

DEVENIRES

Artículos

DAVID RAMOS CASTRO Interpretación, crítica y antropología.
Hacia una experiencia de extramodernidad

ARTURO AGUIRRE MORENO Afectos aporófbos como violencia activa.
Y RICARDO GERSAIN RAMOS GUERRA Hacia una filosofía crítica de los afectos
ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier

Pensamiento de la izquierda
en México a finales del s. XX.
Propuestas y tareas pendientes

OLIVER KOZLAREK *What's Left?* La izquierda como “optimismo social”

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR Del marxismo al neozapatismo:
la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

IVER A. BELTRÁN GARCÍA Un concepto integrador de ideología.
Discrepancias y convergencias entre Zea,
Villoro y Sánchez Vázquez

JORGE ZÚÑIGA MARTÍNEZ Ética política o política normativa.
Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

EDUARDO PELLEJERO Urgencia de lentitud



WHAT'S LEFT? LA IZQUIERDA COMO “OPTIMISMO SOCIAL”

Oliver Kozlarek

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH

oliver.kozlarek@umich.mx

Resumen: No sólo la izquierda está en crisis, sino también las formas de cómo pensar sobre ella. El primer objetivo del artículo es determinar el origen del pensamiento de izquierda; suponemos que reside en la Ilustración y, como afirmó Judith N. Shklar, en su “optimismo social”. Otro tema a tratar es el de la orientación temporal: aunque el pensamiento de izquierda se siga entendiendo como un pensamiento que se proyecta hacia el futuro, la cuestión de su relación con el pasado debe replantearse. Se argumentará a favor de tomar conciencia de los logros de los movimientos de izquierda, en cuya defensa deberían comprometerse hoy el pensamiento y la política de izquierda, porque estos son los logros que han sido destruidos en el curso de cuarenta años de ofensiva neoliberal y que están bajo fuego en la fase actual del populismo autoritario. Por último, preguntaremos qué pensar de los actuales movimientos de izquierda, que pueden subsumirse bajo términos como “izquierda cultural”, “izquierda de estilo de vida”, “izquierda *woke*” o simplemente “izquierda estética”. También cuestionaremos si una izquierda que se remonte a Marx es la alternativa necesaria a estas expresiones académicas y políticas. La pregunta que subyace a este trabajo es: ¿qué queda?

Palabras clave: Humanismo Crítico, Ilustración, Marx, Judith N. Shklar.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1024>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 81-110

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

WHAT'S LEFT? THE LEFT AS "SOCIAL OPTIMISM"

Oliver Kozlarek

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH

oliver.kozlarek@umich.mx

Abstract: The left is in crisis. But the way we think about the left is also in crisis. The first objective of this article is to determine the origin of left-wing thought; it is assumed to reside in Enlightenment thought and, as Judith N. Shklar stated, in its "social optimism." Another issue to be addressed is that of temporal orientation: although left-wing thought is still understood as projecting itself into the future, the question of its relation to the past must be raised today. This article will argue in favor of becoming aware of the achievements of left-wing movements, in whose defense left-wing thought and politics should be committed, because it is precisely these achievements that have been destroyed in the course of forty years of neoliberal offensive as well as in the current phase of authoritarian populism. Finally, we will ask what we are to make of current "left-wing" movements, which can be subsumed under terms such as "cultural left," "lifestyle left," "*woke* left," or simply "aesthetic left". We will also ask whether a left that goes back to Marx is necessarily an alternative to those. The underlying question is: What's left?

Keywords: Critical Humanism, Enlightenment, Marx, Judith N. Shklar.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1024>

DEVENIRES. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 81-110

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción

Hoy es ampliamente reconocido que el pensamiento de la izquierda se encuentra en una crisis a más tardar desde los eventos relacionados con la simbólica “caída del muro de Berlín” en el año 1989. En un libro sobre el tema, Enzo Traverso comienza con una aclaración: la suya quiere ser una reflexión sobre la izquierda en “términos ontológicos”. Esto significa que Traverso quiere entender la izquierda como un conjunto de “movimientos que luchan para cambiar el mundo” (Traverso 2016: xiii). Esta definición es todavía complementada con el dato de que estos “cambios del mundo” se orientan en el “principio de la igualdad” (ibid.). Y todo esto, finalmente, es seguido por la explicación de que su visión de la izquierda se guía en gran parte en el marxismo, “que ha sido la expresión dominante de los movimientos más revolucionarios del siglo xx” (ibid.).

El libro tiene como título *Left-wing Melancholia*. Y lo que el historiador Traverso establece en él es un vínculo entre las reflexiones en torno a la izquierda y los estudios sobre la memoria histórica. Es en este sentido que sugiere una inversión de los vectores temporales: del futuro y del entusiasmo hacia el pasado y la melancolía. Traverso explica que esta melancolía no es ninguna resignación, sino que significa más bien un descubrimiento de “emociones y sentimientos” a partir de los cuales la izquierda podría surgir refortalecida para engendrar nuevos proyectos emancipatorios (ibid. xv), no sin practicar la dosis obligatoria de auto-crítica “sobre su propio pasado y sus propios errores” (ibid.).

Ahora bien, estoy de acuerdo con todos estos puntos, pero propongo una metodología diferente. Veremos:

Revisar el pensamiento de la izquierda desde la tradición del marxismo me parece importante por dos razones. Primero, porque permite contrarrestar a las hoy día muy difundidas opiniones de que esta tradición se encuentra insalvablemente neutralizada y que las únicas izquier-

das todavía viables fueran aquellas relacionadas con los movimientos de las “políticas de identidad”. Segundo —y posiblemente más importante—, recuperar el legado de la obra de Marx permite entender que la tradición del pensamiento de la izquierda, en realidad, va más allá del marxismo, e incluso del pensamiento del propio Marx, y que dicha tradición conecta, en última instancia, con la herencia de la Ilustración y sobre todo con el humanismo ilustrado. En un primer paso buscaré, entonces, una respuesta a la pregunta por el marco histórico en el que se debe estudiar al pensamiento de la izquierda (1).

También es importante pensar a la izquierda revisando los errores cometidos en el pasado. La autocrítica siempre es y debe ser el primer paso de cualquier crítica seria. Pero incluso las revisiones críticas del pensamiento de la izquierda de las últimas décadas han dejado muchas veces la impresión de que la izquierda se encerrara en sí misma, comprendiéndose en y a través de sí misma. Entendida así, la implosión de una izquierda que se sintonizaba durante muchas décadas con una sola tradición, a saber, la marxista, provoca la sensación de una pérdida total. Aquí trataré de tomar una perspectiva diferente. La pregunta que me guía es ¿qué caracteriza a la izquierda que no solamente existe en el marxismo? O, dicho de otra manera, ¿qué es lo que hace también al marxismo parte de la izquierda? Buscaremos una respuesta a esta pregunta en el pensamiento de la Ilustración y en el humanismo ilustrado, subrayando uno de sus aspectos sobresalientes: su “optimismo social” (2).

