

DEVENIRES

Artículos

ARLET BECERRA RODRÍGUEZ Agencia social y enactivismo. Apuntes para pensar la relación entre normas morales y cuerpos

GUSTAVO GARCÍA CONDE Mestizaje y codigofagia: crítica a las categorías raciales desde la semiótica de la cultura

Pensamiento de la izquierda

ADÁN PANDO MORENO La noción de democracia en la agenda de la izquierda socialista mexicana...

EMILIANO MENDOZA SOLÍS Tomás Segovia, una izquierda al margen

Dossier Nuevas críticas del poder

RAINER MAUSFELD El miedo de las élites del poder al pueblo...

DANIEL LOICK Tareas para una teoría crítica del derecho

HAUKE RITZ La dimensión cultural de la Guerra Fría y 1968

Entrevista

BACA / ENRÍQUEZ / CASALES Dimensión hermenéutica del arte y la educación.
Entrevista a Mauricio Beuchot



**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**

Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz
Secretario Académico

Dr. José César Macedo Villegas
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Jaime Espino Valencia
Coordinador de la Investigación Científica

**Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”**

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González
*Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Cristina Barragán Hernández
Coordinadora de Publicaciones

**Instituto de Investigaciones
Filosóficas “Luis Villoro”**

Dr. Arturo Morales Campos
Director

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Jefe de la División de Estudios
de Posgrado de Filosofía*



DEVENIRES

Comité de dirección

Eduardo González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Arturo Morales Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
José Alfonso Villa Sánchez (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Directores

Oliver Kozlarek (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Corrección de estilo

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Ábner Obdulio Sándigo Sándigo (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Programación, indización, archivo

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Servicio social

Miriam Guadalupe Tzintzún Zacarías (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Coordinación del servicio social

Gustavo García Robles (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Devenires, Año xxvii, Núm. 54, Julio-Diciembre 2026

DOI: [10.35830/devenires.v27i54](https://doi.org/10.35830/devenires.v27i54)

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán, México, C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3322-3500), a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” (Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, México, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3322-3500 ext. 4148). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2026-042112455700-102, ISSN-e: 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de julio de 2026.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad.

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

DEVENIRES

Presentación

OLIVER KOZLAREK / FEDERICO MARULANDA REY 9

Artículos

Agencia social y enactivismo. Apuntes para pensar
la relación entre normas morales y cuerpos
ARLET BECERRA RODRÍGUEZ 13

Mestizaje y codigofagia: crítica a las categorías
raciales desde la semiótica de la cultura
GUSTAVO GARCÍA CONDE 39

Pensamiento de la izquierda

La noción de democracia en la agenda de la izquierda socialista mexicana
desde la década de 1960 hasta la conformación del PRD
ADÁN PANDO MORENO 73

Tomás Segovia, una izquierda al margen
EMILIANO MENDOZA SOLÍS 115

Dossier

Introducción: visibilizando la dominación,
hacia nuevas formas de la crítica
OLIVER KOZLAREK 137

El miedo de las élites del poder al pueblo.
Gestión de la democracia mediante técnicas de poder blando
RAINER MAUSFELD 143

Tareas para una teoría crítica del derecho
DANIEL LOICK 201

La dimensión cultural de la Guerra Fría y 1968
HAUKE RITZ 219

Entrevista

-
- Dimensión hermenéutica del arte y la educación. Entrevista a Mauricio Beuchot
PABLO A. BACA / RICARDO ENRÍQUEZ / ROBERTO CASALES 251

In memoriam

-
- In memoriam: Edgar Morin (1921-2026). Un legado imprescindible
para comprender el mundo y aprender a habitarlo pacíficamente
ROGELIO HERNÁNDEZ ALMANZA 265

Reseñas

-
- Gabriele Gernl, *Adornos Kritische Theorie der Zeit*, Alemania: J.B.
Metzler, 2020, 381 pp., ISBN: 978-3-476-05690-0
OSVALDO MONTERO SALAS 275
- Colby Dickinson, Hugh Miller y Kathleen McNutt (eds.),
El desafío de Dios. La filosofía continental y la tradición intelectual católica,
trad. por Pedro A. Reyes Linares, México, Universidad Iberoamericana/
ITESO, 2025, 264 pp., ISBN: 978-607-2644-89-2
CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO 287
- José Hernández Prado, *Natura mensura. De las sociedades
y culturas animales a las humanistas*, México, Universidad Autónoma
Metropolitana / Pergamino, 2025, 174 pp., ISBN: 978-607-59613-5-4
ERVING GONZÁLEZ MAGAÑA 291
- José Manuel Cuéllar Moreno, *La razón pendular de Emilio Uranga.
Una historia del existencialismo mexicano*, México,
Herder, 2025, 491 pp., ISBN: 978-970-96571-2-8
ERIKA FERNANDA MOLINA VERDUZCO 299

Colaboradores

-
- SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES 307

PRESENTACIÓN

Oliver Kozlarek
Federico Marulanda Rey

Actualmente existen cambios en la realidad política y social que son difíciles de pasar por alto. Mientras que hace tan solo unos años se proclamaba la existencia de una sociedad civil autónoma e independiente del Estado, blindada de la arbitrariedad de la política por la supuesta racionalidad del mercado, hoy en día vemos cada vez con mayor claridad los contornos de una concentración de poder político y económico en manos de élites que operan de manera transfronteriza y más o menos global y que han aprendido a instrumentalizar justamente las estructuras del poder estatal de formas cada vez más sofisticadas.

Podríamos decir que los cambios representan tendencias regresivas en las cuales formas de organizar la vida política y social que habían logrado estructurarse democráticamente revierten a procesos autoritarios, empujados por nuevas, viejas, ultras, extremas o radicales derechas. Sin embargo, un análisis más cauteloso revelará que la celebrada victoria de la democracia ha sido la de una “democracia representativa”, es decir: de aquella forma de democracia que se ha destacado siempre por el poder de maniobrabilidad política en manos de élites, limitando al mismo tiempo la participación y la responsabilidad de los ciudadanos a elegir candidatos que otros definen de antemano. De esta manera se explica que en Occidente se vota a favor de regímenes abiertamente autoritarios que utilizan la fuerza del Estado para fines privados, y que han aprendido a monopolizar, con gran éxito, los discursos políticos y sociales.

Ante esta situación, en *Devenires* planteamos la necesidad de presentar en el *dossier* de este número una discusión crítica del poder, desde las ciencias sociales y orientada por una filosofía social. Los artículos –traducciones de publicaciones recientes en alemán– reflejan la realidad política actual que, sin duda, plantea serios retos para lo que es considerable como un orden político y social justo.

También hemos decidido dar continuidad, en el presente Núm. 54, a un debate iniciado en el Núm. 52 sobre el pensamiento de la izquierda. Recordar y actualizar esta tradición contribuye a reconocer que el pensamiento de izquierda es fundamentalmente crítico; y en particular crítico de sí mismo. La crítica significa disidencia; no solo en un sentido claramente político, sino también en el filosófico, bajo peligro de que las ideas, los conceptos y las teorías se cristalicen en ideologías. Por ello, continuamos estimulando la recepción de colaboraciones en las que se da nueva vida a las discusiones sobre el pensamiento de la izquierda, y en adelante proponemos reservar una subsección del apartado de Artículos de investigación para contribuciones abocadas a este fin.



Artículos

AGENCIA SOCIAL Y ENACTIVISMO. APUNTES PARA PENSAR LA RELACIÓN ENTRE NORMAS MORALES Y CUERPOS

Arlet Becerra Rodríguez
Universidad Nacional Autónoma de México
arlet1414@gmail.com

Resumen: Se vincula la comprensión de agencia social propuesta por Saba Mahmood con los conceptos enactivistas de *cuerpos*, *interacción social* y *normatividad* para responder a la pregunta sobre cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales. En un primer momento se presenta la caracterización de agencia social de Mahmood, destacando el peso que tienen las normas morales en su constitución; posteriormente, se desarrollan los conceptos enactivistas –cuerpos, interacción social y normatividad– planteados principalmente por Ezequiel A. Di Paolo, Elena Clare Cuffari y Hanne De Jaegher. En un tercer momento, se muestran los cruces entre ambas propuestas para afirmar su complementariedad. En última instancia, respecto a la pregunta central, se afirma que 1) habitamos las normas morales en tanto éstas están presentes en nuestros cuerpos al realizar actos, expresiones y prácticas con otros cuerpos; 2) las normas morales influyen en la constitución de los sujetos en sus distintas dimensiones corporales a través de las interacciones que tenemos con los otros; y 3) existe una multiplicidad de maneras en las cuales los sujetos se relacionan y actualizan las normas morales para regular las interacciones sociales, y no todas ellas son explorables a través de la dicotomía resistencia-continuidad.

Palabras clave: Saba Mahmood, normatividad, normas sociales, interacción social, agencia encarnada.

Recibido: septiembre 7, 2024. **Revisado:** diciembre 10, 2025. **Aceptado:** abril 19, 2026.

SOCIAL AGENCY AND ENACTIVISM. NOTES FOR THINKING ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN MORAL NORMS AND BODIES

Arlet Becerra Rodríguez
Universidad Nacional Autónoma de México
arlet1414@gmail.com

Abstract: The aim is to link the understanding of social agency proposed by Saba Mahmood with the enactivist concepts of *bodies*, *social interaction* and *normativity*, to answer the question of how we inhabit, relate to and constitute ourselves through and with moral norms. To this end, I present Mahmood's characterization of social agency, highlighting the weight of moral norms in its constitution; subsequently, the enactivist concepts of bodies, social interaction and normativity –proposed mainly by Ezequiel A. Di Paolo, Elena Clare Cuffari and Hanne De Jaegher– are developed. In a third moment, the intersections between the proposals are shown in order to show their complementarity. With respect to the central question, it is affirmed that 1) we inhabit moral norms as they are present in our bodies when we perform acts, expressions and practices with other bodies; 2) moral norms influence the constitution of subjects in their different bodily dimensions through the interactions we have with others; and 3) there is a multiplicity of ways in which subjects relate to and actualize moral norms to regulate social interactions, and not all of them are amenable to exploration through the resistance-continuity dichotomy.

Keywords: Saba Mahmood, normativity, social norms, social interaction, embodied agency.

Received: September 7, 2024. **Revised:** December 10, 2025. **Accepted:** April 19, 2026.

Introducción

El interés del siguiente escrito es retomar la noción de agencia social planteada por Saba Mahmood en el libro *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* y vincularla con elementos del enfoque enactivo que puedan nutrir y complejizar su propuesta. En específico, me interesa mostrar que la concepción de *cuerpos, interacción social y normatividades* provenientes del enactivismo nos dan pistas para comprender cómo funciona la agencia social a nivel de los cuerpos, es decir, cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales.

Para lograr tal cometido, estructuro el trabajo en tres apartados centrales: el primero titulado *Saba Mahmood y la agencia social* contextualiza la propuesta agencial de Mahmood y desarrolla los conceptos clave de su planteamiento, desde su distanciamiento con la equiparación entre agencia y resistencia al poder hasta el aterrizaje de la agencia a las normas morales. Este movimiento nos permite vincular la agencia con las normas morales, las prácticas de los sujetos y los cuerpos, y, paralelamente, tender un puente con los conceptos provenientes del enactivismo.

El segundo apartado lleva por nombre *Cuerpos e interacciones sociales desde el enactivismo*, y en él se realiza un recorrido por tres conceptos clave: cuerpos, interacción social y normatividades. Respecto al cuerpo, menciono las dimensiones corporales planteadas por Ezequiel A. Di Paolo, Elena Clare Cuffari y Hanne De Jaegher en el libro *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language* y resalto las similitudes y diferencias con la concepción de cuerpo de Mahmood. En cuanto a las interacciones sociales, parto de la creación de sentido participativa –participatory sense-making– para hablar de las interacciones sociales y de las normatividades implicadas. Ya en el campo de las normatividades, incorporo las normas morales para analizar cómo aquellas influyen

tanto en cómo se desarrollan las interacciones entre sujetos como en la relación que los sujetos mantienen con las normas morales a través de las interacciones.

En el tercer apartado titulado *Cruces entre Saba Mahmood y el enactivismo*, rescato los puentes entre ambas propuestas teóricas –sobre todo respecto a la comprensión del cuerpo y la función de las prácticas en la constitución de agentes–, así como las limitantes que encuentro en la postura de Mahmood –como su centralidad en lo individual y el enfoque en las prácticas de los sujetos como la escala mínima donde las normas morales se hacen patentes–. Todo ello para reconocer la complementariedad de ambas propuestas y para mostrar cómo, al vincularlas, obtenemos respuestas interesantes sobre las relaciones entre normas y cuerpos. En último lugar, ofrezco conclusiones y apuntes sobre cómo continuar la investigación en cuanto a la agencia social.

1. Saba Mahmood y la agencia social

Desde las distintas corrientes feministas¹ surgidas en la segunda mitad del siglo XX, la categoría de agencia ha tomado diversos caminos, no obstante, la mayoría se ha enfocado en la recuperación de las mujeres como sujetos con agencialidad. En un primer momento, desde los feminismos nacidos en la academia y de vertiente liberal, el propósito se centró en reconocer a las mujeres como agentes sociales: sujetos con autonomía política y moral, libertad individual y búsqueda de emancipación frente a las relaciones de poder opresoras (Mahmood, 2008; Silva, 2013). Tras la diversificación del feminismo en la década de 1970,

¹ Por feminismo comprendo el posicionamiento crítico surgido a partir del siglo XVIII frente a las dinámicas y valores patriarcales occidentales, no obstante, tras la urgencia de cuestionar y demandar los valores patriarcales establecidos en la modernidad y dada la trascendencia de estos valores sobre sus orígenes, coincido con Magdalena Valdivieso en que el feminismo también involucra una postura política, filosófica y epistemológica hacia los paradigmas y prácticas sociales y culturales patriarcales, que se elabora en función de las especificidades y heterogeneidades de diversos lugares de enunciación (Valdivieso, 2012). En este sentido, es preferible usar el plural *feminismos* para dar cuenta de la diversidad y multiplicidad de posicionamientos críticos frente a estos valores.

la categoría de agencia también mudó a contextos socioculturales específicos, así, se evidenció cómo la agencialidad de las mujeres implicaba muchas veces posicionamientos políticos contradictorios, pues lo que para algunas mujeres era resistir a ciertas relaciones de poder opresoras en otros contextos implicaba reproducir aquellas relaciones de poder.²

Pese a la relevancia epistemológica y política de tales análisis, estos mantienen una comprensión común sobre la agencia entendida como capacidad individual para contraponerse a las relaciones de subordinación y expresar la voluntad o interés individual; en palabras de Mahmood, lo que no se problematiza en tales análisis es “la universalidad del deseo, central en el pensamiento liberal y progresista; presupuesto por el concepto de resistencia que autoriza a liberarse de las relaciones de subordinación, y en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculinas” (Mahmood, 2008, p. 172). Así, el reducir la agencia a la contraposición al poder y a las diversas formas de resistencia coloca a las acciones contrarias –aquellas que reproducen o buscan la continuación de las relaciones de subordinación– como no agenciales y, consecuentemente, a las mujeres que buscan tales continuidades como no agentes sociales.³

Saba Mahmood, consciente de esta dicotomía sobre la noción de agencia y de las implicaciones teóricas y políticas que conlleva frente a contextos como los que analiza en su libro *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* con las mujeres de las mezquitas del Cairo, Egipto,⁴ propone dejar de pensar la agencia como mera resisten-

² Por ejemplo, en la década de los setenta, mientras que las demandas de mujeres de estratos socioeconómicos altos involucraban el desmantelamiento de la familia como institución opresora, otras mujeres indígenas y afroamericanas reclamaban su derecho a formar una familia, dado que su historia de esclavitud, genocidio y racismo se los había impedido (Mahmood, 2008).

³ Aquí, por ejemplo, encontramos análisis sobre *las mujeres de tercer mundo* como víctimas de su contexto y sin agencialidad, quienes *deben* ser guiadas por otras mujeres que sí cumplen con la noción universal de agencia. Se trata, pues, de análisis que reproducen una mirada jerárquica y colonial sobre los sujetos, en específico, sobre las mujeres (Mohanty, 2008).

⁴ Las mujeres que entrevista Mahmood en las mezquitas buscaban la continuación de normas establecidas en el islam a través de la resignificación del Corán. Cabe destacar que estas normas se basan en relaciones de subordinación hacia las mujeres.

cia al poder y asumirla como “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mohanty, 2008, p. 165).⁵ En este sentido, en lugar de asumir una definición universal de lo que es la agencia, Mahmood apuesta por una exploración de las formas de acción que se habilitan en contextos concretos de subordinación, centrando la mirada no en si las acciones reproducen o se contraponen a las relaciones de poder, sino en cómo las relaciones de poder son experimentadas por los sujetos y cómo su relación con aquellas determina su constitución.⁶

Mahmood retoma la paradoja de subjetividad de Foucault para afirmar que el poder es “un conjunto de relaciones que no solo dominan al sujeto, sino que también [...] otorgan las condiciones para su existencia” (Mahmood, 2008, pp. 179-180), de modo que los sujetos siempre se encuentran inmersos en relaciones de poder y son, precisamente, estas condiciones y procesos que los subordinan los que brindan posibilidades para su existencia, moldeando sus deseos, relaciones y discursos. No hay un sujeto que preceda tales relaciones de poder, pero tampoco se trata de mera asimilación o pasividad frente a aquellas, pues los sujetos pueden modificar las relaciones de poder existentes, de ahí que se hable de una paradoja de subjetivación (Mahmood, 2005). De esta manera, cuando la autora pakistaní afirma que la agencia se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas, se refiere a que las acciones de los sujetos que denominamos agenciales surgen en relaciones de poder concretas ante las cuales los sujetos se encuentran condicionados.

⁵ A partir de este punto, cada que utilizo la palabra *agencia* a lo largo del escrito me refiero a esta comprensión de Mahmood. La aclaración se debe a que desde el enactivismo la agencia tiene una caracterización distinta y, aunque reconozco puntos de encuentro entre ambas comprensiones, en este texto no exploro tales relaciones y, por tanto, omito la referencia explícita a la agencia enactiva.

⁶ Siguiendo a Mahmood, además de negar a ciertos sujetos como agenciales, la focalización en la resistencia nos hablaría de una forma específica de comprender el poder en función de una teleología de políticas progresivas, es decir, una que busca la contraposición a las normas sociales para alcanzar un estado mejor. En este sentido, la crítica a la agencia como resistencia implica una crítica más amplia sobre la lógica teleológica y progresiva de las relaciones de poder y de la política (Mahmood, 2005).

Ahora bien, siendo más precisos, la propuesta de Mahmood para pensar la agencia más allá de la mera resistencia al poder se mueve en el nivel de la normatividad social, es decir, cuando afirma que los sujetos no solo resisten o reproducen las relaciones de subordinación, se refiere a que la relación que mantienen los sujetos con las normas sociales que los subordinan no es únicamente de resistencia o reproducción, sino que existe una multiplicidad de maneras en las que los sujetos *habitan* esas normas.

Dicha normatividad no es asumida como una simple imposición social sobre los sujetos, sino de forma co-constitutiva: por un lado, las normas constituyen a los sujetos en un sentido amplio al influir en sus acciones, deseos, razonamientos, emociones, etcétera, y, en general, en la forma de desenvolverse y relacionarse socialmente con otros y consigo mismos. Por otro lado, las normas no se mantienen estáticas ni pertenecen a un plano superior o ajeno a las prácticas de los sujetos, sino que brotan de las relaciones entre sujetos y son proclives a las innovaciones o transformaciones. Es en este sentido que Mahmood reconoce que las normas se viven, habitan, aspiran, alcanzan y consuman en una variedad de formas (Mahmood, 2005, pp. 22-23).

Para explicitar la relación y distinción entre las normas y la manera en que éstas son habitadas por lo sujetos, Mahmood sigue la distinción entre ética y moral que reconoce Michael Foucault. De acuerdo con este autor, la moral se refiere al conjunto de normas, reglas, valores y mandatos frutos de cada contexto que guían e influyen en las relaciones entre sujetos; en cambio, la ética conlleva las prácticas, técnicas y discursos mediante los cuales los sujetos transforman sus cuerpos, pensamientos, conductas y formas de ser en relación con las normas morales (Foucault en Mahmood, 2005, p. 28). En pocas palabras, la moral es el conjunto de normas que brinda un marco de referencia para guiar las relaciones entre sujetos —las cuales, como se ha mencionado, no pertenecen a un plano aislado o independiente de los sujetos—, mientras que la ética se refiere a la forma en la que los sujetos habitan o experimentan esas normas, es decir, las formas en las cuales encarnan las normas morales.

El tema del cuerpo aquí cobra un sentido superlativo, dado que la relación con las normas morales se hace posible gracias a prácticas, técni-

cas y discursos de los cuerpos; así, al hablar de sujetos, se habla necesariamente de sujetos encarnados. Si bien pareciera una obviedad que todos los sujetos participan de una corporalidad, el tratamiento del cuerpo en los análisis filosóficos ha variado significativamente, desde asumirlo como la cárcel del alma hasta un determinante absoluto del comportamiento social de los individuos. En Mahmood encontramos que los cuerpos no son meros depósitos de significados sociales, es decir, no reflejan fielmente las estructuras sociales que rodean a los sujetos, sino que aquellos tienen intervención en las mismas estructuras a través de las prácticas corporales; al mismo tiempo, el comportamiento corporal dota al yo de ciertos tipos de capacidades que proporcionan la sustancia a partir de la cual se actúa sobre el mundo (Mahmood, 2005, pp. 26-27).

Esta concepción implica varios aspectos interesantes que nos abren puentes con la propuesta enactiva. En primer lugar, Mahmood piensa al cuerpo de los sujetos de manera performativa, es decir, como un proceso que se va transformando mediante prácticas que involucran intereses, emociones, normas, deseos, significados y demás elementos que van reduciendo la distinción entre los sujetos encarnados y las normas sociales; ya que tanto los sujetos encarnados participan de lo social como lo social es constitutivo de los sujetos.

Tal co-constitución tiene implicaciones en ambos lados: así como las normas sociales van modificándose con las prácticas encarnadas de los sujetos, las mismas formas de actuación socialmente guiadas repercuten en las potencialidades a través de las cuales se desenvuelven y constituyen los sujetos (Mahmood, 2005). En este sentido, es posible hablar de una relación directa entre tal conjunto de prácticas –lo que podríamos denominar el ámbito del hacer de los sujetos– y la constitución de las potencialidades de los sujetos que conforman su ser –el ámbito ontológico–. Los sujetos, por tanto, no representan unidades fijas con elementos preestablecidos o innatos –deseos, emociones, habilidades, pensamientos, etcétera–, más bien aquellos se van co-constituyendo mediante las prácticas que determinados contextos socioculturales les habilitan.⁷

⁷ Otra herramienta teórica que Mahmood retoma para pensar esta co-constitución dinámica entre los sujetos y los marcos sociales es la paradoja de subjetivación de Michael

De ahí que Mahmood afirme que la arquitectura del yo se da a través de las prácticas corporales, pues el sujeto –ese yo– se va configurando a través del desenvolvimiento de prácticas que surgen en contextos socioculturales e históricos concretos.⁸ Un ejemplo de cómo una práctica constituye al yo es la ejecución del *zálá*,⁹ la cual implica los siguientes elementos: “(a) la intención de dedicar la oración a Dios; b) una secuencia prescrita de gestos y palabras; (c) una condición física de pureza; y d) la vestimenta adecuada” (Mahmood, 2005, p. 123). Mediante la repetición de gestos, actos corporales, oraciones y expresiones como la vestimenta adecuada a la hora del *zálá*, los sujetos van fomentando una capacidad de orar regularmente, al tiempo que moldean sus deseos, emociones, cuerpos, imaginarios y creencias; construyendo una arquitectura específica del yo, en este caso, la arquitectura de un yo piadoso en comunión con el islam (Mahmood, 2005).

En segundo lugar, al considerar que las relaciones entre los sujetos encarnados y las normas sociales son diversas, Mahmood descarta que se pueda hablar de una lógica intrínseca entre ambos. En otras palabras, abandona el modelo que afirma 1) que las prácticas de los sujetos solo pueden reproducir o contraponerse a las normas sociales, 2) que existe una relación progresiva y lineal entre los sujetos y las normas sociales que es independiente del contexto histórico de las prácticas encarnadas¹⁰ y 3) que existe una lógica teleológica en las prácticas de los sujetos cuya orientación apunta a un bien supremo y universal. En consecuencia,

Foucault, según la cual los sujetos no preceden, ni están al margen o aislados de las relaciones de poder, sino que son producidos por las mismas, y éstas permiten, al mismo tiempo, que los sujetos puedan transformarlas (Foucault en Mahmood, 2005, p. 17).

⁸ Entre estas prácticas corporales que Mahmood rescata en el contexto de las mezquitas encontramos tanto la lectura e interpretación del Corán como el uso del velo y las oraciones ofrecidas por las mujeres a distintas horas del día.

⁹ El *zálá* es la oración de los musulmanes y comúnmente se refiere a las cinco oraciones obligatorias que se realizan diariamente. Estas involucran ciclos sucesivos de levantarse, arrodillarse y postrarse mientras se dicen frases específicas en función de la hora del día.

¹⁰ Aquí, nuevamente la crítica se dirige hacia asumir que las modificaciones de las normas sociales persiguen una lógica de reproducción y resistencia, la cual es gradual y mantiene un desarrollo constante hacia una única dirección; de modo que el contexto histórico influye en las normas sociales, pero no afecta su lógica operante. Mahmood se distancia de esta comprensión al reconocer que tal lógica pende necesariamente del contexto histórico y, por tanto, otras lógicas pueden operar.

Mahmood apela a la exploración de las formas en las que los sujetos se relacionan con las normas sociales, atendiendo al contexto histórico en lugar de presuponer tanto un modelo de sujeto como una lógica intrínseca entre aquel y las normas sociales.

Este cambio en el marco conceptual —donde las prácticas encarnadas en relación con las normas morales se asumen como medios constitutivos del sujeto—; le permite a Mahmood salir de la dicotomía resistencia-continuación de las normas morales y analizar cómo se relacionan los sujetos con esas normas a través de las prácticas que los constituyen —las cuales, al mismo tiempo, permiten el movimiento en las normas—. Así, retomando la diferenciación entre ética y moral antes expuesta, considero que la pregunta que está de fondo en la propuesta de Mahmood y la cual me interesa profundizar es cómo funciona la agencia social a nivel de los cuerpos, en otras palabras, cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales. En busca de esclarecer estas relaciones con las normas y así pensar en diversos modos agenciales, propongo retomar elementos del enactivismo para pensar la agencia social planteada por Mahmood.

