entes parlamentarios, Marcuse esbozaba que “donde la contrarrevolución ya está funcionando, es necesaria una política de alianza. ¡Pero para la Nueva Izquierda esto solo puede ser temporal y no puede convertirse en un principio político! Y solo puede dirigirse a objetivos específicos en situaciones específicas, por ejemplo, manifestaciones y elecciones locales. ¿Y más allá de eso? Creo que hoy toda oposición radical es oposición extraparlamentaria” (Marcuse y Popper, 1976, p. 76), lo que puede deberse a un claro indicio de la posible instrumentalización de estos movimientos de rechazo para la ostentación de poder por parte de los dirigentes parlamentarios.

30 Tanto en Mayo del 68 en Francia o en los Estados Unidos, como en las propuestas del 2019 en América Latina, lo establecido ha sabido moverse en el campo de las disputas políticas, y ha entregado beneficios y avances sociales a la población a cambio de disminuir la “amenaza”. Esto, por un lado, puede entenderse como positivo; sin embargo, con el tiempo crecerán nuevos rechazos, no demandando solo reformas sociales o beneficios, sino la libertad plena. Esto es algo característico, como bien lo menciona Marcuse en su séptima presentación de los líderes sindicales o, como sucedió en Colombia, de los que se reclaman como dirigentes de sucesos como los que se han mencionado en este capítulo.

31 Si bien algunos de estos movimientos podrían entenderse como movimientos que buscaban la consecución de momentos prerrevolucionarios, estos no llevaron a “poner en jaque” lo establecido, sino que, al igual que sucedió en Mayo del 68, fueron absorbidos y cooptados por corrientes socialdemócratas que buscan cambios cuantitativos en lo establecido.

de mejoras de las condiciones de vida, pero se enmarcaban en condiciones de ingresos y consumo, mas no en la transformación de las condiciones existentes. Algo similar sucedió con los levantamientos chilenos, puesto que, si bien lograron presentar la transformación de la carta constitucional chilena, se concentró en las condiciones meramente económicas o de representación democrática, y no en las formas de opresión y discriminación propias del sistema capitalista.

En este sentido, la falta ya no de una vanguardia que represente los intereses y necesidades de los cambios, sino la realización del ser en sí y el ser para sí, de una subjetividad consciente, se presenta como necesaria en tanto que los principios de realidad y performatividad han permeado la conciencia de los sujetos contemporáneos: se sigue pensando la posibilidad de reformar o mejorar el sistema actual, mas no se hace evidente a lo largo y ancho de la población la opción de construir un mundo distinto, una alternativa. A su vez, como se ha visto, la dirección sindical ha perdido su carácter hegemónico, el cual se ha visto reemplazado por rechazos basados en la subjetividad y entendimiento propio de los individuos contemporáneos. Esto, como hemos visto, ha desdibujado las luchas sociales de finales del siglo XX y principios del siglo XXI y ha condicionado el accionar político al subjetivismo e individualidad exacerbada, que desembocó en rechazos y reclamos individuales de sectores de la población mundial. La perspectiva de Marcuse nos ofrecerá, claramente, una perspectiva diferente a la del marxismo ortodoxo: en los círculos ortodoxos de América Latina se sigue discutiendo sobre el papel de los partidos en la conducción de estos momentos y movimientos. Así, en las Conferencias de París (2020), el llamado de un movimiento organizado socialista-marxista-anticapitalista se nos presenta de una manera distinta, de una forma en que la gente misma es quien se organiza y se levanta contra lo establecido, contra el capitalismo, la discriminación y el neocolonialismo mismo.

La perspectiva del socialismo de Marcuse, entendida como una “sociedad cualitativamente diferente, [que] debe encarnar la antítesis, la negación definitiva de las necesidades y valores agresivos y represivos del capitalismo” (Marcuse, 1974, p. 288), nos conduce a la eliminación de la “dominación del hombre por el hombre”, nos dirige hacia una sociedad y hacia un momento prerrevolucionario y revolucionario donde la moral sea la constructora de la nueva sociedad. En este sentido, la idea de un partido único revolucionario, dirigente de la clase obrera, siempre estará limitada para la obtención de la transformación social radical.

Desde antes de *El hombre unidimensional* (1964), y hasta *Dimensión estética* (1978), el acento de Marcuse ha estado en el ámbito de la sensibilidad estética, heredero de su cercanía filosófica con W. Benjamin y T. W. Adorno. Para Marcuse, el arte es una respuesta emancipadora en sí misma: el arte nos otorga la capacidad de imaginar lo no existente, lo posible. A su vez, el arte nos muestra la capacidad de enfrentar el mundo, de denunciar, rechazar y configurar algo diferente; “toda auténtica obra de arte debería ser revolucionaria, esto es, subversiva de la percepción y comprensión, una denuncia de la realidad establecida, la manifestación de la imagen de la liberación” (Marcuse, 2007, p. 54). Esto, en el marco de una liberación de la subjetividad, de una liberación enfocada en la reconstrucción de la subjetividad misma a través de la transformación de las relaciones sociales.

Así pues, la obra y vida de Marcuse brindan la oportunidad de entender una alternativa ya no solo a la catástrofe capitalista, sino también a la calamidad de los movimientos alternativos del siglo XXI: la construcción de una nueva subjetividad radical organizada. Una subjetividad que genere una nueva sensibilidad que se plantea como “el medio en el cual el cambio social se convierte en una necesidad individual, la mediación entre la práctica política de ‘cambiar el mundo’ y el impulso por la liberación personal” (Marcuse, 1972, p. 59); es decir, la irrupción del mundo objetivo en la conciencia subjetiva; de ese *caer-en-cuenta* de las formas de opresión que el sistema capitalista ha enmascarado a través de las industrias culturales, los medios de comunicación y la propaganda, pero no sin antes el surgimiento de “una moralidad que pueda condicionar al hombre para la liberación” (Marcuse, 1971, p. 13). La base de esta moralidad será la que logre articular todos estos nuevos rechazos y reclamos en una red de intersubjetividades que, probablemente, harán sentir la lucha del otro como la propia.

Referencias

- Adorno, T. (2009). Resignación. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (pp. 707-711). Akal.
- Blunden, A. (2014). Forms of Radical Subjectivity. *International Critical Thought*, 4(4), 418-432. <https://doi.org/10.1080/21598282.2014.954253>
- Davis, A. (2005). Marcuse's Legacies. En H. Marcuse, *Collected Papers. Volume III: The new left and the 1960's* (pp. vii-xiv). Routledge.
- Habermas, J. (2001). The Different Rhythms of Philosophy and Politics for Herbert Marcuse on his 100th Birthday. En H. Marcuse, *Collected Papers. Volume II: Towards a Critical Theory of Society* (pp. 233-238). Routledge.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. MacMillan.
- Luxemburgo, R. (2015). *Reforma o revolución*. Editorial Akal.
- Marcuse, H. y Popper, K. (1976). *Revolution or Reform?* New University Press.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1961). *Soviet Marxism*. Columbia University Press.
- Marcuse, H. (1969). *Ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz S. A.
- Marcuse, H. (1971). *An Essay of Liberation*. Beacon Press.

- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and Feminism. *Women's Studies*, 2(3), 279-288.
- Marcuse, H. (1975). *El marxismo soviético*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (2001a). *Collected Papers. Volume II: Towards a Critical Theory of Society*. Routledge.
- Marcuse, H. (2001b). *Guerra, tecnología y fascismo*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (2005). *Collected Papers. Volume III: The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2008). *Versuch über die Befreiung*. Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, H. (2014). *Collected Papers. Volume VI: Marxism, Revolution and Utopia*. Routledge.
- Marcuse, H. (2019). *Escritos sobre dialéctica y marxismo*. Negativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2020). *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes, 1974*. International Herbert Marcuse Society.
- Marcuse, H. (2021). *Transvaloración de los valores y transformación social radical*. (S. Bedoya-Cortés, Trad.). International Herbert Marcuse Society. (Publicado originalmente 2015).
- Marx, K. y Engels, F. (1977). *Marx und Engels Werke Band 4*. Dietz Verlag Berlin.
- Negt, O. (1968). *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Europäische Verlagsanstalt.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2020, 10 febrero). *La desigualdad impide el avance social y exacerba las divisiones*. Noticias ONU. <https://news.un.org/es/story/2020/01/1468241>
- Philippine Communist Leadership Orders Guerrillas to Go After Chinese Firms. (2020, 14 octubre). Radio Free Asia. <https://www.rfa.org/english/news/china/guerrillas-10142020144415.html>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Clacso.

Capítulo V

**Ni profeta ni farmacéutico: el discurso crítico de
Bolívar Echeverría**

Javier Sigüenza y David Graaff

A modo de introducción

Herbert Marcuse, en 1976, ya convertido en Estados Unidos en uno de los filósofos más importantes para el movimiento del 68, afirmaba sobre la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt:

Nosotros no reivindicábamos ser profetas. No pretendíamos ser farmacéuticos que recetan una fórmula de cómo es que hay que hacerlo, porque eso así no es posible. Lo que la teoría crítica y el marxismo pueden (y no quiere más) es demostrar que las posibilidades existen como reales. Que en la sociedad actual existen tendencias que garanticen estas posibilidades. Más allá, la teoría crítica no puede ir. (Marcuse, 1976, traducción propia)

Esta afirmación encierra en buena medida los límites y los alcances a los que se enfrentó la teoría crítica y el marxismo en América Latina. No solo la de Theodor W. Adorno o Max Horkheimer, sino también la de los demás miembros de la llamada “primera generación”, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Karl August Witvogel, Franz Neumann, Friedrich Pollock y Erich Fromm, entre otros. A partir del redescubrimiento de los principales escritos de la teoría crítica y del marxismo crítico por el movimiento estudiantil en los años sesenta, primero en Alemania y luego en los Estados Unidos de América, se dio inicio a su larga historia hasta los años noventa. En América Latina, no obstante, la recepción de la teoría crítica fue más lenta y gradual debido a circunstancias históricas y políticas.

Varias razones explican lo anterior. Por un lado, fue más significativa la influencia del marxismo clásico de corte leninista, a causa de la lealtad duradera de buena parte de los partidos comunistas en América Latina al “socialismo realmente existente” y a su supuesto monopolio sobre la teoría marxista. Además, adquirió más relevancia el marxismo estructuralista, la teoría de dependencia y —atendiendo a la necesidad de modelos explicativos de las realidades sociales y de “guías” para el cambio social— el foquismo-guevarismo, o el maoísmo para el caso de algunos países de la región. Por ese motivo, escritos del marxismo occidental como los de Lukács o, posteriormente, los de Antonio Gramsci y la *Dialéctica de la Ilustración* no tuvieron una gran cantidad de lectores en América Latina. En el caso de Colombia, el filósofo Rubén Jaramillo Vélez (1998) afirma que:

la gran irrupción del marxismo en las universidades [...] se sustentará en gran medida en manuales o comentaristas como M[arta]. Harnecker, [Louis] Althusser o [Georges] Politzer. Será dicente del atraso intelectual del marxismo colombiano, que obras angulares del marxismo del siglo XX como las de Gramsci, Luckács o la Escuela de Frankfurt, solo llegaron al país a finales de los 70. (p. 139)

Fue en Ciudad de México, destino y refugio de intelectuales de toda índole y procedencia, donde, en contra de las tendencias anteriormente descritas, se pudo desarrollar la filosofía de Bolívar Echeverría, que continuó de alguna manera con el proyecto de una teoría crítica de la sociedad, tal como se había iniciado en los años treinta en el Instituto para la Investigación Social en Frankfurt. Los escritos y desarrollos teóricos de Bolívar Echeverría sobre la modernidad, la teoría de valor de Marx, la historia y la cultura latinoamericana tuvieron una gran influencia desde antes de su repentina muerte en 2010, y aún siguen teniendo una notable relevancia. Sus trabajos han encontrado lectores en varios países latinoamericanos, gracias a la multidisciplinariedad de su obra, que, partiendo del discurso crítico de Marx y transgrediendo los dogmatismos conceptuales y los límites académicos, se nutre, entre otras influencias, de la filosofía existencialista, la historia, la antropología, la lingüística, la semiótica y la historia del arte. Esto hace que Bolívar Echeverría mantenga un lugar privilegiado dentro de las diversas vertientes del pensamiento crítico contemporáneo.

El presente capítulo ofrece una breve descripción de la vida y trayectoria intelectual de Bolívar Echeverría, destacando el camino de sus ideas filosóficas: desde el existencialismo de Sartre, Camus y Heidegger, pasando por el marxismo revolucionario latinoamericano, la teoría de dependencia y las lecturas menos dogmáticas del marxismo occidental, especialmente Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt, para llegar finalmente al desarrollo de una filosofía crítica propia. Los conceptos centrales de esta filosofía —la lectura de Echeverría de la modernidad capitalista, de la cultura, su teoría propia del cuádruple *ethos* de la modernidad y, al final, el mestizaje como estrategia civilizatoria—, que son presentados en la segunda parte del texto, se entienden como “abrebocas” para un estudio más profundo de una de las propuestas más avanzadas de la “teoría crítica en América Latina”.

De Riobamba a Friburgo

Nacido en Riobamba en 1941, Bolívar Echeverría estudió su primaria en un colegio católico de la clase alta quiteña, aunque se graduó en una institución laica y pública, el Colegio Nacional Mejía, al cual asistían tanto los hijos de la clase media como los de la clase trabajadora. En la convivencia cotidiana con sus compañeros, el joven Echeverría descubrió las desigualdades económicas que prevalecían en la sociedad ecuatoriana de aquellos años, y participó del movimiento estudiantil dirigido por las Juventudes Socialistas, pertenecientes al Partido Comunista del Ecuador, aunque nunca se afilió a algún partido político. En aquellos años,

también descubrió el discurso filosófico a través de la obra literaria de Miguel de Unamuno. Este lo guio, primero, a la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre, en la cual reconoció la figura ejemplar del intelectual comprometido, y más tarde a Martin Heidegger, quien lo fascinó con su radicalidad y profundidad filosófica. Como muchos jóvenes latinoamericanos de la época, Echeverría recibió con entusiasmo las noticias del triunfo de la Revolución cubana en 1959, la cual no solo derrocaría a la dictadura infame de Fulgencio Batista, sino que abriría, por la vía de las armas, la posibilidad de una revolución en América Latina.

Después de algunos semestres de Filosofía en la Universidad Central de Ecuador, Echeverría llegó a Friburgo en 1961 con el deseo de estudiar filosofía con Martin Heidegger, pero al enterarse de que este ya no daba cursos públicos se mudó a Berlín Occidental, en donde se había erigido el muro pocos meses antes. Para unos, era el muro de resistencia antifascista, para otros, el muro de la vergüenza.