Una de las ideas, relacionadas con la Ilustración, pero también con el pensamiento de la izquierda que de ella se desprende, es que la historia describe un proceso que empuja imparablemente hacia condiciones políticas y sociales cada vez más justas y humanas. La idea del progreso que inspira al pensamiento moderno y que se basa sobre todo en los avances científicos y tecnológicos logra establecerse también en el pensamiento político y social. No cabe duda de que las respectivas filosofías de la historia que explicaban y justificaban este tipo de concebir el tiempo tenían su mirada en el futuro, llenando el vacío de este con proyecciones utópicas, justificando incluso la violencia de las luchas políticas y sociales con la idea del destino de la historia. Hoy día, parece que uno de los temas

más problemáticos en los debates sobre una renovación de la izquierda es justamente el de la filosofía de la historia y sus implicaciones. Aquí contrastaré dos críticas a la filosofía de la historia. La de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que se encuentra en su famoso libro *Dialéctica de la Ilustración*, por una parte, y la de Reinhart Koselleck, por la otra. El propósito es demostrar que la crítica de la filosofía de la historia desde una posición de la izquierda no renuncia al humanismo ilustrado y a su “optimismo social”, ni siquiera en una de sus expresiones más oscuras, mientras que el objetivo de la crítica desde la derecha es justamente destruirlo (3).

Pensando la situación de la izquierda en la actualidad es importante también considerar que lo que hoy lleva este nombre mantiene una extraña afinidad con las estructuras de poder neoliberal de las últimas cuatro décadas. Lo que podemos observar es el uso de la categoría de la izquierda para nombrar diversos proyectos políticos e intelectuales identitarios. Si bien los temas sobre los que estos proyectos versan son importantes (feminismo, orientaciones sexuales, antirracismo, indigenismo, etc.), la justificación de estos proyectos desde una lógica identitaria y cultural es problemática no solamente por omitir las orientaciones clásicas de la izquierda en ideas sobre una sociedad radicalmente diferente, sino, en última instancia, por una cierta complicidad con las políticas neoliberales (4).

¿Qué significa todo esto para posibles escenarios de actualización del pensamiento de la izquierda? Consideramos que la orientación hacia el pasado –sobre todo desde el punto de vista de la historia de las ideas– es indispensable. Pero esto no puede significar regresar de manera mecánica a una agenda congelada que se define sobre todo por la obra de Marx. La pregunta debe ser, más bien: ¿cómo nos podemos apropiarnos nuevamente de las ideas que se expresan en los proyectos clásicos de la izquierda y cuál es su vigencia? (5)

Existen algunos otros temas que deberíamos resaltar: la designación “izquierda” se introduce en 1789 en la Asamblea Nacional Constituyente en Francia donde los que votaron en contra de los privilegios del rey se ubicaron a la izquierda, mientras los que estuvieron a favor, a la derecha.

De esta manera, las designaciones “izquierda/derecha” son totalmente arbitrarias. Pero lo que sí es importante es que lo que se ha llamado y se sigue llamando “izquierda” debe entenderse en términos relacionales. La izquierda debe su existencia y su identidad justamente a su relación conflictiva con la derecha. Esta idea no es trivial. Veremos cómo esto puede y debe orientar cualquier proyecto de repensar a la izquierda hoy.

El título de este artículo está en inglés porque “what’s left” puede leerse como la pregunta por la izquierda, pero también por “lo que queda”. En este sentido una agenda de trabajo para el rescate del pensamiento de la izquierda se debe articular como una tarea doble: definir los orígenes del pensamiento de la izquierda y preguntar por los pendientes.

1. Posibles marcos históricos

Para poder definir a la izquierda como un objeto de estudio es, entonces, necesario preguntar por sus orígenes. Sin embargo, muchas veces la memoria histórica cierra sus ventanas de manera prematura. Por ejemplo: en las reflexiones actuales sobre la izquierda se observa la tendencia de regresar al año 1989 (véase: Echeverría 1997). Si bien esto es comprensible por razones obvias (el “fin del socialismo realmente existente”, etc.) pudiera generarse la impresión de que un episodio de experimentación de la izquierda relativamente corto fuera representativo del todo.

Podemos decir que la izquierda tiene una vida mucho más larga que estos setenta años del “socialismo realmente existente”. Para vislumbrar todas sus potencialidades debemos abrir la ventana histórica. ¿Cuáles son, entonces, los posibles ciclos históricos? ¿Cómo definirlos?

Es entonces muy común empezar por el supuesto fin: 1989. Bolívar Echeverría dedica el primer capítulo de su libro *Las ilusiones de la modernidad* a este momento. El capítulo que lleva como título justamente “1989” empieza reconociendo que este año cambió en definitiva algo para el pensamiento de la izquierda:

Hay ciertos años cuyo nombre sirve para marcar la unidad de todo un período histórico. En cada uno de ellos se encuentra la fecha de un acontecimiento simbólico; de un hecho que asocia a su significación propia una significación no sólo diferente, sino de otro orden, generalmente “superior”. Todo parece indicar que el año 1989 –como lo es de manera ejemplar 1789– pasará también a ser la señal de una época. (Echeverría 1997: 13).

Pero ¿cuándo empieza lo que termina en 1989? Razmig Keucheyan ha tratado de mapear el pensamiento de la izquierda de acuerdo con tres posibles ciclos históricos. Todos culminan en 1989, pero la pregunta por los inicios la contesta Keucheyan de tres maneras diferentes. El primer ciclo posible va de 1977 a 1989. Los momentos significativos que empezaron a cambiar el destino del pensamiento de la izquierda era la transición de la política global hacia el neoliberalismo, el giro de China hacia el capitalismo, el declive ya notable de la solidaridad de la clase obrera, el deterioro de la imagen de la Unión Soviética –sobre todo entre los intelectuales franceses– y la Revolución Islámica en Irán que empezaba a mandar señales alrededor el mundo de que otro tipo de cambios sociales radicales son posibles que no se orientan ya en un imaginario liberal o marxista (Keucheyan 2013: 7). En términos del pensamiento de la izquierda Keucheyan sugiere que éste empezaba a manifestar señales de debilitamiento a través de la “Nueva Izquierda” (*New Left*) desde los años 1950.

Un segundo ciclo posible termina igual en 1989, pero empieza con la Revolución Rusa de 1917 o con el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914. Parece que Keucheyan pone estos dos eventos en el mismo plano porque en conjunto marcarían el siglo XX por sus excesos de violencia y “barbarismo” antes no conocidos en la historia humana. En términos del pensamiento de la izquierda Keucheyan enfatiza que éste empieza a adquirir un carácter claramente ideológico. Ya no era el humanismo de Marx y un proyecto social que se desprendió de éste lo que inspiraba a esta izquierda, sino un proyecto de consolidación del poder posrevolucionario.

El tercer ciclo que Keucheyan propone es el más largo y va de 1789, el año de la Revolución Francesa, a 1989. Keucheyan llama esta propuesta “posmoderna”, ya que de acuerdo con los autores posmodernos la “modernidad política” inicia con la Revolución Francesa (ibid. 8) y termina

en la época actual. No estoy seguro de si solamente son los pensadores “posmodernos” quienes manejan esta tesis. Podríamos mencionar a Jürgen Habermas, por ejemplo, quien compartiría esta clasificación histórica y que puede llamarse uno de los críticos más prominentes del pensamiento posmoderno (véase: Habermas 1989). Pero el argumento que sí rescataría de Keucheyan es que puede decirse que todavía los regímenes comunistas son finalmente resultados del “proyecto moderno inaugurado por la Revolución Francesa”, aunque no lograron realizarlo (ibid. 9).

Ahora bien, la tercera opción no es solamente aquella que abre la “ventana histórica” más, sino también aquella que permite llegar a una comprensión de la izquierda desde sus orígenes históricos de la evolución normativa en un sentido más amplio. De esta manera, se nos permite entender las ideas de la izquierda históricamente, pero sin limitarlas a las experiencias del “socialismo realmente existente”. Es más, de acuerdo con esta propuesta incluso es posible desconectar la comprensión de la izquierda de su vínculo con el pensamiento de Marx o, en un sentido más amplio, con el marxismo y entender lo que le movía al propio Marx.