2. Cuerpos e interacciones sociales desde el enactivismo

2.1 El cuerpo y las dimensiones corporales

El término enactivismo proviene del verbo en inglés *to enact* —crear significados a través del accionar— y hace referencia a las investigaciones iniciadas en torno al trabajo del biólogo Francisco Varela (1946-2001) en la segunda mitad del siglo XX. En específico, se reconoce el libro *The Embodied Mind* (1991) de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch como texto fundador de la perspectiva enactivista, según la cual “el mundo perceptivo y cognitivo se articulan a partir de la acción significativa en la que el agente autónomo crea el dominio de significados por el cual se relaciona con su entorno” (Di Paolo, 2018, p. 4).

En este sentido, a grandes rasgos, el enactivismo tiene como bases 1) la cognición entendida como la constante búsqueda de sentido que surge a través de los acoples dinámicos entre el agente autónomo y su entorno;¹¹ 2) el cuerpo como sistema precario y autoconstituido a través del cual el mundo se presenta como valorizado; 3) la autonomía como un sistema de procesos que generan y sostienen una identidad en condiciones de precariedad; 4) la acción concreta como una red de bucles sensoriomotores en distintas escalas que incluyen aspectos de percepción, ejecución, experiencia, reflexión y demás; y 5) el afirmar que existe una continuidad entre la vida y la mente, es decir, que existen principios básicos que permiten comprender las relaciones entre la organización biológica, sensoriomotora, cognitiva y social de los cuerpos (Di Paolo, 2018).

De este mapa teórico que ofrece la perspectiva enactiva, el primer elemento que considero importante retomar para nuestra investigación es la noción de cuerpo, en específico, la comprensión que nos ofrecen Ezequiel A. Di Paolo, Elena Clare Cuffari y Hanne De Jaegher en el libro *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. Aquí el cuerpo aparece como un proceso abierto, cambiante y en movimiento de autoconstitución, es decir, se trata de un cuerpo que se va individuando a partir de su relación con el medio y con otros cuerpos (Di Paolo et al., 2018). Es precisamente en esa individuación que el cuerpo se asume como precario, pues su autoconstitución depende de elementos del entorno que pueden desaparecer, de ahí que se mantenga en constante movimiento y búsqueda por preservarse.¹² Paralelamente, al buscar su preservación, el entorno se le presenta cargado de valores: algunos ele-

¹¹ Esta visión se contrapone a la perspectiva computacional de las representaciones según la cual los agentes se relacionan con el entorno a través de representaciones mentales, marcando una diferencia entre interior y exterior, y asumiendo la relación entre ambos como una entrada y salida de información (Di Paolo, 2018).

¹² Siguiendo a Randall Beer y Ezequiel Di Paolo, esta es una de las tres formas de precariedad en los cuerpos, es decir, la precariedad sistémica: cuando la red de procesos es capaz de perder su integridad como sistema. No obstante, también existe la precariedad procesual: cuando también los propios procesos cuyas interacciones constituyen al sistema son frágiles, y a precariedad termodinámica: cuando los cierres operacionales dependen de las condiciones termodinámicas (Beer & Di Paolo, 2023). En este artículo, me enfoco en el primer tipo de precariedad.

mentos se presentan como dañinos o benéficos en función de su constitución (Di Paolo, 2018).¹³

Ahora bien, tal autoindividuación se aprecia de manera diferente en las tres dimensiones de la corporalidad planteadas por los autores: 1) dimensión orgánica, 2) dimensión sensoriomotora y 3) dimensión intersubjetiva. En el nivel de los cuerpos orgánicos, hablamos de procesos precarios de individuación metabólica y de acoplamiento adaptivo al ambiente; respecto a los cuerpos sensoriomotores, encontramos procesos precarios de autoindividuación en la red de estructuras sensoriomotoras; y, finalmente, los cuerpos intersubjetivos y lingüísticos son procesos precarios de autoindividuación en el flujo de expresiones dirigidas a uno mismo y a los otros en combinación con compromisos dialógicos y de todo tipo de interacciones sociales (Di Paolo et al., 2018, p. 195).

Si bien esta propuesta compleja y amplia de la corporalidad nos posibilita comprender dimensiones corporales presentes en distintos organismos como bacterias, algas, arañas, focas y demás; el nivel que me interesa retomar es el de los cuerpos lingüísticos en los humanos, lo cual no implica, como bien apuntan los autores, que las dimensiones corporales estén separadas, superpuestas o claramente diferenciadas en el terreno de los cuerpos concretos —en este caso, en los cuerpos humanos—, sino que se encuentran interpenetradas en complejas y constreñidas relaciones, algunas veces coordinadas y otras en constante conflicto y tensión (Di Paolo et al., 2018).

Cabe aclarar que las tensiones no solo ocurren entre dimensiones corporales, también dentro de cada dimensión se presentan conflictos. En el caso de los cuerpos lingüísticos humanos, al ser constituidos so-

¹³ Un ejemplo de cómo el mundo se presenta cargado de valores en función de la constitución de los cuerpos se observa en el caso de la bacteria que nada en solución acuosa siguiendo un gradiente químico de azúcar: la constitución de la bacteria hace que el gradiente químico de azúcar tenga un valor positivo frente a otros compuestos que se presentan como nocivos o neutros y, por tanto, ocasionan que la bacteria se mueva hacia él (Di Paolo, 2018, p. 6). Otro concepto clave aquí es el de *adaptividad*, pues no solo se requiere que el mundo se presente cargado de valores, sino también que el organismo autónomo pueda determinar cómo los cambios en curso afectan su viabilidad y que pueda regular apropiadamente las condiciones de esa trayectoria en un rango de perturbaciones internas y externas (Froese et al., 2024).

cialmente a través de las interacciones con otros cuerpos lingüísticos, enfrentan una tensión primordial: la incorporación de expresiones de otros cuerpos que reafirman su identidad conlleva, al mismo tiempo, encarnar a otros cuerpos a través de la incorporación de tales expresiones (Di Paolo et al., 2018, p. 194). En pocas palabras, se navega la tensión al intentar mantener una identidad a partir de la encarnación de los otros.

Ahora bien, dado que en tanto cuerpos lingüísticos nos vamos constituyendo a través de expresiones, prácticas, relaciones y, en general, encuentros con otros cuerpos y con el mundo; y dado que las prácticas definen un mundo y dan forma continuamente al devenir de los cuerpos, entonces es posible inferir una interconexión entre ámbitos que tradicionalmente se han asumido como separados: la esfera de la ontología, la de la práctica o el hacer (pragmática) y la del saber, epistemología. Dicho de otra manera, al tratarse de cuerpos que se van haciendo –enactuando– en las prácticas con otros y, dado que esas prácticas implican un saber, una forma de hacer sentido; entonces las esferas del ser, saber y hacer están interconectadas.

Teniendo un mapa general de lo que implica el cuerpo –o mejor dicho los cuerpos– desde la perspectiva enactiva, podemos pasar al siguiente elemento clave: las interacciones sociales y sus normatividades.

2.2 Interacciones sociales y normatividades

Apelando al modelo del lenguaje planteado también en el libro *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*, encontramos otros elementos útiles para comprender la agencia social, en específico, para pensar la relación de los cuerpos con las normatividades. Me refiero a las interacciones sociales, las cuales permiten ver cómo entre los participantes, los actos sociales, las expresiones y la propia corregulación de las interacciones se juegan distintos tipos de normatividades, entre ellas las normatividades morales. A continuación, ofrezco un recorrido desde las interacciones sociales hasta las normatividades morales para mostrar con mayor claridad las relaciones entre cuerpos y normas.

Para hablar de interacciones sociales es importante tener en cuenta el concepto de *participatory sense-making*, el cual hace referencia a la creación de sentido conjunta entre al menos dos participantes. Tal creación de sentido no recae sobre la suma de las creaciones de sentido de cada participante, sino que surge en el encuentro con el otro: es enactuada como una práctica compartida y, por tanto, es perturbada, habilitada, regulada y constituida por las condiciones concretas de cada interacción (Di Paolo et al., 2018; Jaegher & Paolo, 2007). Una interacción social, pues, es una red autónoma y autosostenida de procesos relacionales emergentes y dinámicos, donde los involucrados participan de la regulación para mantener la interacción sin perder su autonomía, al tiempo que forman una creación de sentido compartida (Di Paolo et al., 2018).

Es en este sentido que los autores plantean dos condiciones para hablar de una interacción social: 1) la existencia de un acoplamiento corregulado que se origina como una serie de procesos dinámicos que se vuelven autosostenibles en el ambiente relacional y 2) que los participantes sean y se mantengan autónomos durante la interacción, es decir, que no pierdan la posibilidad de ejercer sus poderes sobre la regulación de la interacción (Di Paolo et al., 2018; Froese et al., 2024; Jaegher & Paolo, 2007).¹⁴ Este punto es clave no solo para distinguir teóricamente cuándo hablamos de interacciones sociales, sino para recalcar que, en el terreno de los casos concretos, cuando un participante atenta de manera superlativa contra la autonomía de alguno de los participantes —por ejemplo, casos de violencia extrema o dominio sobre los otros—, entonces nos enfrentamos no a interacciones sociales, sino a encuentros sociales violentos. A mi parecer, este sería un marco de referencia interesante para pensar cómo la creación de sentido compartida es afectada en función de si nos enfrentamos a interacciones sociales o a encuentros sociales violentos. Al mismo tiempo, podría funcionar como límite para

¹⁴ Aquí es importante recalcar que se refiere a no perder la autonomía en tanto posibilidad para regular la interacción, es decir, no perder sus capacidades de regulación en tanto participantes. No se refiere a las autonomías presentes en el nivel orgánico o sensoriomotor, de ser así, solo se podría hablar de la pérdida de autonomía en una interacción cuando no existe capacidad de movimiento o frente a la muerte del participante.

pensar qué implicaciones éticas tendría la anulación de la autonomía de ciertos cuerpos en las interacciones sociales.

Como pareciera ya anticiparse, las interacciones sociales involucran dos niveles de autonomía; por un lado, la autonomía individual entendida aquí como la integración entrelazada de los niveles orgánicos, sensorio-motrices y lingüísticos de cada participante; y, por otro lado, la autonomía interactiva producto de las relaciones entre cuerpos y sus actividades; es decir, no puede reducirse a la suma de las intenciones de los participantes por mantener la interacción, sino que excede tales intenciones y surge en el campo de las relaciones concretas entre los cuerpos (Di Paolo et al., 2018, p. 140). La existencia de ambas autonomías involucra una tensión primordial, no entre participantes, sino entre el nivel individual y el de la interacción. Tal tensión se mantiene latente en cada interacción y se transforma o sobrelleva de manera distinta en función del contexto de la interacción, de la correulación por parte de los participantes, de los remanentes de interacciones pasadas, así como de las rupturas y continuidades que cada interacción presente.

Paralelamente, se habla de normatividades que acompañan los niveles de autonomía y sirven como marcos para guiar las interacciones, es decir, normatividades individuales y normatividades interactivas o sociales. Ahora bien, hay una diferencia importante entre las normatividades sociales y las normatividades en el nivel de los cuerpos orgánicos.¹⁵ Como vimos en el apartado del cuerpo y sus dimensiones —orgánica, sensoriomotora e intersubjetiva—, el mundo aparece como valorizado en función de preservar su autoconstitución, es decir, en el nivel orgánico, los elementos del entorno aparecen como dañinos o benéficos para mantener los procesos metabólicos. No obstante, en el nivel intersubjetivo,

¹⁵ Aquí coloco la atención en la diferencia entre las normatividades sociales y normatividades en la dimensión orgánica simplemente para enfatizar la diferencia entre normas que buscan meramente la preservación y aquellas que pueden incluso poner en riesgo la propia preservación. Sin embargo, reconozco que existen normatividades en cada dimensión corporal, y que hay una vinculación estrecha entre estas normatividades. Para un análisis de cómo las normatividades sensoriomotoras, por ejemplo, se ven afectadas por prácticas socioculturales revítese Sepúlveda-Pedro, (2020) y Ramírez-Vizcaya, (2025).

los elementos del entorno no se reducen a ser asumidos como dañinos o benéficos para preservar la constitución metabólica, sino que se juegan valores distintos que obedecen marcos sociales. Así, es posible resaltar dos condiciones que deben cumplir los interactuantes para hablar de normatividad social: 1) aquellos deben ser capaces de crear valores no-metabólicos y 2) deben percibir a los otros como agentes autónomos, es decir, con su propio punto de vista, intenciones y preocupaciones (Pescador Canales & Mojica, 2022, p. 262).

Este punto es clave para entender las interacciones sociales, dado que, al rebasar los valores meramente metabólicos y de preservación, las relaciones con los otros pueden moverse en distintas direcciones que no se relacionan directamente con el mantenimiento metabólico de cada interactuante (Mojica, 2021). Así, actos que incluso dañan la preservación de los involucrados –como, por ejemplo, el fumar tabaco con colegas– pueden entenderse en el marco de preservar una interacción social con otros. No obstante, como bien reconocen Pescador Canales y Mojica (2022), si bien las necesidades metabólicas son insuficientes e irrelevantes por sí solas para mantener una interacción, aquellas sí influyen en cómo se desenvuelven las interacciones.

Dado el movimiento que permiten las normatividades en cada interacción, es posible hablar de sinergias –cuando los actos satisfacen ambos niveles de normatividad– y de disonancias –cuando no existe acoplamiento entre normatividades–. Esto es posible porque en las interacciones sociales, los actos de cada participante no permanecen aislados ni se agotan en las intenciones o expectativas individuales, más bien se encuentran en relación con otro participante que puede o no mantener la interacción mediante distintos actos. Cuando las disonancias ocurren, se abre un campo de posibilidades para recrear el sentido de forma participativa y mantener la interacción. Así, los momentos de quiebre o confusión permiten explorar alternativas creativas por parte de los participantes para conseguir o recobrar la sinergia de una interacción (Di Paolo et al., 2018).

Avanzando un poco más en el modelo del lenguaje propuesto por Di Paolo y colegas, nos encontramos con interacciones dialógicas: aquellas

donde los participantes ejercen roles de regulador y regulado de manera cambiante, es decir, por momentos uno regula mayormente la interacción mientras que el otro se acopla, y viceversa, de manera que siempre exista la posibilidad de intercambiar roles de regulación (Di Paolo et al., 2018). Las interacciones dialógicas dan paso a las expresiones¹⁶ entendidas como actos que crean y demandan participantes, actos que se dirigen hacia un otro —ya sea real o virtual—.¹⁷ Así, gracias al juego de roles de regulación mediante el uso de expresiones para mantener la interacción, surge el reconocimiento del otro y de uno mismo como posibles reguladores, surge, pues, el reconocimiento mutuo.

Independientemente de si se trata de interacciones dialógicas o no, las interacciones sociales siempre ocurren en contextos históricos y sociales específicos, de modo que en ellas otros factores como las relaciones familiares, de poder, prácticas, tradiciones, intereses políticos, afectos, deseos, condiciones ambientales, geográficas y demás elementos cobran relevancia para modificar y guiar las interacciones entre participantes (Di Paolo et al., 2018). Todo participante, pues, llega a cada interacción con una historia de vida compartida —resultado de las interacciones pasadas con otros y de los factores socioculturales que han moldeado esas interacciones—, la cual moldea las habilidades interactivas e influye en cómo cada participante intenta regular la interacción a través de determinados actos o expresiones. Por ejemplo, en un partido de fútbol donde los aficionados observan el partido, cada uno interactúa distinto frente a un gol: unos pueden gritar, llorar, emocionarse o simplemente sonreír discretamente para festejar la jugada. Así, la manera en la que cada aficionado interactúa con otros ante el gol depende tanto de sus

¹⁶ El término en inglés es *utterances* y hace referencia a un amplio sentido de actos enunciativos por cuerpos lingüísticos que demandan y crean participantes, es decir, nacen en el contexto de las interacciones sociales dialógicas y demandan participantes, dado que quien las produce no puede quedar en el anonimato, se demanda un reconocimiento. Tales expresiones engloban palabras, sonidos, gestos, miradas y demás actos que participan de una interacción social dialógica (Di Paolo et al., 2018).

¹⁷ Ese *otro* también puede ser uno mismo mediante las expresiones autodirigidas, ya que es en el nivel de los cuerpos lingüísticos donde el reconocimiento del otro y de uno mismo como agentes surge.

interacciones pasadas en partidos de fútbol como del momento en el que sucede la interacción presente –por ejemplo, si se trata de un partido local o de la final del mundial–.

De esta manera, es posible hablar de normatividades provenientes del contexto histórico y sociocultural que influyen, regulan y posibilitan las interacciones –sean dialógicas o no–. Se trata de normatividades sociales que pertenecen al nivel de la comunidad y brindan marcos de referencia sobre cómo actuar en determinadas circunstancias, en pocas palabras, se trata de criterios normativos externos que evalúan las interacciones concretas (Mojica, 2021). No obstante, es pertinente señalar que tales normatividades sociales no son externas o independientes de las interacciones sociales, sino que son producto de la sedimentación de ciertos actos, es decir, surgen y se van consolidando gracias a su repetición en las interacciones; al mismo tiempo, son proclives de innovaciones y transformaciones, dado que en cada interacción hay quiebres y rupturas que posibilitan actos distintos y creativos, los cuales pueden modificar las normatividades sociales.

Dentro de estas normatividades sociales es que encontramos las normatividades morales que posibilitan, guían e influyen en las interacciones concretas. Siguiendo a Pescador Canales y Mojica, lo que diferencia las normatividades morales de otras normatividades sociales es que las primeras se encuentran directamente relacionadas con el cuidado o preservación de la autonomía de los interactuantes, es decir, la normatividad moral surge cuando un sujeto tiene la posibilidad de afectar la autonomía de otro en la interacción (Pescador Canales & Mojica, 2022, p. 262). Ahora bien, tal normatividad moral requiere tanto que el sujeto sea capaz de diferenciar entre lo adecuado e inadecuado –correcto e incorrecto– en la interacción como que exista un criterio externo consolidado en la comunidad que determine si los actos son buenos o malos, es decir, que existan parámetros externos para evaluar los actos de la interacción (Pescador Canales & Mojica, 2022).¹⁸

¹⁸ A pesar de reconocer con esto cierto relativismo cultural sobre lo que se considera adecuado e inadecuado en cada interacción, Pescador Canales y Mojica proponen el cuidado de la vida autónoma como un valor último, innegociable y transcultural (Pescador Canales & Mojica, 2022, pp. 271-272).

Lo anterior conlleva reconocer que las normas morales están íntimamente ligadas a los contextos socioculturales, pues son estos marcos anclados a determinados contextos históricos los que determinan —a veces de forma implícita y otras explícitamente— lo que se asume como correcto e incorrecto para preservar el cuidado del otro. No obstante, pese a que los criterios externos provenientes del contexto sociocultural tienen un peso fuerte para moldear tanto el comportamiento de los sujetos como las posibilidades para que surjan las interacciones, en cada interacción los sujetos tienen campo de acción para vislumbrar lo que se presenta como adecuado o inadecuado en función del encuentro con los otros.

Colocar a las normas morales como una normatividad más que influye en las interacciones sociales nos permite vincular la propuesta agencial de Saba Mahmood con el marco teórico enactivo de las interacciones y, así, obtener respuestas interesantes sobre las interrogantes planteadas al inicio, a saber, las preguntas sobre cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales. En el siguiente apartado rescato los puntos de encuentro entre ambas posturas y ofrezco respuestas a tales interrogantes.

3. Cruces entre Saba Mahmood y el enactivismo

El primer punto de encuentro entre ambas propuestas teóricas es la comprensión del cuerpo, ya que ambas parten de los cuerpos como procesos que se van constituyendo y transformando en relación con otros cuerpos y con el entorno a través de prácticas que claramente penden de un contexto sociocultural específico. En este sentido, tanto la propuesta de Mahmood como la del enactivismo reconocen una estrecha relación entre el ámbito del ser, del saber y del hacer al nivel de los cuerpos, pues estos últimos se van constituyendo gracias y a través de las prácticas con otros cuerpos y con el mundo.

Otro punto relevante es el aterrizaje de los cuerpos al nivel de lo concreto e histórico, dado que las prácticas que constituyen a los cuerpos, así como los entornos que posibilitan el desarrollo de aquellas, siempre

brotan y se desenvuelven en contextos socioculturales concretos, de ahí que en ambas propuestas se observe un reconocimiento y énfasis de los factores socioculturales en la constitución de los cuerpos.

Además, en ambas propuestas se mantiene la prioridad del cuerpo para hablar de la constitución de los sujetos. En Mahmood, encontramos que la arquitectura del yo se da a través de las prácticas corporales, de modo que el sujeto –ese yo– no existe de manera previa o indistinta de las prácticas corporales, sino que el cuerpo y su desenvolvimiento permiten su constitución; la cual, consecuentemente, se presenta como cambiante. Desde la propuesta enactiva de Di Paolo y colegas, se parte de que somos cuerpos lingüísticos y que lo que denominamos sujeto o subjetividad sería una especie de centro móvil que habita las distintas dimensiones corporales –orgánica, sensomotora e intersubjetiva– (Di Paolo et al., 2018, p. 195). De modo que aquel sujeto también se presenta como un centro cambiante en función de las interacciones con otros cuerpos y con el entorno.

A mi parecer, no se trataría de planteamientos antagónicos o irreconciliables, sino de propuestas complementarias, ya que la complejidad de la corporalidad planteada desde el enactivismo nos podría ayudar a pensar cómo las prácticas encarnadas constituyen a los sujetos en distintas dimensiones corporales e influyen en su relación con otros cuerpos y con el mundo. Así, no es que el cuerpo sea un elemento más del sujeto, sino que en tanto cuerpos es posible hablar de un sujeto que habita y es en esas dimensiones corporales. En pocas palabras, se podría complejizar la noción de cuerpo en Mahmood –retomando las dimensiones corporales– para pensar cómo las prácticas influyen en la co-constitución de los sujetos en distintas escalas.

Un punto crítico sobre la propuesta de Mahmood es el enfoque individual que mantiene su comprensión de agencia, pues, aunque la autora se interesa por cuestionar concepciones como voluntad, deseo y autonomía individual, mantiene la noción de agencia ligada a cada individuo. En cambio, desde el enactivismo, las tensiones involucradas entre dimensiones corporales, así como la tensión primordial entre incorporación y encarnación en el nivel de los cuerpos lingüísticos nos muestran la dificultad para trazar líneas definitorias sobre dónde termina y empieza un

cuerpo respecto a otro. Así, el asumir que en tanto cuerpos lingüísticos siempre llevamos *partes* de otros en nuestros cuerpos –al incorporar estilos, expresiones, hábitos, emociones y demás de otros cuerpos– conlleva desdibujar la noción de individuo como diferenciable tajantemente de los otros. De esta manera, es posible enriquecer y profundizar la concepción agencial de Mahmood incorporando estos elementos de la propuesta enactiva, los cuales nos muestran que las distinciones entre cuerpos y también respecto al mundo son poco claras y se encuentran en constante movimiento.

Por otro lado, el análisis de Mahmood mantiene su mirada en las prácticas como la escala mínima donde las normas se hacen presentes, no obstante, desde el enactivismo las interacciones son “la forma paradigmática en que los agentes se incorporan a las prácticas sociales; esto significa que, a través de las interacciones con los demás, los agentes aprenden a ajustarse a patrones compartidos de actividad” (Mojica, 2021, p. 20). De esta manera, al incorporar el modelo de interacción social enactiva, se puede profundizar más en los niveles de acción y notar que en cada interacción con los otros ya se juegan distintas normatividades, reconociendo que expresiones como gestos, miradas y palabras ya se encuentran cargadas de normatividades sociales.

Dentro de estas normatividades presentes en las interacciones sociales es que hallamos las normatividades morales. Si consideramos lo que Saba Mahmood y Pescador Canales y Mojica –desde el enactivismo– entienden por aquellas, podríamos afirmar que las normatividades morales son los marcos de referencia –frutos de cada contexto– que guían e influyen en las relaciones entre sujetos, determinando lo adecuado e inadecuado en cada interacción. Es decir, las normas morales funcionan como criterios para evaluar las interacciones en un marco social y es a partir de ellas que los sujetos moldean sus interacciones concretas.¹⁹

¹⁹ Si bien ambas propuestas coinciden en asumir las normatividades morales como marcos de referencia que guían las interacciones, es importante señalar que la propuesta de Pescador Canales y Mujica es más amplia, pues reconoce tres niveles de la normatividad moral: el nivel fenomenológico, el nivel de la interacción entre participantes y el nivel moral normativo (Pescador Canales & Mojica, 2022, p. 273). En este texto únicamente me enfoco en este último dada la relación con la propuesta con Mahmood.

Finalmente, habiendo mostrado los cruces entre la propuesta agencial de Saba Mahmood y los aportes desde el enactivismo, y tras afirmar que se pueden asumir como propuestas complementarias –dado que la complejidad de las dimensiones corporales, así como la focalización en las interacciones sociales provenientes del enactivismo, permiten profundizar la relación entre normas y cuerpos que propone Mahmood–; entonces podemos responder a las interrogantes centrales de la investigación, a saber, las preguntas sobre cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales.

Respecto al cuestionamiento sobre cómo habitamos las normas morales, respondo que éstas están presentes en nuestros cuerpos a través de los actos que realizamos en las interacciones con los otros. Es decir, las habitamos en tanto moldean nuestras interacciones sociales y, por tanto, influyen en nuestra constitución como cuerpos intersubjetivos. Ahora bien, las normas morales no deben asumirse como una acumulación de piezas en los cuerpos, sino como saberes que se van constituyendo, reforzando u olvidando en función de su participación en otras interacciones.

En segundo lugar, a la pregunta sobre cómo nos relacionamos con y a partir de las normas morales, apunto que nos relacionamos a partir de las normas morales en la medida que éstas dan forma tanto a los actos que los participantes realizan como a las condiciones para que las interacciones se desenvuelvan, es decir, mediante los actos o expresiones, las normas se hacen presentes y guían cómo interactúa cada participante, pero también los modos en los que surgen y las posibilidades para que surjan tales interacciones están influenciados por las normas morales. Por ejemplo, si la normatividad moral designa espacios como propios para ciertos participantes –como las mezquitas de Egipto que analiza Mahmood donde las participantes eran mujeres–, entonces esa normatividad ya influye en las interacciones que puedan surgir en esos espacios, así como en los actos o expresiones que realicen los agentes.

