

UNA IZQUIERDA SOCIOLÓGICAMENTE ILUSTRADA COMO ALTERNATIVA

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

En el presente trabajo trataré de comentar la pregunta de si hoy en día todavía se puede justificar una posición de izquierda. Me concentraré primero en algunos aspectos cognitivos argumentando que una posición de izquierda pudiese ser útil, aunque sea para entender al capitalismo global actual y su cultura neoliberal. Después voy a discutir la necesidad de repensar una posición de izquierda emancipada de un marxismo ortodoxo. Encuentro una posibilidad en una izquierda sociológicamente ilustrada, una idea que se inspira en un texto de Luis Salazar Carrión.

Palabras clave: izquierda, marxismo, teoría social, capitalismo global, neoliberalismo.

A Sociologically-enlightened Left as an Alternative

The present paper addresses the question of whether a leftist position can still be justified in today's world. It focuses, first, on certain cognitive aspects to construct the argument that a leftist position can be useful even if only to help us better understand current global capitalism with the neoliberal culture that accompanies it. In the second part, I discuss the need to rethink a leftist position somewhat emancipated from orthodox Marxism. I find a promising idea in the possibility of a sociologically-enlightened left, inspired in a text by Luis Salazar Carrión.

Keywords: the left, Marxism, social theory, global capitalism, neoliberalism

Oliver Kozlarek

Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín y doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Entre sus libros publicados se destacan: *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007; *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 2009; con Jörn Rüsen: *Humanismo en la época de la globalización*, Buenos Aires: Biblos, 2009; *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in globalen Moderne*, Bielefeld: Transcript, 2011 (traducción: *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas para una teoría social humanista en la modernidad global*, México: Siglo XXI, 2014); con Jörn Rüsen y Ernst Wolff: *Shaping a Human World. Civilizations - Axial Times - Modernities - Humanisms*, Bielefeld: Transcript, 2012; y *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Kozlarek ha sido profesor e investigador invitado en la *New School for Social Research*, *Stanford University*, *Columbia University* y la *Universidad Libre de Berlín*. Es profesor e investigador de tiempo completo de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI nivel III).

Introducción

Hace 25 años se publicaron en México las memorias del así llamado “Coloquio de Invierno” organizado por Carlos Fuentes. El “Coloquio” complementó de alguna manera el encuentro “La experiencia de la libertad” organizada por un grupo de intelectuales y académicos vinculados a la revista *Vuelta* y su director Octavio Paz y que se llevó a cabo unos años antes. La convocatoria de estos dos eventos es impresionante. Escritores, científicos sociales, filósofos e intelectuales de muchos países del mundo se reunieron en las dos ocasiones en México para evaluar las consecuencias de los acontecimientos de finales de los años 1980 y principios de la nueva década de los 90.

La palabra que más claramente recogía las preocupaciones, además de las esperanzas de ambos eventos, es la de la democracia. Tal como lo decía Carlos Fuentes en la introducción de las memorias: “La unificación de Alemania. Los cambios internos en la Unión Soviética”, pero también “La transición hacia la democracia en América Latina” (Fuentes 1992: 12) ocupan los primeros lugares en la lista de las razones que explicaron el entusiasmo que acompañaba la organización de ambos eventos.

Hoy a 25 años de las palabras de Fuentes la situación es otra. El entusiasmo por la democracia que en México se compartía con la mayoría de los países del mundo dio lugar a un ambiente de incertidumbre que se fomenta en una realidad de creciente desigualdad en virtualmente todas las sociedades del mundo y no en última instancia en brotes de violencia que parecen instalarse en la cotidianidad de cada vez más sociedades. Por si eso fuera poco, la situación actual está acompañada por una creciente desconfianza en las instituciones políticas y en quienes las representan: la así llamada “clase política”. Si tuviéramos que nombrar una fecha para referirnos a esta conciencia de desencanto tendríamos que seleccionar

probablemente la del 2008. El año de la “crisis financiera” revela mucho más que un problema técnico económico. En él se manifiesta también el desenlace de una apuesta política, social, económica y cultural que desemboca en el capitalismo neoliberal global de nuestros días.

Pero puede decirse algo más: 2008 es también el año de un despertar. En él no solamente se manifiesta el fracaso de un sistema económico que está conduciendo de una crisis a la otra (Streeck 2015), sino también la perplejidad con la que desde las ciencias sociales y culturales observamos y comentamos esta situación desde hace décadas.

En las siguientes líneas quisiera presentar algunas razones a favor de la necesidad de que las ciencias sociales y culturales se aseguren de nueva cuenta de una crítica del capitalismo en su forma neoliberal global que domina nuestro mundo, asimismo, sostengo que esta tarea requiere de una posición teórica desde la izquierda. Entiendo por “izquierda” una posición que se arraiga en los valores de la modernidad. Me parece que esta apuesta es la única alternativa a los fundamentalismos religiosos y posiciones de la derecha, pero también a un neoliberalismo que ha llegado a sus límites (Crouch 2011; Streeck 2017). En vez de jugar con los miedos y las frustraciones de cada vez más personas que quedan excluidas de los beneficios de un mundo que produce cada vez más riqueza, las aspiraciones de la izquierda pudieran producir alternativas verdaderas en el marco de una civilización moderna y global que también se debe a tantas luchas de resistencia y de emancipación que se sedimentaron no solamente en la memoria histórica sino también en las instituciones sociales.