Abriendo el marco de interpretación lo más posible, permite observar el camino del pensamiento de la izquierda y las diferentes estaciones por las cuales ha pasado. En este sentido, no solamente se pueden notar los significados acumulados en cada una de estas estaciones, sino también reconocer “lo que queda”.

Quisiera proponer entonces una “narrativa” de la izquierda que no empiece con Marx, sino con la Ilustración. Sin embargo, también esta narrativa tiene un carácter “dialéctico”, es decir: no se entiende como una historia triunfalista que celebra la victoria de una nueva era indisputada, sino como una lucha civilizatoria en contra de las fuertes y permanentes embestidas de un pensamiento arraigado en los intereses de las respectivas elites firmemente instaladas en el poder político y económico. Se trata de una lucha guiada por una convicción, a saber: de que una vida social verdadera humana debería ser posible y que ésta se centra en la idea de que los seres humanos pueden crear mundos políticos y sociales autodeterminados y autogobernados. Esta idea se arraiga, a su vez, como a continuación veremos, en un “optimismo social” implacable.

2. La Ilustración entre “optimismo social” y fatalismo

La de la izquierda es una posición del pensamiento político y social que solamente se entiende como producto de un conflicto permanente con su contrario: la derecha. Si bien esto nos conduce al terreno de un tema muy actual, a saber: la crítica de la “extrema derecha” como parte de la agenda política y académica de la izquierda cada vez más prominente, cabe señalar que el *conflicto* entre izquierda y derecha es constitutivo para ambos.

El libro *After Utopia* de Judith N. Shklar sigue siendo una de las reconstrucciones sistemáticas más prístinas de este conflicto. Me voy a referir a este texto de 1957 porque me permite tender un puente que conecta los debates del pensamiento en el siglo XVIII con los actuales.

Pero el libro de Shklar tiene otra virtud: permite entender que el conflicto entre la izquierda y la derecha es, en última instancia, el conflicto entre optimismo y fatalismo. El título que Shklar le quería dar a este libro originalmente expresa esta problemática de manera más clara: *Fate and Futility* (Moyn 2020: xi). Esto no quiere decir que todo lo demás que se puede decir sobre la Ilustración —su apuesta a la razón, su creencia en el progreso, su humanismo, etc.— ya no tenga vigencia. Pero, entendiendo a la Ilustración desde este conflicto, queda claro que la característica que los críticos procuraban destruir era y es sobre todo el “optimismo social”, entendido éste como el descubrimiento de la posibilidad de construir un mundo político y social de y para todos los seres humanos. En palabras de Judith Shklar: “en retrospectiva la Ilustración se destaca como el punto álgido de optimismo social [...]” (Shklar 2020 [1957]: 3).

Consecuentemente, lo que caracteriza a los adversarios del pensamiento ilustrado es justamente un fatalismo que experimenta con e inventa un sinfín de razones no solamente a favor de la distribución del poder establecido, sino también —si no en primer lugar— destinadas a destruir el “optimismo social”. El argumento de Shklar, en este contexto, es que, de esta manera, el pensamiento contrario al pensamiento de la izquierda es profundamente carente de “ideas políticas” (véase: Shklar 2020 [1957]: xviii).

Cabe preguntar, entonces, por las condiciones necesarias para abrir un espacio en el que puedan generarse ideas políticas. Shklar menciona sobre todo tres: aparte del ya mencionado “optimismo social”, el “anarquismo” y el “intelectualismo” (ibid. 4). En su argumentación queda claro, y esto me parece particularmente importante, que todos estos aspectos no surgen a partir de una convicción universalista. Por ejemplo: el tema del optimismo no se origina simplemente en la convicción racionalista, legitimando la creencia en la razón como si fuera resultado de un progreso que no debe ser detenido. Se debe entender la apuesta por la razón más bien como resultado de la lucha en contra de un orden político y social opresivo que se justificaba a través de la religión y sobre todo su institucionalización: la Iglesia Romana Católica. Shklar escribe: “Aquí racionalistas y utilitaristas, deístas y ateos, estaban de acuerdo. La razón significaba ‘no religión’, y el universo racional y armonioso estaba libre de interferencias arbitrarias de su Creador. Así, la sociedad sana sería sin una iglesia establecida [...]” (ibid. 6).

La apuesta a favor de la razón está, entonces, mal entendida si la vemos exclusivamente desde la perspectiva de la filosofía; el descubrimiento más importante de la Ilustración no es “la Razón”, sino la posibilidad de que los seres humanos podemos construir mundos de y para todos los seres humanos. La razón permite cuestionar el orden establecido, pero no es un fin en sí mismo. Lo último es, más bien, el ser humano, como Kant nos hizo entender.

Optimismo, racionalismo y humanismo tienen, antes que cualquier otra cosa, una función crítica. El objetivo no es vivir una vida guiada por los imperativos rígidos de “la Razón”, pensando ésta como aquello que determina los procesos históricos. Es decir: no se trataba de “considerar a los hombres como los agentes del destino histórico, sino como los creadores libres de la sociedad” (ibid. 5). Es en este sentido que entra el aspecto del “anarquismo” en la fórmula de Shklar; no como una forma de vida radicalmente individualista, sino como la creencia en la posibilidad de cambiar –o, mejor dicho: “abrir”– el orden político y social para construir formas de organización política y social de y para todos los seres humanos.

Es también en este contexto que Shklar subraya el papel de los intelectuales. El intelectual es considerado como "el más razonable de los hombres" y "con derecho a una posición de liderazgo en la sociedad" (ibid. 5-6). Pero también aquí se enfatiza la función de mantener abierta a la sociedad. Los intelectuales gobiernan porque logran formar la "opinión pública", lo cual no se debe entender como una nueva forma de dominación, sino como una fuerza que socava y reabre cualquier petrificación de poder (ibid. 6). También en este sentido se fortalece el argumento a favor de la crítica.

La Ilustración es, entonces, el origen de cualquier pensamiento de la izquierda. Tanto en la Ilustración como en la izquierda domina la convicción de que la organización política y social no debe petrificarse en estructuras de poder económico y político injustamente distribuidos. De lo que se trata es de mantener estas formas de organización abiertas para la participación de todos. La motivación no proviene de una creencia en "la Razón", sino desde la lucha en contra de formas de organización política y social injustas. De tal manera que "humanismo" (sobre todo como "optimismo social"), "crítica" y "sociedad" son las tres claves conceptuales de un pensamiento de la izquierda que nace en el pensamiento de la Ilustración.

Sin embargo, el libro de Shklar no solamente trata de argumentos a favor de la Ilustración sino del conflicto con las corrientes de pensamiento antiilustradas. ¿Cuáles son estas corrientes que, según Shklar, dominan el pensamiento hasta la actualidad? Ella identifica sobre todo dos: el romanticismo¹ y el cristianismo. Shklar estaba consciente de que estas críticas no persistían en tipos ideales, pero sí que los elementos esenciales de estos dos grandes programas culturales se empezaron a articular una y otra vez en discursos, teorías y debates actualizados. Cuando ella escribió su libro, en los años 1950, descubrió en el existencialismo y en las "filosofías de lo absurdo" actualizaciones importantes (ibid. 3). Hoy la lista de los discursos antiilustrados que reproducen los fatalismos románticos y cristianos

¹ La crítica del romanticismo podría ser más diferenciada. La lectura del romanticismo de Isaiah Berlin rescata justamente la complementariedad entre la Ilustración y el romanticismo (véase: Gray 2013: 168).