Sobre cómo nos relacionamos con las normas morales, es importante apuntar que el relacionarnos con tales normas implica siempre *una relación con otros cuerpos*, no es que la relación ocurra de manera independiente o aislada de los otros, pues tanto las normas parten de las interac-

ciones sociales como su existencia pende de las interacciones. Ahora bien, al aterrizar las normas morales a las interacciones sociales, la dicotomía entre resistencia o continuidad de las normas pierde fuerza, pues en cada interacción lo que está en juego es la correulación de las normatividades mediante actos o expresiones, no la reproducción o resistencia frente a tales normas. La relación de los participantes con las normas morales, por tanto, conlleva una multiplicidad de maneras en las cuales aquellos expresan las normas morales para guiar sus actos en las interacciones, utilizándolas como aprendizajes para regular la interacción y así mantener el flujo entre coordinaciones y rupturas.

Lo anterior no quiere decir que las relaciones de resistencia o continuidad ante las normas morales no ocurran, pues sí lo hacen, aunque no de manera tajante como suele sugerirse. En las interacciones sociales, las normas morales están presentes en las actualizaciones diversas que de ellas se hacen mediante los actos o expresiones de los participantes –actualizaciones que penden de las condiciones específicas de la interacción, por ejemplo, de los otros participantes, del contexto donde surge la interacción, de la apertura o cierre a la correulación, etcétera– y, solo en casos donde existe una ruptura grave de la interacción es que puede ocurrir la tematización de esas normas morales, la cual puede o no conducir a la resistencia ante las normas morales.²⁰ Así, centrar las relaciones que tenemos con las normas morales a la dicotomía resistencia-continuidad reduciría el espectro de posibilidades a las que nos enfrentamos al actualizar las normas en cada interacción social.

En último lugar, sobre cómo las normas morales nos constituyen, señalo nuevamente que, dado que los cuerpos lingüísticos nos vamos constituyendo mediante actos, expresiones, prácticas y encuentros con otros cuerpos lingüísticos; y dado que estos elementos involucran distintas normatividades, entre ellas las normas morales, entonces afirmo que las normas morales influyen en nuestra constitución a través del

²⁰ En Becerra, (2025) retomo la distinción entre actos éticos explícitos y saberes éticos prerreflexivos (know-how), propuesta por Ezequiel A. Di Paolo y colegas, para mostrar cómo los actos de resistencia y crítica frente a las normas morales son minoría, es decir, son excepciones y no la regla en las interacciones sociales.

despliegue de aquellos actos, expresiones, prácticas y encuentros. Si además recordamos que la dimensión de los cuerpos lingüísticos está estrechamente vinculada con las otras dimensiones corporales —orgánica y sensoriomotora—, entonces la influencia de las normas morales también se podría rastrear en la constitución de estas y, así, sugerir cómo las normatividades morales influyen de manera compleja a todo el sujeto.

Conclusiones o trazos finales

A lo largo de este recorrido teórico, he explorado los puntos de encuentro entre la propuesta agencial de Saba Mahmood y la concepción del cuerpo, interacción social y normatividades que ofrecen Di Paolo y colegas desde el enactivismo. Ello con la intención de explorar pistas para comprender de manera más compleja cómo habitamos, nos relacionamos y constituimos a través de y con las normas morales. A continuación, menciono brevemente algunas de las tesis más relevantes obtenidas al respecto.

El primer punto importante es que, a pesar de provenir de corrientes teóricas distintas, ambas propuestas —la de Mahmood y la de Di Paolo y colegas— pueden pensarse como complementarias, sobre todo al pisar como terreno común el análisis de los cuerpos. Así, sugiero que las dimensiones corporales que propone el enactivismo —orgánica, sensomotora e intersubjetiva— añaden complejidad a la comprensión del cuerpo de Mahmood y abren caminos para pensar cómo las normas morales influyen en la co-constitución de los sujetos en distintas escalas.

Asumiendo ese terreno compartido, nos trasladamos a las interacciones sociales donde distintas normatividades —entre ellas las normas morales— entran en juego para influir en la corregulación por parte de los participantes. Así, al planteamiento sobre cómo habitamos las normas morales, afirmo que aquellas están presentes en nuestros cuerpos al realizar actos, expresiones y prácticas con otros cuerpos; es decir, a través de las interacciones sociales, las normas se actualizan mediante los actos de los cuerpos. Paralelamente, al realizar tales actos, expresiones y

prácticas guiadas por distintas normatividades nos vamos constituyendo, de modo que es posible afirmar que las normas morales influyen en la constitución de los sujetos en sus distintas dimensiones corporales a través de las interacciones que tenemos con los otros.

En último lugar, ante la interrogante sobre cómo nos relacionamos con las normas morales, la respuesta se mantiene abierta para futuras investigaciones, ya que dicha relación implica una multiplicidad de maneras en las cuales los sujetos actualizan las normas morales mediante sus actos para regular las interacciones sociales concretas. No obstante, es posible apuntar que la dicotomía resistencia-continuidad de las normas morales queda corta para explorar tal multiplicidad.

Referencias

- BECERRA, A. (2025). *Modos agenciales más allá de la resistencia al poder. Un análisis a partir de la propuesta agencial de Saba Mahmood* [Thesis, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/11520
- BEER, R. D., & Di Paolo, E. A. (2023). The theoretical foundations of enaction: Precariousness. *Biosystems*, 223, 104823. <https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2022.104823>
- DI PAOLO, E. (2018). Enactivismo. En C. Vanney, I. Silva, & J. Franck (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral* (pp. 1-24). <http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo>
- DI PAOLO, E., CUFFARI, E. C., & DE JAEGER, H. (2018). *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. Massachusetts Institute of Technology.
- FROESE, T., DI PAOLO, E. A., & RAMÍREZ, S. (2024). El enfoque enactivo. Bosquejos teóricos desde la célula hasta la sociedad. *Andamios*, 21(54), 213-262. (175952467). <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i54.1064>
- JAEGER, H. D., & PAOLO, E. D. (2007). Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 485-507. (edsair.doi.dedup.....3b2ff1333e9c930fd4974a2cc981cd28). <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>
- MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- MAHMOOD, S. (2008). Teoría Feminista y el Agente Social Dócil: Algunas Reflexiones sobre el Renacimiento Islámico en Egipto. En L. Suárez & R. Hernández (Eds.),

- Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 162-215). Cátedra.
- MOHANTY, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez & R. Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-160). Cátedra.
- MOJICA, L. (2021). The enactive naturalization of normativity: From self-maintenance to situated interactions. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 43(4), 127. <https://doi.org/10.1007/s40656-021-00479-3>
- PESCADOR Canales, C., & Mojica, L. (2022). Making us Autonomous: The Enactive Normativity of Morality. *Topoi*, 41(2), 257-274. <https://doi.org/10.1007/s11245-022-09795-0>
- RAMÍREZ-VIZCAYA, S. (2025). Extending the enactive concept of habit: From sensorimotor schemes to regional identities. *Synthese*, 206(3), 137. <https://doi.org/10.1007/s11229-025-05237-7>
- SEPÚLVEDA-PEDRO, M. A. (2020). Levels and Norm-Development: A Phenomenological Approach to Enactive-Ecological Norms of Action and Perception. *Frontiers in Psychology*, 11. (edsair.doi.dedup.....eb0e489caeffe93fd76457e14c598597). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01666>
- SILVA, É. (2013). Las Mujeres De Hamas: ¿Silencio Subalterno O Voz Participativa? *Estudios de Asia y África*, XLVIII(3), 657-688.
- VALDIVIESO, M. (2012). Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina. En A. Carosio (Ed.), *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe* (pp. 19-42). CLACSO.



MESTIZAJE Y CODIGOFAGIA: CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS RACIALES DESDE LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA

Gustavo García Conde
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
gugarcia@correo.xoc.uam.mx

Resumen: El artículo propone una relectura filosófico-cultural del mestizaje novohispano como un proceso simbólico y cultural más que biológico, en especial desde la elaboración que Bolívar Echeverría hizo del concepto de codigofagia para interpretar el mestizaje a partir de la semiótica de la cultura. A través de una crítica al sistema de castas, el trabajo cuestiona el uso de las categorías raciales como eje explicativo en la historia novohispana de la cultura. El objetivo radica en abordar las identidades novohispanas como configuraciones cambiantes, resultado de un intercambio de códigos culturales entre indígenas, europeos y afrodescendientes, para lo cual me basaré en autores como Bolívar Echeverría, Arturo Uslar Pietri y Oswald de Andrade, para establecer redefiniciones sobre el concepto de mestizaje cultural como fenómeno semiótico, el mestizaje por infiltración y la codigofagia. En el texto se utilizan las herramientas teóricas de la semiótica de la cultura. Los resultados destacan la importancia de comprender el mestizaje como una interacción recíproca que cuestiona las explicaciones sociobiológicas, de corte reduccionista, y permite repensar las identidades sociales como procesos de transformación cultural.

Palabras clave: mestizaje cultural, raza, Bolívar Echeverría, historia novohispana de la cultura.

Recibido: octubre 25, 2025. **Revisado:** marzo 27, 2026. **Aceptado:** mayo 8, 2026.

MESTIZAJE AND CODIGOPHAGY: A CRITIQUE OF RACIAL CATEGORIES THROUGH THE SEMIOTICS OF CULTURE

Gustavo García Conde
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
gugarcia@correo.xoc.uam.mx

Abstract: This article proposes a philosophical-cultural reinterpretation of mestizaje in colonial New Spain as a symbolic and cultural process rather than a biological one, drawing in particular on Bolívar Echeverría's elaboration of the concept of *codigophagy* to interpret mestizaje from the perspective of the semiotics of culture. Through a critique of the caste system, the paper questions the use of racial categories as the primary explanatory framework in Novohispanic cultural history. Its aim is to approach Novohispanic identities as shifting configurations resulting from the exchange of cultural codes among Indigenous, European, and Afro-descendant groups. To this end, the analysis engages with the work of Bolívar Echeverría, Arturo Uslar Pietri, and Oswald de Andrade in order to develop a redefinition of cultural mestizaje as a semiotic phenomenon, including the notions of infiltrative mestizaje and codigophagy. The study employs theoretical tools drawn from the semiotics of culture. The findings underscore the importance of understanding mestizaje as a reciprocal interaction that challenges reductionist sociobiological explanations and enables a rethinking of social identities as processes of cultural transformation.

Keywords: cultural mestizaje, race, Bolívar Echeverría, Novohispanic cultural history.

Received: October 25, 2025. **Revised:** March 27, 2026. **Accepted:** May 8, 2026.

Introducción

Desde la perspectiva de la filosofía de la cultura, este texto aborda la construcción de las identidades novohispanas a través de los procesos de mestizaje cultural y de codigofagia, concepto que fue elaborado por Bolívar Echeverría para describir la “devoración” simbólica de códigos culturales diferentes. El objetivo del texto es cuestionar las interpretaciones tradicionales del mestizaje, que lo entienden como un proceso meramente biológico, para, en cambio, inscribirse en la propuesta de Bolívar Echeverría (1998) de pensar el mestizaje como fenómeno cultural y simbólico, y desarrollarla en el análisis del contexto novohispano, donde se articulan prácticas culturales mestizas, una semioticidad práctica y una razón codigofágica.

Sostenemos la tesis de que el mestizaje en la América novohispana no puede ser reducido a una mera mezcla racial, y, aún más, que su comprensión resulta ininteligible cuando se aborda el tema desde categorías raciales, tanto en sus formas tradicionales (criollo, indio, negro) como también en aquellas que, bajo una apariencia histórica o analítica, continúan presuponiendo determinaciones biológicas de lo humano. Más bien, debe entenderse como un proceso complejo de encuentros y desencuentros entre códigos culturales diversos, a través del cual las identidades se transforman recíprocamente. Nuestro enfoque teórico-conceptual se basa en la semiótica de la cultura desarrollada por Echeverría, por un lado, y en el pensamiento cultural latinoamericano de Arturo Uslar Pietri y Oswald de Andrade, por el otro.

Así, el artículo mostrará el alcance de estos planteamientos en el análisis de la sociedad novohispana, particularmente en relación con los conceptos de mestizaje cultural, semiótica práctica, codigofagia y mestizaje por infiltración. Estas ideas contrastan con un enfoque historiográfico de corte positivista y nacionalista que remite, en última instancia, a una amplia

narrativa sobre la historia de México, en la que se tiende a simplificar la naturaleza dinámica de estos procesos culturales, privilegiando explicaciones centradas en identidades raciales.

La semiótica de la cultura, tal como fue propuesta por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría ([2001] 2019), ofrece una perspectiva de abordaje de los fenómenos culturales en la que éstos son concebidos como procesos simbólicos mediante los cuales la sociedad produce, consume y reproduce sus formas de vida material y semiótica. Sin perder de vista que, en Echeverría, estos procesos simbólicos se encuentran anclados en las condiciones materiales de la reproducción social, la cultura sería así un sistema de signos, un código semiótico específico, que posee la virtud de transformarse y entrar en relación con otros códigos y subcodificaciones, en el que las prácticas sociales implican traducción y reinterpretación constantes, para formar una identidad de carácter proteico.

La semiótica de la cultura tiene la característica de que capta las identidades sociales como procesos de significación en flujo, producto de la interacción entre diversos códigos culturales, en lugar de estructuras fijas, claramente establecidas, previamente dadas y jerarquizadas. Por ello, el mestizaje es abordado no como un fenómeno biológico ni étnico, sino como una semiosis cultural, un proceso dialéctico de apropiación, reapropiación y “regurgitación” de distintas tradiciones, en lo que está comprendido perfectamente lo que hoy se concibe desde otros marcos como los procesos de negociación y mutabilidad de las representaciones de las identidades.

La obra de Bolívar Echeverría ha sido objeto de diversas interpretaciones, particularmente en torno a sus conceptos de *ethos* barroco y crítica de la cultura. Por otro lado, se ha enfatizado su lectura marxista de la modernidad capitalista. El presente artículo se inscribe en la dimensión semiótica de su propuesta, pero se distingue en que se propone extender sus planteamientos hacia el análisis concreto del mestizaje novohispano. A diferencia de Echeverría, cuyo planteamiento se desarrolla en un nivel predominantemente teórico, aquí se busca mostrar la operatividad de estos conceptos en el análisis crítico acerca de la configuración de identidades en la sociedad novohispana, para ello observamos la aplicabilidad de conceptos como semiosis práctica, codigofagia y mestizaje por infiltración en

el análisis de los intercambios culturales recíprocos que caracterizaron a dicho contexto.

La estructura del texto se divide en apartados del siguiente modo: en el primer apartado se realiza una crítica al sistema de castas como categoría historiográfica, poniendo en cuestión sus límites interpretativos para el análisis de la sociedad novohispana; en el segundo, se examina el concepto de criollo a la luz de la perspectiva filosófico-cultural de Echeverría, enfatizando sus implicaciones culturales más que raciales, a fin de comprenderlo sin el sentido que le dieron el nacionalismo y la Ilustración a partir de los siglos XVIII y XIX, cuyas interpretaciones han continuado operando – aunque de manera difusa – como trasfondo narrativo en amplias lecturas historiográficas posteriores; en el tercer apartado se introduce el concepto de mestizaje cultural a partir de la obra de Bolívar Echeverría, y se plantea un diálogo productivo con autores como Arturo Uslar, y, especialmente, con el concepto de codigofagia, aportado por Oswald de Andrade, como alegoría de la interacción cultural; en el cuarto apartado abordamos el papel de la semiosis práctica, el del mestizaje a través de los objetos cotidianos, para ampliar la comprensión convencional de mestizaje cultural; en el quinto apartado presentamos el concepto de mestizaje por infiltración como mecanismo de supervivencia cultural, en tanto forma específica de interacción cultural propia de los grupos dominados, cuya agencia social e identitaria es capaz de incidir en la transformación de las formas sociales dominantes, además de que mostramos cómo es que en el México novohispano, al lado de las categorías raciales, existen categorías socioculturales para tratar las representaciones e identidades mudables de los sujetos. Finalmente, cerramos con unas conclusiones sobre nuestro trabajo.

Nuestro enfoque de investigación parte de una perspectiva crítica sobre la semiótica de la cultura que permite deconstruir las categorías raciales y sociobiológicas configuradas por un discurso historiográfico nacionalista, entendido como un marco interpretativo que, desde el siglo XIX, contribuyó de forma deliberada a construir la identidad mexicana en torno al mestizaje, aunque con el efecto de naturalizar jerarquías raciales en la interpretación del pasado. Este enfoque ofrece una revisión del mestizaje novohispano, considerándolo como un fenómeno complejo que rebasa el

mero sincretismo, y que puede entenderse como un proceso histórico de apropiación y resignificación cultural en constante transformación.

El texto pretende aportar una discusión al debate sobre la identidad novohispana, ofreciendo una lectura que subraya la importancia cultural del mestizaje en la construcción de la identidad social y cultural. Como se mostrará en los apartados, esta revalorización del mestizaje como fenómeno cultural y simbólico no sólo enriquece la comprensión de la historia novohispana, sino que cuestiona las bases mismas de las categorías identitarias, proponiendo una visión alejada de una perspectiva determinista de la cultura.

1. Por una historia novohispana sin categorías raciales

En Latinoamérica, en general, y en México, en particular, la idea de la estratificación social en términos raciales sigue teniendo una presencia significativa en distintos registros del imaginario social contemporáneo. Su persistencia es explicada arguyendo que proviene de la Conquista y la Colonia, por lo que su historia de casi cinco siglos hace que muchos la consideren difícil de arrancar (Navarrete, 2016). Durante el siglo XX, una parte del discurso historiográfico reforzó indirectamente estas teorías cuando se recurría a explicar esta estratificación utilizando como documento o testimonio de ello lo que se conoce como la pintura de castas, sin cuestionar la existencia de este “sistema de castas” (Giraud, 2018 y Gonzalbo, 2013). Pero la pintura de castas es un fenómeno tardío, como fenómeno artístico surge a finales del siglo XVIII y emana de un afán de clasificación y ordenamiento racional que es propio de la Ilustración. Además, su existencia sólo tuvo sentido e influencia entre los grupos sociales de estrato alto, quienes utilizaban estas pinturas para reforzar y justificar sus privilegios.

A este tipo de estratificación social se le conoce con el nombre de “sistema de castas”. Sin embargo, la noción de “sistema” resulta problemática, pues no operó durante la colonia como un conjunto de reglas aplicado rigurosamente. Durante los siglos XVI y XVII no se cumplía el así llamado “sistema de castas”, tal como es descrito hoy con aparente precisión, por ejemplo,

cuando se enseña que en la parte superior de la pirámide social se encontraban los españoles peninsulares; en segundo lugar, los criollos; en tercer lugar, los indígenas; y, en el último, los afrodescendientes. Pero estas reglas no operaron tan clara ni tan directamente en la realidad social de la Colonia.

La idea de un “sistema de castas” pretende manifestar la estructuración y jerarquización de categorías sociales que se asignaban a las poblaciones de acuerdo con su origen étnico, con tales categorías raciales se pretendía organizar el modo en el cual se integraban y ordenaban las diferentes partes poblacionales en un todo, en un sentido clasificatorio propio del pensamiento ilustrado. Hablar de un sistema de castas sólo tiene sentido y adquiere uso corriente posterior a la Ilustración, a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX. El uso técnico del término “sistema de castas” surge entre las discusiones de la historia natural del siglo XVIII, en especial de la sistemática y la taxonomía. En este contexto, la noción de “sistema” remite a formas de ordenamiento y clasificación de la diversidad, por lo que es probable que dicha lógica fuera trasladada al ámbito social, bajo la convicción de que la diversidad étnica obedecía a un orden natural y jerárquico.

De modo que la idea de un “sistema de castas” tiene que ver más con un tratamiento reductivo y racializante de la sociedad novohispana que con explicar las formas culturales y sociales de los siglos XVI y XVII en el contexto del mestizaje. En este sentido, puede decirse que una parte de la interpretación moderna de la sociedad novohispana ha operado bajo supuestos cercanos al determinismo biológico característico de los siglos XIX y XX, según el cual la organización social dependería de factores biológicos, atribuyendo a los comportamientos y a las conductas sociales una base genética y hereditaria (Lewontin, 1980).

Por tanto, cuando se habla de un “sistema de castas”, debe quedar claro que no se está explicando qué es lo que sucedía en la sociedad mestiza de la época colonial, sino más bien se retrata el filtro sociobiológico con el que historiadores, intelectuales y estudiosos sociales, desde finales del siglo XVIII y hasta la actualidad, pretenden explicar de manera determinista la organización social novohispana. El error consiste en asumir como cierto que la organización social depende de criterios de nacimiento, ascendencia o de casta. Debe reconocerse, en cambio, que la idea del “sistema de castas”

fue más bien producto de una ideología racista, cuyo objetivo era asignar funciones sociales y restringir derechos conforme a la pertenencia de los individuos y grupos a un grupo étnico.

Esto no implica negar que existieran formas de organización relativamente estables o regularidades en la estratificación social, sino cuestionar que operaran como un sistema coherente y normativamente unificado, tal como suele representarse retrospectivamente en las versiones unidireccionales de la historia novohispana.

2. El concepto de criollo: el giro hacia su definición cultural

Desde finales del siglo XVIII y hasta nuestros días, la definición de criollo es preponderantemente racial, de linaje o de procedencia étnica. El criollo es el hijo de español nacido en tierras americanas. La definición implica una disminución ontológica en el individuo por el accidente de haber nacido en condiciones físico-geográficas diferentes a las de sus padres. En la historiografía sobre el periodo colonial se ha consolidado la categoría de “criollo” para la interpretación de la historia novohispana, lo que ha dado lugar a una lectura parcial al privilegiar esta figura en sus análisis sobre el pasado (Brading, 1973).

A partir del siglo XIX, luego de los procesos de independencias en América, cuando comienzan las primeras construcciones nacionalistas de la historia de la región, el personaje racial del indígena americano fue relegado a un lugar inferior dentro de la estratificación social. En cambio, el personaje predilecto para interpretar la historia, especialmente la historia política, fue el criollo. Éste se convirtió en el sujeto de la historia novohispana: a los criollos son a quienes se deberían las independencias nacionales; son ellos quienes “darían patria” a los ciudadanos actuales, y quienes se convertirían en los gestores de aquellas acciones heroicas que construyen las historias nacionales. Como consecuencia, el papel del indígena quedó relegado, al igual que ocurrió con el español peninsular y, por supuesto, con la población afrodescendiente.

Un uso ejemplar del concepto de criollo, aunque mucho más elaborado que la mera versión nacionalista de la historiografía, es el que realiza el gran historiador y filósofo, Edmundo O’Gorman, para quien el criollo es el “nuevo Adán americano”, la figura paradigmática de la refundación del nuevo mundo, que contiene las formas sociales y culturales del viejo mundo, pero hecho a la forma del nuevo. Al respecto, O’Gorman (2016) agrega que el criollo fue “creado a semejanza de Dios como los demás hombres, pero con el barro de un nuevo mundo” (p. 38). Como se puede ver, para O’Gorman, el concepto de criollo es más complejo que la mera descripción racial, pues no es un concepto ligado exclusivamente al linaje, sino que es producto de una metamorfosis que sufrió el mundo hispano en regiones americanas.

Para O’Gorman, el criollo sería el producto de la transfiguración que surge del intento de hacer una nueva España en el Nuevo Mundo, pero que acabaría siendo una España del Nuevo Mundo. El criollo sería la consecuencia de una operación mental con la que se dio un nuevo sentido a las circunstancias ajenas del mundo americano para convertirlas en propias.¹ Donde es necesario matizar la propuesta de O’Gorman es que el personaje del criollo no sólo es la consecuencia de un sujeto social que crece en circunstancias físicas y geográficamente nuevas, pues no es una cuestión de adaptación a un nuevo ambiente, como si de una discusión ecológica se tratara. En cambio, este nuevo Adán no sólo se forja con un barro americano, sino, siguiendo al hispanista cubano José Juan Arrom (1951, p. 172), tiene que “improvisar soluciones” en su convivencia con seres humanos indígenas, afrodescendientes, mestizos y de otras procedencias étnicas, ellos mismos cargados de sus propias formas sociales, políticas y religiosas. Ello quiere decir que, a diferencia de lo que supone O’Gorman,

¹ El problema ontológico hallado por O’Gorman (1975) parte del hecho de lo que él llama un “absurdo” en el proyecto de fundación de la Nueva España: querer hacer una Europa o una España nueva en América. Según el historiador, ello era imposible porque no se puede convertir al indígena en un español nuevo, en un novohispano, porque ello sólo se lograría si los indígenas hubieran sido españoles viejos. Se trataba originalmente de un proyecto esencialista de trasplante, que suponía que se podía trasplantar la esencia del viejo reino español en las tierras nuevas del continente americano; empresa condenada al fracaso desde su inicio.

en las circunstancias novohispanas, los diferentes grupos étnicos convergen entre sí y se reconfiguran mutuamente, de modo que incluso los indígenas terminarán alterando, mestizando, a este nuevo Adán, el criollo, terminando por indianizarlo.

O’Gorman parece menospreciar el papel del indígena en la conformación de la conciencia criolla. El criollo mexicano es, según O’Gorman (1975), el resultado de la imposibilidad ontológica de hacer una Nueva España en un territorio ajeno, pues convive con una población indígena que será fundamental para la conformación del mestizaje. Al respecto, hay que aclarar que, cuando hablamos de los americanos, nos referimos a los muchos indígenas, a las múltiples y contradictorias identidades, lenguas o culturas indígenas provenientes ellas mismas de diferentes etnias, es decir, mayas, incas, purépechas, toltecas, taínos, mapuches, etc.

Es importante considerar que, de acuerdo con Castro (2010, p. 84), la categoría de “indio” es una categoría inicialmente jurídica: “fue una ficción jurídica útil para efectos de la administración colonial” (Castro, 2013, p. 25), en la que se incluyen indistintamente a indígenas de diferentes identidades, como zapotecos, mexicas, chibchas, muiscas, etc., unidas todas estas identidades como si se tratara de una sola que sólo posteriormente, con el paso del tiempo, se convertirá en una categoría de análisis social. Este mismo hecho se repite con el caso de la categoría racial de “negro”, en la que se incluyen como iguales a múltiples seres humanos que sólo comparten entre sí exclusivamente rasgos fenotípicos, pero cuyos rasgos culturales son siempre por completo diferentes.