En lo que sigue voy a prestar atención sobre todo a ciertos retos teóricos. Con el fin de dilucidar éstos me refiero a una posición contraria a la que aquí trato de proponer y que encontré en un artículo del sociólogo Armin Nassehi. El texto de Nassehi representa una reacción a los brotes de violencia de algunos grupos de la izquierda durante la cumbre de la G-20 que se celebró en la ciudad alemana de Hamburgo a principios de julio de este año.

¿La izquierda como error cognitivo?

En su artículo Nassehi no solamente desacredita justificadamente los actos de violencia, también se expresa en contra del tipo de crítica al capitalismo que pretende avalar dichos actos. El problema de la violencia y de su justificación radica, según Nassehi, en el hecho de que la izquierda no entiende la “complejidad” del mundo actual. Dicho de otra manera: la insistencia en la crítica del capitalismo y consecuentemente en la justificación de algo que se pudiera llamar todavía hoy día “izquierda” expresa más que cualquier otra cosa un error cognitivo.

La violencia es “atractiva”; ella tiene una ventaja sobre otras formas de comunicación ya que “[...] ella produce efectos que la comunicación y los argumentos ya no pueden revocar” (Nassehi 2017: 2). Esto significa también que la violencia no requiere de mucha interpretación: “Ella presenta muy pocos problemas hermenéuticos”, impone hechos que no tienen que ser interpretados. O dicho de otra manera: la violencia aparece como un recurso para cortar las vías de interpretación y de discusión de asuntos complejos al imponerse a través de una suerte de facticidad inmediata. En este sentido la violencia de la izquierda corta las vías de la interpretación y consecuentemente de la comprensión.

Pero Nassehi parece sugerir en su artículo algo más: la violencia de la izquierda es para él también una expresión más de la *Spaßgesellschaft* (sociedad de la diversión). La izquierda aparece entonces no solamente como notoriamente impositiva y autoritaria, sino también como parte de aquello en contra de lo que ella supuestamente lucha; un hedonismo radical que no obedece a motivaciones éticas o morales. Al desviarse de la crítica de la violencia hacia un juicio general sobre *la* izquierda como una causa ya perdida, los argumentos de Nassehi se acercan mucho a la propaganda de grupos de la derecha. Uno recuerda aquí inmediatamente la imagen de la izquierda que caricaturiza la maquinaria propagandística de la “*alt-right*” (Richard Spencer) en EE.UU. que cuenta entre uno de sus agitadores más influyentes a Stephen Bannon.¹

Me parece que este tipo de deslices en la retórica de Nassehi son desafortunados y comprueban una suerte de laxitud en la argumentación, aunque no se deben a una convicción derechista. Pero es posible que Nassehi no entienda las implicaciones de sus argumentos. En su artículo expresa su extrañamiento sobre la “simpatía” que muchos parecen tener para la izquierda y concluye: “justicia global, la lucha en contra de la pobreza y de la precariedad, la lucha en contra de la militarización, el mejoramiento ecológico y finalmente el reconocimiento de la igualdad de las exigencias. Nadie puede seriamente estar en contra de este tipo de exigencias y metas” (Ibid. 3). Pero el problema que tenemos hoy día es justamente que hay muchos que se oponen a esta lista de prioridades. Es posible que nos encontremos en un momento decisivo de una “guerra cultural” (Reckwitz 2016) en la cual la cultura con la que se identifica la izquierda –por lo menos la mayoría de sus tendencias–, así como su insistencia en la lista de prioridades que identifica Nassehi, se encuentra a la defensiva, agachada bajo las embestidas de una cultura cada vez más reaccionaria que se apodera de las instituciones políticas más importantes del mundo y a las que se ofrecen como alternativas los fundamentalismos religiosos y los populismos. ¿No podemos pensar que la simpatía con la izquierda que algunos aparentemente todavía expresan se debe más bien a una decisión a favor de una civilización que se encuentra cada vez más arrinconada?

No obstante, hay otro tema que a Nassehi no parece gustarle, a saber: la crítica al capitalismo que las izquierdas tradicionalmente colocan en sus agendas. Una vez más Nassehi diagnostica una suerte de ceguera cognitiva (Nassehi 2017: 4). Como provocación entiende él la fórmula “desahacerse del capitalismo”, ya que se trata cuando mucho de un “significante vacío”: “la raíz de todo lo malo se puede llamar así, sin que se pudiera determinar con exactitud lo que esto significa, ni cómo se puede lograr” (Ibid. 5). Nassehi insiste: nuestro mundo es “complejo” y en contra de la complejidad “no se puede protestar con tanta facilidad como en contra de un grupo de 20 personas, cuyos rostros son estilizados como todo lo que no funciona” (Ibid. 7).

Finalmente, Nassehi parece admitir que se necesitan “nuevas formas de pensamiento”. Sin embargo, éstas no pueden ser anti-capitalistas, ya que el mundo bajo el capitalismo se había convertido en un lugar en el cual muchos indicadores demuestran que la vida de las personas ha mejorado significativamente. Una tarea importante sería entonces tratar de entender los procesos de mejoramiento para extraer de estas dinámicas los impulsos para que las cosas sean aún mejor. Nassehi concluye: la “abolición del capitalismo” no puede ser la solución (Ibid. 9).