(o religiosos en términos generales) difícilmente quedan desapercibidos. Desde los discursos posmodernos, poscoloniales y, más recientemente: poshumanistas (véase: Kozlarek 2024: 38-42), que comparten, a pesar de todas las diferencias entre ellos, un rechazo tajante de la Ilustración y su humanismo, hasta el debate en torno al Antropoceno en el cual sobreviven elementos claramente románticos y en el cual sobresale una actitud fatalista que se centra en una imagen negativa del ser humano (véase: ibid. 42-46), encontramos huellas de la negación de un imaginario de un ser humano capaz de diseñar su vida política y social de manera humanamente digna (*menschlich*).

La crítica más reciente del neoliberalismo (después de la crisis financiera del 2008) hace notar que también el imaginario neoliberal que empezaba a dominar en muchas sociedades del mundo desde hace unos 40 años ha demostrado que lo que está en juego no son solamente decisiones de economía política, sino un andamiaje cultural que, en última instancia, se basa en una idea negativa del ser humano (Brown 2015; Escalante 2015), contradiciendo, de esta manera, el “optimismo social” de la Ilustración y de la izquierda. Es más, los teóricos del neoliberalismo como Friedrich von Hayek cuestionan directamente este optimismo. Según Von Hayek los seres humanos vivimos actualmente en sociedades que ya no podemos entender, por lo que nos debemos subordinar a las leyes del mercado (véase: Von Hayek 2004 [1944]; Butterwegge, *et al.* 2008).

Puede decirse, entonces, que bajo la directriz del neoliberalismo vivimos en sociedades impulsadas por ideologías antiilustradas y reaccionarias que pueden entenderse como resultados de una larga historia de la lucha en contra del optimismo y del humanismo ilustrado y de la izquierda. Y aún más importante: esta “guerra cultural” empezó mucho antes del “socialismo realmente existente”. Incluso existía ya antes de Marx y el marxismo.

3. Dos críticas de la filosofía de la historia

El pensamiento crítico, que no se detiene ante el progreso, exige hoy tomar partido por los restos de libertad, por las tendencias hacia la humanidad real, aunque parezcan impotentes ante la gran procesión histórica.

(HORKHEIMER/ADORNO 1990: IX)

La izquierda definitivamente se ha destacado por su pretensión de “cambiar al mundo” (Traverso 2016). Y no cabe duda de que existe todavía mucho que en nuestro mundo debe cambiar. Es sobre todo la idea de una revolución como *tabula rasa* a partir de la cual se genere un inicio radicalmente nuevo la que dominó el imaginario de la izquierda durante mucho tiempo.

Sin embargo, la revolución y el cambio social son temas que conectan con uno más amplio, a saber: la comprensión de las dinámicas del tiempo que se expresa de manera más explícita en las filosofías de la historia profundamente arraigadas en el pensamiento de la Ilustración.

Ahora bien, después de los acontecimientos relacionados con el año 1989 y el así declarado “fin de la historia”, uno de los imaginarios más dañados de la izquierda es justamente el de la filosofía de la historia que estaba acompañada por una creencia en un progreso también de las dinámicas sociales (véase: Reckwitz 2019: 7-24). En este sentido, el trabajo de Traverso se debe entender como una reacción a las dudas justificadas respecto a la filosofía de la historia. Y –siguiendo las opciones lógicas– evitar la proyección hacia el futuro conduce, tarde o temprano, al pasado.

La pregunta es ¿cómo? Traverso se decide por una vía trazada por Walter Benjamin, quien no solamente criticaba el tiempo “vacío” y “homogéneo” de la modernidad, sino quien invitaba a la izquierda a revisar su historia con los múltiples intentos de cambiar al mundo, para darse cuenta de que ha dejado una historia de fracasos.

Sin embargo, otra posibilidad sería reconocer los logros de las luchas de la izquierda a lo largo de la historia. ¿No podemos decir que la izquier-

da ha dejado, a través de más de 200 años de luchas, un mundo diferente? ¿No debemos pensar que el respeto a los derechos humanos, que ningún gobierno aún se atreve a negar categóricamente, es un logro enorme de una izquierda arraigada en la Ilustración? ¿No podemos decir que el hecho de que existen en todos los países del mundo derechos laborales que tratan de evitar, más o menos exitosamente, la explotación de las y los trabajadores representan logros históricos de la izquierda? ¿No podemos decir también que la implementación de sistemas de asistencia social representa un logro de la izquierda? Y ¿no podemos decir que una profunda convicción pacifista –por endeble que esta esté en los tiempos actuales– es también un logro de la izquierda?

Al mismo tiempo, llama la atención que ahora son más bien las fuerzas políticas de la derecha las que insisten en la necesidad del cambio e incluso de la revolución. Cabe recordar en este sentido tan sólo la “revolución del sentido común” de Trump. Sin embargo, queda claro que este tipo de “revoluciones”, al igual que las transformaciones neoliberales de las últimas cuatro décadas, representan más bien campañas de destrucción de logros de las luchas de la izquierda. Una revisión de la historia que reconoce los logros de la izquierda, pero que, al mismo tiempo, reconoce que estos se encuentran desde hace más de cuatro décadas ante embestidas destructivas desde la derecha, debería recuperar, finalmente, un espíritu de luchar por *conservar* “lo que queda”. Esta actitud entonces ya no es la misma de las filosofías de la historia de antes, pero tampoco es la resignación melancólica que solamente detecta y archiva los fracasos. Se trata más bien de una actitud que se detiene y que revisa lo que queda (*what's left*) en vez de exigir cambios permanentes.²

² Sheldon Wolin expresa una crítica a la jerga actual del cambio: “[...] somewhat differently, in early modern times change displaced traditions; today change succeeds change. The effect of unending change is to undercut consolidation” (Wolin 2017: xviii). También: “Today [...] some of the political changes are revolutionary; others are counterrevolutionary. Some chart new directions for the nation and introduce new techniques for extending American power, both internally (surveillance of citizens) and externally (seven hundred bases abroad), beyond any point even imagined by previous administrations. Other changes are counterrevolutionary in the sense of reversing social policies originally aimed at improving the lot of the middle and poorer classes” (ibid. xx).

En lo que sigue quisiera discutir dos críticas de la Ilustración que se centran en la crítica de las filosofías de la historia: una de una posición de la izquierda, la otra reaccionaria y de derecha. Lo que esta comparación permite entender es que el momento de la izquierda consiste a pesar de su crítica de la filosofía de la historia en el rescate de una suerte de “humanismo crítico” que se arraiga en última instancia en el “optimismo social”³ —a pesar de todas las dudas en la filosofía de la historia—, mientras que la crítica desde la derecha se destaca justamente por un afán de neutralizarlo.

3.1 De la razón a la autocrítica de la Ilustración

El primer error que nuestro panorama del pensamiento de la izquierda nos permite ver es, entonces, presuponer que la historia describe un proceso lineal impulsado por la razón. Se trata más bien de un camino de avances y regresiones, de conquistas y de pérdidas; cuando más atrevidas las ideas a favor de la emancipación, más radicalmente se manifestaron nuevas formas de barbaridades. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno lo expresaron en un famoso libro después de dos Guerras Mundiales, *Dialéctica de la Ilustración*: “Lo que nosotros pretendíamos, en realidad, era nada menos que conocer por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo tipo de barbarie” (Horkheimer/Adorno 1990 [1969]: 1).