Pero también es necesario apuntar que el uso del concepto de criollo en O’Gorman implica un desplazamiento histórico en su significado. La idea de criollo que posee O’Gorman es válida especialmente para los criollos del siglo XIX, cuando el concepto hace referencia a los hijos de europeos nacidos en la Nueva España. O’Gorman lo toma en este sentido cuando se refiere a los hijos de blancos, a los hijos de europeos. No obstante, del siglo XVI al XVIII, el concepto de criollo también denomina a los hijos de esclavos negros nacidos en América y, más ampliamente, a los hijos de los extranjeros nacidos en América. En este sentido lo emplea el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales* de 1609, cuando escribe:

A los hijos de español y de española nacidos allá [en América] dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros. Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas. (1976, pp. 265-266)

El criollo es el descendiente de padres extranjeros, pero que ha nacido en el Nuevo Mundo, por lo mismo no tiene un origen indígena ni mestizo. Como concepto, el término, en principio, no tiene que ver con la condición social ni con el color de piel (blanco), sino sólo con la ascendencia étnica. En el siglo XVI a América llegaron europeos y también africanos. Pero a partir del siglo XIX sólo llegan extranjeros de ascendencia europea, pues se detuvo la llegada de personas de África, debido a la prohibición de la trata de esclavos, de modo que siguen llegando europeos, es decir, italianos, franceses, alemanes, españoles, ingleses, etc., además de que con toda seguridad también emigraban personas del Mediterráneo o incluso de lugares más lejanos; pero ya no llegarán personas provenientes de África. Ello quiere decir que sólo tardíamente, a partir del XIX, el concepto criollo deja de referirse a criollos afrodescendientes, pues a partir de estos años comienza a utilizarse exclusivamente para criollos blancos (Arrom, 1951). De modo que luego del siglo XIX, el concepto de criollo es asociado a descendientes de personas blancas; es en esta última acepción, muy tardía, en la que el discurso historiográfico del siglo XX suele emplearlo como categoría aplicable únicamente a los hijos de españoles nacidos en América. Este desplazamiento constituye un error, cuyo anacronismo fue evidenciado por Arrom (1951, pp. 173-174). El equívoco consiste en que ciertos usos historiográficos aplican la categoría de criollo al análisis de fenómenos del siglo XVI, aunque lo hacen desde la acepción del siglo XIX, fundamentalmente racializada, que la restringe a criollos blancos. Aunque el error más grave consiste en analizar los fenómenos sociales a través de categorías de linaje, como si el color o la ascendencia de las personas fueran factores determinantes en sus acciones. En cambio, nosotros suponemos

que el fenómeno de las identidades y de las subjetividades sociales debe tener un abordaje más complejo, como veremos a continuación.

¿Qué es lo que hemos querido hacer con esto? Concluyamos con esta parte diciendo que si en la historia novohispana se utilizan categorías ancladas a definiciones predominantemente raciales o de linaje, no lograremos observar el amplio papel que tuvo el mestizaje en la conformación de la América mestiza.

Esta crítica se dirige a la matriz cultural y racial desde la cual los nacionalismos modernos elaboraron sus relatos históricos y sus imaginarios identitarios. Los nacionalismos de los diferentes países de América contribuyeron en alguna medida a generar este sesgo, pues los nacionalismos del siglo XIX y el XX produjeron relatos históricos en los que se eligió a un tipo de identidad social para representar las características conductuales y raciales que las naciones querían proyectar como prototípicas de sí mismas y a las que aspiraban a convertirse. Se trataba de una visión racista de los nacionalismos que eligió al criollo, por encima de cualquier otra identidad, especialmente frente a la indígena, para generar la idea de que la identidad debía ser blanca, rescatando el ascendiente europeo por encima del indígena.

Así, en la segunda mitad del siglo XX, el origen indígena de las sociedades latinoamericanas fue frecuentemente interpretado más como una desventaja que como una característica positiva por parte de los primeros intelectuales que asumieron la tarea de construir una identidad nacional. En el caso mexicano, los intelectuales de la primera parte del siglo XX que abordan la cuestión de la identidad nacional tendrán sus recaídas racistas, desde el antropólogo Manuel Gamio, en su libro *Forjando patria*, pasando por Samuel Ramos, en su *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) –para quien el “indio” es inasible a la civilización, acostumbrado a la mala vida, primitivo, natural– y José Vasconcelos, con su *Raza cósmica* (1948) –donde pensaba que la quinta raza, la raza cósmica, debía reproducirse de acuerdo con un principio estético en el que estaban excluidos los feos, es decir, censuraba con ello la reproducción de las personas pobres, indígenas y afrodescendientes–, hasta llegar a Octavio Paz, con su *El laberinto de la soledad* (1950).

Estos autores, cuando intentan pensar lo mexicano, se niegan a incluir lo indígena en sus descripciones. Ello es así porque su idea de mestizaje y de

la historia es insuficiente: su lectura de la historia, de la identidad nacional y del mestizaje proviene de la segunda mitad del siglo XIX. Y es propia de estos años porque es aquí cuando comienza la construcción de la identidad mexicana; una época que coincide con los nacionalismos, la racionalización científica y la introducción del biologicismo como rasgo definitorio para pensar lo social. No será sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se revaloró lo indígena y se cuestionaron los supuestos biologicistas y nacionalistas, como puede observarse en diversos trabajos antropológicos, históricos y ensayísticos de ese periodo, como los de Bonfil Batalla o Fernando Benítez, como respuesta a este horizonte conceptual previo.

3. El mestizaje cultural y codigofagia

Desde el último tercio del siglo XX han cambiado las investigaciones sobre lo sucedido en el proceso de conquista y colonización. A ello ha contribuido una ampliación de la definición del concepto de mestizaje, en el que está excluido el predominio de su definición biológica o sanguínea. Es innegable que hubo un mestizaje biológico, pero este modo del mestizaje es el menos definitorio. En cambio, cuando se mira en términos culturales y semióticos, diversas aproximaciones han mostrado que el mestizaje se juega en la creación de nuevas formas culturales. Ello quiere decir que el mestizaje no se desprende de la mezcla racial, sino de la cultural, como lo sostuvieron trabajos sobre el pensamiento mestizo y la hibridación cultural en América, entre ellos los de Serge Gruzinski (2000) o García Canclini (1990).

Al respecto, el escritor y filósofo venezolano, Arturo Uslar Pietri, se dedicó a pensar el tema del mestizaje en su libro *La invención de América mestiza* (1996), donde explica que el mestizaje ocurrido en la América colonial fue un proceso creador en el que todos los actores involucrados fueron modificados respecto de sus papeles originales. Esta caracterización no se limita a casos nacionales específicos, sino que forma parte de una dinámica histórico-cultural, compartida en distintos espacios coloniales hispanoamericanos, marcados por procesos análogos de contacto, dominación y reconfiguración cultural. Por esta razón, citamos aquí a Uslar Pietri (1996),

quien, al analizar el caso venezolano, enfatiza el carácter transformador del encuentro colonial:

En el encuentro todos cambiaron, los indios dejaron de ser lo que habían sido para entrar en un juego de valores distintos, con grandes dificultades de asimilación que abarcaban desde la lengua española y la religión cristiana hasta un nuevo concepto de la sociedad, del hombre y de la vida. Los negros, a su vez, que, después de los indígenas, constituyeron el más numeroso aflujo poblacional, trajeron con el aporte de su fuerza de trabajo muchas formas vivientes de culturas africanas, que penetraron y se expandieron con mucha fuerza y permanencia en el nuevo hecho americano. (p. 343)

Para Uslar Pietri, el mestizaje es creador, posee cualidades positivas y productivas, pues engendra una nueva sociedad y situación cultural. Por tanto, en el mestizaje no hay disminución ontológica –menos aún biológica o genética–, sino posibilidades de crear e inventar formas sociales. Por eso, al contrario de la idea del “descubrimiento de América”, para el autor venezolano, lo único que se descubrió en 1492 fue la posibilidad de inventar y crear formas culturales nuevas; lo que se descubre son “formas imaginativas en que se trataron de asimilar los nuevos hechos” (Uslar, 1996, p. 343).

Con el mestizaje se descubrieron formas creativas e imaginativas por medio de las cuales se mestizaron las identidades y subjetividades sociales, creándose así una nueva realidad a partir del encuentro entre las muchas identidades que hoy agrupamos bajo un solo nombre como “europea”, mezcladas con las múltiples identidades en las que se agrupan las diferentes identidades indígenas, a lo que habría que agregar las formas culturales de las múltiples identidades afrodescendientes, todas las cuales convergen y divergen en América, interactuando tanto en formas de conflicto como de apropiación y transformación recíproca.

El encuentro entre dos mundos ciertamente fue un hecho violento; hubo exterminio y muerte; genocidios, cosmocidios y suicidios colectivos, además de pandemias y otras calamidades. En un periodo de 100 años las poblaciones fueron drásticamente diezmadas. De acuerdo con Calderón y Sánchez (2023), hubo una catástrofe demográfica por epidemias como “la viruela de 1520-1521, el primer gran cocolixtle de 1544-1548

y el segundo huey cocoliztli” (p. 22), además de las muertes provocadas por las propias cruentas batallas. Pero en ese mismo proceso histórico, y no sin tensiones ni contradicciones, comenzaron a configurarse dinámicas de recomposición cultural que pueden ser pensadas, siguiendo a Bolívar Echeverría (1998, pp. 61-62), en términos de mestizaje cultural.

El mestizaje comienza con el contacto, y, por supuesto, lo hace sin reproducción biológica. El propio Severo Sarduy (cit. en Editrama, 2021, 9:12) recurría a una alegoría para explicar que el mestizaje ocurre incluso sin contacto. Sostenía, por ejemplo, que el almirante Cristóbal Colón, a punto de tocar tierra firme, sin haber llegado aún a lo que hoy es Cuba, ya se expresaba en un lenguaje que no era ni castellano ni genovés, sino que comenzaba a realizar construcciones poéticas que poseen una tonalidad y una musicalidad propiamente cubanas.²

Si seguimos esta misma idea, el mismo fenómeno no ocurre únicamente del lado europeo. También del lado de los indígenas debió iniciarse el mestizaje antes del contacto efectivo: desde el momento en que las naves de Cortés fueron avistadas frente a las costas mayas, el otro ya estaba siendo asimilado simbólicamente. Desde luego, estas formulaciones tienen un carácter deliberadamente retórico, pero permiten pensar el mestizaje como un proceso que ocurre en el nivel cultural y simbólico de lo humano, en el plano de los signos y no en el nivel genético. En el ejemplo de Sarduy, Colón ya es un mestizo sin haber pisado suelo americano, sería el primer mestizo porque se dejó transformar en su identidad cultural.

Pensar el mestizaje desde una perspectiva biologicista implica reducir un fenómeno que, en términos formales, sociales o culturales, es mucho más rico y complejo. Al respecto, el mestizaje, explica el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (1998), no parece ser un concepto biológico, sino que

Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el

² Habría que considerar que el propio Colón era un mestizo, un foráneo genovés asentado en Castilla que, según Sarduy, no bien toca tierra ya ha comenzado a transmutar su identidad en “cubana”.

centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, a los restos aún vivos que quedan de ella. (pp. 51-52)

La idea que posteriormente será conceptualizada por Bolívar Echeverría como “codigofagia” tendría un antecedente importante en el *Manifiesto antropófago*, escrito en 1928 por Oswald de Andrade, donde el autor ironiza sobre las representaciones que los europeos hicieron de los americanos como caníbales, idea ésta con la que se justificaba la cristianización en los nuevos territorios (Andrade, 1981). Desde la representación eurocéntrica –y etnocentrada en general–, todo pueblo bárbaro es en muchos sentidos un pueblo de caníbales. Esta representación equívoca tenía su origen en versiones discursivas de carácter ideológico que proyectaban imaginarios sobre los pueblos americanos. Famosa es la historia del siglo XVI –hoy se sabe que era falsa desde aquel entonces– de que el primer obispo de Brasil, Pero Fernandes Sardinha, muerto en 1556, había sido devorado por los indígenas tupinambás, terminando sus días en un succulento platillo de indígenas.

Casi cuatrocientos años después, el escritor brasileño Oswald de Andrade reinterpretó esta idea del canibalismo con la intención de reivindicar simbólicamente la representación canibalesca, bárbara, sanguinaria y feroz que pesaba sobre los indígenas brasileños. De Andrade (1981) escribe algunas ideas importantes para nuestro tema; una de ellas es la que llama la ley del hombre, la ley del antropófago, la cual reza como sigue: “Sólo me interesa lo que no es mío” (p. 67).

La idea de codigofagia de Bolívar Echeverría guarda afinidades con el *Manifiesto antropófago*. El mestizaje del que habla Echeverría tiene una de sus características en la codigofagia, entendida como esa capacidad de devorar los códigos culturales ajenos, y practicada como estrategia de afirmación del código cultural propio en el ajeno, desvaneciéndose así las diferencias entre lo propio y lo ajeno. Por eso, Echeverría recupera lo que a decir de Oswald de Andrade es la ley del antropófago: “Sólo me interesa lo que no es mío”. Se trata de una estrategia de sobrevivencia que suele activarse en momentos límites, cuando ya es imposible reproducir el código cultural propio.

Este escenario de sobrevivencia al límite fue el que se vivió en la América colonial al final del siglo XVI, luego de que las poblaciones indígenas habían sido diezmadas, por un lado, y los colonizadores europeos fueron abandonados por la Corona Española, por causa de la serie de crisis internas y externas que debilitaron significativamente a la monarquía y redujeron su capacidad para controlar los virreinos americanos, por otro (Echeverría, 1998, p. 96), además de que los virreinos, ellos mismos, experimentan crisis políticas, administrativas y económicas profundas (Andrien, 2011).

Con el mestizaje como codigofagia se abre otra forma de racionalidad, una razón codigofágica, como aquella de la que habla el brasileño Haroldo de Campos (2000, pp. 12-21), que consiste en la transculturación de los códigos semióticos, la redevoración semiológica, la recanibalización de las lenguas. La codigofagia habla de un mundo que no puede vivir en aislamiento y que es capaz de ver en lo otro o en lo diferente una oportunidad de ampliación o de “afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno” (Echeverría, 1998, p. 25), y, a la inversa, capaz de ver en lo ajeno una posibilidad que abre, en vez de cerrar, un lugar para la afirmación de la identidad propia, sin que todo ello sea vivido como una contradicción insuperable. Se trata de un mestizaje forzado por las circunstancias históricas en las que era imposible el aislamiento.

En América, por varias razones históricas y circunstanciales, no se pudo consolidar una forma de *apartheid* entre grupos sociales, aun cuando ésta constituía una estrategia colonial recurrente y posible en otros contextos (Echeverría, 1998, p. 52). La estrategia de la segregación radical fue parcial y minoritariamente posible, especialmente entre los grupos sociales más privilegiados. Pero en los diferentes estratos sociales bajos, tanto para indígenas y afrodescendientes como para españoles, la historia fue diferente desde etapas tempranas, pues estuvieron en constantes intercambios culturales, tensos y difíciles, que no excluyen la contradicción ni la violencia que todo ello implicó, tanto en el aspecto material como en el simbólico.

El mestizaje fue una estrategia de sobrevivencia en América (Echeverría, 1998, p. 96). A decir de Echeverría, en la Colonia no se puede poner en práctica la antigua estrategia arcaica de segregación racial y de dominación

unilateral europea (Echeverría, 1998, p. 20). En cambio, las circunstancias obligaron a los habitantes de la América colonial al intercambio intercultural, lo que no quita que ello ocurriera en medio de relaciones violentas y hostiles; sin embargo, las diferentes identidades no podían “juntarse sin revolverse” (Echeverría, 1998, p. 20); estaban forzadas a mezclarse para sobrevivir a sus propias identidades.

4. Mestizaje y semioticidad práctica: el mestizaje en las cosas

En estas circunstancias, el mestizaje estuvo siempre tanto en el horizonte simbólico como en la “semiosis práctica” (Echeverría, 2019, p. 86): en el horizonte simbólico, el mestizaje se dio en el intercambio recíproco de códigos culturales diferentes; mientras que en la semiosis práctica, el mestizaje emanó de los intercambios comunicativos que se realizaban a través de los objetos, es decir, este último es el mestizaje que ocurre en el ámbito de los bienes, en tanto portadores de significaciones que se actualizan en las prácticas sociales de uso y consumo.

Por ello, uno de los elementos mestizadores centrales es el intercambio de productos, sea en la forma de don, regalo, trueque, sacrificio, tributo o en la forma del mercado. Antes de que el mestizaje biológico fuera posible o de que éste rindiera frutos que sean capaces de transformar a las sociedades, el mestizaje cultural se daba predominantemente en los objetos y en el mercado.

Esta es una tesis que desarrolló Bolívar Echeverría junto con el filósofo y arquitecto alemán Horst Kurnitzky, en sus *Conversaciones sobre lo barroco* (1993), donde sostienen que el mercado, en las sociedades modernas, es una de las formas más prácticas, eficaces y altamente simbólicas para lograr la interpenetración social. Lo que está en juego en el mercado, afirman los autores, es el mestizaje de las distintas formas (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 22).

En las sociedades modernas, el mercado tiene la capacidad de ampliar los sistemas reproductivos de las sociedades, llevando productos de un lado

a otro, lo que permite ampliar los sistemas de producción y consumo de las sociedades. Además, en la modernidad, los diferentes grupos humanos ya no pueden vivir aislados, por lo que una de las formas de lograr el mestizaje, la interpenetración de las sociedades diferentes, es mediante el mercado: “Cada una de las sociedades, con su propia identidad, está de alguna manera condenada a reproducir su propio orden, el orden implícito en su identidad; a reproducir su propia normatividad, su propia figura del mundo. Es el mercado el que la obliga a abrirse” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 21).

Pero no hay que perder de vista que en el intercambio de objetos también ocurre el intercambio cultural, pues las cosas no son meros objetos inertes, sino portadoras de configuraciones sociales y simbólicas, de modo que al ser introducidas y consumidas por una identidad diferente a la que las produjo, provocarán al mismo tiempo una transformación de la identidad receptora. Por ello, escribe Kurnitzky (1993): “En el mercado se concentra todo: se concentran todas las relaciones de la gente, se concentran las ideas, se concentra la charla; tenemos el mercado del pensamiento, el mercado de la filosofía, el mercado de todo” (p. 26).

En el mercado tiene lugar este intercambio que no sólo altera pasivamente a la identidad receptora, sino que genera un conjunto de transformaciones recíprocas entre prácticas y formas de vida. Sin embargo, el mercado no debe ser visto como un espacio neutro de circulación, sino como un ámbito históricamente determinado de reproducción social en el que los objetos, al ser producidos y consumidos, median relaciones culturales específicas. Así, los productos y hábitos culinarios se transforman y amplían prontamente durante la Conquista y la Colonia. Al respecto, Kurnitzky (1993) afirma: “El mercado es un medio que mezcla y que también posibilita el aprecio de sabores distintos; el desarrollo de una forma de sensualidad, de sensoriedad, de sabor en la lengua” (p. 25).

El mestizaje recíproco de formas se da en la cultura, manifestándose en las costumbres, los usos, las predilecciones o en la comida. Al respecto, el viajero británico y sacerdote jesuita del siglo XVI, Tomás Gage, nos da la receta con la que en 1591 se preparaba el chocolate. Se trata de una receta mestiza que incorporaba tanto elementos americanos como europeos:

En esta preciosa y meridional bebida entran, aparte del cacao, especias que llaman de Castilla y otras que acá llamamos de la tierra. Las especias castellanas son canela, pimienta, anís, ajonjolí [...] las indianas son güeycanaztle, por su buen olor, flor de mecaxóchitl, que perfuma y conforta el hígado, tlixchil o vainilla vigorizadora del músculo cardíaco, y con virtud de dar calor al estómago y cocer los humores gruesos, y finalmente achiote, el cual se agrega para dar un rojo y gracioso color como para sustento y engordar al que bebe. Las personas de estómago frío podían añadirle chiles tostados y granos de pimienta de tierra. (Cit. en González, 2002, p. 235)

Este tipo de ejemplos permite observar cómo, en un mismo objeto de uso cotidiano, se condensan procesos de apropiación, traducción y reconfiguración cultural. El mestizaje no ocurre únicamente entre sujetos, sino también en los bienes mismos, en los que se materializan combinaciones de códigos culturales distintos que, al ser consumidos, transforman los hábitos, los gustos y las formas de vida; como es el caso de los hábitos culinarios, que son los primeros en transformarse con la introducción de nuevos productos, transformando el gusto de las personas y, con ello, produciendo nuevas formas de identidades culturales.

En este proceso de mestizaje recíproco, todos los sujetos involucrados vieron transformadas sus formas de vida e identidades, aunque de manera profundamente desigual. Esta concepción permite ir más allá del simple maniqueísmo del relato histórico nacionalista que sólo opone conquistadores y conquistados como bloques preestablecidos. Si bien los grupos dominados experimentaron estas transformaciones bajo condiciones de violencia y subordinación, también los propios españoles, en su arraigo americano, modificaron sus prácticas, hábitos e identidades.

Al respecto, debe citarse el estudio de la historiadora francesa-mexicana Solange Alberro (2011), cuyo título es sumamente descriptivo de esta última idea, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Durante la Conquista y la Colonia, tenemos españoles que dejan de comportarse como peninsulares, y también tenemos indígenas que se comportan aún más ejemplarmente que los propios peninsulares; del mismo modo tenemos afrodescendientes españolizados que comienzan a comportarse como indígenas. En suma, el intercambio de códigos cultu-

rales es mutuo; no sólo de ida sino también de vuelta, ni tampoco sólo de arriba hacia abajo en la escala social, sino de abajo hacia arriba.

Alberro (2011) cita múltiples ejemplos en su libro, del que en este punto sólo quisiéramos describir lo que sucedió a los franciscanos del siglo XVI, quienes conformaron la primera orden religiosa en llegar a la Nueva España. Alberro (2011, p. 29) explica que los franciscanos, después de casi un año de viaje para llegar a la Ciudad de México, tenían sus ropas desgastadas y roídas, de modo que, llegando a la ciudad, entregaron sus hábitos a las indígenas para que ellas se encargaran de deshilarlos y volverlos a hilar para después rehacer el tejido de las prendas. Pero al final de la tarea asignada, las indígenas devolvieron los hábitos a los franciscanos teñidos de azul. Sin embargo, el hábito franciscano debía ser de color marrón.

Se pueden especular diferentes razones para explicar el cambio de color en el hábito de los franciscanos. Lucas Alamán (1844) sostuvo que el uso del añil respondía a su disponibilidad como tinte común. Sin embargo, esta interpretación resulta problemática: como muestran estudios sobre la producción del color en Mesoamérica, el añil no era ni el pigmento más accesible ni el más económico, sino uno que requería procesos técnicos complejos para su elaboración (Reyes-Valerio, 1993).³

Alberro (2011, p. 29) sugiere que otra debe ser la razón. En efecto, si se tratara de economizar, el hábito podía haber sido teñido de blanco o de leonado —muy parecido al marrón—, que eran los colores que usaban para sus vestimentas los macehuales de la época, es decir, el común de las personas.

Para Alberro, la razón para teñir de azul las prendas de los franciscanos debe encontrarse en elementos simbólicos y, más propiamente, en una interpretación activa que las indígenas hicieron al asociar elementos simbólicos de su mundo indígena a los franciscanos. Según esto, por un lado, cuando la orden llegó al valle de Anáhuac se asentó primero en el sureste de la ciudad, en Huitzilopochco, que actualmente es la zona de Churubusco y donde en aquel entonces existía un templo dedicado a Huitzilopochtli; por

³ Reyes-Valerio (1993, p. 59) explica que en 1575 se prohibió a los indígenas trabajar en la producción de añil, pues éstos utilizaban los pies para el batido de la hierba en el agua y como consecuencia se reportaron enfermedades y muertes, por lo cual se ordenó sustituirlos por población afrodescendiente.

otro lado, hay que considerar que cuando los franciscanos se trasladaron al centro de la Ciudad de México, el capitán Hernán Cortés decidió que ellos debían asentar su templo encima del conjunto del Templo Mayor, donde coexistían las deidades de Tláloc y Huitzilopochtli. De modo que, siguiendo la hipótesis de Alberro, puede interpretarse que las indígenas habrían teñido de color azul el hábito de los frailes al relacionarlo con el color azul, asociado a la deidad de Huitzilopochtli, lo mismo que a la deidad acuática de Tláloc. El razonamiento de las indígenas debió ser que el hábito de los franciscanos debía ser azul al asociarlo a Huitzilopochtli. Desde entonces y por los próximos tres siglos, México sería el único lugar del mundo en donde los franciscanos portarían prendas azules.

Un acierto en la interpretación de Alberro radica en trasladar la agencia de la toma de decisión a las indígenas, pues son ellas las que asignarían el color del hábito de los franciscanos, con lo cual abre paso para manifestar que los indígenas participan en el proceso de transformar o mestizar a los religiosos europeos. Con ello, se destaca que el mestizaje ocurre recíprocamente entre todos los personajes involucrados en este choque de mundos y no unidireccionalmente.

5. El mestizaje por infiltración: una transfiguración recíproca

Los indígenas influyen de manera importante en lograr que los españoles se conviertan, asimilen o adquieran los rasgos culturales indígenas, por lo cual tenemos múltiples casos de españoles indianizados. Esto es lo que Bolívar Echeverría (2010, p. 204) consideraba como el mestizaje por infiltración. La historia de la Conquista y de la Colonia no sólo es una en la que los indígenas se aculturaban o asimilaban al mundo europeo, sino que, a lo largo de los tres siglos de colonización, los españoles que llegan a América sufren un fuerte proceso de aculturación o asimilación al mundo indígena. Ello quiere decir que durante el proceso de mestizaje, todos los sujetos de las diferentes identidades terminan por transfigurarse.

El mestizaje por infiltración, del que habla Echeverría, tiene la característica de ser transgresor, es decir, en el proceso mismo en que los códigos culturales se mezclan, se trascienden mutuamente, logrando así una transfiguración en una tercera identidad, completamente distinta de las dos identidades de origen, misma que resulta ser transgresora de la vigencia de los códigos anteriores.

Este fenómeno puede observarse en dos planos interdependientes: uno semiótico y otro histórico-social. En el primero, en el plano simbólico-semiótico, la infiltración se mueve en el nivel de la interpenetración de códigos, refiriéndose a la forma en que los códigos, signos, hábitos, gestos o valores culturales se subordinan o son reapropiados e incorporados por la cultura dominante, en un proceso que nunca es unidireccional ni libre de tensiones y contradicciones, sino como un proceso de configuración histórica en el que también la dominancia se ve transformada desde dentro a través de los procesos de interacción con el subalterno.

En el segundo, el plano sociohistórico, la infiltración puede ser vista como un proceso de resistencia y transgresión cultural dentro de los órdenes coloniales y clasistas —que se supondría que se encontrarían claramente establecidos—, pero en donde los sujetos subalternos —indígenas, ladinos, negros ladinos, zambigos, mulatos y, por supuesto, españoles de estratos bajos— desafían claramente las categorías raciales y jurídicas que se intentaban imponer sobre las identidades sociales. Se trata de una oposición que no puede ser frontal, sino a través de prácticas barrocas, es decir, formas cotidianas de desplazamiento, simulación y transfiguración de códigos.