Existen varios problemas con la argumentación de Nassehi. Quisiera concentrarme solamente en algunos de ellos.² Posiblemente el problema central es la falta de sentido histórico. Como hemos visto, Nassehi se refiere a aquello que funciona bien en nuestras sociedades capitalistas, aunque muchas de las cosas verdaderamente “buenas” tienen que ver con el hecho de que “la izquierda” ha sido una fuerza social y política histórica que logró contener al capitalismo y hacerlo “socialmente aceptable” (*sozialverträglich*) (Eley 2002). El caso de Alemania occidental –creo que Nassehi se refiere sobre todo a este ejemplo– ha sido excepcionalmente claro al respecto. Sería atrevido pensar que el éxito hubiese sido el logro del capitalismo. Más bien, en este país se estableció un sistema híbrido que apostaba tanto a las capacidades autorreguladoras del mercado como a la intervención necesaria por parte del Estado. Podemos decir que ha sido justamente la crítica del capitalismo la que ha producido herramientas que ayudan a controlar los “mercados” y a los grandes corporativos, habilitando de esta manera sociedades con niveles relativamente altos de justicia social. En este sentido, una radicalización de ciertos sectores de la izquierda pudiera también indicar que los logros de las luchas históricas de las izquierdas están hoy día amenazados como nunca antes.

Es posible pensar que los ya mencionados problemas cognitivos están relacionados con estos desarrollos. El desmantelamiento de los programas de política social en virtualmente todos los países de la Tierra está en marcha desde hace más de tres décadas. Pero los adultos jóvenes de unos 30 años de edad solamente conocen una cultura: una cultura neo-

liberal que justifica los grados de desigualdad social como parte de la “naturaleza” humana. En este sentido, lo que hoy día parece muy “complejo” es relativamente sencillo: de lo que se trata es acumular lo más que se pueda sin ningún tipo de escrúpulos. Bajo la máscara semántica de la complejidad se esconde quizá solamente la dificultad de entender este tipo de cinismo desafortunado.

En este sentido Nassehi tendría razón cuando dice: “Necesitamos formas de pensamiento que reconozcan que las sociedades se deben regular de manera más inteligente” (Ibid. 9). Pero, ¿dónde está la inteligencia en repetir una y otra vez que las cosas en nuestro mundo son muy “complejas”, que el capitalismo ha traído muchas cosas buenas y que no necesitamos de una izquierda?

Aquí quisiera adelantar algunas ideas que nos permiten entender que la “crítica del capitalismo” desde la posición de una izquierda no es sólo deseable sino absolutamente necesaria justamente para *entender* el mundo actual. En este sentido me parece que sería substancial rescatarla y defenderla por dos razones significativas: 1. Existe claramente una relación importante entre los logros históricos de una izquierda que surgió de la lucha obrera y lo que se ha arraigado final y consecuentemente en los valores fundamentales de nuestra civilización, los cuales la versión neoliberal³ del capitalismo no solamente niega sino también destruye de manera sistemática. 2. Ante la proliferación de coqueteos con la crítica al capitalismo desde diversos campos –me refiero sobre todo tanto a diversos movimientos fundamentalistas religiosos como a los movimientos populistas de la derecha–, una crítica del capitalismo desde la izquierda sería posiblemente la única opción para intervenir en las actuales “guerras culturales” (véase: Kozlarek 2017; Reckwitz 2016) que no estaría dispuesta a renunciar a los valores que más profundamente se arraigan en nuestra civilización.

Esto obviamente no justifica los actos de violencia y vandalismo perpetuados en nombre de la izquierda en Hamburgo o en otras partes del mundo, sin embargo, creo que estaría bien si pudiéramos contar en el

mundo actual con una izquierda ilustrada por un análisis inteligente y suspicaz, una izquierda consciente de sus tradiciones y de sus valores y una izquierda que sabe articular sus ideas y sus intuiciones en discursos que logran contrarrestar los múltiples ataques a nuestra civilización.

En lo que sigue quisiera dedicar algunas reflexiones a la comprensión de la izquierda desde una perspectiva epistemológica.

La realidad y la necesaria hipótesis de la emancipación

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención.

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención (...).

(Adorno 2004: 250)

Puede decirse que la fórmula “deshacerse del capitalismo”, tal como la detecta Nassehi en los grupos de la izquierda de Hamburgo, realmente es una fórmula vacía. Pero, ¿qué tal si asumirla fuera la única posibilidad para entender nuestro mundo actual? Así lo intuye Adorno en una famosa frase de su *Mínima Moralía*, la cual hemos reproducido en el epígrafe que abre este apartado.

La “luz mesiánica” cumple aquí dos funciones: es la capacidad de ver el mundo desde una perspectiva de la posibilidad de otro mundo. Lo que Adorno quiere decir es que entender las cosas es solamente posible si nos imaginamos un pensamiento verdaderamente libre y esto significa: un *pensamiento* que se sitúa en la negación de lo que es. Esta clave de la “crítica” la expresó Kant haciéndose valer de su imagen del “giro copernicano”. “Deshacerse del capitalismo” representaría, entonces, la negatividad necesaria que desde un acto de emancipación epistemológica abre el camino para ver *nuestro mundo* desde una alteridad cognitiva.

Pero también –y posiblemente de manera más importante– podemos decir que la negatividad radical es una suerte de emancipación en y a través del pensamiento. Es sobre todo una emancipación frente a los dispositivos ideológicos del mundo existente; en nuestro caso: el capitalismo neoliberal global.