De tal manera que una tarea importante del pensamiento de la izquierda es tratar de explicar, justamente, estas contradicciones. Para Horkheimer y Adorno esta explicación se debe centrar en una crítica de la filosofía de la historia, así como en una crítica de la razón. La prime-

³ Otros autores han llegado a otras ideas. Axel Honneth, por ejemplo, prefiere el concepto de la “libertad social” desarrollado desde una relectura de Hegel (Honneth 2015 [2012]). Sin embargo, mientras Honneth busca, desde una perspectiva filosófica, el fundamento de un anclaje normativo en un concepto, la categoría del optimismo social, tal como la entiendo aquí, no se refiere a concepto normativo, sino a una *actitud* respecto a las capacidades de los seres humanos de organizar su vida colectiva de manera autónoma, justa, etc.

ra concluye en el reconocimiento de que la historia real no representa un proceso de progreso social. Al contrario: “La maldición del progreso imparale es la regresión imparale” (ibid. 42). La crítica de la razón la desarrollan Horkheimer y Adorno a través de una crítica de la racionalización que conduce, una y otra vez, a que las personas se convierten en instrumentos para el “aparato”.

Ahora bien, estas críticas no se deben confundir con críticas posmodernas *avant la lettre*. Ellas más bien abren el terreno de la discusión en torno a la Ilustración. Dicho de otra manera: la pregunta principal es la por la vigencia de la Ilustración. Dirk Auer escribe:

La cuestión decisiva en estos debates es [...] la de la propia Ilustración. Las catástrofes que continúan hasta nuestros días, ¿son la expresión de una prevención de la Ilustración a través de la dominación o existe un momento destructivo incorporado a la propia Ilustración que se descarga en ellas? (Auer 1998: 25).

Según Auer, Horkheimer y Adorno contestan esta pregunta en dos pasos. En el primero, aseveran que el desdoblamiento de las tendencias autodestructivas de la Ilustración desembocará en el fascismo (ibid.), pero, en el segundo, reconocen que la Ilustración sigue proporcionando un recurso importante de *crítica*. De esta manera, adelantan en su libro una suerte de la revisión crítica de la Ilustración: una “ilustración de la Ilustración” (ibid. 31). “Lo que queda” en la revisión crítica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno es, en última instancia, la *crítica*.

El tipo de autocrítica que Horkheimer y Adorno expresan no se reduce a un criterio de razón o de racionalidad, sino que se comprime semánticamente en conceptos como *Humanität* o *Menschlichkeit* (humanidad). Una definición de lo que esto significa no se presenta en la obra de Horkheimer y Adorno en forma de una antropología que pretende definir la “naturaleza” o la “esencia” del ser humano,⁴ sino en una antropología informada por experiencias históricas y sociales reales.

⁴ Evidencia de la crítica a este tipo de antropologías la encontramos en la crítica de Horkheimer a la “Antropología Filosófica” (véase Horkheimer 1935).

Así, se deben incluir criterios como “fragilidad” y “falibilidad” para poder entender que los seres humanos incluso pueden provocar situaciones “inhumanas”. En palabras de Rösen: “La [...] objeción histórica se basa en el hecho global de la inhumanidad humana” (Rösen 2020: 151). Adorno despliega, en una ponencia de 1957, una idea parecida, pero insiste en que el reconocimiento de la falibilidad no debe servir de justificación para la “carencia de las circunstancias [sociales]” (Adorno 2019: 142). Es así que Adorno llega de las reflexiones antropológicas (sobre la falibilidad de los seres humanos) en un plano social; y parece que estas dos dimensiones son, para él, inseparables y, en última consecuencia, solamente comprensibles a través de la crítica:

Podemos determinar muy bien los puntos en los que nuestra sociedad no se corresponde con su propio concepto, a saber, el de una conexión transparente de las personas para la preservación de sus propias vidas, y también podemos indicar muy bien las heridas de las personas [...] con mucha precisión [...] (ibid. 154).

Pero incluso en este conocimiento “negativo” se guarda todavía la chispa del “optimismo social” que, según nuestro análisis, es central para un pensamiento de la izquierda. Adorno termina su ponencia con las siguientes palabras:

[Y]o diría que no me avergüenzo en absoluto de un negativismo que consistiría en decir que lo positivo hoy, en la medida en que hoy nos es posible, reside en realidad en el hecho de que intentamos, lo mejor que podemos, acabar por fin con esta negativa, esta amenazante deshumanización espiritual ya realizada. (ibid. 155).

En este sentido se puede leer también la *Dialéctica de la Ilustración*: no se trata solamente de una defensa de la Ilustración desde la perspectiva de su humanismo, sino sobre todo de un proyecto de renovación del pensamiento de la izquierda rescatando, a pesar de todos los reparos, una visión “optimista” de las posibilidades sociales humanas, aunque sea que éstas, por las circunstancias históricas, se ven reducidas a la autocrítica.

3.2 En contra del “optimismo social”

Es posible que el libro de Horkheimer y Adorno no reproduzca de manera incuestionable el “optimismo *social*” del que habla Shklar. Pero su compromiso con el humanismo ilustrado se articula, como hemos visto, a pesar de toda negatividad. Esto se manifiesta cuando lo contrastamos con otras críticas de las Ilustración.

Me refiero aquí a un libro temprano de Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise* (Crítica y crisis). En él, Koselleck (1989 [1959]) acusa a la Ilustración de haber producido la crisis que caracteriza a las sociedades modernas: “[...] el proceso crítico de la Ilustración provocó la crisis en la misma medida en que se le ocultó su significado político” (ibid. 5). Lo que se expresa a través de esta tesis es no solamente un concepto enfático de “la política” que Koselleck heredó de su mentor, Carl Schmitt, sino también un rechazo a la Ilustración que es típico para el pensamiento de la derecha. Sobre todo, la combinación de “crítica” y “razón” puesta en las manos de la burguesía y utilizado como arma a favor de la “sociedad” y en contra de la acumulación descomunal de poder político en el Estado provoca la sospecha de Koselleck (véase: ibid. 45). Lo que al historiador alemán le preocupa es justamente la negación de la facticidad del poder político que –también de acuerdo con Schmitt– se concentra, y se debe concentrar, en el Estado.

El aspecto dinámico que desestabiliza la política introduce, según Koselleck, en última instancia, la filosofía de la historia.

El utopismo surgió de una desproporción política, históricamente condicionada, pero luego determinado a través de la filosofía de la historia. En el fuego cruzado de la crítica, no sólo se desgastó la política de la época, sino que en el mismo proceso la política misma, como tarea constante de la existencia humana, se disolvió en construcciones utópicas del futuro. (ibid. 9).

En comparación con la autocrítica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno, cimentada en un “humanismo crítico” que, a su vez, se nutre del “optimismo social”, Koselleck regresa a un imaginario político y so-

cial preilustrado que Thomas Hobbes esbozó en el *Leviathan* (1651). El punto central de la crítica de Koselleck a la Ilustración es la pretensión ilustrada de “humanizar” la vida política y social. Mientras en la lectura de Koselleck para Hobbes el ser humano se divide en dos partes: en “Ciudadano del Estado” y “ser humano” –separando de esta manera la obligación de subordinación al Estado, por una parte, y la facultad de tener juicios morales, por la otra–, la Ilustración “contamina” el espacio de la política con la “instancia de la conciencia” (*Gewissensinstanz*) (ibid. 30).

Podemos entender a Koselleck, entonces, como un heraldo de una contrarrevolución, una reacción en contra de la Ilustración y de su humanismo, a favor de regímenes ultraconservadores y autoritarios. El ejemplo del libro de Koselleck, publicado en 1959 –es decir: 14 años después de la Segunda Guerra Mundial–, deja claro que el peligro para el pensamiento de la izquierda no solamente empieza a manifestarse a partir de 1989, sino mucho antes. Pero el hecho de que Koselleck se apoya de manera muy cómoda en Hobbes también deja claro que la crítica de la izquierda desde la derecha, en realidad, procuraba desmantelar los fundamentos del pensamiento de la izquierda mucho antes del surgimiento de las ideas socialistas.