Este tipo de mestizaje por infiltración es propio de los grupos de estrato social bajo; en ellos el mestizaje se cumple de una forma diferente, de acuerdo con un *ethos* social, cuyo comportamiento es capaz de construir y deconstruir códigos culturales. El mestizaje por infiltración consiste en “la interpenetración de códigos” culturales, en la que el código dominante resulta resemiotizado, es decir, modificado en su funcionamiento social a partir de las prácticas concretas de reapropiación emprendidas por los subalternos.

Es un mestizaje por infiltración porque el objetivo radica en afirmar la identidad cultural propia en la otredad, hacerla valer ante la posibilidad

latente del exterminio cultural o físico, aunque ello implique tanto la entrega de sí mismo a lo otro, como la pérdida de la otredad en la integración de la mismidad ajena. Es un proceso de intercambio recíproco, y, como sucede en todo proceso dialéctico, implica necesariamente la negación, la contradicción y también la eliminación de alguna parte de ambas identidades (García, 2018, p. 332). En la Conquista y la Colonia el mundo no estaba para menos: había que infiltrarse en lo ajeno pero también dejarse infiltrar por él. Las identidades debían reconstruirse a partir de sus restos, pues su reproducción en condiciones coloniales exigía necesariamente su transformación.

La codigofagia necesita la infiltración como un mecanismo que permite devorar los códigos de otras culturas para fortalecer la propia, y, a su vez, ver en lo ajeno una oportunidad para reafirmar la identidad propia (García, 2018, p. 332). De esta manera, las barreras entre lo propio y lo ajeno se desdibujan, sin generar contradicciones insalvables, todo ello como estrategia de sobrevivencia; sobreviviendo a lo propio en lo ajeno.

Si se observa, cuando se habla de la conquista europea, por debajo se encuentra la idea de aculturación, conversión, asimilación y evangelización que sufren los indígenas, como si se tratara de un proceso unidireccional y como si quedara perfectamente claro cuál es el agente y cuál el receptor del mestizaje. En este esquema, serían los españoles los que convierten, asimilan o evangelizan a los indígenas. Pero ello nunca ocurrió unidireccionalmente.

Hubo un segundo momento, simultáneo al primero, en el que el intercambio fue recíproco, no en el sentido de una inversión simétrica de las relaciones de poder, sino como un proceso efectivo de transformación cultural, en el que los indígenas convierten, asimilan o transculturizan a los españoles y europeos venidos de diferentes regiones o nacionalidades (Alberro, 2011).

Ello quiere decir que en lo que denominamos conquista hay también un momento de transconquista. De modo que durante este proceso también los españoles resultan indianizados; no sólo los indígenas se hispanizan, sino que también españoles y europeos se indianizan. El resultado es que ni españoles ni indígenas resultan ser los mismos; unos y otros se

han transfigurado sustancialmente y resultan ser una entidad nueva, una entidad mestiza.

Así, queda claro que, al contrario de lo que enseña la historia positiva o los discursos sociobiologizantes, el mestizaje no fue exclusiva ni fundamentalmente biológico, ello fue así incluso desde el inicio de la Colonia. Ciertamente existen nombres propios para la serie de mezclas que resultaban de los matrimonios entre diferentes ascendencias “raciales” o linajes, prueba de ello es la existencia de la pintura de castas y las diferentes clasificaciones que se enumeran en ella; pero al respecto hay que aclarar cuatro puntos.

El primero se refiere a la pintura de castas, también conocida como pintura de costumbres, y que forma parte de lo que más ampliamente se conoce como pintura de género, porque retratan costumbres cotidianas; sin embargo, “utiliza ciertos rasgos representativos del modelo, aparentando una realidad, pero en forma ideal” (Arroyo, 2016, p. 13). Es, por tanto, una representación mimética, que no es fiel al hecho que pretende describir, sino que es una ficcionalización sobre cómo los estratos sociales altos se imaginan y ridiculizan a los grupos mestizos de estrato social bajo.

En segundo lugar, la pintura de castas es un fenómeno relativamente tardío, pues las pinturas son del siglo XVIII, aparecidas en el contexto de la Ilustración y luego de las Reformas Borbónicas, por lo que su temporalidad es muy tardía respecto del mestizaje surgido desde el siglo XVI.

En tercer lugar, la pintura de castas manifiesta tanto la intención de clasificar como también de controlar la diversidad étnica, cultural y social en la Nueva España, en un momento en el que se cree, equivocadamente, que esto aún es posible. Por tanto, ilustra principalmente el deseo de las élites políticas de conservarse sin mezclas raciales, sociales y religiosas; es, a decir de Cerutti (1998), producto de una actitud conservadora, en la que la élite “se defiende a capa y espada de toda contaminación exterior” (p. 137); sin embargo, la mezclanza es lo que había ocurrido ya en los grupos sociales bajos, cuantitativamente mayoritarios.

En cuarto lugar, la pintura de castas funciona al modo de las prohibiciones: el fenómeno a prohibir, a saber, el mestizaje, no es presentado como si no hubiera ocurrido nunca, sino como un hecho que ha ocurrido frecuentemente, que provoca aversión entre los grupos sociales de estrato

alto, y que por ello desean frenar el mestizaje para que éste no entre en sus círculos sociales, a fin de mantenerse “puros” y generar la “limpieza de la sangre”. De modo que se trata de una estrategia desesperada e ineficaz en la que se intenta producir superioridad, cuando ésta ya se ha perdido.

Habría que decir también que la estrategia elegida para producir esta presunta superioridad —consistente en hacer mofa de las costumbres de los estratos bajos por medio de pinturas que retratan aspectos imaginados de la vida cotidiana de los grupos sociales, quienes habrían venido a menos supuestamente por causa de sus mezclas raciales— poco o nada puede hacer frente al mestizaje “salvaje”, por infiltración, que ocurría en la realidad social novohispana.

No se debe perder de vista que, más allá de los nombres propios que recibieron las clasificaciones de las mezclas sanguíneas, hubo también nombres propios para aquellos individuos que aun teniendo una ascendencia “racial” determinada, se mestizan no biológica sino sólo culturalmente, adquiriendo rasgos socioculturales diferentes en relación con los que se esperaba que debían practicar de acuerdo con la proveniencia del linaje de sus padres.

Esta otra nomenclatura sería más cercana a lo que en este trabajo queremos sostener y también a lo que sucedió durante la Colonia, a diferencia de lo que se representa imaginariamente en la pintura de castas. Se trata de clasificaciones sociales, no sanguíneas, que dan testimonio del amplio mestizaje cultural por infiltración, prueba de ello son los españoles llamados zaramullos, pícaros, chulos o arrebatacapas, es decir, aquellos españoles que aun siendo “castizos”, es decir, de sangre, tienen un comportamiento diferente del esperado por sus congéneres, porque, a decir de los propios españoles, degeneraban en sus costumbres y actuaban como los estratos sociales altos se imaginaban que se comportaban los grupos sociales de estrato bajo, además de que se habían integrado al mundo de los indígenas (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 113).

Y del mismo modo hay indígenas que practican un comportamiento social ascendente, y son los que se conocen como indios ladinos, asimilados a la cultura dominante. Lo mismo sucedió con los “negros bozales”, es decir, los africanos, no mestizos, que fueron trasladados forzosamente

como esclavos a España y que ahí se asimilaron a la cultura dominante, convirtiéndose en cristianos, y que, por la adopción que hicieron de las costumbres españolas, fueron llamados “negros ladinos”, es decir, se trataba de africanos españolizados.

Pero, además, para la población afrodescendiente la posibilidad de mestizaje cultural no se detuvo en ello, pues habría que agregar que estos “negros ladinos”, ascendientes en la escala social, hechos a la española, cuando son traídos como esclavos a América o que participan en la empresa de conquista, sufrieron su segundo mestizaje en una misma generación, convirtiéndose en América de “negros ladinos” a “negros colorados”, como se conocía al afrodescendiente hispanizado en España pero que en América se convirtió en indiano, es decir, que fue convertido o que se dejó convertir al mundo indígena al participar de las prácticas culturales de los indígenas, pues no sólo hablaban las lenguas originarias de los nativos americanos sino también adoptaron elementos culturales de los indígenas, como la religión.

Y, finalmente, estos “negros colorados”, es decir, africanos españolizados convertidos en indígenas de estrato bajo, arraigados en América, vendrán a mestizarse culturalmente con los indígenas para producir al “zambaigo”, que es producto a través de varias generaciones del mestizaje cultural entre españoles, afrodescendientes e indígenas, y que tienen un papel muy importante, pues, con su cultura, logran infiltrar a la religión española e indígena, participando activamente en la producción de religiosidades populares y que son vigentes incluso en pleno siglo XXI.

El “zambaigo” ocupaba generalmente los estratos más bajos de la sociedad colonial y a menudo vivía en comunidades donde compartían costumbres, oficios y modos de vida tanto indígenas como africanos, creando una identidad cultural única y fusionada a partir del mestizaje. Los “zambaigos” son el resultado de lo que Bolívar Echeverría denomina codigofagia y del mestizaje por infiltración, ya que su identidad era un ejemplo de cómo las culturas africanas e indígenas se fusionaban y se transformaban mutuamente, en un proceso de intercambio simbólico y cultural profundo con miras a la sobrevivencia física y cultural en medio de unas condiciones adversas, como parte de una estrategia histórica de “un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivable” (Echeverría, 1998, p. 37), ante las

condiciones coloniales tempranas que desestructuraban radicalmente la vida social.

Como se puede ver, aún sigue siendo necesario profundizar sobre el orden social de la América novohispana para determinar en qué medida en efecto se encontraba organizado en castas; pero aún más para analizar cómo es que las relaciones de castas se encontrarían siendo conformadas por las relaciones interculturales, para observar cómo es que las diferentes identidades no sólo se interpenetran sino que también se mudan, pues ésta es una de las ventajas de las identidades cuando se analizan culturalmente, pues, como afirma Spinoso (2023), “las categorías sociales no son fijas ni firmes, sino fluidas y flexibles” (p. 31). Los sujetos culturales de las diferentes ascendencias étnicas mudan sus representaciones, comportamientos y modos de asumir sus identidades, lo hacen incluso en una misma generación. De modo que, aunque delimita, el origen étnico no necesariamente es una determinación sobre los modos de ser. Naturalmente ello depende de muchas otras variables, como la posición social, económica, de poder o incluso de género.

Conclusión

Nuestra conciencia y nuestro aparataje conceptual son deudores en muchos aspectos del siglo XIX. Un siglo marcado por el cientificismo, el biologicismo, el racionalismo y, también, el racismo. Por ello, es necesario impedir que lo humano claudique frente a lo biológico, rescatando la trascendencia de las formas culturales por encima de los racismos biologicistas, mismos que fueron apoyados discursivamente por los Estados nacionales modernos y sus correlativas historiografías nacionalistas.

A lo largo del texto, hemos argumentado que el mestizaje debe entenderse como un fenómeno transformador de las identidades sociales involucradas, en el cual cada identidad no sólo entra en procesos de asimilación, sino que también altera profundamente a las demás. Ello nos permitió replantear conceptos como el de criollo —que, aunque actualmente enfrenta cada vez más un desuso en contextos académicos, sigue siendo relevante para otras narrativas cuando se analizan contextos coloniales— y

realizar una crítica a la idea del sistema de castas, el cual –más que reflejar realidades de la época colonial– deriva de una perspectiva sociobiológica y clasificatoria anacrónica.

Otro elemento argumentativo importante radica en la idea de que el mestizaje cultural es el resultado de la acción de las formas culturales como agentes de transformación de las sociedades. El análisis del mestizaje cultural y de la codigofagia, como conceptos de transformación sociocultural en América, nos permite observar la complejidad del intercambio entre culturas indígenas, europeas y africanas en el periodo colonial. Así, lejos de una perspectiva biologicista que reduce el mestizaje a una mezcla genética, el proceso que ocurrió en América durante y después de la Conquista fue predominantemente semiótico-cultural y de semiosis histórico-material, el cual, visto de ese modo, permite comprender la transformación activa de los códigos culturales de todos los actores involucrados.

Desde el contacto inicial, este mestizaje comenzó a manifestarse en la creación de nuevas identidades y prácticas, donde cada grupo involucrado participó activamente en la transformación de las culturas ajenas. Esta codigofagia se evidencia tanto en prácticas cotidianas como en objetos y lenguajes, con los que cada grupo adapta y altera códigos culturales ajenos.

Observamos que la reproducción fiel de la identidad es imposible tanto para indígenas americanos como para españoles. La población indígena había sido diezmada demográficamente y se encontraba imposibilitada para regenerarse culturalmente; pero de modo análogo, los españoles se encontraban abandonados por la madre patria en un territorio ajeno, sin los elementos materiales, tecnológicos ni culturales para recrear fielmente su código cultural, por lo que también deben transformarse. De este modo, tanto españoles como indígenas y afrodescendientes entraron en procesos de asimilación recíproca, debiendo improvisar soluciones de tipo cultural, distintas de las que tenían en sus códigos culturales de origen. El conjunto de esas nuevas soluciones cotidianas e improvisadas da lugar a una identidad cultural mestiza.

En el mestizaje, en menor grado cuando es forzado y en mayor grado cuando es libremente asumido, se observa una voluntad de apropiarse de la otredad como modo de afirmación de la identidad propia, es decir, uno

es en el otro y el otro es en virtud de uno. Pero, además, en el proceso de afirmación de la identidad propia en la ajena, ambas identidades resultan transfiguradas en su interioridad misma. No es que una sume o reste a la otra, sino que ambas se convierten en una tercera, diferente de las dos anteriores; pero conservando algunos rasgos de ellas, aunque alterados, pues son producto del retrabajo que el mestizaje ha hecho en ambas. Lo que resulta del encuentro de los dos mundos es el intento de devorarse los códigos culturales de los mundos europeos, indígenas y africanos.

En este proceso de mestizaje, los indígenas tienen un papel activo y creativo; son ellos los que en el proceso de mestizaje rehacen y reinventan el código de los europeos, convirtiéndose ellos mismos, en este proceso, en algo diferente de lo que eran como indígenas americanos, pero también convirtiendo al código español en algo diferente a la figura concreta que tenía en un principio.

Por último, la idea nacionalista y biológica del mestizaje sólo lo capta como un proceso unidireccional y como un fenómeno biológico. El correlato de ello es la generación del “indio” como un indio víctima y vencido, mientras que el español es observado como verdugo y vencedor. El segundo correlato concibe el mestizaje sólo como un proceso biológico en el que se reproducen españoles con indígenas, generando el México mestizo, y dando lugar al reforzamiento de la estratificación social organizada biológicamente entre peninsulares, criollos e indígenas. Nótese que en esta misma descripción nacionalista queda borrada, por causas racistas, la presencia tanto material como cultural de la población afrodescendiente.

Lo más preocupante son las consecuencias actuales de estas interpretaciones, que contribuyen a la persistencia de formas de desigualdad social estructural. Entre ellas puede señalarse lo que se ha identificado como la pigmentocracia,⁴ cuyo poder se encuentra sostenido no sólo por prejuicios, sino también por formas de pseudocientificismo biologicista y por interpretaciones históricas nacionalistas unilaterales que continúan operando en la conciencia social.

⁴ Acercamiento teórico-conceptual que analiza el entrelazamiento de “las tonalidades de piel con la clase social y funciona como un dispositivo de poder autorreproducible” (Vargas, 2024, pp. 693-694).

Referencias

- ALAMÁN, L. (1844). *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana*. México; José Mariano Lara.
- ALBERRO, S. (2011). *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México.
- ANDRADE, O. (1981). Manifiesto antropológico. *Obra escogida*. Caracas; Biblioteca Ayacucho.
- ANDRIEN, K. J. (2011). *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Instituto de Estudios Peruanos.
- ARROM, J. J. (1951). Criollo: definición y matices de un concepto. *Hispania*, 34(2), 172-176. <https://www.jstor.org/stable/333568?origin=JSTOR-pdf>
- ARROYO, A. (2016). Pintura de castas, una interpretación. *Diseño y Sociedad. Revista internacional de investigación científica sobre los campos del diseño*. 40, 12-21. <https://disenoy sociedad.ojs.xoc.uam.mx/index.php/disenoy sociedad/article/view/416>
- BRADING, D. A. (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México. SEP Setentas.
- CALDERÓN, A. y Sánchez, E. (2023). Epidemias, población y tributo en Nueva España en el siglo XVI. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 78, 7-34.
- [HTTPS://WWW.SCIELO.ORG/MX/PDF/TREH/N78/1870-719X-TREH-78-7.PDF](https://www.scielo.org.mx/pdf/treh/N78/1870-719X-TREH-78-7.pdf)
- CAMPOS, H. (2000). *De la razón antropológica y otros ensayos*. México; Siglo XXI.
- CASTRO, F. (2010). La sociedad indígena en la época colonial. En Kuntz, Sandra et al. *Historia económica general de México: de la Colonia a nuestros días*. México: El Colegio de México. (pp. 83-112).
- CASTRO, F. (2013). Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación. En Castro, F (coord.). *Los indios y las ciudades de Nueva España*. México: UNAM. (pp. 9-33).
- CERUTTI, H. (1998). Identidad y dependencia culturales. En Sobrevilla, D. (ed). *Filosofía de la cultura* (pp. 131-144). Madrid; Trotta.
- EACHEVERRÍA, B. (2001). *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía (1981-1982)*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras; Itaca.
- EACHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México; ERA.
- EACHEVERRÍA, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México; ERA.
- EACHEVERRÍA, B. (2019). *Definición de la cultura*. México; ERA-Itaca.
- GARCÍA Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- GARCÍA, G. (2018). Modernidad latinoamericana: ethos barroco y valor de uso. En Alcántara, M., García, M., Sánchez, F. (eds.), *Filosofía y pensamiento: 56.º Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 326-334). Salamanca; Ediciones Universidad de Salamanca. doi: https://dx.doi.org/10.14201/OAQ0251_13

- GIRAUDO, L. (2018). Casta(s), “sociedad de castas” e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72080>
- GONZALBO, P. (2013). La trampa de las castas. En S. Alberro y P. Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (pp. 15-193). El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, L. (2002). *La Nueva España*, México; El Colegio Nacional.
- GRUZINSKI, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós.
- JAHN, I., R. Löther y K. Senglaub. (1989). *Historia de la biología. Teorías, métodos, instituciones y biografías breves*. Barcelona; Labor.
- KURNITZKY, H. y Echeverría, B. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. México; UNAM.
- NAVARRETE, F. (2016). *México racista: Una denuncia*. México: Grijalbo.
- O’GORMAN, E. (1975). Meditaciones sobre el criollismo. En *Memorias de la Academia Mexicana: Discursos de recepción, homenajes, oraciones fúnebres, noticias* (Tomo XXI, pp. 84–99). México: Academia Mexicana de la Lengua.
- O’GORMAN, E. (2016). *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepayac*. México; UNAM.
- EDITRAMA. (2021, enero 30). Entrevista con Soler con Severo Sarduy [Video]. YouTube. https://youtu.be/TvUUzm_cVCk?si=MboPE3nk-fET6sHz
- REYES-VALERIO, C. (1993). De Bonampak al Templo Mayor. El azul maya en Mesoamérica. México; Siglo XXI.
- SIGÜENZA y Góngora, C. de. (1984). *Seis obras*. Bilbao; Biblioteca Ayacucho
- SPINOSO Arcocha, R. M. (2022). Indios y negros en los documentos coloniales: género y relaciones interétnicas. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 43(170), 29-49. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v43i170.918>
- USLAR, A. (1996). *La invención de América mestiza*. México: FCE.
- VARGAS, S. (2024). Pigmentocracia en México: entre whiteness, blanquedad, blanquitud y blancura. *Revista Mexicana de Sociología*, 86 (3), 691-716. <https://revistamexicana-desociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/62609/55363>
- VASCONCELOS, J. (1948). *La raza cósmica*. México; Austral.
- VEGA, G. de la. (1976). *Comentarios reales de los incas*. Caracas; Biblioteca Ayacucho.



Pensamiento de la izquierda

LA NOCIÓN DE DEMOCRACIA EN LA AGENDA DE LA IZQUIERDA SOCIALISTA MEXICANA DESDE LA DÉCADA DE 1960 HASTA LA CONFORMACIÓN DEL PRD

Adán Pando Moreno

Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

adan.pando@umich.mx

Resumen: Se sostiene que la democracia –no tanto como concepto teórico, sino como una noción político-ideológica que circulaba en los documentos programáticos, la propaganda, la prensa y los discursos de organizaciones políticas de izquierda mexicana desde principios de la década de 1960– era una reivindicación y un valor político tanto de la izquierda socialista, encabezada por el Partido Comunista Mexicano (PCM), como de la izquierda nacionalista. Dicha reivindicación fue cobrando centralidad desde antes de los debates políticos de los 1980 y figuró en la formación en 1989 del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Fue un proceso zigzagante que además se dio de modo concomitante con otros como el de la unidad de la izquierda. Para entender el tránsito por estas coyunturas se contextualizan los sectores políticos mencionados en la situación nacional y correlativamente con otras fuerzas. También se propone un esquema operativo de la izquierda que da cuenta de su dinamismo, y se critican dos planteamientos específicos sobre cómo se dio el proceso. La revaloración del papel que la izquierda socialista mexicana jugó en esas décadas como impulsora de la democracia es clave para comprender la evolución de fuerzas políticas recientes como el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).

Palabras clave: Partido Comunista Mexicano, Partido Socialista Unificado de México, Partido de la Revolución Democrática, Movimiento de Regeneración Nacional.

Recibido: mayo 22, 2025. **Revisado:** noviembre 27, 2025. **Aceptado:** abril 21, 2026.

THE NOTION OF DEMOCRACY IN THE AGENDA OF THE SOCIALIST LEFT IN MEXICO SINCE THE 1960s UNTIL THE FORMATION OF THE PRD

Adán Pando Moreno

Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

adan.pando@umich.mx

Abstract: It is argued that democracy –not so much as a theoretical concept, but as a political-ideological notion circulating in the programmatic documents, propaganda, press, and general discourse of Mexican left-wing political organizations since the early 1960s– was both a vindication and a political value of the nationalist left as well as of the socialist left, led by the Mexican Communist Party (PCM). This reconfiguration of the notion of democracy began to gain central importance even before the political debates of the 1980s and figured in the formation, in 1989, of the Party of the Democratic Revolution (PRD). It was a zigzagging process that also unfolded concurrently with others, such as the process of left-wing unity. To understand the passage through these conjunctures, the aforementioned political sectors are contextualized within the national situation and in relation to other forces. An operational framework for the Left is proposed that accounts for its dynamism, while two specific interpretations of how the process unfolded are criticized. Reassessing the role that the Mexican socialist left played during those decades as a bulwark of democracy is key to understanding the evolution of recent political forces such as the National Regeneration Movement (MORENA).

Keywords: Mexican Communist Party, Mexican Unified Socialist Party, Party of the Democratic Revolution, National Regeneration Movement.

Received: May 22, 2024. **Revised:** November 27, 2025. **Accepted:** April 21, 2026.

Propósito¹

El propósito del presente artículo es sostener que la democracia (cierto que con variantes y matices) era una demanda y una propuesta de al menos dos de los sectores de la izquierda mexicana desde antes de los ochenta; los sectores llamados izquierda nacionalista e izquierda socialista. Más aún: que fue gracias a la izquierda socialista que partidos como el PRD hicieron de la democracia su núcleo político programático y discursivo y, de ahí, hasta MORENA en la actualidad.

Discrepamos de las tesis de Montes y, sobre todo, de las de M. Modonesi, quien sostiene que las sucesivas fusiones de la izquierda durante los ochenta fueron más bien actos desesperados para salir de la “crisis histórica de los comunistas” y sobrevivir. Y que, al final, la unidad en el PRD fue la claudicación y abandono de la izquierda socialista frente al nacionalismo revolucionario.

Pensamos, muy por el contrario, que hubo un sector de izquierda socialista que, desde fines de los años cincuenta, pensó seriamente en distintas formas de unidad amplia de la izquierda, que estas formas se fueron decantando paulatinamente por una fusión orgánica, y que en el ideario de estas mismas fuerzas estaba presente, desde esas fechas, la lucha por la democracia.

¹ Aclaración preliminar: este texto está redactado por alguien que fue partícipe de varios de los procesos aquí descritos. Colaboré con el PCM desde 1979, ingresé después, en 1981, en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) y en el Partido Mexicano Socialista (PMS). Nunca llené una hoja de afiliación del PRD pero fui candidato a diputado federal uninominal por ese partido en 1991 (por mencionar sólo el periodo del artículo). Como dice mi amigo Jorge González, el *cómo* se hace deja su huella en el *qué* se hace y esta no es la excepción. Agrego que he conocido personalmente, en mayor o menor grado, a varios de los personajes de izquierda aquí nombrados, todos ellos merecen mi respeto al margen de las diferencias que hubiera; los juicios políticos que emito no deben ser interpretados como juicios personales. Cabe aclarar también que, por este mismo motivo, el lector posiblemente encontrará una especie de doble registro de escritura: uno, más cercano al uso académico y, otro, una narración más *emic*. Es intencional.

1. Introducción

El presente artículo se enmarca en los debates de la década de los ochenta del siglo XX en México, si bien para demostrar nuestro punto hemos de hacer un recorrido histórico treinta años atrás. La década de los ochenta tiene un peso específico de suma importancia sobre la historia contemporánea del país: el Proyecto de Nación actualmente gobernante, la Cuarta Transformación (la 4T), hunde sus raíces en propuestas y movimientos cuyo parteaguas fue la elección presidencial (federales en general) de 1988. Un proceso político electoral ya descrito múltiples veces en varias fuentes: el Frente Democrático Nacional (FDN), conjunción muy amplia de organizaciones políticas y sociales en torno a la fuerza centrípeta de la Corriente Democrática (CD) y su líder, el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, a quien sostienen como candidato contra la candidatura de Carlos Salinas de Gortari por parte del partido oficial gubernamental, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Las elecciones se realizan el 6 de julio de 1988; el “sistema se cae” (por “sistema” se refirieron al sistema de cómputo electoral), en un acto fraudulento del Estado (como ha sido reconocido públicamente incluso por sus actores) ante la inminente pérdida de las elecciones frente Cuauhtémoc Cárdenas. Salinas de Gortari es nombrado presidente por las instituciones del Estado pero reconocido sólo como *de facto* por el FDN.

Se propone que el FDN se convierta en un partido político. Algunas organizaciones y personajes se retiran del FDN. Pero, finalmente, el 5 de mayo de 1989 se funda el Partido de la Revolución Democrática (PRD) usando el registro legal del Partido Mexicano Socialista (PMS). Se abre después otro capítulo de la historia aunque, podríamos decir, del mismo libro.