Sigue siendo la idea de que hayamos llegado realmente al “fin de la historia” la que fomenta los diversos dispositivos ideológicos. Pareciera que cuestionar esta convicción es hoy día visto como sacrilegio. Que la ideología del “fin de la historia” perdura tiene que ver también, si no en primer lugar, con las tragedias humanas relacionadas con las experiencias de construir alternativas al capitalismo. Es comúnmente aceptado –también en la izquierda– que estas alternativas fracasaron. Pero, ¿no podemos decir que someter a la evaluación de procesos históricos muy sofisticados a una fórmula tan reducida que solamente distingue entre fracaso y éxitos ya sería un error?

Podemos hacernos valer de Alain Badiou y preguntar: ¿qué tal si la “hipótesis del comunismo” sigue vigente justamente como hipótesis, es decir: no como algo que ya había encontrado una forma histórica realizada? Para liberar el potencial epistemológico alternativo sería importante desvincular la categoría del comunismo de los fracasos *históricos* los intentos de realizarlo.

Badiou se pregunta en este sentido:

¿Qué exactamente queremos decir con “fracaso” cuando nos referimos a una secuencia histórica que experimentó con esta o aquella forma de la hipótesis comunista? ¿Qué exactamente queremos decir cuando decimos que todos los experimentos socialistas que ocurrieron bajo el signo de esta hipótesis terminaron en un “fracaso”? ¿Qué es un fracaso total? Con lo que queremos decir: ¿hace éste necesario abandonar la hipótesis misma y renunciar a todo el problema de la emancipación? ¿O ha sido un fracaso relativo? (Badiou 2010: 6).

Entiendo la “hipótesis del comunismo” entonces como una suerte de dispositivo cognitivo no utópico. Ella no pretende enseñar el camino hacia una sociedad mejor. Más bien obliga a entender a este capitalismo

realmente existente. “El comunismo sigue siendo el horizonte, el único horizonte, desde el cual se puede no solamente juzgar sobre lo que pasa hoy día, sino también desde el cual se puede analizarlo adecuadamente [...]” (Žižek 2016: 44).

Una vez más: la meta es cognitiva; en contra de las teorías de la complejidad presuponemos que el mundo actual es comprensible a pesar de la complejidad que lo caracteriza.

La crisis del marxismo y la orfandad de la izquierda

*Estamos en un tiempo de incertidumbre y confusión.
El colapso del comunismo debía haber abierto
nuevas oportunidades para la izquierda democrática,
pero sus efectos inmediatos han sido la
emergencia de preguntas sobre las ortodoxias
(no solamente comunistas) de la izquierda.
(Walzer 1992: 466).*

La idea del “fin de la historia” está relacionada con el “fin del socialismo realmente existente”. Una de las consecuencias de lo último ha sido la culminación de la crisis del marxismo,⁴ la cual ha provocado que una parte de la izquierda se quedara sin teoría, sin narrativa o, simplemente: sin palabras. Ahora bien: ¿por qué significa el fin del socialismo de corte soviético el fin de la historia como tal? ¿Qué tiene este acontecimiento que ver con la validez de la teoría marxiana? Y ¿por qué significa todo esto un golpe del cual la izquierda todavía hoy día, unos 30 años después, no se puede recuperar?

No voy a ocuparme aquí de la primera pregunta porque estoy convencido de que esto ya se viene discutiendo con mucho detenimiento desde hace tiempo. No obstante, en lo que sí voy a reparar unos momentos es en las siguientes preguntas: ¿qué tiene que ver el “fin del socialismo realmente existente” con la validez de la teoría de Marx? Pues, en principio, no mucho. La pretensión de Marx no era la de construir

una teoría acabada del socialismo, sino la crítica de la economía política; se dedicaba a analizar el capitalismo (véase Hoff 2009: 13). En este sentido, una pregunta más acertada tendría que ser si las herramientas de análisis que Marx había propuesto todavía permiten entender aunque sea algunos aspectos del capitalismo neoliberal global que domina el mundo actual. Es interesante notar que este tipo de discusiones apenas parecen promoverse (Jaeggi/Loick 2013; Streeck 2015) después de muchos años en los cuales incluso la Teoría crítica limitaba sus referencias a la teoría de Marx a un mínimo.

Aquí surge otra pregunta: ¿por qué se distanciaba la izquierda de la teoría de Marx? Este tipo de preguntas ocuparon la izquierda en diferentes partes del mundo, entre estos también en México, desde los años 1980. En un texto de 1986 Luis Salazar articulaba en una reflexión auto-crítica muy inteligente su convicción de que los representantes del marxismo se limitaban a sí mismos al seguir pensando que “pudiera existir una sola resistencia negativa a los poderes dominantes, seguir creyendo en las virtudes liberadoras de la mera espontaneidad de la lucha popular [y] al seguir reduciendo la labor teórica a simple denuncia contestataria” (Salazar Carrión 1986: 9). Puede decirse que las tendencias posteriores, la multiplicación de preocupaciones de la izquierda (véase Lessenich 2017), han modificado esta situación. Pero también es cierto que algunos de los temas con los que clásicamente la izquierda se identificaba se perdieron de vista. El así llamado “cultural turn” desvió la atención de problemas de justicia social hacia problemas culturales y de identidad (véase Smulewicz-Zucker/Thompson 2015). Ante este escenario el regreso a la crítica a la economía política –por ejemplo, en la obra de Wolfgang Streeck (2015)– parece como un verdadero redescubrimiento de una dimensión de la crítica abandonada durante muchas décadas. Cabe enfatizar que no se trata de regresar a un marxismo y mucho menos al marxismo dogmático. Streeck subraya en referencia a su propia obra: “Si esto es “marxista” o “neo-marxista” me es totalmente indiferente y no tengo el deseo de entrar en esto” (Ibid. 23). Más bien, de lo que se

trata es de reactualizar discusiones no en última instancia teóricas que han estado monopolizadas durante mucho tiempo por el marxismo dogmático. Se trata, entonces, también de reanimar las discusiones de una crítica de la izquierda y de su relación con el marxismo y de la teoría de Marx. O, dicho de otra manera, se trata de un proceso de emancipación de la izquierda de un marxismo dogmático y ortodoxo.