En una reseña reciente de una nueva edición del libro de Koselleck, Wolfgang Bock concluye:

Su enfoque [el de Koselleck] difiere de la obra de Horkheimer y Adorno de 1947 *Dialéctica de la Ilustración* en que no deja nada bueno que decir sobre la Ilustración y defiende el absolutismo y sus modernizaciones posteriores como una contrarrevolución. Así, está a favor de los regímenes nacionales conservadores de Italia, Rusia, España y Alemania, que se conocieron como fascismo entre las dos guerras mundiales (Bock 2023).

4. Los desvíos de las izquierdas estéticas

*Lo prohibido se libera autoritariamente,
se puede practicar la imitación mimética,
pero sólo para destruirlo.*

(KÖNIG 2016: 12).

4.1 La “izquierda cultural”

Sin embargo, en los últimos 40 a 50 años incluso la comprensión –y, de hecho: la autocomprensión– de la izquierda se ha alejado de manera significativa de sus orígenes. Para entender esta transformación no es suficiente revisar las discusiones después de la caída del muro de Berlín y el “fin del socialismo realmente existente”. Al contrario, es posiblemente aún más importante recordar las transformaciones del pensamiento de la izquierda a partir de los años 1960 y sobre todo en un país, a saber: en EE. UU. Es en ese país en el cual se manifiesta un giro de una izquierda “clásica”, orientada normativamente en la posibilidad de una organización política y social radicalmente diferente, hacia una izquierda que Richard Rorty llamó en los años 1990 una “izquierda cultural” (*Cultural Left*) (Rorty 1998: 73ss.). Lo que Rorty observó en los años 90 en su país puede leerse retrospectivamente como una revelación profética para todos los países “occidentales”.

Rorty empieza sus reflexiones con unos comentarios sobre la “izquierda americana reformista” y reconoce que, si bien los logros socioeconómicos eran importantes, sus integrantes eran predominantemente hombres blancos, heterosexuales. Dicho de otra manera: temas que dominan a los debates políticos y académicos, hoy día –feminismo, antirracismo, LGBTQ, etc.– claramente no estaban en la agenda de la izquierda pre-1960. Según Rorty, la “Nueva Izquierda” (*New Left*) empezó a cambiar esto en los años 1960 sobre todo a través de una sustitución de Marx por Freud y, consecuentemente, sustituyendo el objetivo de la crítica: en vez de “egoísmo” se empezó a criticar ahora el “sadismo”. “Muchos miembros de esta izquierda se especializan en lo que denominan ‘polí-

ticas de la diferencia’ o de la ‘identidad’ o del ‘reconocimiento” (Rorty 1998: 76-77).

Con el énfasis en los temas de “diferencia” y sobre todo de “identidad” se definen los marcadores de una orientación en temas *culturales*. Rorty resume: “Esta izquierda cultural piensa más en el estigma que en el dinero, más en las motivaciones psicosexuales profundas y ocultas que en la codicia superficial y evidente” (ibid. 77). Estos procesos se ven acompañados por una reorientación teórica que Rorty nota sobre todo en su disciplina, la filosofía: “El estudio de la filosofía –principalmente la filosofía apolo-gética francesa y alemana– sustituyó a la economía política como preparación esencial para la participación en iniciativas de izquierdas” (ibid.).

Ahora bien, Rorty no subestima el éxito que la “izquierda cultural” ha tenido ni sus logros políticos y sociales (ibid. 80). Reconoce que los EE. UU. se han convertido gracias a estos logros en un “lugar mucho mejor” (ibid. 82). Sin embargo, también señala las consecuencias *para* la izquierda: 1. Ésta expidió una *carte blanche* al capitalismo, justamente en una época en la que las desigualdades económicas aumentan las presiones existenciales sobre las partes asalariadas de la población. 2. De la misma manera, la izquierda ha dejado de pensar en proyectos de una sociedad radicalmente diferente. 3. Rorty también advierte que la mentalidad de la izquierda cultural está completamente compatible con la “institución patriarcal y capitalista del occidente industrial” (véase: ibid. 79).

Esta compatibilidad es hoy día mucho más visible que hace unos 30 años. La economía global cambió no solamente por el protagonismo del capital financiero, sino también por el carácter de las grandes empresas que multiplican sus ganancias con un mínimo de inversiones en infraestructura y costos laborales, si pensamos sobre todo en las empresas tecnológicas y las que operan con base en plataformas digitales. Además, las grandes empresas globales son las que producen ellas mismas contenidos culturales. Al mismo tiempo son estas empresas las que no solamente ya no sienten ninguna lealtad con los países y sus respectivas sociedades en los que operan, sino cuyos ejecutivos se destacan por estilos de vida más “liberales” y cosmopolitas, compatibles con los valores de los movimientos actuales de las políticas de identidad y de la “izquierda cultural”.

Ya Rorty observó: “La economía mundial pronto será propiedad de una clase alta (*upper class*) cosmopolita que no tiene más sentido de comunidad con ningún trabajador en ninguna parte que el que tenían los grandes capitalistas americanos del año 1900 con los inmigrantes que trabajaban en sus empresas” (ibid. 85). Esta “cosmopolitan upper class”, o “overclass” –como dice Rorty también con referencia a un libro de Michael Lind (1996)– no se siente amenazada por los valores de la izquierda cultural, pero sí por los de una izquierda clásica que pone el énfasis en la crítica del poder y mantiene con vida las ideas de una sociedad totalmente diferente.

Es importante enfatizar la influencia de esta nueva “upperclass” sobre las instituciones de educación superior, que son los promotores más importantes de las ideas de la izquierda cultural. Rorty señalaba: “[l]a creciente dependencia de las universidades estadounidenses de las donaciones del extranjero” (Rorty 1998: 85), pero también de empresarios y lobbies internos importantes, deja esperar que las agendas de las universidades son moldeadas.⁵ Además, en tiempos en los cuales las constelaciones socioeconómicas producen cada vez más incertidumbres existenciales del lado de la parte de la sociedad que depende de un salario, el énfasis de las agendas académicas en cuestiones culturales funciona como una suerte de distracción (véase ibid. 88). Finalmente, estas agendas estimulan la “simulación” de la democracia (Blühdorn 2013), que radica en la simulación de un “optimismo” heredado de la Ilustración que, sin embargo, ya no es el “optimismo social” de la construcción de una sociedad de y para todos, sino el optimismo de pertenecer a una cla-

⁵ Las actuales campañas del gobierno de Donald Trump en contra de estudiantes extranjeros en las universidades estadounidenses hacen pensar que el presidente y su equipo de asesores no han entendido el papel crucial que las universidades en ese país han jugado, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, en la transformación de izquierdas comprometidas con la justicia social e ideas acerca de sociedades totalmente diferentes hacia las “izquierdas culturales”. El ingenio consistía justamente en “diseñar” a una izquierda que renuncie a los ideales de la izquierda como un aspecto fundamental en la guerra cultural durante la Guerra Fría a través de la amplia formación de estudiantes extranjeros, garantizando, de esta manera, que las agendas académicas también empezaran a cambiar significativamente en los países de origen de estos estudiantes (véase: Ritz 2024: capítulo 6).

se privilegiada, monopolizando las promesas del humanismo ilustrado y exigiendo de las “masas” que renuncien a ellas.