Los debates políticos de la década de los ochenta fueron muchos. No todos de la misma intensidad ni protagonismo ni importancia ni en los mismos ámbitos: la crisis económica, la nacionalización de la banca, las consecuencias de los sismos de septiembre de 1985, los intentos de reforma de la UNAM y el movimiento de oposición a dicha reforma (nucleados en torno al Consejo Estudiantil Universitario y del Consejo Académico Universitario), la reforma electoral de 1986, el ingreso al

GATT (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio, por sus siglas en inglés), el pacto de solidaridad económica, y hasta ser sede del Mundial de Fútbol. Pero hay un consenso en que el gran debate de la década fue la democracia. Lo fue para todas las fuerzas políticas y no sólo por razones teóricas sino muy prácticas: si bien había un debate muy importante en términos conceptuales en el ámbito académico, en el ámbito político y social el debate implicaba estrategias de acción.

Omitiremos, en aras del espacio, el análisis de las condiciones económicas, sociales, etc., del país en la década de los ochenta; por lo demás, ha sido mejor realizado ya por otros² y se encuentra como diagnóstico en la literatura que cubre la historia de la izquierda. Pero sí es necesario puntar mínimamente las causas que confluían en el debate en torno a la democracia:

- 1) El clamor de democracia se había acrecentado desde la década de los cincuenta, en particular con las elecciones entre Ruiz Cortínez (PRI) y Henríquez Guzmán (apoyado por la Federación de Partidos del Pueblo mexicano) en 1952. Figuras connotadas del nacionalismo revolucionario apoyaron a Henríquez –un expriista– como Francisco J. Múgica, exsecretario de Comunicaciones y Obras Públicas de Lázaro Cárdenas. Hubo acusaciones de fraude electoral; las protestas fueron reprimidas violentamente. El proceso electoral era opaco, el Gobierno era juez y parte en las elecciones. Pero aun en términos legal-electorales era una democracia muy restringida: el sufragio femenino se aprobó en 1953 y se pudo ejercer hasta 1955; no hubo diputados de minoría por partido sino desde 1964 y la cantidad de diputados de la oposición era ridículamente baja (por ejemplo, en 1964 fueron 35 de un total de 210 diputados).
- 2) Pero el clamor no era sólo por la democracia electoral. Se trataba también de la democracia sindical y de la vida civil. Por caso,

² Como ejemplo, para el análisis económico, vid. Chávez Ramírez, Paulina Irma. *Las cartas de intención y las políticas de estabilización y ajuste estructural de México. 1982-1994*. Instituto de Investigaciones Económicas UNAM / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. 1996.

la consigna por la democracia sindical venía creciendo desde, al menos, la década de los cincuenta como parte de la búsqueda de un sindicalismo independiente y contra el sindicalismo oficialista (conocido como “charrismo”). La represión de 1968 fue el punto de quiebre del régimen. Después de casi dos décadas de reclamo social, el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (electo en 1970) se vio obligado a proponer una “apertura democrática”; en realidad no era más que una frase demagógica porque no tenía implicaciones efectivas en la vida política. Mas algunas fuerzas políticas (incluyendo un sector importante dentro del PRI) se la tomaron en serio y dio pie a la siguiente fase.

- 3) La Reforma Política de 1977. Implementada durante el sexenio de José López-Portillo y diseñada por un grupo de connotados intelectuales priistas (en particular Jesús Reyes Heróles), intentaba ser la respuesta a la demanda social y política y, a la vez, la conservación de la hegemonía, como una estrategia de una fracción dentro del PRI que veía en esta Reforma la única salida moderna para la situación de México.

Un hecho de notar es que la democracia había sido una constante promesa del Gobierno hacia la ciudadanía, pero en la política real, la democracia acotada era una cuestión de disputa a puerta cerrada entre las élites del poder como una balanza de fuerzas y cuotas.

“En México la democracia avanza a tósidos”, era un dicho popular en los ochenta. Los cambios se realizaban con mucha lentitud, parciales y siempre parecían efecto de una crisis. Se habían acumulado las investigaciones críticas de tono más o menos académico contra el régimen (ya entonces caracterizado por presidencialista, corporativista, clientelar, de uso patrimonialista, etc.) desde los años sesenta y durante los setenta: Daniel Cosío Villegas (sus cuatro libros sobre la presidencia en México), Pablo González Casanova (*La democracia en México* de 1965), Arnaldo Córdova (*La formación del poder político en México* de 1972) entre los más conspicuos.

La esfera política se beneficiaba de estas investigaciones, por supuesto, pero tenía su propia dinámica. La derecha partidista (vale decir, el

Partido Acción Nacional, PAN) sólo había reclamado una tibia democracia electoral. La derecha ilustrada pedía una “democracia sin adjetivos” (título del ensayo de Enrique Krauze en 1984) apegada al más puro credo liberal.³ Era la izquierda la que había pugnado por reformas democráticas desde hacía tiempo. Entonces, en la década de los ochenta, por primera vez existían posibilidades de una competencia real (aunque acotada) político-electoral y de renovación de dirigencias pero, además, por primera vez existía el interés en varios sectores de la sociedad de que así fuera y participar en esa competencia.

Por supuesto, el debate sobre la democracia no se daba en términos puramente abstractos (excepto quizá para lo comentado sobre la derecha ilustrada). El debate atravesaba qué se entiende por democracia, qué lugar ocupaba en los programas, sus espacios sociales y políticos, si era un simple medio o un fin, incluso cuáles eran sus adjetivos apropiados.

2. La (auto) conciencia de la izquierda en México

Los estudios sobre la izquierda mexicana fueron muy escasos hasta aproximadamente la mencionada década de los ochenta del siglo pasado. Pienso que no es casualidad: las exigencias y oportunidades políticas de esa década empujaban a las organizaciones políticas a una cierta autorreflexión. Hoy, la bibliografía sobre la izquierda en México ya es copiosa aunque no quiere decir que todos los temas estén agotados. Además de la cantidad, deberemos mencionar el tipo de estudios. En cierta manera, la historia sobre la izquierda todavía se está escribiendo.

³ Por derecha ilustrada estamos entendiendo una posición política típicamente liberal (europea o norteamericana), de democracia representativa, defensora de valores políticos genéricos moderados, privatista; crítica del régimen priista pero no de las estructuras sociales y que no plantea cambios profundos en éstas. No es una derecha confesional ni totalitaria pero es sostenedora del *statu quo*. No está agrupada en torno a un partido (instituto) sino que es más bien un grupo de intelectuales, “líderes de opinión”, académicos de ciertas áreas, etc. En la época tratada, se expresaba a través de revistas culturales (por ejemplo *Vuelta*), su literatura y medios masivos electrónicos.

El primer antecedente importante de estos estudios es *¿Qué es la izquierda mexicana?* (2014, con prólogo de O. Rodríguez Araujo)⁴ de Sol Arguedas, publicado en edición particular en 1964 (Prólogo, p. 15) y publicado bajo un sello editorial apenas en 2014. Sin embargo, fue un libro que tuvo un cierto conocimiento entre algunos investigadores. El libro de Arguedas es un conjunto de entrevistas con una batería de preguntas a personajes representativos de la izquierda y a dos intelectuales de su momento. A saber: el Partido Popular Socialista (PPS), el Partido Comunista Mexicano (PCM), el Partido Obrero Campesino Mexicano (POCM), la Liga Leninista Espartaco (LLE), el Consejo Nacional Ferrocarrilero, el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), y los intelectuales José Luis Ceceña y Carlos Fuentes. Las respuestas, como veremos más adelante, son del mayor interés.

Hubo que esperar varios años para que apareciera el libro señero de García Cantú, *El socialismo en México. Siglo XIX* (1969). El libro de Arguedas pretendía respuestas para su presente. El de García Cantú era el primer estudio sistemático histórico. El PCM mismo publicó en 1972 un libro programático pero que incorpora elementos de análisis al menos del periodo 1967-1972. Rodríguez Araujo y Márquez Fuentes publican en 1973 *El Partido Comunista Mexicano (En el periodo de la Internacional Comunista: 1919-1943)* (libro escrito a partir de la tesis de licenciatura de Rodríguez Araujo sobre el mismo tema).⁵ De G. Peláez son las primeras cronologías del PCM; hubo ediciones por periodos pero en 1980 apareció, por la Universidad Autónoma de Sinaloa, una cronología de 1919 a 1968. La antropóloga Marcela de Neymet publica la *Cronología del Partido Comunista Mexicano. Primera parte, 1919-1939*, en 1981. Ella misma realizó otras investigaciones sobre el PCM.

⁴ Nos referimos a estudios globales de la izquierda, de amplio espectro, históricos, comparativos. Claro que antes ya se habían realizado análisis políticos, muy importantes también, pero mucho más coyunturales o vinculados a una problemática muy específica. En ambos tipos de estudio, la circulación y recepción iniciales fueron muy limitadas.

⁵ Es el título que aparece en la portada del libro de la edición de 1973. La cubierta del libro sólo dice *El Partido Comunista Mexicano*. Lo he encontrado referido también como *El Partido Comunista Mexicano en la época de la Internacional*, desconozco de dónde sale esta denominación similar pero que no coincide con la de la edición.

En general, excepto el libro de Arguedas, los primeros estudios sobre la izquierda eran descriptivamente historiográficos, cronológicos, a veces testimoniales y de escasa circulación. Parece que el interés por la historia del PCM se centraba en sus años de formación mientras que en los textos que hablaban de la propia época de publicación predominaba un interés político coyuntural. Es a principios de la década de los ochenta que, a la par de los trabajos mencionados, empiezan a aparecer estudios interpretativos. Son de particular importancia otro texto de Rodríguez Araujo (primera edición 1979 con sucesivas reediciones actualizadas), de Roger Bartra (1982), el de Cuevas Díaz (1984), el de Martínez Verdugo (1985) y el de Semo (1988).⁶

El de Rodríguez Araujo (1979) era –y sigue siendo– importante por varias razones: como él mismo lo ha declarado, conocía el libro de Arguedas y le sirvió de inspiración para ciertas encuestas que aparecieron en la revista *Nexos*. Ellas fueron la base para la redacción del libro en el que Rodríguez Araujo trata, fundamentalmente, la posición de las izquierdas mexicanas frente a la Reforma Política de 1977. Todavía durante la década de los ochenta, los artículos de Rodríguez en *Nexos* eran conocidos como “el mapa de la izquierda” (otros le llamaban “radiografía”) en México. Claro, cada grupo político tenía su propio mapa pero no había ninguno que con cierta imparcialidad presentara a las organizaciones de izquierda más fuertes colocadas frente a las coordenadas políticas prevalentes (en este caso, la Reforma de 1977).

Además de los anotados, otro libro merece una mención: el libro fundamental de Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, cuya primera edición en inglés es de 1982 pero la primera en español (aumentada) es de 1996.

Agreguemos que los ochenta (y el inicio de los noventa) fueron la “época dorada” de las revistas culturales y político-culturales en México. En particular, las de izquierda. De estas últimas, varias iniciadas en los setenta (sólo *Historia y Sociedad* en su primera época es de los sesenta), la mayoría (*Punto Crítico*, *Cuadernos Políticos ERA* –1974 a 1990–, re-

⁶ Para las referencias completas, véase la bibliografía al final del texto.

vistas filosóficas como *Dialéctica* –iniciada en 1976–, *Coyoacán* –1977 a 1985–, *El Machete* –revista del CC del PCM, 1980– y *El Buscón* –1982 a 1986–). Fueron revistas emblemáticas en esta década. Nos desviaría del propósito abundar sobre otras revistas vinculadas a organizaciones de izquierda de escasa circulación pero relevantes por quienes escribían ahí, por la posición de los autores, etc.⁷ O, también, la presencia de autores de izquierda en revistas como *Nexos* o la aparición de periódicos como *La Jornada*. Así mismo, la prensa impresa partidista tuvo su mayor auge en ese tiempo.⁸

No sólo el núcleo principal de editores, redactores y colaboradores era de izquierda sino que circulaban principalmente en medios académicos de izquierda cercanos al marxismo. En esta prensa, aparecían artículos de distinto tenor y extensión, cartas a la redacción, insertos, había material gráfico y un largo etcétera de elementos que eran parte también de las ideas de la izquierda en circulación más allá de los debates teóricos.

Es decir, en general, la literatura mencionada no sólo habla *sobre* la historia de la izquierda, *es* la izquierda hablando y escribiendo su historia. Y es importante señalar esto porque, haciendo una analogía antropológica, hay que comprenderlo en *emic*, en su propia lengua.

Llegados aquí, hagamos un primer balance. El relativamente reducido número de estudios sobre la izquierda en el momento descrito se

⁷ Sería el caso, por ejemplo, de la revista *Autogestión*, publicada desde fines de los setenta hasta inicios de los ochenta por el Partido Mexicano del Proletariado (proveniente del antes Partido Revolucionario del Proletariado y antes aún de la Asociación Revolucionaria Espartaco) como una expresión de la vertiente del espartaquismo mexicano. Dicha revista estaba impulsada por el notable escritor y traductor comunista (preso político durante varios años) Rousset Banda, una figura de la cultura literaria del país. Pero lo mismo podría decirse, *mutatis mutandi*, de *Coyoacán* (filotrotskista), de *Crítica de la Economía Política edición latinoamericana* (publicada por Ediciones El Caballito), entre otras de un universo cuyo listado y examen específico está todavía pendiente.

⁸ Al respecto véase: Illades, 2012 (en este caso son de destacar también algunas de las reseñas y comentarios en torno al libro, porque llegan a ser parte del debate: por ejemplo, la de Jorge Velázquez D., la de Roger Bartra, etc.). Concheiro, 2016, “Historia mínima de... *El Machete*” estudio introductorio por el investigador a esta edición facsimilar. Concheiro & Rodríguez. “Las revistas del comunismo”, en Illades (coord.). 2017, pp. 337-265. Y también, Ortega Reyna, 2017. Cabe decir que omitimos intencionalmente hablar de las revistas académicas en sentido estricto precisamente por la línea argumentativa que seguimos.

debe, pienso, a una mezcla de factores. Un primer factor, a ras de suelo, tiene que ver con las condiciones materiales de producción intelectual. Si bien el marxismo se expandió en asignaturas académicas universitarias durante los setenta y ochenta, sus focos de investigación eran otro tipo de realidades estructurales y no la historia en sí de los partidos. No había llegado aún la historia intelectual y, en comparación con la actualidad, había menos instrumentos teóricos para el análisis.

Había una gran dispersión de los materiales necesarios y dificultades de acceso a los mismos. Los archivos no estaban reunidos, la mayor parte eran archivos personales en manos de los protagonistas y que debían ser mantenidos en secreto por la información personal que contenían. Aunque parezca una obviedad, eran archivos físicos, no existía la digitalización. Pero tampoco nuevas tecnologías de la comunicación que facilitaran los intercambios entre investigadores.

Un segundo factor era el contexto político, tomado en varias facetas. Una, como vemos por los textos referidos, todos (excepto del primero de Arguedas y el Carr) fueron escritos por simpatizantes declarados de la izquierda, la mayoría militantes comunistas. Dos, estudiar la izquierda era casi sinónimo de ser de izquierda, en el imaginario y en la realidad, y eso colocaba al investigador o autor en una cierta posición respecto de los partidos, el Estado, la academia, etc. Recordemos que no eran décadas fáciles; no obstante el discurso oficial, lo cierto es que había distintos grados y modos de represión y vigilancia sobre la izquierda socialista y la izquierda revolucionaria.

Y, uniéndose con el primer factor, se destaca que una buena parte de los autores son profesionales de las ciencias sociales, ya entonces académicos de alto nivel, con posgrados en el extranjero. Pero no todos. Ni Martínez Verdugo ni los colaboradores en su libro citado lo eran. Eran viejos militantes, dirigentes históricos del PCM, y escriben desde ese lugar. Tenían archivos personales, acceso a los del partido y, además, habían sido partícipes de eso que narraban e interpretaban.

Es con el nuevo siglo que habrá una mayor profusión de investigaciones y publicaciones sobre la izquierda. En aras del espacio, presentaré una síntesis de lo que considero las principales líneas y sólo algunos ejemplos.

Por una parte, trabajos como los de Martínez Nateras que son, literalmente, ciencia básica: una cronología exhaustiva de organizaciones y movimientos, un diccionario biográfico. Materiales que parecen obra negra, con los defectos propios de este tipo de material, pero son los cimientos necesarios de otras investigaciones. En cierta manera, han aparecido “tardíamente”, son estudios que parecen más cercanos al periodo anterior (y que ameritan un proceso de refinamiento). Estudios históricos sobre partidos, más profundos que los anteriores o de partidos que no habían sido tratados.⁹ Sin duda, ocupan bastantes páginas los del –para entonces– nuevo partido: el PRD.

Por otra parte, ha habido una mayor proliferación de investigaciones típicamente politológicas basadas en datos empíricos: muchas sobre el comportamiento y los resultados electorales del PRD y MORENA; de la dinámica interna de estos partidos; y sobre la desaparición de los partidos de la izquierda oficialista. Aquí es importante resaltar que se pueden empezar a distinguir ciertos niveles de investigación: por ejemplo, varias de ellas son tesis de grado o posgrado sobre el trotskismo (como corriente y también sus agrupaciones), el espartaquismo mexicano, el maoísmo (igual, como corriente pero también la influencia en los sesenta, organizaciones, etc.), y de modo especial las organizaciones políticas vinculadas a las guerrillas, las guerrillas mismas y la guerra sucia. Incluso, muy recientemente, sobre el anarquismo de fines del siglo XX en México (Illades, 2023).

Es de mencionar la aparición de la historia intelectual como aparato de investigación y su efecto catalizador. Se encuentran, creo, en dos grandes tipos: uno, libros que a través de entrevistas se vuelven de algún modo testimoniales. El principal, *El intelectual mexicano* (Concheiro & Ana Sofía Rodríguez, 2017). Pero en este conjunto coloco también los intentos de sinopsis que se hacen desde una óptica más periodística, tipo crónica histórica, como *Izquierda 1923-2023. La terca travesía*.

⁹ Por ejemplo, los estudios sobre POCM. Habiendo habido un libro dedicado a estudiar la historia de ese partido (de Jorge Alonso, *En busca de la convergencia. El Partido Obrero Campesino Mexicano*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1990), su papel en la constelación de la izquierda mexicana durante un periodo clave parece haber pasado inadvertido, incluso para algunos de sus protagonistas. Véase: Ortega Reyna, en Reynoso & Uriel Velázquez, 2023, pp. 463-500.

El otro conjunto tiene que ver con el estudio de las revistas de la izquierda. Contando con el libro *La inteligencia rebelde* de C. Illades (2012) y la edición facsimilar de *El Machete* a la cura de L. Concheiro (ya referidos en la nota 2).¹⁰

Resultan claros los contrastes con el primer balance. Han cambiado las condiciones materiales de producción intelectual: se pueden consultar archivos, hay fuentes en línea, se recurre a nuevos modelos teórico-metodológicos, hay objetos de estudio diversificados y más específicos. A la par de las reflexiones desde el ámbito político ideológico, hay ya análisis académicos (cuestión que tiene relación con la academización del marxismo, su auge en las universidades, no sólo en las asignaturas de ciencias sociales sino en la vida pública de esas instituciones y, simultáneamente, con que pudiera haber una especie de “marxismo profesional”). Pero, si bien no se ha perdido la voz de la izquierda narrando su propia historia mientras la hace, su peso específico ha disminuido.¹¹

Si nos hemos detenido en este panorama de los estudios de la izquierda no es sólo para presentar un estado de la cuestión (por lo demás, muy sucinto y sólo para poner en contexto), sino porque resulta necesario para ver cómo se ha pensado la izquierda a sí misma. Pensar la izquierda en México es una cuestión que parece haber emergido a fines de la década de los cincuenta y principios de la de los sesenta (1958 para poner un hito) cuando una conjunción de hechos detona esta conciencia de la izquierda e inicialmente se hace desde la izquierda, pero no encontraremos una reflexión mayor histórica y teórica sino hasta los ochenta.

Este proceso de autoconciencia de la izquierda la va reconfigurando, sin embargo, contiene dos puntos problemáticos: la periodización de este proceso y su ubicación en una geometría política en fluidez. Sostenemos que la democracia fue una reivindicación política de la izquierda amplia que se mantuvo —de manera zigzagueante— atravesando los periodos y fue sirviendo como fuerza centrípeta de vastos sectores de la izquierda mexicana.

¹⁰ Véase la nota 8 de este artículo.

¹¹ Complementariamente, véase el balance que hace Ortega Reyna en Reynoso & Uriel Velázquez, 2023, pp. 470-473.

Puntualizaré brevemente una periodización para concluir este apartado tomando como eje de la izquierda al PCM. Tomo al PCM como eje por dos razones:

- 1) Era la fuerza político partidista principal de la izquierda socialista. Pero hay que entender cómo se medía una fuerza política. Era complicado. Para un partido sin registro, no-legal, no servían como indicadores ni el número de militantes (se podía tomar en cuenta aunque se sabía que no era un dato verificable) ni el número de votos ni el número de escaños y cargos públicos. Siendo así, eran otras variables las que se tomaban en cuenta: capacidad de acción política eficaz, capacidad de interlocución, presencia pública, presencia en medios, participación en organizaciones, capacidad de convocatoria y movilización, legitimidad discursiva, entre otros.
- 2) Porque era el eje *efectivo* en torno al cual giraba gran parte de las otras fuerzas y del debate político de la izquierda. Es decir, fuera a favor o fuera en contra, el programa del PCM, sus propuestas, sus reacciones a las coyunturas, etc., eran el punto de referencia del resto de la izquierda socialista.

Hay varias propuestas de periodización tanto de la izquierda en su conjunto como del PCM (con distintos alcances temporales, obviamente; mientras las periodizaciones de la izquierda se prolongan hasta el día de hoy, las del PCM varían en función de si se hace retroyectivamente desde el PMS antes-PSUM antes-PCM o progresivamente desde el PCM hasta 1981, año en que desaparece). No obstante, todos los analistas coinciden en que las elecciones federales de 1988 fueron una coyuntura determinante para toda la izquierda. Para fines de la argumentación, propongo que hubo tres momentos clave, tres puntos de inflexión de la conciencia de la izquierda antes de las elecciones de 1988:

- 1) 1958-1962. Periodo marcado por las señales de crisis del modelo desarrollista. Pero también y quizá de mayor impacto político, por el “alemanismo” y sus secuelas, la actuación política del Estado

desde el gobierno de Miguel Alemán V. Una creciente represión contra distintos movimientos sociales: asesinato de Rubén Jaramillo, ataques a otros agraristas, detención de los líderes ferrocarrileros, médicos, maestros, etc. Esto lleva a que algunas fuerzas políticas se replanteen su concepción de la Revolución Mexicana y el Estado derivado de ella entonces vigente. El discurso anterior era el de una Revolución en la que estaba identificado todo el país y a la que había que apoyar y empujar. A partir de esta etapa hay una ruptura: este Estado no representa los ideales de la Revolución y ya topó, se detuvo; las fuerzas progresistas reivindican para sí esos ideales. En la izquierda, es el momento en que se empiezan a producir cambios importantes en el PCM y se forma el MLN.

- 2) 1968. Entre el periodo anterior y 1968 se agravan algunas de las condiciones del país: el fracaso del “milagro verde” en el campo mexicano, la emigración del campo hacia la ciudad y los problemas urbanos, el incumplimiento de la promesa de ascenso social, entre otros. Estallan algunos movimientos estudiantiles en el interior del país (Nuevo León, Michoacán) que son, una vez más, reprimidos. El gran movimiento de 1968 toma relativamente desprevenidas a las fuerzas de izquierda aunque muchos militantes se les unen a título personal. La actuación del Estado mediante el Ejército perpetrando la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco es definitiva para las demarcaciones de las organizaciones políticas de la izquierda: de manera muy básica y descriptiva se dividirá en tres conjuntos (que, además, están intersecados, no son mutuamente excluyentes): (1) una especie de centro-izquierda (se autodenomina socialista, marxista-leninista incluso, sostiene que la Revolución Mexicana conduce al socialismo; de discurso nacionalista, antiimperialista, democratizador pero en la práctica oficialista; es el PPS, del cual se volverá a hablar). (2) Otro conjunto, bastante diverso, denominado izquierda socialista porque en su programa máximo el objetivo a alcanzar era la sociedad socialista pero era un conjunto que reconocía la necesidad de objetivos intermedios. Y (3) la parte de las fuerzas de izquierda –denominada

a veces izquierda revolucionaria o armada— que adoptarán una u otra forma de vía armada para la toma del poder (aunque ya había antecedentes), se abre un abanico de grupos guerrilleros urbanos y rurales con diferentes estrategias basadas en distintos teoremas revolucionarios; pero también aparecen grupos autogestivos armados no para la toma del poder sino para la defensa (como el movimiento Frente Popular Tierra y Libertad).¹² Es el comienzo de la guerra sucia, la guerra ilegal y secreta librada por el Estado contra las organizaciones que pedían un cambio real en México.

- 3) 1979-1982. El gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) mantiene la estabilidad a la fuerza: cada vez más enfrentado a distintos grupos y sectores. Se caracteriza por la doble práctica de una demagogia populista y una represión diversificada (a veces masiva, a veces selectiva, infiltración de los grupos de izquierda, creación y financiamiento de grupos declarativamente de izquierda pero afectos al régimen). Una crisis económica en ascenso (inflación, devaluación del peso en 100%). Y si bien el Estado había pasado por otras crisis, por primera vez es evidente su crisis de legitimidad y gobernabilidad. Ante la situación, una fracción del PRI impulsa una propuesta más decidida: la Reforma Política de 1977 que reacomodará las fuerzas políticas del país. Las agrupaciones de izquierda se multiplican, aparecen nuevos partidos, nuevas corrientes se hacen visibles (en especial la reagrupación de los trotskismos). El PCM pasó por varias definiciones durante esa década, algunas de ellas vertiginosas: respecto de los movimientos estudiantiles y universitarios, desaparecen las Juventudes Comunistas, se resectoriza, participa sin registro en las elecciones federales de 1976 con candidato propio. La decisión de entrar en la Reforma Política y solicitar la legalización (el registro) concentró los cambios y catalizó el proceso de unificación de algunas agrupaciones de la izquierda.

¹² En el libro *El Partido Comunista Mexicano* de M. Márquez & O. Rodríguez aparece un listado bastante completo de las organizaciones de izquierda mexicanas —no sólo partidistas— en torno a los años 1965-1966. (Márquez & Rodríguez, 1973, pp. 7-8).

Cada uno de estos momentos representa un giro (o el inicio de un giro) sobre el lugar de la izquierda en la política nacional. En parte dirigidos por las mismas fuerzas y en parte reactivos a la situación. No fue una reconceptualización radical y de golpe; visto en conjunto, parece más bien un movimiento acumulativo.