En este sentido, en 1986 Luis Salazar señaló un problema en la auto-comprensión de una izquierda que cultivaba el “mito marxista”, esto es: la creencia de que “existe una relación inmediata y natural”, una “unidad necesaria (en el sentido lógico) entre clase obrera, socialismo y teoría marxista” (Salazar 1986: 7). Esto significa también que la izquierda marxista misma debe haber pensado que el fin del “socialismo realmente existente” significaba el fin del marxismo.

La culminación de la crisis del marxismo que se produce con el fin del “socialismo realmente existente” es, entonces, un problema que se arraiga en la tradición del marxismo mismo. Se trata de la autodestrucción de una casta de intelectuales y académicos que mantuvieron una suerte de monopolio de interpretación no solamente respecto a la teoría de Marx, sino del pensamiento y de las prácticas políticas de la izquierda en términos generales de manera totalmente hermética e intolerante a cualquier tipo de disidencia.

Ahora bien, el impacto que tenía el fin del socialismo realmente existente sobre la izquierda marxista ha sido bien documentado: “Nada tan cataclísmico ha ocurrido antes en la historia del marxismo como el colapso del comunismo en Europa Oriental y en la Unión Soviética entre 1989 y 1991. Su importancia para el marxismo no debe ser subestimada” (Gamble 1999: 1).

Es posible decir que la canalización de potencialidades de descontento y frustraciones ante las consecuencias humanas del capitalismo neoliberal global hacia grupos de la derecha o de diferentes fundamentalismos religiosos está relacionada con estos desarrollos desafortunados de la izquierda. Sabemos que las personas que encuentran algún atractivo

en las corrientes del populismo de la derecha, así como muchos de los seguidores y de los simpatizantes con los grupos del fundamentalismo islámico, se nutren también de una difusamente articulada exigencia de más justicia (Žižek 2016: 161).

Ante estas tendencias la decisión de abandonar la izquierda sería una de las decisiones más trágicas de nuestros tiempos. Pero, ¿cómo podríamos entender una izquierda actualizada?

Una izquierda sociológicamente ilustrada

Lo importante, así, no es ya solamente la cuestión de la presunta científicidad de la sociología, sino la de los efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina.
(Luis Salazar Carrión)

Quisiera referirme una vez más al ya citado artículo de Luis Salazar del año 1986. El texto apareció en el primer número de la revista *Sociológica* de la UAM-Azcapotzalco. Me parece que esta revista y particularmente el primer número representaban el interés que dominaba en la sociología en México en esos momentos y que solamente puede entenderse como el intento de recalibrar las herramientas teóricas más allá del marxismo.

En este sentido la propuesta de Salazar es interesante ya que, enfocándose en tres figuras centrales de la sociología —a saber: Emile Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons—, procura mostrar que la sociología o, mejor dicho: la teoría sociológica, puede tomar el lugar del marxismo. De Durkheim se puede aprender lo que Marx trataba de aplicarle a Hegel, a saber: como el pensamiento puede vincularse realmente con las realidades sociales dadas y bajar las ideas a nivel de estas realidades. Pero lejos de recaer sobre una posición burdamente positivista, Salazar destaca cómo la teoría de Durkheim mantiene el tacto en las realidades sociales, y cómo al mismo tiempo pretende orientar estas sociedades normativa-

mente. Lo que Salazar rescata de Durkheim es, entonces, no solamente la presunta científicidad de la sociología, sino la de los “efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina” (Salazar 1986: 9). De esta manera Salazar demuestra un interés en las “consecuencias políticas” del surgimiento de la investigación sociológica.

De Max Weber rescata otra inquietud: un interés en los procesos sociales, pero “nunca como tendencia fatal” (Ibid. 11). Dicho de otra manera: en contra de la teleología del marxismo, Salazar encuentra en Weber un llamado a agudizar los sentidos para los procesos y las dinámicas sociales reales que se pueden observar en las sociedades modernas. Ciertamente, en este contexto aparece la centralidad de la categoría de la racionalidad en la obra de Weber. Sin embargo, Salazar la entiende desde su “uso doble”: “ella no sólo caracteriza un modo de funcionamiento del discurso teórico, sino también un modo de funcionamiento de la cultura occidental que incluso la distingue radicalmente de otras culturas” (Ibid.). La racionalidad moderna no se limita al afán de la máxima ganancia, más bien se refiere a la pretensión de controlar y regular los procesos sociales. Es en este sentido que las ciencias sociales adquieren un carácter especial: son resultado de la racionalidad moderna y, al mismo tiempo, procuran intervenir en el ordenamiento racional de la vida social.

La culminación del discurso sociológico la encuentra Salazar en la síntesis de Durkheim y Weber tal como la expresa el sociólogo estadounidense Talcott Parsons. Es especialmente en esta obra en la cual Salazar detecta la convicción de que la sociología se convirtiera en un discurso que acompaña y orienta los procesos institucionales de las sociedades modernas: “el discurso funcionalista no sólo es la justificación *a posteriori* de una política, sino también y sobre todo un dispositivo constituyente de las prácticas de modernización e institucionalización” (Ibid. 12). La sociología ha devenido, en esta genealogía de Salazar de 1986, un discurso de las instituciones mismas. En él los procesos y las dinámicas institucionales adquieren, por así decirlo, su propia voz.