Berlín, capital de los años sesenta

Para Echeverría, en Berlín se vivía una situación muy particular. Era una especie de isla en medio de un mar comunista, una ciudad subvencionada por el “milagro económico” de la República Federal Alemana y convertida en la urbe ejemplar de la Guerra Fría. Una Berlín que además era el punto en el cual los dos polos que debían permanecer separados y en equilibrio amenazaban constantemente con tocarse y provocar un desastre nuclear. Al mismo tiempo, Berlín Occidental se convertiría en uno de los centros del movimiento estudiantil. A diferencia del Mayo 68 francés, el movimiento estudiantil alemán fue atravesado por su enfrentamiento con la generación anterior (los padres, los profesores, los políticos), a la cual —dejando atrás la tesis de Dimitroff, según la cual el fascismo y la democracia burguesa son dos expresiones del capitalismo— los jóvenes alemanes culparon de haber posibilitado (y participado activamente en) la barbarie nacionalsocialista. Esta posición se nutrió de los escritos sobre la sociedad autoritaria de Adorno, Horkheimer, Marcuse y otros autores de la Escuela de Frankfurt. Por eso, Berlín era un lugar en el cual era posible encontrar una serie de fenómenos político-culturales, como la actitud crítica y antiburguesa que posibilitó el resurgimiento del marxismo crítico en medio de “una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la ‘ideología’ de la odiada ‘Zona soviética’, podía permitirse sacar la cabeza” (Figueroa y Cerbino, 2003, p. 107).

Después de estudiar alemán, Echeverría se inscribió a en la Universidad Libre de Berlín para cursar estudios en filosofía. En los seminarios del filósofo Joachim Lieber, el marxismo no fue entendido como el sustento de alguna doctrina política y menos aún como el dogma del “socialismo realmente existente”, antes bien, el marxismo fue interpretado como “un discurso utópico indispensable en la modernidad” (Figueroa y Cerbino, 2003, p. 103). Fue ahí que Echeverría empezó a comprender al marxismo como la filosofía de los trabajadores cuya finalidad, a decir del autor, es la superación de la metafísica europea (Gandler, 2007). Además, Echeverría afirmó que en Berlín participó del intento de seguir el

giro ontológico del materialismo histórico propuesto por Marcuse, el cual había sido clave para el renacimiento del marxismo en Alemania.

Algunos estudiantes latinoamericanos en Berlín se organizaron en la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania Occidental (AELA), conformada por comunistas haitianos y los bolivianos León E. Bieber, futuro historiador; Rene Mayorga y Hugo C. F. Mansilla, más tarde sociólogos; el chileno Alexander Schubert, actualmente escritor, y el mismo Echeverría (Weitbrecht, 2012). En este círculo se discutió sobre los movimientos de liberación nacional que estaban irrumpiendo en el *continuum* de la historia colonial, así como sobre la guerra en Vietnam, la lucha en el Congo y la revolución argelina comandada por el Frente de Liberación Nacional de Argelia entre 1954 y 1962. También leían y discutían la obra de Frantz Fanon, el ideario del Che Guevara y las teorías latinoamericanas de la dependencia (Barreda, 2011).

Todo ello coincidía con el creciente interés en obras teóricas del marxismo no dogmático, que se discutían en aquella época en los seminarios universitarios y en los círculos de debate del movimiento estudiantil. La obra de Lukács *Historia y conciencia de clase* invitaba a repensar la clase trabajadora como sujeto revolucionario y a comprender los conflictos de clase en términos mundiales, y

dentro de ellas, la lucha de liberación de los pueblos del “tercer mundo” ocupaba provisionalmente el lugar que, en términos nacionales, había ocupado la lucha del proletariado. Dejaron de ver en la expansión y consolidación del capitalismo un proceso de simple ampliación por contagio, como el de una mancha de aceite, y la imaginaron como una expansión que polarizaba a la economía del planeta, que creaba “zonas burguesas” y “zonas proletarias”. El hecho de que la clase obrera europea desconociera su “vocación” revolucionaria, y se aburguesara junto con el conjunto de su sociedad nacional, se compensaba con el hecho de que las naciones oprimidas del tercer mundo se “proletarizaran” en el nuevo escenario planetario de la lucha de clases. (Figuerola y Cerbino, 2003, p. 103)

La creciente atención por el “tercer mundo” catapultó a Echeverría y a los otros latinoamericanos hacia el centro de atención de los estudiantes alemanes, en particular de Rudi Dutschke, futuro líder de la Federación de Estudiantes Socialistas de Alemania, o SDS, por sus siglas en alemán. Las discusiones entre los estudiantes alemanes y latinoamericanos fueron de gran relevancia debido a su influencia sobre el movimiento estudiantil alemán en general. Los jóvenes estudiantes sacaron sus propias conclusiones. Con Adorno y Marcuse, consideraron el sistema social como algo cerrado y sin posibilidad de negación concreta. Considerando esto, se desplazó al sujeto revolucionario encarnado en la clase trabajadora, hacia grupos sociales marginales y del tercer mundo (Buddeberg, 2018)³².

32 Ver también la afirmación de Echeverría: “El libro de Fanon, ‘Los condenados de la tierra’, no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros” (Figuerola y Cerbino, 2003, p. 104).

Después del asesinato del Che en 1967, este círculo latinoamericano-berlinés preparó una biografía sobre el comandante guerrillero, en la cual Echeverría escribió, directamente en alemán, un ensayo introductorio sobre la actualidad teórica y política del Che (Echeverría, 1968). En dicho texto, Echeverría reivindica el ejemplo moral del Che Guevara, en cuyo pensamiento se confronta la razón dialéctica con la razón burguesa, apologetica de lo existente, a través de la cual los revolucionarios comunistas de América Latina reinventan la teoría marxista. Apunta, además, que la labor del revolucionario latinoamericano es poner en evidencia que la violencia reaccionaria es el fundamento del orden neocolonial, mostrar que la revolución es posible y necesaria, pues las condiciones para esta se deben generar a través de la acción misma. Para Echeverría, la actualidad política del Che radicó en su formación de la estrategia revolucionaria latinoamericana y su tendencia socialista; así como en la crítica de la tesis reformista que afirmaba que América Latina se encontraba entre la Edad Media y la época burguesa, que su clase trabajadora, por tanto, no se había conformado plenamente y que la revolución socialista se complementaba con la revolución democrática burguesa. En realidad, según Echeverría, América Latina no puede entrar en una época burguesa, porque se encuentra en ella desde la época del colonialismo ibérico, y su subdesarrollo no proviene de su permanencia en un modo de producción precapitalista ni tampoco de la falta de madurez de su capitalismo nativo, sino de la deformación estructural de su economía colonial y neocolonial, que es la causa de su orientación funcional hacia el exterior, subordinada y especializada, impuesta a través del desarrollo del capitalismo de la metrópoli y del sistema autodestructivo de la producción imperialista (Echeverría, 1968).

Echeverría vio en la figura histórica del Che la conformación de una nueva praxis revolucionaria que entraba en conflicto con el marxismo tradicional, como con la línea de los partidos comunistas y los fundamentos teóricos que les dan sustento, en particular, la visión mecanicista y lineal de la historia y de la praxis social:

El socialismo científico es resultado tanto de la proletarización de algunos intelectuales burgueses, como de la enorme labor que realizan para reorientar la forma de trabajo del aparato científico contra el fin ideológico para el que fue construido y en el que funciona casi automáticamente. (Echeverría, 1968)