3. Hacia una geometría política diversa y cambiante

Ahora bien, antes de responder a qué es la izquierda mexicana habría que preguntarse qué ha sido. La izquierda mexicana siempre ha sido heterogénea. Pero durante las décadas de los treinta hasta los cincuenta del siglo pasado, las fuerzas de izquierda eran prácticamente indiscernibles entre sí en el ámbito político mexicano. Tres son las principales causas: (1) la imposición de la Komintern (III Internacional) para seguir una política de unidad nacional. (2) La represión gubernamental a partir de aproximadamente 1940 (con picos y valles) sobre las posturas políticas más radicales, incluyendo en ellas al PCM. (3) Un discurso gubernamental oficial que ocupaba el Centro.

- (1) La primera causa mencionada tiene que ver con uno de los ángulos más singulares de la geometría política mexicana: el Partido Popular (PP, 1947), fundado por Vicente Lombardo Toledano (uno de los llamados “Siete Sabios mexicanos”), convertido después en Partido Popular Socialista (PPS, 1960, ya con una ideología oficial marxista-leninista). El PP se funda como un partido precisamente “popular”, laborista, de frente amplio, de unidad nacional, de hecho, siguiendo las directrices de la III Internacional como un partido antifascista. Hubo un apoyo inicial al cardenismo, Lombardo Toledano es fundador de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y su primer secretario general, el PP se nutrió al inicio en gran parte de esta confederación. Su posición internacional siempre fue prosoviética, antimperialista, de libre autodeterminación de los pueblos.

Pero antes incluso de la fundación del PP, Lombardo Toledano denunció al PCM ante la III Internacional porque no seguía la estrategia de frente amplio. Una resolución del CC del PCM del 7 de abril de 1938, aceptada por la III Internacional, cedía ante el Partido de la Revolución Mexicana (PRM, sucesor del Partido Nacional Revolucionario y antecesor directo del PRI):

“El Partido Comunista Mexicano –se afirmaba en ella– dará su más enérgico apoyo al Partido de la Revolución Mexicana y *todos los comunistas pertenecerán a ese Partido*.... El Partido Comunista acepta y respalda la Declaración de Principios y el Programa de Acción del PRM y los comunistas acatarán su disciplina y Estatutos. El Partido Comunista no lanzará candidatos independientes y apoyará a los candidatos del Partido de la Revolución Mexicana”. Firmaban el documento, Hernán Laborde, Valentín Campa, Rafael Carrillo, Miguel A. Velazco (sic), Blas Manrique y Tomás Cueva, entre otros.¹³

El PCM, el partido comunista más antiguo de América, de presencia nada despreciable durante la década de los veinte, había quedado anulado con una declaración. En los hechos, es posible rastrear los varios intentos de militantes del PCM por saltarse la anterior preceptiva pero fueron vanos porque, además, entre 1940 y 1943 se dio el primer periodo de purgas (típicamente estalinistas) que expulsaron del PCM a militantes como Hernán Laborde (quien había sido secretario general) y José Revueltas, entre otros, acusados de “trotskistas” (o de otras posiciones desviacionistas). Desde entonces y hasta 1962, ocuparía la dirección Dionisio Encina.

La subordinación al partido oficial ya era grave pero se le aunó el tener que admitir la visión de la Revolución de 1910 y del Estado mexicano según el “nacionalismo revolucionario”. Y en ese momento histórico (los treinta) todavía lo era como proyecto de nación e incluso como Estado. Pero en términos teóricos, ideológicos y estratégicos conllevaba problemas de fondo; dicho en síntesis, esto

¹³ <https://franciscoestrada.blogspot.com/2011/02/izquierda-la-mexicana-la-escuela-de.html>. (Subrayado mío). Dicha versión es reiterada en Semo, 1988, pp. 107-108.

significaba asumir una posición “etapista”,¹⁴ menchevique, frente al propio Estado y el abandono de toda iniciativa frente al mismo Estado –y tal vez el PP– y cualquier tentativa de toma del poder.

- (2) La segunda causa es lo suficientemente conocida y referida. Oficialmente, durante una década el PCM no estuvo prohibido pero se encontraba en un limbo de ilegalidad hasta que en 1951 se le retira el registro. Aquellos valientes intentos de no someterse al partido oficial fueron los años de la clandestinidad, de los presos políticos en las Islas Marías o en el “Palacio Negro” de Lecumberri. La represión fue en ascenso precisamente hasta las movilizaciones de fines de los años cincuenta (Barr, 1996, caps. V y VI; Martínez Verdugo, 1985, caps. IV y V).
- (3) Durante cinco décadas, desde los veinte hasta los setenta prácticamente, el discurso hegemónico oficial y oficialista, el discurso estatal priista, no hablaba de “izquierda”. Las izquierdas eran un fenómeno de otro país, no de éste. El discurso oficial se asumía como un centro: y lo era, era El Centro, así funcionaba políticamente. Era un centro omniabarcante, irradiante, que arbitraba las demarcaciones de la geometría política en una época en la que no tenía que hacer concesiones a otros grupos políticos. Durante casi tres décadas, del cuarenta hasta el 68 (y aun después), cuando se quería criticar a la izquierda se le calificaba de propalar “ideas extranjerizantes”.¹⁵

¹⁴ Desde el punto de vista teórico en la historia del marxismo, hay una diferencia importante entre “gradualismo” y “etapismo”. El primero supone la posibilidad de llegar al socialismo sin una revolución social sino evolutivamente, gradualmente, mediante reformas acumulativas. Es la posición típica de la socialdemocracia de Bernstein, por ejemplo, y los paradigmas insurreccionistas del marxismo (como R. Luxemburgo o el leninismo) le llamaron reformismo. El etapismo consiste, en cambio, en partir del axioma de que no se pueden “saltar etapas”, es indispensable pasar por una revolución democrático-burguesa y llevarla a su máximo antes de una proletaria. Es la posición típica de los mencheviques en la Rusia zarista. Desde el punto de vista propio del PP –y limitándonos a su discurso, no a su práctica–, su propuesta era etapista (y la teoría trotskista de la revolución permanente sería la negación de este etapismo).

¹⁵ Lo cual tiene apenas una pequeña parte de verdad en el sentido de que el ideario comunista incluía, además de personajes nacionales, referencias a sucesos y personajes internacionales. Lo cierto es que el epíteto se usaba como descalificativo, como sinónimo de “antinacionalista”. Así como el Estado nunca reconoció que los grupos guerrilleros fueran fuerzas beligerantes porque lo hubiera obligado a contraer compromisos como tales:

Este manejo discursivo nos puede resultar hoy en día muy claro, no tanto en aquellos tiempos. El discurso hegemónico se había “apropiado” del Centro, lo había construido, monopolizado, y, desde ahí (como desde el *presidium* de la Asamblea Nacional en Francia), se determinaba qué quedaba a la derecha y qué a la izquierda. Si se reconocía una ultraderecha era porque ese Centro había tenido en el pasado como principal opositor a un grupo de fuerzas que calificaba como tales; el proyecto de Nación y el Estado se habían forjado desde la Reforma pasando por la Revolución contra grupos reaccionarios, detentadores de la tradición, autoritarios, conservadores del *statu quo*. Lo cual significaba que, en consecuencia, la izquierda se definía desde el Centro.

Como ejemplo sintético, aunque un poco posterior pero todavía en la misma sintonía, el lema de la campaña presidencial de Luis Echeverría Álvarez en 1970 fue “¡Arriba y adelante!”. Hay que reconocer la intuitiva sagacidad retórica de quien lo haya inventado (¿considerando que no se habían publicado las *Metáforas de la vida cotidiana* u otros libros que pudieran presentar estas claves!). Con esta frase, no hay izquierda ni derecha, salen sobrando, sólo hay un camino, el del PRI que es, obvio, el de todo el país. No hay necesidad de compararse con nadie, no hay discurso de contraste. Lo excelso de la altitud se suma con el progreso, ambos metáforas del poder. Podría haber sido un lema olímpico (quizá las Olimpiadas del 68 fueron su inspiración). Ni siquiera hay un verbo en la frase, no es una consigna, sólo una declaración. Se coloca en lo que se llama una zona de innegabilidad discursiva: ¿quién puede estar en contra de ir hacia “arriba y adelante”? ¿Acaso alguien quiere ir hacia abajo, hacia atrás? Y quien no esté de acuerdo será, *ipso facto*, un “extranjerizante” o un “retardatario”.¹⁶

tratarlos según la Convención de Ginebra, negociar un armisticio, etc.; los grupos guerrilleros fueron llamados siempre “bandidos”, “abigeos”, si eran urbanos fueron tildados de “grupos subversivos del orden” hasta de “disolutos sociales”, o sea, delinquentes comunes.

¹⁶ Unos años después, alrededor de 1975, el gobierno de Luis Echeverría había entrado en agudas contradicciones no sólo con la izquierda sino con la oligarquía empresarial de Grupo Monterrey y hasta con la Iglesia católica y el PAN. El Gobierno ya había propalado desde la campaña el rumor de que la alternativa era “¿Echeverría o el fascismo!” con la pretensión de atraer a los sectores demócratas hacia el PRI y enfrentar al enemigo común. La situación de 1975 llevó al Gobierno a una confrontación de declaraciones con estos sectores en la que cometió un grave error: tratando de presentar a

Por eso, 1958 (como signo, no la fecha exacta) es tan relevante para la izquierda: el reconocimiento de las fuerzas de la izquierda de que el Estado mexicano ya no representaba los ideales de la Revolución y el cardenismo; la ruptura con las políticas del Estado. Un ajuste de cuentas histórico e ideológico.

En el abanico de la izquierda de aquel entonces, el PP se radicaliza, así fuera en el discurso, se convierte en PPS y adopta de manera formal el marxismo-leninismo como ideología del partido.¹⁷ El POCM, un caso sumamente interesante, parece haber nacido antes de tiempo. En germen desde 1948 por el acercamiento de dos agrupaciones políticas comunistas, “El nacimiento del POCM podría fecharse en julio de 1950, cuando el Congreso de Unidad Marxista optó por el nombre de Partido Obrero Campesino Mexicano...” (Ortega Reyna, 2023, p. 475). Formado en parte por algunos de los expulsados del PCM, se extinguirá en 1963.¹⁸ Pero desde 1957 habría procurado un acercamiento con el PCM.

La Liga Leninista Espartaco (LLE),¹⁹ otra agrupación de izquierda formada por exmiembros del PCM e incluso del POCM, fue fundada en 1960 y creada como núcleo de lo que, pensaban, debía ser un autén-

la opinión pública que había un solo enemigo, volvió a la retórica anterior y los tachó por igual de “fascistas”, a todos juntos: comunistas, demócratas, empresarios, sacerdotes... Huelga decir que el efecto fue el contrario al deseado; quizá se creyó que el Centro podía construir un enemigo común “enfrente” pero, en cambio, resultó rodeado.

¹⁷ Para la década de los sesenta el PPS era considerado por los otros partidos de izquierda como ideológicamente reformista (gradualista). Pero su práctica política distaba mucho incluso de su discurso; si bien condenó la represión del 2 de octubre de 1968, durante todo el movimiento estuvo del lado oficial gubernamental atacando al movimiento. Era considerado, a lo más, un partido de centro o, como se solía decir en el PCM, “la voz de la conciencia en el hombro izquierdo del PRI”. Se les llamaba “rabanitos”: rojos por fuera y blancos por dentro. En 1975 el presidente del PPS, Jorge Cruickshank, negoció una senaduría para sí mismo a cambio de la gubernatura de Nayarit –probablemente ganada por el PPS, con Alejandro Gascón Mercado–; el mismo Cruickshank lo declaró pública y cínicamente. La distancia entre su discurso y su práctica, las notables diferencias de calidad política entre sus dirigentes, motivaban las constantes deserciones y escisiones del PPS. Por eso se decía también: “El que con el Estado se acuesta, con el PPS se levanta”.

¹⁸ Para referencias, véase la nota 3.

¹⁹ Nombre que no deja de sonar un tanto paradójico si asociamos “Espartaco” con el grupo comunista consejista de R. Luxemburgo y K. Liebknecht. Pero no, esta Liga fundada por José Revueltas tomó ese nombre sin relación con el espartaquismo alemán.

tico partido obrero (el cual no existía, era “un proletariado sin cabeza”, según la tesis de José Revueltas, su fundador). Esta organización, la LLE, podría ser caracterizada como la más acendradamente leninista, purista, y, por ello, con un fuerte perímetro de intransigencia. Es notorio: una concepción del Estado (en general) muy reduccionista (cercana a la del Lenin de *El Estado y la revolución*), una concepción mecánica sin matices del Estado mexicano, la idea del partido como vanguardia del proletariado, una visión “explosiva” (según expresión de Carlos N. Coutinho) de la revolución, programa maximalista.

Para el PCM significó la oposición a las políticas del Estado (por el modelo de desarrollo, de clase social, etc.), por razones histórico-teóricas pero también estratégicas; significó una crítica al nacionalismo revolucionario pero discerniendo sus elementos, por ejemplo: las declaraciones de las prácticas, el contenido programático de los próceres de la Revolución del uso ideológico que ahora se le daba, etc. Pero esto quería decir algo más: el reconocimiento de que si bien el objetivo final era el socialismo (como programa máximo en léxico leninista) y ese era y debía ser el objetivo del partido, había un cauce más ancho, el de la izquierda, con la que se compartía un ideario general y objetivos del programa mínimo. Hay que agregar que para el PCM se vivió una coyuntura particular: el “deshielo” propio, la desestalinización, proceso crítico que llegaba retrasado a nuestro país y que tomó varios años consolidar (desde el XIII Congreso del PCM en 1960 hasta 1962, cuando Dionisio Encina sale de la dirigencia y la ocupa una dirigencia colectiva de tres personas, entre ellas Arnoldo Martínez Verdugo).²⁰

Se ha dicho que la izquierda en México siempre ha estado dividida. Es posible. Pero dicho así es una simplificación; la pluralidad de organizaciones de izquierda no significa que estuviera totalmente atomizada o disgregada. El problema de fondo era el sectarismo. A fines de los cincuenta y principios de los sesenta, la izquierda se diversifica, toda la izquierda partidista se radicaliza; en general cada agrupación partidista o para-partidista pretende el monopolio del “auténtico partido obrero” (o comunista) pero

²⁰ Martínez Verdugo, 1983, Cap. VII, “Acción y búsqueda programática”.

reconocen que la izquierda es más amplia, y que, para empezar, no sólo abarca partidos políticos sino sindicatos, agrupaciones campesinas, etc. La izquierda es un conjunto de fuerzas progresistas, nacionalistas, puede decirse patrióticas, que buscan la mayor autonomía del país respecto de los EE. UU. (antiimperialista, de independencia, de liberación), democráticas en muchos sentidos, causas populares (en primer lugar de los trabajadores, masas populares), solidaridad con las luchas de otros pueblos. Este es, en general, en su propio discurso el cuadro que la izquierda pintaba de la izquierda en mayo de 1962.

Veamos, muy someramente y a efecto ilustrativo, algunas de las respuestas recabadas en esa fecha por Sol Arguedas en el libro ya citado.

El PPS se considera, un tanto contradictoriamente, monopolizador de la izquierda. Identifica la izquierda con su partido y su partido con ciertos objetivos que deben alcanzarse a la luz del materialismo dialéctico (Arguedas, 2014, p. 23). Encabeza la izquierda –según él– pero no se califica de vanguardia. Las otras fuerzas son sólo “progresivas”.

El PCM y Carlos Fuentes coinciden en decir que la izquierda es “una actitud” (Arguedas, 2014, pp. 24 y 27); en el primer caso una “actitud política concreta” y en el segundo “una actitud, una convicción, una definición”. El PCM incluye entre las fuerzas de izquierda al mismo PCM, al PPS, “intelectuales revolucionarios sin partido que actúan en una línea de definida posición antimperialista y democrática, *los elementos más identificados con el General Cárdenas...*” (Arguedas, 2014, pp. 24-25, subrayado mío).

Para el POCM la izquierda no es un conjunto “delimitado por una estricta posición filosófica” (Arguedas, 2014, p. 25). El primer punto de los objetivos revolucionarios de la izquierda es un “gobierno democrático de liberación nacional” (Arguedas, 2014, p. 25).

La respuesta más contundente proviene del líder ferrocarrilero Trinidad Estrada: “La izquierda en México no existe más que en potencia” (Arguedas, 2014, p. 26).

Para el PCM, el POCM, la LLE, Carlos Fuentes y el MLN, la izquierda tiene que tener un programa. No basta con una posición frente al Estado, requiere un programa general de futuro.

Pero hay más: esa izquierda estaba tendiendo a buscar alguna clase de unidad. Aquí las divergencias son mayores. No se planteaba una unidad orgánica de partido, excepto quizá entre el POCM y el PCM. El PCM estaba colocado en una posición intransigente respecto de cuál era el partido obrero: él, ningún otro. Así que cualquier unidad se admitía como subordinación de las otras fuerzas a la suya propia. Sin embargo, había conversaciones políticas respecto a alianzas en el trabajo con los sindicatos, la posibilidad de alguna clase de unidad electoral, frentes populares amplios. Se distinguía, pues, entre el partido obrero (o comunista), que no podía ser otro, y la izquierda amplia, en la cual podía participar.

El MLN personificó, por así decirlo, esa suma de la izquierda amplia. Sí, contenía el repertorio retórico-ideológico del nacionalismo pero “re-encauzado por el camino revolucionario” (y esta expresión es del PCM). Era un ideario general de amplia cobertura: soberanista, antimperialista, republicano, democrático, popular, en buena medida constitucionalista, de derechos sociales, con atención prioritaria en los sectores mayoritarios, con una posición internacional acorde a la Doctrina Estrada. Comparto algunas citas como muestra de este ideario pero también como reflejo de lo que aglutinaba a las izquierdas en un frente amplio.

“... el MLN es un movimiento nacionalista y antimperialista, y por eso mismo un movimiento democrático” (Arguedas, 2014, p. 71).

Entre otros de sus planteamientos “... porque se lleve adelante la reforma agraria, se respeten los derechos de los trabajadores y se garantice la plena vigencia de la Constitución” (Arguedas, 2014, p. 72).

“La lucha por la emancipación nacional no es una responsabilidad de tal o cual grupo, organización o partido... Es una tarea que corresponde acometer a millones de mexicanos”. Enumera el listado usual de los sectores sociales: campesinos, obreros, jóvenes, y remata “... todos los hombres y mujeres del pueblo o que estén con el pueblo, de cualquier religión, ideología, extracción o posición social, que aspiran a que México sea un país grande, soberano, independiente y próspero...” (p. 75).

El MLN tuvo una existencia efímera. Fundado en 1961 a raíz de una iniciativa del Gral. Lázaro Cárdenas en 1959 y de la Conferencia Latinoamericana para la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica

y la Paz (CLSNEEP) en 1961 (Arguedas, 2014, p. 19 en el Prólogo de Rodríguez Araujo), fue un movimiento político que aglutinaba no sólo las simpatías de partidos de izquierda –como ha quedado dicho– sino también de importantes organizaciones campesinas (del MLN surgió la Central Campesina Independiente, CCI) y de otros trabajadores. El declive del MLN comenzó con algunas defecciones a partir de 1962 (la del PPS principalmente); después se acrecentó con la coyuntura electoral de 1964 (el PCM propuso un Frente Electoral del Pueblo). Crítico del régimen, promotor de causas populares, no parecía sin embargo dispuesto a una ruptura definitiva; el ala izquierda del PRI era muy vacilante. Pero se mantenía incluso en 1968 cuando algunos de sus líderes fueron encarcelados (por el MLN pasaron desde personajes como Genaro Vázquez, el líder guerrillero; Arnoldo Martínez Verdugo; Heberto Castillo, quien fuera secretario de Lázaro Cárdenas del Río –y maestro de Cuauhtémoc Cárdenas S.– y dirigente nacional del MLN; y, según Wikipedia, hasta... ¡Carlos Salinas de Gortari!). Es imposible soslayar que todo este ámbito, el MLN en especial, fue el crisol del que fueron apareciendo las formas políticas de los años ochenta.

Había una especie de sístole, los partidos de izquierda socialista que se “contraen” al radicalizarse ideológicamente; pero también una diástole, del MLN, en el que las izquierdas se encuentran y se expanden.

Esto puede ser interpretado también en clave ideológico-discursiva: al tiempo que había una pugna por ver quién era el poseedor del “auténtico marxismo-leninismo” (su programa, su partido, etc.) se incoó una disputa de mayor alcance y en otro escenario: qué era y quién representaba al nacionalismo revolucionario. A partir del MLN, desde una óptica en la que el Estado mexicano se había desviado y había traicionado los principios de la Revolución, el nacionalismo revolucionario se identificó con el cardenismo. La izquierda reclamó que el nacionalismo revolucionario no era propiedad del PRI o del Estado: si el PRI-Gobierno se lo había apropiado, ahora había que expropiárselo. El Centro estaba en disputa. Y esto repercutía sobre el lugar y la dinámica de la izquierda.

Para el periodo referido, la democracia era ya una demanda central de toda la izquierda, excepto quizá de la LLE, la cual sostenía la posición

de que esa reivindicación democrática era, a fin de cuentas, democrático-burguesa. Y la noción de democracia formaba parte del ensamble ideológico del nacionalismo revolucionario y, como veremos, fue asociada al horizonte del socialismo.

Pero la izquierda socialista, en particular el PCM, fue profundizando aún más sobre este postulado. Es cierto que no sin oscilaciones, con conflictos internos y externos. Quiero precisar que no estoy afirmando que el camino haya sido una línea recta; no, el movimiento real fue una singladura pero en la cual nosotros podemos trazar la línea que unía los puntos.

Después del 68, viene una etapa zigzagueante de la izquierda debido a la represión gubernamental, la redefinición con los movimientos estudiantiles y universitarios y el ascenso de la guerrilla, los dirigentes encarcelados. Se ha identificado una “radicalización” del PCM entre 1972 y 1974. No obstante, la lucha por la democratización como punto central de la política del PCM ya está instalada en el discurso. Se encuentra ya en los documentos programáticos. Ciertamente con algunos compromisos retóricos (o, como se decía, con “malabarismos dialécticos”), a inicios de los setenta se presenta como un discurso contra la antidemocracia y contra la farsa de la “apertura democrática” del régimen; poco después la democracia aparece ya en positivo. Y otro aspecto relevante es que no es un discurso sólo al interior del PCM sino principalmente al exterior, a la ciudadanía en general.

No citaré pormenorizadamente los documentos para no ser prolijo, prefiero mencionar muestras gráficas.²¹ Tengo frente a mí un conjunto de documentos fotográficos. Primero, la pancarta de una marcha del PCM (célula Hernán Laborde) de 1975, todavía no legal; se lee: “Por la democracia y el socialismo. Luchemos por la libertad política. PCM” (INEHREM, 2020, p. 179). Después, una foto de una octavilla de 1977 llamando a afiliarse al PCM: “Afíliate al Partido Comunista Mexicano, el partido de la democracia y el socialismo” (INEHREM, 2020, p. 192).

²¹ Sólo como ejemplos, en *Partido Comunista Mexicano*, 1973 (recopilación de documentos programáticos) lo encontramos en las pp. 21, 28, 43, 96-109, y de modo significativo en una carta de G. Unzueta, dirigente comunista encarcelado, en la p. 425. En Martínez Verdugo, 1977, de modo particular en las pp. 54-58 y 137-141 (es importante porque todos los documentos giran en torno a la Reforma Política de 1977, cuando el PCM estaba solicitando su registro). También en Peláez, 1980.

Luego, un afiche en el que se presentan un mosaico de nueve cuadros en filas de tres por tres. De arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, vemos a Miguel Hidalgo, la Corregidora, Morelos, Juárez, Carmen Serdán, Ricardo Flores Magón, Zapata y Villa. Hasta aquí van ocho. Hasta abajo, se puede leer la consigna “¡Para continuar su lucha!”. ¿Cuál es el noveno recuadro? El logotipo del Partido Comunista Mexicano y un “¡Vota por el Partido Comunista Mexicano!”. El afiche apareció como parte de la campaña electoral de 1979.²² Clara muestra de cómo se conectaba el glorioso pasado de luchas de todos los mexicanos con el comunismo mexicano. Otro ejemplo: en la campaña del PSUM de 1982: “la marcha por la democracia no se detiene... ¡A luchar unidos!”.²³

La Hoover Institution tiene una colección de algunos carteles del PCM: puede verse en ellos la misma idea: asocian democracia y socialismo.²⁴

4. Los lugares de la izquierda

Distintos autores nombran de diversa forma las izquierdas mexicanas. Como dice Bourdieu, nominar es clasificar (Bourdieu, 1990, pp. 294 y ss.). La pluralidad de grupos en la izquierda mexicana ha dado lugar a distintas clasificaciones: nacionalista, reformista, revolucionaria, socialista, etc. Lo que quiero resaltar aquí es que hay una marcada diferencia entre una clasificación (tipología, caracterización) externa, “objetiva”, y las que se han hecho desde el interior de la izquierda. Agréguese a esto que la izquierda no sólo se autclasificaba en conjunto sino dentro de ella misma; por ejemplo, para el PCM el PPS era reformista (mientras el mismo PCM era para él de izquierda socialista) pero para las otras corrientes que se autdefinían como revolucionarias, el PCM era reformista. La diferencia radica en las consecuencias que tiene sobre la acción política.

²² Se puede ver en: <https://cultura.buap.mx/arnoldo-martinez-verdugo/?q=arnoldo-martinez-verdugo-testimonios>

²³ Se puede ver en: <https://www.instagram.com/agnmex/p/C2C97a9OgYB/>. Esta pertenece a la colección del Archivo General de la Nación.

²⁴ Pueden consultarse en <https://digitalcollections.hoover.org/> siguiendo la búsqueda a través de los filtros. Otra fuente similar, ésta impresa, es *La gráfica política en México*, consignada en la bibliografía.

Por caso, discrepo completamente de Zamitiz Gamboa cuando dice: “...es más fácil seguir el hilo histórico de las izquierdas en México –las cuales por lo general han sido reformistas– por cuanto se percibe una cierta continuidad en la evolución de sus posiciones...” (Vidal, 2019, p. 54). Después habla de “las ultraizquierdas o izquierdas radicales”, lo junta con las “tendencias contestatarias” y afirma en el párrafo siguiente refiriendo a Aguilar Camín: “En la izquierda mexicana sobreviven al menos cuatro linajes o tradiciones del mundo socialista anterior a la caída del muro de Berlín: *a)* la izquierda revolucionaria, *b)* la izquierda comunista, *c)* la izquierda estatista y nacionalista, y *d)* la izquierda utópica clásica, a la que es preciso añadir *e)* una izquierda indigenista” (Vidal, 2019, p. 55).