4.2 La “izquierda de los estilos de vida” y la ideología “woke”

Rorty relaciona, entonces, las transformaciones de la izquierda hacia una “izquierda cultural”, académicamente arraigada, claramente con los intereses de las nuevas élites tanto económicas como políticas. Más recientemente, Nancy Fraser ha señalado que ciertos aspectos ideológicos, promovidos por la “izquierda cultural”, encontraron su lugar incluso en nuevas formas de neoliberalismo que ella llama “neoliberalismo progresista” (Fraser 2017).⁶ Según Fraser se puede observar una diferencia entre el neoliberalismo clásico –representado sobre todo por Margaret Thatcher y Ronald Reagan–, por un lado, y lo que ella llama un “neoliberalismo progresista”, por el otro, que encuentra sus prototipos en personajes como Bill Clinton, Tony Blair y Barack Obama, los que se destacan por una imagen liberal y justamente “optimista”,⁷ pero que al mismo tiempo aceleran la implementación de las medidas neoliberales en detrimento de la clase obrera y de los logros de la izquierda clásica.

Un caso más reciente es el de Joe Biden. A pesar de que como hombre blanco y de avanzada edad no cumplía con el perfil de los representantes de un “neoliberalismo progresista”, se apoyaba durante su presidencia (2021-2025) en una “ideología *woke*” que no solamente tenía como objetivo desacreditar a sus oponentes internos, sino que demostraba incluso una eficacia sorprendente para la legitimación de su política exterior extremadamente bélica.⁸ El politólogo Frank Furedi escribe en un artículo intitulado “Joe Biden’s woke imperialism”: “La administración

⁶ Uno de los primeros textos que observa y analiza la convergencia entre una cultura “bohemia” y “burguesa” y las disposiciones culturales de las nuevas élites que surgen de ella es el libro de David Brooks: *Bobos in Paradise* (Brooks 2000).

⁷ Este optimismo se expresa en el lema de la primera campaña presidencial de Obama: “Yes we can”, “Change”.

⁸ Por ejemplo al insistir en seguir apoyando a Ucrania con armas para prolongar la guerra contra Rusia.

Biden ha externalizado conscientemente la guerra cultural de Estados Unidos, proyectándola al escenario global, al tiempo que ha presentado la amenaza que suponen Pekín y Moscú como análoga a la que representan las hordas trumpistas en casa” (Furedi 2022: 4). También esta estrategia se ha internacionalizado exitosamente, ya que ha sido copiada en países que carecen de una política exterior propia como Alemania, donde la secretaria de relaciones exteriores, Annalena Baerbock, declaró la suya sobre todo como “política exterior feminista” (2021-2025).

Podemos sospechar, entonces, que este tipo de apropiaciones de temas de las izquierdas culturales o “estéticas” por parte de las nuevas élites políticas no representan actos de protesta como parte de una lucha por una sociedad más justa, sino que se trata más bien de estrategias ideológicas para ganarse las simpatías de sectores importantes de las clases medias *todavía* bien acomodadas no en última instancia a través de la simulación de un “optimismo” que solamente refleja el espíritu empresarial de las nuevas élites, pero que ha perdido el compromiso social.⁹

Esta transvaloración de los valores de la izquierda se explica, en parte, por las transformaciones de patrones de consumo de estas clases medias acomodadas que habitan los centros urbanos gentrificados en las sociedades económicamente avanzadas, así como de los cambios de los estilos de vida que ellas representan. Estos estilos de vida se destacan por los valores del cosmopolitismo, multiculturalismo, libertades de orientaciones sexuales, y conciencia ecológica, pero ya no por una preocupación seria por los grupos sociales desfavorecidos de las economías neoliberales. La diputada y economista alemana Sarah Wagenknecht describe estos fenómenos de la siguiente manera:

⁹ Es más: podemos sospechar que son justamente las izquierdas estéticas que habilitan una nueva forma de complicidad entre el gran capital y la política, donde el cosmopolitismo y multiculturalismo son totalmente compatibles con los proyectos de dismantelar de manera brutal los sistemas de asistencia social. Un indicador de esto son las nuevas “utopías” que se concretizan, por ejemplo, en nuevos modelos políticos y sociales como las “ciudades-estados corporativos” (*corporate city states*) con las que sueñan hoy los *tech-gurus* como Peter Thiel o Elon Musk y son diseñadas exclusivamente de acuerdo con intereses empresariales (Klein/Taylor 2025: 1).

Hoy en día, la imagen pública de la izquierda social está dominada por un tipo de izquierda que en lo sucesivo denominaremos izquierda de estilo de vida, porque para ellos el centro de la política de izquierdas ya no son los problemas sociales y político-económicos, sino las cuestiones de estilo de vida, hábitos de consumo y actitudes morales. (Wagenknecht 2021: 25).

Pero podemos preguntar: ¿por qué tenemos que perder el tiempo con una crítica de la izquierda si por todos lados se fortalecen los movimientos y partidos políticos de la derecha? ¿No tendría más sentido criticar a estas “nuevas”, “extremas” o “ultra” derechas? Ciertamente, las asignaciones “izquierda” y “derecha” siempre son relativas. Pero lo que podemos observar en la actualidad es una inversión de estos términos. ¿A qué se debe esta confusión? (Corcuff 2021).

En parte, seguramente, porque cultivar ciertas ideas de izquierda, como hemos visto, es hoy realmente *chic*. Existen grupos económica y políticamente poderosos en las sociedades de las economías avanzadas que han adaptado elementos, sobre todo estéticos, que aluden a formas de vida más liberales que se han podido establecer en los centros urbanos y que representan una agenda política de izquierda limitada, sin que cuestionen las estructuras de poder establecido en estas sociedades. Susan Neiman escribe: “Puede que la derecha sea más peligrosa, pero la izquierda actual se ha privado de las ideas que necesitamos si esperamos resistir el bandazo hacia la derecha” (Neiman 2023: 5). De tal manera que en la actualidad el peligro más grande para la izquierda es la izquierda misma.

5. ¿Qué hacer?

Quisiera regresar al libro de Traverso. Una izquierda “melancólica” es, para este autor, una izquierda que ha perdido su conexión con el futuro; su potencial utópico. Según Traverso, quien reflexiona en su libro sobre la izquierda después de los eventos relacionados con la caída del muro de Berlín en 1989, la tarea más importante es justamente la recalibración de las

coordenadas temporales. El supuesto “fin de la historia” (Fukuyama) es acompañado por una reorientación hacia el pasado. Los estudios sobre las memorias colectivas sustituyen a las teorías que, alguna vez, se atrevían a hacer predicciones sobre o incluso diseñar el futuro. Pero el descubrimiento de la memoria, del pasado, etc., manifestaría el fin de la izquierda si se pensara solamente como pérdida de las facultades utópicas.

¿De qué manera se puede pensar una orientación hacia el pasado que permita desatar el nudo utópico y dar continuidad a un proyecto renovador de izquierda? “Abriendo la ventana” para obtener una imagen histórica de la izquierda más amplia puede ser, como hemos visto, un paso importante, no para guardar en la memoria lo que se ha perdido a través de los tiempos, sino para pensar lo supuestamente perdido justamente como lo que ha quedado (*what's left*) y que sigue pendiente.

Es posible que vivamos actualmente en un tiempo en el que se hace notar con cada vez más vehemencia la necesidad de una labor de recuperación, sobre todo porque nos damos cuenta de que las izquierdas estéticas no logran resolver los problemas acuciantes que provoca la acumulación del poder económico y político acentuado. Esto se ve, no en última instancia, en los múltiples regresos a Marx o al marxismo.