Es evidente aquí el cambio dramático en la asignación de los papeles protagónicos en los procesos sociales. Mientras el marxismo esperaba la transformación radical de la sociedad a través de la lucha de clases, la propuesta de Salazar deposita su esperanza en los sociólogos; ellos son los que deben dar una voz a los procesos institucionales de las sociedades modernas. En este sentido los sociólogos no son intelectuales “libremente flotando”, sino personas comprometidas con las instituciones de la sociedad.

¿En qué sentido es esta propuesta una propuesta de la izquierda? Según Salazar la teoría de Parsons solamente se puede entender en el contexto político y social organizado por un Estado social. Ciertamente, a mediados de los años 1980 este tipo de modelo se encontró en una profunda crisis, tanto teórica como políticamente. Pero Salazar parece pensar, asimismo, que recuperar la iniciativa desde la sociología puede conducir a una recuperación también de un funcionamiento más democrático y justo a nivel institucional.

A pesar de que Salazar se remonta en su propuesta para una sociología de la izquierda en última instancia en las mismas fuentes que Nassehi (como discípulo de Luhmann), a saber: en la teoría social de Talcott Parsons, los resultados de las reflexiones políticas de los dos no pudiesen ser más opuestos. Donde Nassehi repite una y otra vez la complejidad de las sociedades actuales, Salazar insiste en la responsabilidad, pero también en la capacidad de los sociólogos para orientar los procesos institucionales de tal manera que políticas diferentes a las neoliberales pudiesen ser posibles. En vez de negar la necesidad de la izquierda, Salazar invita a revitalizar la posibilidad de una izquierda para recuperar una agenda política y social profundamente arraigada en los valores de la justicia social y comprometida con las instituciones sociales —no con este o aquel grupo de personas que se distingue de otros por cuestiones de identidades étnicas, nacionales o culturales—. Una izquierda sociológicamente ilustrada no solamente sería una respuesta al descontento de un Nassehi sino posiblemente también a los desarrollos tóxicos de los fundamentalismos religiosos y los nuevos populismos. En ella se rearticularía la

responsabilidad con las instituciones sociales históricamente crecidas y los valores en ellas depositadas.

La necesaria crítica del capitalismo y el regreso a la modernidad

*Una sociedad capitalista,
o una sociedad que está habitada
por una economía capitalista, es una sociedad
que tiene que solucionar permanentemente
el modo en que se conectan e interactúan sus relaciones
sociales económicas, sus relaciones de producción
e intercambio específicas, con sus relaciones sociales no
económicas.*

(Wolfgang Streeck 2017: 240)

¿En qué resultaron las iniciativas de orientar a la izquierda a través de la sociología? Para el caso de México podemos decir que ya desde los años 1980 se destacaron por debates teóricos muy efervescentes. Lidia Girola y Gina Zabludovsky describen esa época como “[...] una década de búsqueda que implica por un lado una revisión de los esquemas aceptados anteriormente y por otro la lectura ávida de autores que por una u otra razón no habían entrado a México” (Zabludovsky/Girola 1995:173). También Fernando Castañeda reconoce esta apertura a debates “meta-teóricos, epistemológicos y filosóficos” a través de los cuales se “fomentaba una actitud intelectual de ambiciones teóricas y filosóficas [...]” (Castañeda 2004:188s.).

Puede decirse que también en otras partes del mundo los años 1980 y sobre todo los 1990 se destacaron por una intensificación significativa de debates teóricos. Hay por lo menos dos debates que claramente coinciden con los acontecimientos de finales de los años 1980 que culminaron en la preocupación por la “globalización”, así como en renovadas concepciones de “modernidad” (véase Kozlerek 2014).

Sin embargo, la propuesta de Salazar no se limitaba en reanimar simplemente los debates teóricos, más bien pretendía que recordar ciertas tradiciones del pensamiento sociológico como alternativa a un marxismo ortodoxo pudiese generar debates orientados a resolver problemas políticos y sociales en las sociedades actuales. No se trataba simplemente de revisar esta con aquella teoría en un ejercicio filológico interminable, sino de redefinir al mismo tiempo el papel de las ciencias sociales y culturales y las estrategias políticas y sociales de acuerdo con las necesidades actuales.

¡Este programa queda pendiente! Y es posible que nos encontremos ahora más lejos de él que a finales de los años 1980. No obstante, me parece que retomarlo sería la única posibilidad para revitalizar una *cultura* de la izquierda que se encuentra comprometida con las instituciones democráticas de nuestras sociedades y que pudiera oponerse exitosamente a las culturas no solamente neoliberales, sino también fundamentalistas y populistas.

Este proyecto requiere de una crítica del capitalismo que debe evitar dos tipos de malentendidos: 1. aquello que parte de la presuposición de que el capitalismo representa nuestra civilización. 2. La idea de que el capitalismo fuese la forma natural de la vida económica y social del ser humano que se orienta directamente en condiciones antropológicas universales. Puesto en términos más positivos: se trataba de demostrar el carácter contingente del capitalismo.