Reencuentro con Latinoamérica

En 1968, después de terminar sus estudios en Filosofía en Berlín, Echeverría se trasladó a México. A finales de los años sesenta este país, y en particular su capital, ofrecía un doble atractivo. Por una parte, se había convertido en un santuario para los exiliados que huían de la larga noche de los golpes de Estado y dictaduras militares que habían caído sobre América Latina. Ya antes México había dado asilo a los exiliados españoles, a los perseguidos de Stalin como Trotski y a los refugiados de la Segunda Guerra Mundial (Barreda, 2011). Esto daba una apariencia engañosa hacia el exterior que mostraba a México como un país

democrático y tolerante producto de una revolución popular, cuando al interior el Estado mexicano, surgido en realidad de una revolución traicionada, ponía en práctica una política de censura y represión sin concesiones. Por otra parte, en México se venía gestando una nueva cultura política que rompió con la parsimonia del socialismo, que no tenía prácticamente ningún vínculo con los sindicatos obreros o con las organizaciones campesinas, y que además tenía una visión estatolátrica acorde a la hegemonía ideológica de la Revolución mexicana. Por ende, los marxistas afines a la Tercera Internacional mostraban una enorme incapacidad para comprender la realidad nacional y latinoamericana. Todo esto empezó a cambiar con el naciente movimiento estudiantil, cuando miles de jóvenes de las universidades públicas salieron a trabajar políticamente en ejidos, fábricas y barrios populares, conformando brigadas, asambleas populares, movilizaciones callejeras y un cuestionamiento creciente a los medios; así como una gradual incorporación a las luchas nuevas e históricas que dieron paso a una nueva visión asamblearia de la política que se mezcló con la cultura política popular y tradicional (Hernández Navarro, 2011). Así pues, cuando Echeverría llegó a México se encontró con esta comunidad cosmopolita de exiliados y con una nueva cultura política en movimiento.

Para Echeverría, la llegada a este ambiente propició múltiples reencuentros con la izquierda latinoamericana. En este entorno, y principalmente en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), participó de grupos de discusión intelectual, formó parte de proyectos de revistas políticas y culturales, escribió reseñas y ejerció una importante labor como docente e investigador durante más de tres décadas.

En la UNAM, Echeverría encontró un espacio de interlocución intelectual, política y cultural de gran relevancia para la construcción de su discurso crítico. En la Facultad de Filosofía y Letras, asistió a los seminarios sobre *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre que daba Adolfo Sánchez Vázquez, exiliado de la Guerra Civil Española. En 1972, Echeverría se incorporó al seminario de *El capital* en la Escuela de Economía de la UNAM, ahora Facultad de Economía. Se trataba de un espacio extracurricular surgido después del 68, fundado originalmente por un grupo de profesores y estudiantes del Partido Comunista Mexicano. Al principio, estuvo limitado a una lectura doctrinaria de los jóvenes profesores del PCM y después marcado por la recepción del libro *Para leer el capital*, de Louis Althusser, que impuso una lectura más positivista y cientificista de Marx. No obstante, el seminario empezó a convertirse en un espacio de reflexión para numerosos estudiantes y activistas (Barreda, 2011). En él, Echeverría junto con otros pudo exponer su lectura de *El capital*, que había empezado con sus camaradas del círculo latinoamericano-berlinés años atrás, y discutir alrededor de algunas de las interpretaciones más relevantes de la obra de Marx, como la de Louis Althusser, Georg Lukács, Lucio Colletti o Galvano della Volpe. De manera simultánea, se abrió en la Facultad de Filosofía y Letras un curso de filosofía y economía, en el cual Echeverría exploró, desde la perspectiva de la crítica de la economía política, la lingüística de Román Jakobson, la antropología de Georges Bataille, la historiografía de Fernand Braudel, la sociología de Jean Baudrillard y el psicoanálisis de Sigmund Freud (Barreda, 2011); todos estos de gran influencia sobre su futura obra. A partir de ahí, Echeverría empezó a yuxtaponer otros campos del conocimiento a su lectura de la crítica de la economía política.

Dos años más tarde se abrió en la Facultad de Economía un curso sobre *El capital* de Marx, que persiste hasta la actualidad, con el objetivo de analizar toda la obra en siete semestres. Debido a la fama que Echeverría se había construido por su abordaje crítico del texto de Marx, fue invitado a ofrecer este curso, lo cual supuso la posibilidad de profundizar en sus investigaciones teóricas, en las cuales rompió con las lecturas positivistas y economicistas de Marx que prevalecían en aquellos años. Particularmente importante era su recuperación del significado crítico del concepto valor de uso, de la forma social natural de la reproducción social, que yuxtapone a los desarrollos de la lingüística, la semiótica, la antropología y el psicoanálisis, así como a la historia de la civilización material, la sociología, el urbanismo crítico y, por supuesto, la filosofía (Barreda, 2011).

Echeverría contribuyó de manera decisiva en la recepción crítica de la obra de Marx en México, pues su labor constituyó una verdadera labor crítico-filológica y crítico-materialista. Por un lado, trabajaba con la obra original en lengua alemana, lo cual era poco común en la izquierda marxista de aquellos años, vinculándola a la vida y obra del autor, y a su tiempo histórico. Por el otro, abordaba la historia interpretativa y crítica de *El capital*, lo que llevó a la crítica de la economía política a otros horizontes discursivos para intentar comprender el fenómeno de la modernidad, algo análogo a lo que hicieron en sus obras los pensadores de la teoría crítica, obras que Echeverría discutió con sus camaradas en el círculo latinoamericano-berlinés.

Entre 1974 y 1990, Echeverría conformó junto con otros jóvenes intelectuales la revista *Cuadernos Políticos*, en donde también publicó algunos de sus trabajos y traducciones. En este proyecto confluyó toda una generación de intelectuales críticos latinoamericanos de diferentes vertientes del marxismo.

Después de terminar su labor en *Cuadernos Políticos* y obtener un cargo de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras en 1988, Echeverría se dedicó casi exclusivamente a la docencia y la investigación. Sus cursos y seminarios de investigación acerca de la modernidad, la cultura y la historia tuvieron gran acogida entre los estudiantes e investigadores de diversas facultades. Paralelamente, sus ensayos, forma predilecta para expresar su pensamiento, se publicaron a lo largo de los años en varios libros y adquirieron cada vez más lectores en el exterior.

El discurso crítico de Bolívar Echeverría

En *La forma natural de la reproducción social*, publicado por primera vez en 1984³³, Echeverría afrontó el reto teórico que plantea la opinión de Michel Foucault, según la cual el discurso de Marx no hace más que “levantar unas cuantas olas y dibujar arrugas sobre la superficie” (Foucault, 1966, citado en Echeverría, 1984, p. 34). Para el filósofo ecuatoriano, en cambio, Marx no solo inauguró el discurso crítico de la modernidad, al poner de

33 Este ensayo posteriormente fue revisado y publicado como *Valor de uso. Ontología y Semiótica* (Echeverría, 1998).

manifiesto su contradicción fundamental, sino que sigue siendo actual en tanto que crítica. Según el juicio de Echeverría, hay que leer el discurso de Marx como una obra abierta, que invita a ser completada contrastando sus conceptos con la cambiante realidad social e histórica y, sobre todo, yuxtaponiéndolo a las nuevas ciencias humanas como la semiótica (Echeverría, 1984).

Marx, afirma Echeverría, se ocupó de la “forma natural” o “valor de uso” “sólo allí donde juega un papel como categoría económica” (Echeverría, 1998, p. 154). A partir de ahí, Echeverría pretende contribuir a la “formulación adecuada” de la forma natural. La vía de acceso a ello lo encuentra en el proceso de comunicación, pues, según él:

La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa. (Echeverría, 1998, pp. 181-182)

Hacia finales de los años ochenta, luego de la caída del muro de Berlín, Echeverría empezó a reflexionar sobre la modernidad “realmente existente”. Para él, en este suceso se puso en juego tanto el poder de decisión a nivel planetario como el destino de la utopía socialista. Lo que se habría puesto de manifiesto con la caída del muro no fue solo el fracaso del socialismo real, sino también la crisis de la forma capitalista de la modernidad que ha conducido a una catástrofe social y técnica sin precedentes. De allí la actualidad de la crítica socialista que se dirige contra la racionalidad destructiva del modo en que el capitalismo media la relación entre el ser humano y la naturaleza, y que además polariza cada vez más la estratificación social.