Ciertamente, este retorno a Marx le ha servido a una izquierda que todavía se resiste a la estetización, de manifiesto que el compromiso con los problemas de justicia social queda pendiente. Pero puede ser que la astucia de la razón identitaria también le haya alcanzado a esta izquierda, porque incluso la obra de Marx puede convertirse en el fetiche de una comunidad identitaria, a la que le une la lectura del mismo autor.

A la posibilidad de fetichización identitaria de Marx se opondría una actitud de recordar los orígenes de la izquierda en un contexto histórico más amplio como aquí hemos intentado. Esto ayudaría a entender que también el pensamiento de Marx es producto de un pensamiento que se ve comprometido con el humanismo de la Ilustración, que no se reduce a una doctrina que hipostatiza un determinado ideal del ser humano, sino que se distingue por su “optimismo social” que, a su vez, se manifiesta en el afán de oponerse incansablemente a las condiciones inhumanas en nuestras sociedades (véase Kozlarek 2024).

En este sentido entiendo también la idea que hace un par de años Werner Schmidt expresó en un libro dedicado a Marx y que se articula en la siguiente pregunta: “Si volvemos la mirada del pasado a nuestro presente, al estado a menudo insostenible de nuestro propio mundo, ¿no será acaso que esta realidad nuestra empuja hacia el pensamiento de Marx, que nuestras propias necesidades [...], que nuestro presente tiene necesidad del humanismo de Marx?” (Schmidt 2020: 12).

La lectura de Schmidt no es, pues, una lectura ni melancólica, ni identitaria. Se trata más bien de una lectura ante la necesidad histórica de un renacimiento del pensamiento de la izquierda que solamente puede funcionar si buscamos sistemáticamente lo que queda: *what's left*.¹⁰

El presente número de nuestra revista *Devenires* hace un recorrido por el pasado del pensamiento de izquierda y de los movimientos políticos y sociales de izquierda en México. Por un lado, el objetivo es académico, como cabría esperar de una revista filosófica. Sin embargo, esto va emparejado con una pretensión práctica: también se quiere dar un modesto comienzo a una discusión sobre el pensamiento de la izquierda con la esperanza de que, de esta manera, se puedan informar también los debates extraacadémicos en los que se nota cada vez más acentuadamente un desconocimiento sobre lo que “izquierda” todavía puede significar. Sin embargo, todos los artículos del *Dossier* se caracterizan por su orientación histórica.

Un fenómeno político de mucha importancia en el contexto de la izquierda en México es el neozapatismo que entró en la escena de la política nacional en enero del 1994. En el centro del artículo de David Pavón Cuéllar se encuentra la pregunta por la relación entre el neozapatismo y las tradiciones marxistas de la izquierda.

El trabajo de Iver A. Beltrán García versa sobre el concepto de la ideología que él encuentra en las obras de tres filósofos mexicanos des-

¹⁰ Agradezco sus comentarios a David Ramos Castro.

tacados, a saber: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. La originalidad del trabajo radica en abrir la discusión entre corrientes filosóficas diferentes: el “latinoamericanismo”, la filosofía analítica y el marxismo, buscando una suerte de convergencia.

También el trabajo de Jorge Zúñiga procura comparar a dos autores, a saber: Luis Villoro y Enrique Dussel. Su interés enfoca el tema de los fundamentos normativos para la “acción” y el “campo” políticos en ambos autores, vislumbrando tanto las afinidades como las diferencias.

Referencias

- THEODOR W. Adorno (2019), “Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute (1957)“, en: Theodor W. Adorno (2019), *Vorträge 1949-1968*, Berlín: Suhrkamp, 118-155.
- DIRK Auer (1998), “Daß die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalte. Fortschritt, Vernunft und Aufklärung“, en: Dirk Auer/Thorsten Bonaker/Stefan Müller-Doohm (1998), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Primus Verlag, 21-40.
- INGOLFUR Blühdorn (2013), *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Berlín: Suhrkamp.
- WOLFGANG Bock (2023), “Zurück in die Vergangenheit ... zur phantasmagorischen Veränderung der Zukunft. Reinhart Kosellecks ‚Kritik und Krise‘ von 1954 neu gelesen“, en: *Glanz & Elend. Literatur und Zeitkritik*: https://www.glanzundelend.de/Red23/J_L/reinhart_koselleck_krise_und_kritik.htm (última consulta: 14.05.2025).
- DAVID Brooks (2000), *Bobos in Paradise. The New Upper Class and how they got there*, New York/London/Toronto/Sydney: Simon & Schuster.
- WENDY Brown (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
- CHRISTOPH Butterwegge/Bettina Lösch/Ralf Ptak (2008), *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- PHILIPPE Corcuff (2021), *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, Paris: Éditions Textuel.
- BOLÍVAR Echeverría (1997), “1989“, en: Bolívar Echeverría (1997) *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista, 13-23.
- FERNANDO Escalante Gonzalbo (2015), *Historia mínima del neoliberalismo*, México: Colegio de México.

- NANCY Fraser (2017), "Progressive neoliberalism versus reactionary populism: a Hobson's choice", en: Heinrich Geiselberger (ed.) (2017) *The Great Regression* [EPub], Cambridge/Malden: Polity Press (Apple Books), 128-148.
- FRANK Furedi (2022), „Joe Biden's Woke Imperialism", en: Spiked online: <https://www.spiked-online.com/2022/06/12/joe-bidens-woke-imperialism/> (última consulta: 05.04.2025).
- JOHN Gray (2013), *Isaiah Berlin. An Interpretation of his Thought*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- JÜRGEN Habermas (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FRIEDRICH A. von Hayek (2004 [1944]), *Der Weg zur Knechtschaft* (ed. Manfred E. Streit), Tübingen: Mohr Siebeck.
- AXEL Honneth (2015 [2012]), *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.
- MAX Horkheimer (1988 [1935]), „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“, en: *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt/M., 249-276.
- MAX Horkheimer/Theodor W. Adorno (1990), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- RAZMIG Keucheyan (2013), *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, London/New York: Verso.
- NAOMI Klein/Astra Taylor (2025), "The Rise of End Times Fascism": <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk> (última consulta: 06.06.2025).
- HELMUT König (2016), *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Weilerswist: Velbrück.
- REINHART Koselleck (1989 [1959]), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- OLIVER Kozlarek (2024), *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*, Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books.
- MICHAEL Lind (1996), *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution* [EPub], New York: Simon & Schuster.
- SAMUEL Moyn (2020), "Foreword to the 2020 edition", en: Judith N. Shklar (2020 [1957]) *After Utopia. The Decline Political Faith*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, ix-xv.
- SUSAN Neiman (2023), *Left is not Woke*, Cambridge/Hoboken, N.J.: Polity Press.
- ANDREAS Reckwitz (2019), *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin: Suhrkamp.
- HAUKE Ritz (2024), *Vom Niedergang des Westens zur Neuerfindung Europas*, Wien: Promedia.

- RICHARD Rorty (1998), *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- JÖRN RÜSEN (2020), *Menschsein. Grundlagen, Geschichte und Diskurse des Humanismus*, Berlin: Kadmos.
- WERNER SCHMIDT (2020), *Karl Marx – Ein humanistischer Denker für unsere Zeit*, Berlin: Argument Verlag.
- JUDITH N. SHKLAR (2020 [1957]), *After Utopia. The Decline Political Faith*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- ENZO TRAVERSO (2016), *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York/Chichester: Columbia University Press.
- SARAH WAGENKNECHT (2021), *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm für Gemein-sinn und Zusammenhalt*, Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- SHELDON S. WOLIN (2017), *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