Podemos citar en este contexto a otro pensador latinoamericano: me refiero en esta ocasión al filósofo marxista Bolívar Echeverría. Después de 1989 y bajo la impresión de los acontecimientos relacionados con esta fecha, Echeverría resumió en una colección de artículos sus ideas sobre el tema. Llama la atención que Echeverría ubica la problemática en el contexto de una reflexión sobre la modernidad (Echeverría 1995). Uno de los textos emblemáticos de esta colección tiene el título: “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” (Ibid. 133-197). En él Echeverría define los dos conceptos de la siguiente manera: “Por *modernidad* habrá que entender el

carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo* una forma o modo de reproducción económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos” (Ibid. 138).

Y, ¿cuál sería la relación entre ambos? “Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización” (Ibid.). Quien quisiera entender la modernidad y sobre todo sus “efectos contraproducentes”, es decir quien pretenda evaluar la modernidad desde una perspectiva crítica, debería, según Echeverría, centrar el análisis en la marca que el capitalismo le imprime sobre la modernidad. Pero lo que habrá que señalar en este momento es que la comprensión de la modernidad de Bolívar Echeverría no está limitada a una sola forma, sino que dicha comprensión se da precisamente en y a través de los diferentes intentos y “proyectos” de realizar la modernidad que han inscrito en el tejido social, político y cultural de tantas sociedades rostros de modernidad diferentes.

Ciertamente, esta visión de la modernidad, que ya no se entiende como “proyecto” *único* al que todos los intentos de “modernización” conducen imparablemente, no la encontramos solamente en Echeverría. Se trata de una de las consecuencias de las reflexiones teóricas posmodernas (si por posmodernidad entendemos sobre todo el fin del monopolio de la interpretación de la modernidad) (véase: Kozlarek 2014) que se fortalecen después de 1989 en y a través del debate sobre la globalización y de nuevas investigaciones sobre la modernidad. En la propuesta de las modernidades múltiples tal como la articuló Shmuel N. Eisenstadt y otros encontramos una suerte de confluencia de ambos debates.

Pero encuentro en la decisión de Bolívar Echeverría por regresar a la modernidad también una alternativa a los discursos críticos que se agrupaban bajo la marca del postmodernismo en cuanto rechazo a las

comprensiones normativas de la modernidad y del postcolonialismo. En sintonía con la crítica postcolonial Gennaro Ascione, por ejemplo, se interesa por “la posibilidad de elaborar categorías post-eurocéntricas para poder pensar al mundo” y sospecha que “Modernidad” sería más bien el vehículo conceptual y epistemológico más importante a través del cual el eurocentrismo se reprodujera una y otra vez (véase Ascione 2016: 2ff). Por esta razón cualquier intento serio de superar al eurocentrismo debería, según Ascione: “unthink modernity”.

También el pensamiento decolonial —una corriente latinoamericana del pensamiento crítico que surgió de discusiones sobre la teoría postcolonial— considera imperativo acabar de una vez por todas con la “modernidad”. Tal como lo dice Walter D. Mignolo, uno de los protagonistas de esta corriente, en un libro reciente:

La tesis básica [...] es la siguiente: ‘modernidad’ es una narrativa compleja cuyo origen era Europa; una narrativa que construye la civilización occidental, celebrando sus alcances mientras al mismo tiempo esconde su lado oscuro, la ‘colonialidad’. Colonialidad, en otras palabras, es constitutiva de modernidad. No hay modernidad sin colonialidad (Mignolo 2011: 2-3).

No obstante, es importante señalar que muchos pensadores latinoamericanos no están dispuestos a abandonar la categoría de la modernidad y mucho menos los valores depositados en ella. Y creo que lo están haciendo con buenas razones. A pesar de todas las diferencias que pudiesen existir entre ellos, tanto Luis Salazar como Bolívar Echeverría no solamente mantienen sus ideas dentro del paradigma de la modernidad, sino también encuentran en esta categoría la clave para una crítica del capitalismo.⁵ Mientras Echeverría enfatiza la crítica de la Modernidad,⁶ Salazar propone reiniciar un proyecto político y social en México a través de una suerte de “ilustración sociológica”, recordando la importancia de las instituciones.

Creo que una izquierda que de esta manera se asegura de su compromiso con la modernidad y al mismo tiempo con las instituciones políticas y

sociales no sería obsoleta, sino posiblemente la única alternativa para el rescate de una civilización que pudiera convertirse en una opción para todos.

* * *

En esta ocasión el *Dossier* de nuestra revista está dedicado a discutir algunas de las tendencias políticas y culturales que se imponen en el mundo actual: por una parte, el fundamentalismo islámico, por la otra, el populismo de la derecha. En su colaboración, Arturo Ponce Guadian recuerda algunas etapas en la evolución del fundamentalismo islámico actual. Llama la atención que este no rompa radicalmente con una cierta idea de modernización. A su vez John Abromeit recuerda algunas ideas de la Escuela de Frankfurt y trata de comprender con ellas fenómenos de la derecha en EE.UU., en particular: el así llamado *Tea Party* y el más reciente “fenómeno Trump”. Creo que la realidad de ambos fenómenos no solamente obliga a hacer un balance de los recursos normativos de la modernidad, sino también a repensar si una crítica de la modernidad capitalista neoliberal por parte de una izquierda arraigada en los valores de la modernidad sería una alternativa no solamente posible sino incluso necesaria.

El *Dossier* también quiere conectar con la tradición que mencionamos al inicio de este texto cuando nos hemos referido a las iniciativas de dos grandes intelectuales mexicanos, Paz y Fuentes, de principios de los años 1990. Creo que es una nueva preocupación mexicana por los problemas internacionales nutrida de una voluntad de protagonismo intelectual que en nuestros días hace mucha falta.