También resulta actual la crítica socialista a la gravitación perniciosa que el capitalismo tiene sobre la vida política, disminuyendo progresivamente las posibilidades democráticas que la modernidad profunda abrió. Y tan vigente como todo lo anterior es su crítica a la dictadura del capital, la voluntad cósmica, aquiescente con el funcionamiento oligárquico de la política; así como la crítica a la visión paternalista y eurocéntrica según la cual el subdesarrollo de las repúblicas periféricas de Occidente se debe a la falta de desarrollo capitalista, cuando en realidad obedece a un exceso del mismo capitalismo y su propia división internacional del trabajo. Aunque es verdad, finaliza, que la crítica socialista se encuentra en un momento crítico y el proyecto emancipatorio también está por rehacerse (Echeverría, 1989).

Esta percepción de la modernidad, cuya crisis no es algo accidental a la forma capitalista de la modernidad, sino una contradicción estructuralmente inherente a esta, tiene sus bases en Marx. Fue Marx quien desentrañó la contradicción fundamental de la época moderna, poniendo de manifiesto que la vida social en la modernidad se desarrolla en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno a la presencia dominante del hecho

capitalista. Es decir, la vida social en general se caracteriza por ser, por una parte, un proceso de trabajo y de disfrute, que se remite a valores de uso, y, por otra parte, un proceso de reproducción de la riqueza que, bajo la forma capitalista, se expresa como un proceso de valorización de valor abstracto. La contradicción se da cuando de manera incesante el proceso de trabajo y de disfrute es sometido y sacrificado al proceso de valorización de valor. Por tanto, la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin sacrificar el fundamento que la hace posible: el trabajo humano. Al potenciar el desarrollo de las fuerzas productivas, al mismo que tiempo las reprime y se sirve de la naturaleza, simultáneamente la aniquila (Echeverría, 1998). Para Echeverría, la actualidad del socialismo y del discurso de Marx consiste, entonces, en poner de manifiesto esta contradicción fundamental de la forma capitalista de la modernidad.

Estas tesis sirven para pensar algunos otros problemas de nuestro propio presente, como la cuestión del supuesto resurgimiento de los fundamentalismos religiosos. Para Echeverría, el fundamentalismo se encuentra no solo en las zonas más “atrasadas” del planeta, sino en el corazón mismo del mundo moderno. Esto se debe a que la tendencia de la modernidad profunda, que intentó sustituir la actualización religiosa de la política por una actualización política de lo político, ha fracasado. Lo que en verdad se ha realizado es una reactualización religiosa de lo político. La modernidad es realmente una nueva religión (Echeverría, 2006). Para sostener su tesis, Echeverría escribe que durante toda la historia anterior a la modernidad la forma de la sociabilidad humana se expresó como el establecimiento de un pacto con *lo otro* para conjurar la amenaza de la naturaleza, un pacto en el que el ejercicio de la libertad humana era intervenida por Dios o los dioses. De allí que la realización de lo político en la época “pre-moderna” se daba como un sacrificio de la autarquía humana, algo que Echeverría llama “la actualización religiosa de lo político” (Echeverría, 2006, p. 39).

En general, Echeverría no condena la esencia de la modernidad y su potencial liberador, sino que constata que con el advenimiento de la modernidad se abrió la posibilidad de una autoafirmación autónoma de lo político. Sin embargo, advierte que este proyecto no ha podido cumplirse de manera decidida, sino solo de una manera ambigua, pues la separación del poder eclesiástico y el poder político generó la ilusión moderna de que se había prescindido de Dios. La profunda desconfianza de Marx frente a la empresa progresista de la economía capitalista, que muestra sus efectos negativos en la vida de los trabajadores, sugiere a Echeverría la irónica tesis de que Dios no ha muerto, como afirmaban Nietzsche y Dostoyevski, sino que solo se ha transfigurado en el mundo moderno.

La soberbia de la razón moderna, que se pone por encima de las racionalidades premodernas y arcaicas, y declara la muerte de Dios y el “desencantamiento del mundo” (Max Weber), resulta ilusoria. Así como las sociedades premodernas no pueden conformarse sin recurrir a los fetiches mágico-religiosos, tampoco la sociedad moderna ha podido conformarse sin acudir cotidianamente a los fetiches fríos y profanos del mundo de las mercancías. En este sentido, el concepto de fetiche de Marx no es una mera metáfora, sino un concepto crítico que permite poner al descubierto que el supuesto desencantamiento del mundo es en realidad un reencantamiento moderno, pues las mercancías no son *como* fetiches arcaicos, sino que *son* verdaderos fetiches en torno a los cuales se organiza la vida

social. Las mercancías son fetiches porque tienen una eficacia milagrosa, del mismo modo que los fetiches arcaicos, una eficacia metafísica que, dadas las condiciones impuestas por la economía mercantil capitalista, inducen en el comportamiento de los propietarios privados su propia socialidad. Son fetiches que ponen orden en el caos de la sociedad civil, gracias a la fuerza sobrenatural que poseen. Así, el mundo moderno instaura una nueva fe, según la cual la acumulación de capital religa, dota de socialidad a los individuos que buscan el bienestar social por la vía del progreso, lo cual tiene como consecuencia no el surgimiento de un nuevo sujeto, emancipado y laico, sino de un sujeto cosificado, el sujeto-capital, como Marx denominó al valor económico de las mercancías y el dinero capitalista, que está siempre en proceso de acumularse. Por tanto, la secularización liberal en verdad ha destruido la comunidad humana como *polis* religiosa, pero lo ha hecho, señala Echeverría, para construir una política que no actualiza su capacidad autónoma de gobernarse, como había prometido la modernidad, sino que lo hace únicamente por medio del mundo de las mercancías. En este sentido, la religiosidad arcaica fue vencida, pero solo para ser sustituida por una religiosidad moderna, centrada en un dios práctico e impersonal, “el sujeto-capital” (Echeverría, 2006, p. 43).

Para Echeverría, el fracaso de la secularización liberal y el surgimiento de una religiosidad moderna han traído además una profunda crisis cultural, en la que tanto la “alta cultura” como la cultura popular están siendo refuncionalizadas por la industria cultural, que, de acuerdo con la tesis de Adorno y Horkheimer, ha extendido la enorme banda de producción de mercancías al ámbito de la vida cotidiana, el ocio, la diversión y la producción de objetos culturales, que de principio a fin son meras mercancías (Adorno y Horkheimer, 1994). Sobre estas radicales tesis de los frankfurtianos Echeverría asiente, pero lo hace al mismo tiempo que se pregunta por los indicios que puedan contradecir las señales de la catástrofe que trae esta neobarbarie de la industria cultural. Pues si bien es cierto que la dinámica histórica impuesta por la modernidad realmente existente parece llevarnos a un derrumbe irremediable de la cultura y la civilización, considerando que la forma capitalista de la modernidad, cuya tendencia es la destrucción de lo humano y de la naturaleza, prevalece y domina sobre la vida social y su dimensión cultural, también es cierto que lo hace a la manera de un parásito que vive de la fuerza creativa de la sociedad, a la que desvía y deforma, pero a la que no puede ahogar, si no quiere verse privada de la fuerza que la mantiene. Esta ambivalencia es para Echeverría el signo transitorio en el que nos encontramos. Es allí en donde la fuerza creativa de la sociedad funciona de acuerdo con el valor de uso, o forma natural del mundo de la vida, y en la que existe la posibilidad de que surja el proyecto de una modernidad alternativa, aunque su existencia hasta ahora esté siendo constantemente reprimida.

Desde esta perspectiva doble, Echeverría postula su concepto de “*ethos* barroco” y su teoría del “cuádruple *ethos* de la modernidad”, quizá su contribución más original al discurso crítico.

El concepto de *ethos* barroco surge por la insatisfacción que produce a Echeverría la tesis de Max Weber de que la mejor manera de poner en marcha el desarrollo de las fuerzas productivas en la modernidad es la forma capitalista y que, por lo tanto, no es posible una modernidad que no sea capitalista, pues entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante

habría una correspondencia biunívoca. La ética protestante sería una técnica individual, autorrepresiva y productivista de “autosatisfacción sublimada”, y el espíritu del capitalismo, un comportamiento humano racionalizador, progresista y ambicioso. El encuentro entre ambos fue la condición de posibilidad para la organización de la vida moderna bajo el imperativo de la acumulación de capital (Echeverría, 1998).

Echeverría observa que, ante la presencia dominante del hecho capitalista, la vida social inventa espontáneamente una estrategia que le permite sobrellevar la contradicción moderna, es decir, un principio de construcción del mundo de la vida social que hace vivible lo invivible del capitalismo, un principio que conforma el *ethos* histórico de la modernidad. Pues si bien el hecho capitalista es un hecho ineludible, la modernidad no es algo unívoco, sino que coexisten con ella otras versiones de la modernidad, aunque negadas y reprimidas. Desde la perspectiva antes señalada, Echeverría reconoce cuatro formas de sobrellevar la contradicción antes dicha: un *ethos* realista, uno romántico, uno clásico y otro barroco, cuatro *ethos* que conforman su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad.

Cada uno de estos *ethos* corresponde a los distintos impulsos sucesivos del despliegue histórico de la modernidad: el nórdico, el centroeuropeo, el occidental y el mediterráneo. El *ethos realista* niega la contradicción capitalista e identifica el desarrollo de las fuerzas productivas y la valorización del valor, como un proceso unitario e indivisible, que además es fiel y potencia la forma social-natural, cuando en realidad lo que hace es deformarla y reprimirla. Su realismo consiste no solo en afirmar el mundo real como el mejor de los mundos posibles, sino además en sostener la imposibilidad de un mundo alternativo.

El *ethos* romántico considera que la valorización del valor no es más que otra forma de la forma natural, que está, además, en función del valor de uso.

El *ethos* clásico percibe la contradicción, pero la acepta como consecuencia de una necesidad trascendente, que se justifica por la positividad de la existencia efectiva.

El *ethos* barroco, en cambio, reconoce la contradicción, pero no la niega, sino que la reconoce como algo inevitable, aunque se resiste a aceptarla. El *ethos* barroco, de especial presencia en América Latina, puede ser comprendido como una actitud, como una estrategia, que permite sobrevivir a la destrucción de la forma natural de la vida social por el capitalismo, recreándola en otra dimensión de lo cualitativo, de ahí que sea una afirmación de la vida aun en la muerte (Echeverría, 1998).

Cada una de estas versiones del *ethos* histórico moderno conforman para Echeverría la vida social contemporánea. Sin embargo, advierte, ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias puede manifestarse de manera aislada o exclusiva, sino que están interactuando entre sí. De hecho, es el *ethos* realista el que ha llegado a desempeñar el papel dominante sobre los otros, que organiza su combinación con ellos y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos.

El *ethos* barroco se genera y desarrolla en diversas circunstancias sociales e históricas, pero no debe ser entendido como el núcleo de alguna identidad, sino como un principio de ordenamiento del mundo de la vida, como la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural. Este *ethos* barroco tuvo su origen en

las sociedades del Mediterráneo y fue llevado con la empresa de la conquista a América, en donde ha tenido un peculiar arraigo en México y América Latina. Pero no se trata a través de este concepto de sustantivar o folclorizar lo “latinoamericano”, como “barroco” o “realista mágico”, lo cual significaría aceptar pasivamente los viejos calificativos de las otras modalidades del *ethos* moderno, que relega a la premodernidad al *ethos* barroco. Se trata, más bien, de comprender la singularidad de un proceso sociocultural en una época determinada. En consecuencia, el predominio del *ethos* barroco en el mundo latinoamericano solo se comprende históricamente. Ahora bien, para Echeverría el drama histórico de la conquista y la evangelización llegaba a su fin durante el siglo XVII, pero al mismo tiempo surgía una estrategia civilizatoria particular: el mestizaje cultural.

El mestizaje cultural

En contraposición a la manera en que el mestizaje fue concebido por el nacionalismo latinoamericano, a saber, como un mítico encuentro de dos culturas que configuró armónicamente una nueva identidad, para cada uno de los estados nación latinoamericanos, Echeverría propone, en cambio, un concepto crítico de mestizaje cultural que hace visibles los conflictos sociales e históricos que persisten hasta la actualidad, producto de la imposición del código cultural de los dominadores sobre el de los dominados. Sin embargo, los dominados se resisten de múltiples maneras a aceptar el código de los dominadores. Una de ellas es el proceso del mestizaje cultural, en el que al verse conminados a asumir el código de los dominadores no lo hacen de forma pasiva, sino que lo transforman, con los restos que aún perviven en las ruinas de su propio código destruido (Echeverría, 1988, p. 55).

A partir de una reflexión crítico-materialista del concepto de “mestizaje cultural”, Echeverría propone *resemantizarlo* a la luz de su teoría de la forma natural de reproducción social y de la experiencia histórica de los dominados. Según esto, el discurso ideológico latinoamericano ha construido un concepto de mestizaje que pretende construir una identidad única y uniforme para la nación estatal; una identidad que niega o atenúa todo conflicto o desgarramiento al interior de la vida social e histórica del subcontinente americano (Echeverría, 1995, p. 72). Según esto, la ideología nacionalista da por hecho que la fusión de las culturas mesoamericana e ibérica es algo real y consumado; para dar cuenta de ello, conforma una metáfora naturalista, como Echeverría la determina, según la cual el mestizaje cultural es concebido como una fusión de identidades ya constituidas, sin problematizar el hecho y el momento mismo de la constitución de tales identidades (p. 73) Por ello, Echeverría juzga necesario cuestionar y superar dicha metáfora e introducir otro enfoque, según el cual hay que dejar de ver la identidad cultural como una sustancia ya constituida y verla como un “estado de código”, es decir, “como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, hablable a dicho código” (p. 74).

El código de lo humano (el lenguaje), y sus subcodificaciones particulares (las lenguas),

se refiere a la particular manera en que el ser humano da cuenta de su lugar en el mundo, en medio de lo otro (lo no humano o naturaleza), y la forma en que organiza la vida social en su conjunto, material y cultural, y configura y reconfigura su identidad. Por ello, la identidad debe concebirse no como una sustancia ya constituida, sino como un “estado de código”, a saber, como una entidad histórica “que determina los comportamientos de los sujetos que lo usan y hablan”, al mismo tiempo que es transformada y modificada por ellos. El mestizaje, entonces, puede ser pensado como la forma natural de las culturas, es decir, como un proceso semiótico e histórico que puede ser aprehendido bajo el neologismo de *codigofagia*: “Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras” (Echeverría, 1998, p. 51).