Notas

¹ Bannon ha sido asesor de Trump. Es también director del documental *Generation Zero* que es un ejemplo claro de la propaganda en contra de la cultura de la izquierda por parte de los grupos de la extrema derecha.

² Una reacción interesante ha escrito Stephan Lessenich (Lessenich 2017).

³ En este contexto me parece obligatorio mencionar un libro de Fernando Escalante Gonzalbo (2015) en el cual el autor demuestra de manera contundente que el capitalismo neoliberal no solamente existe, sino que se trata de un programa ideológico altamente potente.

⁴ Que se viene articulando desde hace tiempo en diferentes momentos: los años 1920, los 1960 y a partir del “cataclismo” del 1989.

⁵ Es importante señalar que Walter Dignolo también se aleja de la crítica del capitalismo. Él entiende su apuesta por la “decolonización” como una opción que se encuentra más allá de la disyuntiva “capitalismo-comunismo”. Pero es posible que este “giro decolonial” y su crítica radical de la modernidad no solamente carezca de herramientas para comprender adecuadamente los problemas relacionados con temas de economía política, sino que también se abra hacia un vacío normativo que no queda claro cómo llenarlo (véase: Dignolo 2012).

⁶ Lo hace no en el sentido de Kant sino en el sentido de Marx. De esta manera la Modernidad en cuanto crítica no es solamente “crítica de la razón” sino, en primer lugar: crítica del capitalismo.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Obra Completa, 4*, Madrid: Akal.
- ASCIONE, Gennaro (2016), *Science and the Decolonization of Social Theory. Unthinking Modernity*, London: Palgrave Macmillan.
- BADIOU, Alain (2010), *The Communist Hypothesis*, London/New York: Verso.
- CASTAÑEDA Sabido, Fernando (2004), *La crisis de la sociología académica en México*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- CROUCH, Colin (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/Ithaca.
- ELEY, Geoff (2002), *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford/New York: Oxford University Press.

- ESCALENTE Gonzalbo, Fernando (2017), *El neoliberalismo*, México: Colegio de México.
- FUENTES, Carlos (1992), "Situación mundial y la democracia: los problemas del nuevo orden mundial, en: Carlos Fuentes (ed.) (1992), *Coloquio de Invierno. Los grandes cambios de nuestro tiempo: la situación internacional, América Latina*, México, Tomo I, México: UNAM/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para las Artes.
- GAMBLE, Andrew (1999), "Why Bother with Marxism", en: Andrew Gamble, *et al.* (1999), *Marxism and Social Science*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1-8.
- HOFF, Jan (2009), *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlín: Akademie-Verlag.
- KEUCHEYAN, Razmig (2013), *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, London/New York: Verso.
- KOZLAREK, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, D.F.: Siglo XXI.
- _____ (2017), "La guerra cultural en contra de la normalización de la extrema derecha y la Teoría crítica", en: *Oxímora*, Número 10, ene-junio 2017, 17-33.
- LESSENICH, Stephan (2017), "Warum e seine Linke braucht", en: *Zeit-Online*: <http://www.zeit.de/kultur/2017-07/g20-gipfel-linke-globalisierung> (consultado: 20 de julio 2017).
- MIGNOLO, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity*, Durham/London: Duke University Press.
- _____ (2012), "Neither Capitalism nor Communism, but Decolonization: An Interview with Walter Mignolo, Part I", en: *Critical Legal Thinking*: <http://criticallawthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor-communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/> (consultado: 8 de septiembre 2017).
- NASSEHI, Armin (2017), "Eine Linke braucht es nicht mehr", en: *Zeit-Online*: <http://www.zeit.de/kultur/2017-07/g20-linke-gewalt-kapitalismus> (consultado: 10 de julio 2017).
- RAHEL Jaeggi/Daniel Loick (eds.) (2013), *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 34, Berlín: Akademie-Verlag.
- RECKWITZ, Andreas (2016), "Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus", en: *Soziopolis*, <http://www.sozio-polis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/1/13> (consultado: 26-10-2016).
- SALAZAR Carrión, Luis (1986), "Marxismo y sociología (notas para una discusión), en: *Sociológica*, vol. 1, número 1, México: UAM-A, <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/issue/view/92> (consultado: 15 de julio 2017).
- SMULEWICZ-Zucker, Gregory/Michael J. Thompson, "The Treason of Intellectual Radicalism and the Collapse of Leftist Politics", en: *Logos. A Journal of Modern Society and Culture*, <http://logosjournal.com/2015/thompson-zucker/> (consultado: 15 de agosto 2017).

STREECK, Wolfgang (2015), *Gekaufte Zeit*, Berlín: Suhrkamp.

_____ (2017), *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, Madrid: Traficantes de Sueño.

WALZER, Michael (1992), "Scenarios for a Possible Left: Where can we go from Here?", en: *Dissent*, Otoño, 466-469.

ZABLUDOVSKY, Gina/Lidia Girola (1995), "La teoría sociológica en México en la década de los ochenta", en: Gina Zabłudovsky, *Sociología política, el debate clásico y contemporáneo*, México: Miguel Ángel Porrúa: 169-233.

ŽIŽEK, Slavoj (2017), *Ärger im Paradies. Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus*, Frankfurt/M.: Fischer.



Recepción: 15 de junio de 2017

Aceptación: 15 de septiembre de 2017