Desde un punto de vista abstracto, es verdad que todo mundo cultural es una entidad autosuficiente, un código cultural que se basta a sí mismo y que, por lo mismo, cualquier otro le resulta incompatible e incluso hostil (Claude Levi-Strauss). Sin embargo, desde un enfoque histórico-concreto, toda comunidad cultural implica relaciones con otras comunidades; estas consisten en “procesos de imbricación, de entrecruzamiento, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades” (Echeverría, 1998, p. 81). Procesos más que armónicos y pacíficos han sido conflictivos y bruscos, respuestas a situaciones límite, aunque también silenciosos y cotidianos; procesos en lo que se da una “interpenetración de códigos”, lo cual constituye el modo de vida de la cultura, por tanto, la historia de la cultura de las diversas identidades humanas puede ser vista como la historia del mestizaje.

Echeverría define a la cultura como el momento autocrítico que una comunidad determinada hace de su identidad; cultura entonces no es solamente conservación de tal identidad sino igualmente cultivo crítico de la misma, y no únicamente en relación consigo misma, sino también al ponerse en juego en el encuentro con otras; encuentro que puede realizarse en términos de *exterioridad y dominio*, así como de *interioridad y reciprocidad*. En la historia de la cultura, cada forma cultural se cuestiona a sí misma, “abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas” (Echeverría, 2001, pp. 187-189).

Desde un enfoque histórico concreto, Echeverría ve en la historia de América Latina dos tendencias: por una parte, una tendencia destructiva del otro y sin contrapartida en la que el proceso bárbaro de la conquista europea destruyó a las nueve décimas partes de la población originaria de América; por otra parte, hay una contratendencia que ha resistido a la primera y ha conformado momentos de reciprocidad y apertura al otro, aunque de forma fugaz, lo cual constituye el proceso del mestizaje cultural, entendido este como un proceso en el que se dio una “combinación civilizatoria” y que dio lugar a “la creación de una tercera entidad civilizatoria”, mediante la puesta en juego del proceso de codigofagia entre el código de los conquistadores y el de los conquistados (Echeverría, 2006, p. 244). No se trata, por supuesto, de un diálogo o encuentro entre culturas, sino de una contratendencia que desde abajo vino a frenar, obstruir y desviar la tendencia destructiva de la conquista

que venía desde arriba. Y a pesar de que al final aquella fracasó, ante la embestida de la modernidad capitalista que se impuso en América Latina, el mestizaje cultural persiste como una realidad imparable en nuestra historia y nuestras sociedades, aunque lo hace de forma reprimida.

Así, pues, el concepto de mestizaje de Echeverría se aparta decididamente de la ideología nacionalista latinoamericana y su concepto naturalista de mestizaje que pretende construir una identidad única y uniforme para la nación estatal moderna que demanda la forma capitalista de la modernidad, y propone, por el contrario un concepto crítico, pensado bajo el neologismo de *codigofagia*, que hace visibles los conflictos sociales e históricos, así como las diversas formas de resistencia de los dominados frente a la imposición del código de los dominadores, pues son los dominados los ejecutores del proceso de *codigofagia*. Se trata de una estrategia de supervivencia mediante la cual los dominados no aceptan pasivamente el código de los dominadores, sino que al aceptarlo lo someten a un proceso de reconstitución sustancial a través de las formas de su propio código que aún pervive en las ruinas de lo destruido.

Para Echeverría, el mestizaje cultural solo puede ser comprendido si, como recomienda Benjamin al historiador crítico o materialista, se pasa el cepillo a contrapelo de la suntuosidad de la historia, lo cual muestra las cicatrices e incluso las heridas aún abiertas del pasado, así como la constitución de nuevas subjetidades en la historia, cuya memoria está constantemente en peligro de desaparecer con cada presente que no se reconozca en ella. Además, y sobre todo, Echeverría ve en el proceso del mestizaje, o *codigofagia*, el esbozo de una modernidad alternativa, aunque esta se ha conformado históricamente de forma reprimida, debido al avance incesante de la tendencia homogeneizante, disciplinante y uniformizante de la modernidad capitalista.

A modo de conclusión

¿Ha “continuado” Bolívar Echeverría el proyecto del Instituto para la Investigación Social en América Latina? La posible respuesta a esta pregunta no es más que una voltereta intelectual. Sin duda, el discurso crítico de Bolívar Echeverría tiene múltiples puntos de encuentro con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. La lectura no dogmática y abierta de la filosofía de Marx, el análisis del mundo moderno y las sociedades contemporáneas, la yuxtaposición de los diversos saberes de la actualidad a las preguntas cardinales la filosofía y, especialmente, la certeza de que la labor intelectual comprometido con un mejor mañana se encuentra atada a la praxis como “el lado intelectual del proceso histórico de la emancipación” (Horkheimer, 1937, p. 189).

La particularidad y el “valor intelectual” de la obra de Bolívar Echeverría consiste en que no petrifica los conceptos y escritos de Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamín, sino que, con ellos, “aprendió” a pensar dialécticamente los fenómenos sociales de la contemporaneidad. Por esta razón, más que referencias explícitas a los escritos de la teoría

crítica, en los ensayos de Echeverría se vislumbran “formas de pensamiento” (*Denkformen*) que dejan entrever su estudio de estos autores.

Así mismo, Echeverría no pretendió ser “profeta” o “farmaceuta”, sino pensar críticamente el presente para superar “todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable” (Marx, 1968, p. 15). Más allá, el discurso crítico de Echeverría no puede ir.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Barreda, A. (2011). En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. En G. Gosálvez, *Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 19-64). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Buddeberg, M. (2018, febrero 17). El 68 alemán I: El movimiento estudiantil en Alemania Occidental. *Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/el-68-aleman-i-el-movimiento-estudiantil-en-alemania-occidental>
- Echeverría, B. (1968). Einleitung. En H. Kurnitzky y A. Schubert (Eds.), *Ernesto Che Guevara: hasta la victoria siempre* (pp. 7-18). Peter von Maikowski. http://bolivare.unam.mx/ensayos/ernesto_che_guevara
- Echeverría, B. (1984). La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, 41, 33-46.
- Echeverría, B. (1989). En este número: 1989. *Cuadernos Políticos*, 59-60, 2-6.
- Echeverría, B. (1995). La identidad evanescente. En B. Echeverría (Ed.), *Las ilusiones de la modernidad (ensayos)* (pp. 55-74), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era/Universidad Autónoma de México.
- Echeverría, B. (1998b). Valor de uso. Ontología y semiótica. En E. Bolívar (Ed.), *Valor de uso y utopía* (pp. 153-197). Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2002). *La clave barroca en América Latina*. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. http://bolivare.unam.mx/ensayos/la_clave_barroca_en_america_latina

- Echeverría, B. (2006). La religión de los modernos. En B. Echeverría (Ed.), *Vuelta de siglo* (pp. 39-58). Era.
- Figuerola, J. y Cerbino, M. (2003). Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 17, 102-113.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Navarro, L. (2011). Bolívar Echeverría: apuntes de una generación. *El Cotidiano*, 165, 115-120. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32516818011>
- Horkheimer, M. (1937), Traditionelle und Kritische Theorie. En Hrsg. von A. Schmidt y G. Schmid Noerr (Eds.), *Gesammelte Schriften, Band 4* (pp. 162-216). S. Fischer Verlag.
- Jaramillo, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Siglo de Hombre.
- Marcuse, H. (1976). *Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel*. https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q
- Marx, K. (1968). Crítica a la filosofía del derecho Hegel. Introducción. En G. W. L. Hegel. *Filosofía del Derecho* (pp. 7-29). Claridad.
- Weitbrecht, D. (2012). *Aufbruch in die Dritte Welt: Der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland*. V & R Unipress.

Conclusiones

Conclusiones

Adriana Ruelle

El recorrido de este libro ha permitido al lector pensar los diferentes planteamientos de algunas de las figuras emblemáticas de la Escuela de Frankfurt en diálogo con las realidades sociales del país y de Latinoamérica. No podría ser de otra manera. En efecto, solo de cara a las circunstancias particulares puede entenderse el sentido social, crítico, negativo y dialéctico fundamental de la filosofía que nos ha legado el Instituto de Investigación Social. Los autores han explicado y argumentado dando forma al título *La Escuela de Frankfurt: Crítica y emancipación*. Sabemos que la fuerza emancipadora, cuyo preludio ha sido la crítica al sistema capitalista y al positivismo, se desborda en la praxis para la transformación. Así pues, crítica y emancipación han sido los elementos transversales del camino allanado en este libro.

Los epicentros argumentativos en el primer capítulo allegan desde la crítica de la racionalidad instrumental que hace Marx Horkheimer a toda la tradición occidental, un trayecto argumentativo que nos acerca a la necesidad de seguir pensando en un proyecto emancipatorio.

Por otra parte, la revisión de la dialéctica positiva de Hegel a la luz de la fórmula de la dialéctica negativa de Adorno surte una visión crítica fundamental que permite establecer un fortín emancipatorio cuya base es la crítica social, a la que no se puede renunciar. Esto quiere decir que las FARC, por haber firmado los Acuerdos de Paz con el Gobierno colombiano, no pueden perder su condición crítica y pensamiento transformador. La reconciliación positiva no es un camino que reduce o anula las posibilidades transformadoras, sino que es un llamado por seguir la vía de la no violencia.

Walter Benjamín entendió que la racionalidad humana establece un orden discriminatorio que se autolegitima por medio del ejercicio de la violencia; no obstante, para la superación de la violencia sería importante derogar el sistema de pensamiento dicotómico entre las partes en conflicto que signa un enemigo; así como, el servicio militar obligatorio.

En lo emancipatorio es posible que las subjetividades emerjan para derrotar las formas positivistas que el capitalismo avanzado, el mecanismo sacrificial usufructo del espíritu moderno que sistemáticamente ha disminuido la dignidad humana. En ese orden de ideas, el legado de Marcuse respecto a las subjetividades, sus posibilidades y reconocimiento, da potencia a las manifestaciones colectivas y a los movimientos sociales actuales. Así pues, los intentos enarbolados de la colectividad que confronta espontáneamente a las fuerzas estatales militares en Colombia y en Chile buscan con frenesí subvertir los dispositivos que someten sus posibilidades. Un tamiz circunstancial que refleja la imposibilidad para los seres humanos de ser reducidos a una sola dimensión: la humanidad como una máquina, la fuerza productiva al servicio de estructuras dominantes y alienantes que expropian y sacrifican a una mayoría reducida.

La noción de Bolívar Echavarría del *ethos* barroco sin duda es un camino, entre los ya mencionados en el libro, que presenta y explica las posibilidades de un proyecto emancipatorio. Su propuesta teórica se soporta, a diferencia de los demás autores estudiados, en la realidad latinoamericana, considerando la posibilidad de que tengamos una forma de vida diferente al capitalismo, una realidad social, económica y política distinta. En este caso, lo barroco teje las paradojas y contradicciones ontológicas que subyacen en el mestizaje, que abraza los procesos económicos. Así, lo barroco es vía emancipadora para crear una subjetividad que sobrepasa el anclaje instalado de sometimiento colonialista inicial en Latinoamérica.

SOBRE LOS AUTORES

Germán Andrés Aristizábal Jara

Filósofo y politólogo de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía y doctor en Filosofía en la misma universidad. Sus líneas temáticas se concentran en la filosofía política, la teoría crítica de la sociedad y la estética. Sus investigaciones giran en torno al pensamiento de Hegel, Karl Marx y Adorno.

Contacto: german3471@gmail.com

Sergio Bedoya Cortés

Obtuvo un pregrado en Ciencias Políticas, un magíster en Filosofía y otro en Ciencia Política de la Universidad de los Andes y un Máster en Mapas y Herramientas para una Nueva Cultura de Ciudadanía de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, es estudiante del Doctorado en Ciencia Política en Manchester Metropolitan University y es profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Libre de Colombia. Sus intereses de investigación se centran en la teoría crítica de la sociedad, Marx y el marxismo de los siglos XX y XXI, teoría decolonial y las distintas formas de subjetividad (subjetivación) con respecto a los denominados movimientos sociales de ascendencias feministas y raciales.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3606-7605>

Contacto: sergiobc937@gmail.com; sergio.bedoyac@unilibre.edu.co

David Graaf

Magíster en Estudios Latinoamericanos. Estudió Ciencias Políticas, Historia Iberoamericana, Filosofía y Filología en la Universidad de Colonia (Alemania), la Universidad de Antioquia y la UPB de Medellín. Como periodista independiente, cubrió el conflicto armado en Colombia y los recientes procesos de paz y su implementación. Además, se ha desempeñado como docente universitario en Ciencias Políticas y Filosofía y como traductor de filosofía política. Como este, tradujo ensayos de Bolívar Echeverría al alemán, reunidos en la compilación *Für eine alternative Moderne: Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje* (con Javier Sigüenza y Lukas Böckmann, Hamburgo: 2021). Actualmente, hace parte del equipo de traductores del *Historisches Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Diccionario histórico crítico del marxismo) y es coordinador académico en el Instituto Cultural Alexander von Humboldt en Medellín.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7041-7950>

Contacto: dcgraff@unal.edu.co

Eva María Rey Pinto

Estudiante del Doctorado en Antropología de American University, Washington D. C. Se desempeña como *teaching assistant* y *research assistant* en la misma institución. Magíster en Estrategia y Geopolítica de la Escuela Superior de Guerra. Antropóloga de la Universidad de los Andes. Su investigación se centra en la construcción de masculinidades en las Fuerzas Militares de Colombia y cómo esto impacta en las instituciones castrenses y las políticas de seguridad y defensa en el país. Entre las líneas de investigación en las que se ha desempeñado se encuentran la antropología del Estado, la militarización, la geopolítica, los estudios de género y las masculinidades.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2004-7466>.

Contacto: er9421a@american.edu

Adriana Ruelle Gómez

Estudiante becaria de investigación del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá, Colombia. Magíster en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora investigadora de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Libre, sede Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía Política. Miembro del grupo de investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad. Actualmente, es coinvestigadora del proyecto de investigación “Subjetividades, diferencias y enfoques”; e investigadora principal de la propuesta “Multiculturalismo y pluralismo: enfoques, diálogos y tensiones”.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8913-6179>

Contacto: adriana.ruelleg@unilibre.edu.co

Javier Sigüenza

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó estudios en esta misma área en la Universidad Complutense de Madrid y realizó estancias de investigación doctoral en la Universidad Libre de Berlín (*Freie Universität, Berlin*) y la Universidad de Friburgo (*Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg*). Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma universidad y de Teoría Crítica 7 en el Instituto de Estudios críticos. Sus investigaciones recientes se han ocupado del discurso crítico de Bolívar Echeverría, la actualidad de la teoría crítica y su recepción en América Latina.

Contacto: javsiguenza@gmail.com

Sergio de Zubiría Samper

Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de los Andes, Bogotá. Magíster en Gestión, Políticas Culturales y Desarrollo por la Unesco y la Universidad de Girona, España. Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Educación a Distancia (UNED), Madrid. Se desempeña como profesor investigador en el Doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque.

Contacto: sergiodezubiria@gmail.com

*La Escuela de Frankfurt
crítica y emancipación*

Se terminó de producir en junio de 2023,
en los talleres gráficos de Af&M Producción Gráfica

Las fuentes tipográficas empleadas son Adobe Jenson Pro en 11 puntos en texto corrido
y Adobe Jenson Pro Bold en 18 puntos en títulos.



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**
Vigilada por el Ministerio de Educación