Y a continuación, siguiendo aún a Aguilar Camín, se lamenta de que la “tradición que no asoma con claridad” sea la socialdemocracia “la única ‘que podría poner a la izquierda mexicana a tiempo con su presente y en sintonía posible con el futuro’” (Vidal, 2019, p. 55). Todo el discurso dice más de su autor (Zamitiz Gamboa) que de la izquierda.²⁵

Toda denominación es una clasificación. Y toda clasificación coloca, posiciona, ubica, tanto a quien enuncia como de quien se predica.²⁶ Para la comprensión de la izquierda conviene recoger la multifactorialidad de un enfoque poliédrico, por ello, propondré un esquema un poco más complejo cuya ventaja es la de ser más dinámico, responder mejor a la fluidez de la posición política, y de mayor potencia heurística. Pero antes describiré algunos puntos clásicos.

Las definiciones sobre la izquierda suelen partir de su ya muy conocido origen: en la Asamblea Nacional francesa, formada en junio de 1789

²⁵ Dicho sea de paso, no cabe duda de que la cuestión de la existencia o no de una posición socialdemócrata en México o su modalidad encierra un conjunto de factores políticos clave. Pero el autor citado no está intentando explicar la presencia o ausencia histórica de algo denominado socialdemocracia: está tomando posición y, además, por aquello que él identifica como socialdemocracia.

²⁶ Páginas atrás mencionábamos tres grandes conjuntos de la izquierda mexicana en los setenta y aclarábamos que no eran conjuntos mutuamente excluyentes. En efecto, clasificar también implica rangos de generalidad. La expresión izquierda amplia o izquierda mayoritaria era utilizada en el PCM para referir a aquellas organizaciones y programas con las que se coincidía en diversos puntos (máximos o mínimos); izquierda amplia empezó a significar un *locus communis*, ese lugar de encuentro en el que “sí estábamos de acuerdo”.

a partir de la transformación de los Estados Generales convocados por Luis XVI en mayo de ese año. En las sesiones de la Asamblea, las afinidades se sientan por bloques: a la izquierda desde el pódium, los jacobinos; a la derecha, los partidarios del Rey (Pipitone, 2007, pp. 12-13). Esta definición sigue estando en uso de una manera bastante pragmática (en el periodismo, en el habla cotidiana). Yo le he llamado la definición geométrica (una metáfora espacial, Bobbio cita un libro cuyo título lleva la palabra *Topographie*; Bobbio, 2001, p. 101). Aunque, de hecho, no es tan superficial pues supone que los actores de la Asamblea recogían un conjunto de ideas políticas ilustradas; es decir, fueran como fueran las votaciones, los jacobinos habían leído, mal que bien, todo o en partes, a Sieyès (su Tercer Estado, su crítica al privilegio), a Rousseau (su idea de la igualdad), tenían algún referente así fuera vago de la Revolución Norteamericana, etc. Quiere decir que, si bien no es posible afirmar que aquella izquierda emanara de ese conjunto un tanto heteróclito de ideas, sí es posible afirmar que ese conjunto de ideas constituía parte del bagaje de esa izquierda y no, en cambio, de otros grupos.

Pero desde fines del siglo XIX, en el seno de la socialdemocracia (en este caso entiéndase la II Internacional) y como efecto de recoger demandas y propuestas del movimiento obrero y de otros sectores, comienza a perfilarse una definición sustancial de izquierda. Algo que la pudiera caracterizar más allá de vaivenes momentáneos. Así, se va formando una silueta de la izquierda como la fuerza que encarna un paquete de valores políticos.²⁷ En ese lapso histórico, izquierda está identificada con socialdemocracia, aunque esta misma comenzaba a perder sus contornos.

²⁷ Paquete que contiene variaciones según el lugar y la época. Prácticamente todo el libro referido de Bobbio está dedicado a discutir las dificultades para precisar criterios pertinentes sobre estos valores, por ejemplo, entre extremistas y moderados. Pero insistente en la conveniencia de no absolutizar: al confrontar valores de derecha, Bobbio (pp. 111-116) señala que la “tradición” parece ser identificada con esa vertiente como uno de sus valores (no digo que Bobbio lo defienda, de hecho, lo cuestiona pero sus razones son distintas a las que siguen); si lo contextualizamos, en la situación presente en México, la “tradición” es más bien un valor de izquierda, más aún si se dice “rescatar las tradiciones” porque estos valores forman sistemas (precarios si se quiere), forman universos semánticos que se ramifican y que se conectan o contraponen a otros. Si “tradición” se vincula a “hacer las cosas como en el pasado”, puede sonar conservador, pero si se vincula a “nuestras raíces” en el contexto mexicano es de izquierda.

Esta definición sustancialista de la izquierda tiene como principios muy generales la igualdad, la justicia social (generalmente por vías redistributivas), las formas de gobierno republicanas (si bien hay que decir que hay una socialdemocracia liberal), la democracia política (y extensivamente social), entre otras. Tenemos hasta aquí dos criterios de definición de la izquierda: el geométrico pragmático y la sustancialista.

Ahora, pensemos que no hay una sola línea recta entre la definición pragmática y la sustancialista sino un rombo. Imaginemos una línea recta horizontal entre la definición pragmática y la sustancialista. Luego, un punto intermedio en esa línea: el programa (no en sentido estricto sino el conjunto de documentos políticos de objetivos, estrategias, análisis de la situación, informes, declaraciones y posicionamientos de órganos centrales, etc.). Después, un vértice por arriba de la recta que serían las ideas y las prácticas (creencias, mentalidades, un sentido común de la izquierda, una actitud, como decía Carlos Fuentes). Y, por último, un punto por debajo de la recta que serían las organizaciones partidistas o para-partidistas y sus prácticas.

Se le podría llamar “izquierda” a cualquiera de los cinco puntos del esquema propuestos (geométrica, sustancialista, programática, cultural y partidista) aunque sea por motivos distintos y siempre y cuando se aclare que es una noción restringida. También es posible que no todos los cinco puntos estén reunidos al mismo tiempo. Puede haber distintas combinaciones. Y hay que ver si alguno de los vértices atrae a otros. Además, las aristas que unen los vértices son plásticas, móviles, pueden estar en tensión o laxas. Un vértice del rombo puede contraerse y el opuesto expandirse. Esto lleva a que la noción que se tenga de izquierda sea compuesta (en el sentido de los varios puntos que conforman su campo), sistémicamente compleja (porque esos puntos son elementos interrelacionados funcionalmente entre sí), correlativa a otros lugares de la geometría política (porque hay una codependencia de los puntos, un punto en el mapa puede pasar a la izquierda sin moverse él mismo sino por un desplazamiento del centro), es dinámica y proteiforme.²⁸

²⁸ Digo la noción de la izquierda porque de ella he venido hablando. Obviamente el esquema podría ser aplicado *mutatis mutandi* también a la derecha.

Por ejemplo, el vértice superior es lo que puede reconocerse como una cultura comunista (“Por eso, parece acertado pensar el comunismo, más que como una simple ideología o corriente filosófica, como una cultura”. Concheiro & Rodríguez, 2017, p. 237, siguiendo una idea de Enzo Traverso), pienso en el tipo de música que escuchábamos, las formas de vestir, los espacios y tiempos en los que concurríamos y cómo se organizaba la vida, etc. Toda esa actitud no podía provenir de la lectura de un programa ni de la adhesión intelectual a una teoría. Pero es probable que si parte de esa cultura se vivía en el Festival de Oposición podía ser más fácil entender o aceptar el programa del partido.²⁹

La noción de democracia para México en el PCM y luego en el PSUM había permeado y encontrado un lugar en el ideario de la izquierda, en el programa, en su cultura y, parcialmente, en la organización. Pero no era sólo que el PCM adoptara una noción de democracia sino que también la resignificó. Es cierto que el PCM se hacía cargo de que la democracia necesita adjetivos. En los diferentes documentos programáticos precisaba cuál era el significado y el alcance de esa democracia. Por ejemplo, en los documentos presentados para la Reforma Política de 1977, se incluían puntos como una ley de amnistía porque se entendía que las libertades no serían plenas si no eran en un marco democrático y a la inversa. Igualmente se hablaba de democracia sindical, derogación de artículos del Código Civil, etc. En las revistas de los ochenta se ponía el dedo en la llaga reclamando mayor democracia interna en el partido.

Carr sostiene la hipótesis de un PCM “eurocomunizado” (Carr, 1996, pp. 284-290). La hipótesis parece exagerada, admisible sólo si se matiza. Hay que decir que el mismo Carr lo hace cuando señala que “...el programa del PCM y del PSUM, en 1975-1985, coinciden con algunos rasgos de la amalgama llamada ‘eurocomunismo’” (p. 284). Menciona esos

²⁹ Luego Festival de la Unidad. El primero era un festival o especie de pequeña feria cultural organizado por el PCM entre 1977 y 1980. El segundo lo fue cuando ya el partido era PSUM entre 1981 y 1986. *Oposición* era el nombre del órgano de prensa del PCM. Era un espacio interesante, aunque su propósito declarado era recaudar fondos para el partido era más o menos lúdico, de convivencia, con puestos de los países socialistas amigos, música, algunos libros a buen precio, cigarrillos soviéticos, fistles de otros países, y ese ambiente propio de festival.

rasgos pero apunta que también divergía en otros tantos renglones (p. 286). Los matices: primero, las similitudes y paralelismos no eran por un contagio directo porque, como hemos dicho, ya existía en el PCM una tendencia en este sentido incluso desde antes de que se inventara la “amalgama eurocomunista”. Y el hecho de que fuera una amalgama (como en efecto lo era) facilita estas similitudes. En particular, creo que el eurocomunismo tenía una preocupación mucho más pragmática ante la situación de sus respectivos países (Italia, Francia y España) que la del PCM que ya era más programática. Segundo, sí, Enrico Berlinguer vino a México como invitado al XX Congreso Nacional del PCM en 1981 y ya hay estudios que dan cuenta de las relaciones existentes desde antes entre el PCM y el PCI pero parece más un fenómeno de convergencia que de influencia, posibilitado por los contactos entre los partidos eurocomunistas y el PCM más o menos desde mediados de los setenta. Tercero, pensamos que puede haber existido más bien una raíz común digamos teórica en ambos casos: la pesantez del paradigma leninista (y cómo superarlo) y el aire fresco gramsciano.

Mas, cuarto y último, quizá hay un brillo excesivo por las fuentes a las que recurre Carr. Carr observa, por ejemplo, la revista *El Machete*, sin duda de tonalidades próximas al eurocomunismo. Pero la revista estaba más en la esfera de la cultura comunista, no era un reflejo directo de la prensa partidista común ni del programa. Era una revista intelectual. E intelectuales fueron quienes explícitamente se entusiasmaron con el eurocomunismo (por ejemplo, Semo, 1988, pp. 29-33 y 81-85).³⁰

³⁰ Hay que decir que este entusiasmo no era compartido ni por toda la dirigencia del PCM ni por toda la militancia. El eurocomunismo estaba bastante desacreditado, en particular su dirigencia, no sólo por “reformistas” frente a otras posiciones sino por causas propias. La dirigencia del PCI era vista como pragmática, oportunista y tibia. Por su parte, la peor era la dirigencia del PCE (en especial Santiago Carrillo) de la cual fueron públicamente conocidos a mediados de los setenta sus crímenes cometidos contra camaradas. Parecen argumentos *ad hominem* pero estaban presentes en las discusiones del partido.

5. Tres interpretaciones sobre el proceso

Presentaré para finalizar tres interpretaciones del proceso histórico descrito. La primera, de un dirigente directamente involucrado y escrita todavía al calor de los hechos. La segunda, una visión contemporánea. Y la tercera, la mía propia en contraste con las dos anteriores.

El 8 de abril de 1988 se realizó un encuentro de exdirigentes del PCM. Fue el último encuentro oficial. La treintena de exdirigentes que se reunieron eran todos miembros del Partido Mexicano Socialista (PMS). Cuatro años después, en 1992, Eduardo Montes, uno de sus convocantes, publica un libro colectivo de la Corriente del Socialismo Revolucionario en el que se hace un balance de dicha reunión pero también de todo el proceso. En varios de los textos recopilados por Montes aparece una constante de crítica: por una parte, parece haber habido un error estratégico del PMS, al inicio de las campañas, en 1987, un sector hegemónico dentro del PMS se negó a hacer alianza con Cuauhtémoc Cárdenas y persistió en sostener la candidatura de Heberto Castillo. Esto era un manifiesto error de realismo político (muchos pedíamos la alianza –y hablo en la primera de la plural–). Ya muy avanzadas las campañas, ante presiones internas y la evidencia de la situación, Castillo declina en favor de Cárdenas. Pero, por otra parte, al corregir ese error dice Montes, “se fueron al otro extremo” (Montes, 1992, p. 27).

La alianza de 1988 debía ser sólo electoral; se reconocía la aparición “de nuevas fuerzas sociales y políticas de signo democrático y de izquierda capaces de poner en jaque al sistema” (Montes, 1992, p. 29), pero no tenía que llevar a la “liquidación” de la izquierda socialista. Montes trata de explicar parcialmente esta tendencia por el triunfalismo excesivo de los dirigentes que veían muy cercana alguna vindicación triunfadora de Cárdenas (crisis del Gobierno, nuevas elecciones) y, se trasluce, por el oportunismo de algunos de estos dirigentes en espera de su propio futuro. Pero lo que me interesa ahora es la percepción de Montes respecto de la izquierda en aquel momento. Reproduciré algunas de sus afirmaciones porque me parecen sintomáticas:

“Más allá de su significación momentánea, el fracaso de esa reunión reveló con claridad una tendencia liquidadora de la corriente comunista y socialista” (Montes, 1992, p. 25).

Hablando de los dirigentes del PMS después del 6 de julio de 1988, “Empezaron a abandonar su identidad socialista para transformarse en cardenistas” (Montes, 1992, p. 26).

Y, en la misma tónica “...algunos dirigentes se sintieron obligados, ya desde aquel momento, a adoptar poco a poco sus tesis sobre la vigencia de la ideología de la Revolución Mexicana a la cual, durante más de veinte años, habían sometido a acertada crítica...” (Montes, 1992, p. 26).

¿Había una “tendencia liquidadora”? En todo caso sería autoliquidadora porque eran exdirigentes del PCM. ¿Se “transformaron en cardenistas”? Tal vez siempre lo fueron, como la izquierda amplia mayoritaria desde, al menos, los sesenta, sin que eso excluyera que fueran comunistas.

El punto de vista de Montes es honesto y desde una cierta izquierda, pero es la de quien no ve o no admite los cambios operados en la izquierda los últimos treinta años. No ve que la tendencia no era una tendencia “liquidadora” sino unitaria y que la izquierda socialista era parte muy importante de ella desde tres décadas atrás pero sin ser la hegemónica. Los exdirigentes estaban representando *realmente* lo que había venido ocurriendo.

Hay un punto adicional al que Montes le otorga poca importancia en su análisis: la caída del “socialismo realmente existente”. De hecho, dice: “...las desventuras de la izquierda socialista mexicana no deben buscarse en las ruinas del muro de Berlín...”. Sí, sin duda, esa no puede ser la causa inmediata. Pero en el caso mexicano, la coincidencia en el tiempo entre la fusión del PMS en el PRD y la caída del muro de Berlín es importante: hubiera sido difícil seguir manteniendo una agrupación comunista de cuño netamente leninista después de 1989.

Puedo coincidir con Montes en que podía y quizá debía haber habido alguna forma de cohesión de un sector de la izquierda socialista mexicana que actuara al interior de la izquierda amplia pero no ya la de un partido autónomo. Se requería otra clase de agrupación, de organización, la cual, de todas formas aunque por otras vías, se mantuvo.

En una posición semejante a la anterior pero escrita desde un lugar distinto, M. Modonesi postula la tesis de una crisis histórica de los comunistas mexicanos.³¹ Si tomamos crisis en su sentido hipocrático, casi estaría de acuerdo: ese lapso del enfermo en que su dolencia llega a un punto culminante y después del cual se podrá hacer el pronóstico. Pero no es ese el sentido que Modonesi le da a crisis. Modonesi habla de “disolución” (p. 301), de “desdibujamiento de la identidad” (p. 305) y, aunque el título del capítulo alude a los comunistas mexicanos, a lo largo del texto la referencia es al comunismo “como proyecto y como movimiento” (p. 304).

Para Modonesi el mejor momento del PCM fue la segunda mitad de los setenta (p. 306). Cada una de las siguientes estaciones (PSUM, PRD) parece ir degradando el proyecto socialista porque eran respuesta de corto plazo, de pura oportunidad. Si bien coincido con algunos pocos puntos de su diagnóstico del país y la situación política, discrepo de su análisis del PCM.

En primer lugar, no está colocado en una larga perspectiva histórica: la ventana de tiempo que tiene ante sí es muy corta. En segundo, uno de los indicadores primordiales son los resultados electorales del PSUM, que califica de “decepcionantes”, apreciación muy relativa porque depende de cuál fuera la expectativa inicial (y ya dijimos arriba que las cifras electorales no eran los únicos indicadores a tomar en cuenta): Modonesi cree que esta expectativa era muy alta (¿qué y cuánto es alto?) pero no era así: el propósito, tácito desde 1976, mucho más explícito en 1982 y 1985, era pasar políticamente de una guerra de movimientos a una guerra de posiciones (para decirlo en términos gramscianos). Pero inmediatamente Modonesi pasa a la vida interna del PSUM: “... afloró rápidamente una degradación de la vida interna, polarizada por las luchas entre corrientes y las ambiciones personales, encarnizadas por la frustración que provocaba el estancamiento político de un proyecto

³¹ Aclaro que se tratará únicamente del texto de M. Modonesi referido en la bibliografía de este artículo. Este autor ha trabajado el tema o similares en otros textos y en sus estudios de posgrado cuyas tesis son asequibles en internet. No nos referimos a esas otras fuentes ni en particular ni en general.

político ambicioso. Solamente en segundo plano aparecieron las divisiones ideológicas...” (p. 310). Modonesi no cita ninguna fuente. Lo que expone es una simplificación muy burda y plana de los procesos que realmente se daban y notoriamente fuera de contexto histórico.

Siguiendo este punto de vista, ante la paulatina descomposición, las fusiones con otros partidos parecían la única oportunidad de sobrevivir. Comentando el informe de Pablo Gómez al último Congreso del PSUM, dice que a pesar de que fue una “autocrítica devastadora”, un “análisis despiadado”, “... Pablo Gómez negaba que la nueva fusión [*id. e.*, la del PMS] que se proponía fuera una salida desesperada...” y que confiaba en que se tratara de una nueva política. La fusión era, según Pablo Gómez, necesaria e inevitable (p. 311). Modonesi afirma que anteponer lo de “mexicano” a “socialista” en el nombre del partido fue una concesión a Heberto Castillo (p. 311). Con toda probabilidad así fue; del mismo modo que suprimir el símbolo de la hoz y el martillo. Pero, primero, no era nada nuevo: el PCM ya había tenido pláticas sobre la unidad con el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) durante los setenta y cuando se formó el PSUM; en ambas ocasiones la cuestión de los nombres y los símbolos distanció las negociaciones porque el PMT no se autodefinía como “socialista” sino como nacionalista. En ese sentido, aunque “socialista” fuera después de “mexicano”, significaba que el PMT también había cedido.

Segundo, si ampliamos el campo de visión, al margen del caudillismo que Castillo ejercía o podía ejercer en el PMT, en realidad se trataba de dos fuerzas políticas. En el PMT confluían varias vertientes y se esperaba que todas estuvieran más o menos representadas. No es exacto entonces decir que “fue una concesión a Castillo”. Tercero, sin duda, era más relevante negociar la forma político-organizativa que se adoptaría, cómo se iba a elegir la dirigencia, por ejemplo.

Parece haber una clave con la que Modonesi lee signos de crisis en los comunistas mientras otro enfoque interpreta casi esos mismos signos como crecimiento o robustecimiento de la izquierda –incluso la socialista–. Podría agregar que en la clave de lectura de Modonesi hay una confusión entre los vértices del rombo de la izquierda: el que se dejara

de cantar *La Internacional* (eso no lo dice Modonesi, lo digo yo, pero así ocurrió) no disminuía un ápice el ideario o el programa de la izquierda, afectaba su cultura, quizá lo que Modonesi entiende por “identidad”.

Desacuerdo con las tesis de M. Modonesi que plantea que las sucesivas fusiones y alianzas de la izquierda socialista que culminaron en la fundación del PRD en 1989 eran salidas coyunturales a una “crisis histórica de los comunistas” y que, al final del día, constituyó la desaparición de esa izquierda. Esa izquierda no desapareció; desapareció como partido separado, no el programa. Y desapareció no por liquidación o extinción o ejecución sino por una integración que muchos propugnaban en un conjunto mayor desde tres décadas antes. La unidad de la izquierda, la fusión de las organizaciones era un proyecto largamente acariciado por la izquierda misma, incluida –y tal vez en primer lugar– la comunista.

Algunas conclusiones

Hemos descrito el tránsito no del concepto de democracia sino de la noción y el reclamo de democracia en la izquierda mexicana y su importancia como un foco de acuerdo de la izquierda amplia. Siendo parte del discurso oficialista, del PRI, del centro político, pero demagógica, la demanda de democracia es apropiada y se encuentra presente en casi todo el abanico de la izquierda (excepto las organizaciones maximalistas e insurreccionistas) desde fines de la década de los cincuenta. En la izquierda socialista y en especial del PCM este tránsito no fue rectilíneo. Tuvo vaivenes que dependían en parte de la voluntad política del PCM pero en gran parte también de la coyuntura general del país y de la posición de las fuerzas políticas en cada momento histórico. Explicamos que no bastaba que el PCM quisiera volitivamente rescatar un pasado que vinculaba su ideario con los grandes momentos nacionales sino que fue necesario también que el discurso oficialista se desplazara, dejara libre el campo, para que el discurso del nacionalismo revolucionario fuera retomado por las izquierdas.

Mostramos que la asunción de la democracia por parte del PCM se dio no sólo en varios momentos sino también en varias dimensiones (programática, cultural, etc.). Esta asunción no podía ir sola y, aunque no nos detuvimos en ello, se mencionó que iba a la par de otros cambios en el PCM: la tendencia a algún tipo de unidad con otras fuerzas de izquierda (hasta la unidad orgánica, primero en el PSUM, luego en el PMS y al final en el PRD); el cambio en los paradigmas ideológicos partidistas al interior (el leninismo) pero también al exterior como la conceptualización de la Revolución Mexicana, del Estado mexicano vigente y, por ende, la posición del partido frente a él.

Propusimos un esquema –más operativo que conceptual– que permitiera entender la izquierda más allá de las definiciones típicas, un tanto dicotómicas y aisladas: se propone entender la izquierda como un proceso y el esquema es una relación entre los vértices de un rombo.

Planteamos los puntos de desacuerdo frente a otras tesis que veían en este proceso una especie de crisis o fracaso o abandono ya sea de la izquierda socialista y revolucionaria o de plano del comunismo. Podemos decir, sí, que desapareció la estructura partidaria. Pero sostenemos que no se perdió el ideario de la llamada izquierda socialista. No cabe duda de que la izquierda socialista se reconfiguró en su mayor parte dejando de lado un conjunto de tesis que no eran genéricamente comunistas sino específicamente leninistas (asalto al poder, dictadura del proletariado, centralismo democrático, etc.) o bien tendencias derivadas. La resultante fue una gran agrupación de fuerzas de izquierda cuya hegemonía no la tenía la izquierda socialista. Nunca la tuvo y difícilmente la podía haber tenido en las condiciones del pasado.

Ahora, al quedar dentro de los marcos de una izquierda entendida de modo más amplio, tanto histórica como ideológicamente, cambió su lugar programático, estratégico. Desarticulados los axiomas de un partido “vanguardista” se abrió la puerta a muchas otras formas de incidencia (teóricas y prácticas) de la izquierda socialista. Más aún: gran parte del acervo del marco neocardenista de nacionalismo revolucionario proviene de, o fue defendido por, la izquierda socialista, en especial el PCM (aunque no fuera particular de él). De no haber estado en aquel entonces,

probablemente no estaría hoy. Por último, entre la fundación del PRD y el día de hoy, hay que reconocer objetivamente y tomar en cuenta el papel primordial que la izquierda socialista ha jugado en la definición del Proyecto de Nación de MORENA y la Cuarta Transformación.

Referencias

- ARGUEDAS, Sol. 2014. *¿Qué es la izquierda mexicana?* Orfila. México.
- BARTRA, Roger. 1982. *El reto de la izquierda. Polémica del México actual*. Grijalbo. México.
- BOBBIO, Norberto. 2001. *Derecha e izquierda*. Punto de lectura. España.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. "Espacio social y génesis de las 'clases'". En *Sociología y cultura*. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- CADENA-ROA, Jorge & Miguel Armando López Leyva (coords.). 2021. *Las izquierdas mexicanas hoy: las vertientes de la izquierda*. UNAM_IIS / Ficticia editorial. México.
- CHÁVEZ Ramírez, Paulina Irma. 1996. *Las cartas de intención y las políticas de estabilización y ajuste estructural de México. 1982-1994*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla.
- CONCHEIRO, Luciano (curador e introductor). 2016. *Edición facsimilar de El Machete*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CONCHEIRO, Luciano & Ana Sofía Rodríguez. 2017. *El intelectual mexicano. Una especie en extinción*. Debolsillo. México.
- CONCHEIRO & Rodríguez. "Las revistas del comunismo", en Illades (coord.). 2017, *Comaradas. Nueva historia del comunismo en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- COUSINET, Graciela. 2004. *Las matrices político ideológicas de fin de siglo en la Argentina*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CUEVAS Díaz, J. Aurelio. 1984. *El Partido Comunista Mexicano 1963-1973*. Ed. Línea / Universidad Autónoma de Guerrero / Universidad Autónoma de Zacatecas. México.
- DELGADO Gómez, Álvaro & Alejandro Páez Varela. 2023. *Izquierda. 1923-2023: La terca travesía*. Grijalbo. México.
- DE Neymet, Marcela. 1981. *Cronología del Partido Comunista Mexicano Primera parte, 1919-1939*. Ediciones de Cultura Popular. México.
- HONORABLE Cámara de Diputados LXI Legislatura. 2012. *La gráfica política en México*. Comisión Editorial H. Cámara de Diputados. México.
- ILLADES, Carlos. 2012. *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*. Océano. México.

- ILLADES, Carlos (coord.). 2017. *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ILLADES, Carlos & Rafael Mondragón Velázquez. 2023. *Izquierdas radicales en México. Anarquismos y nihilismos posmodernos*. Debate. México.
- INEHREM. 2020. *A 100 años de lucha popular. Partido Comunista Mexicano. Historia gráfica 1919-1985*. Secretaría de Cultura/INEHREM. México.
- MALDONADO, Edelmiro. 1981. *Breve historia del movimiento obrero*. Universidad Autónoma de Sinaloa. Culiacán.
- MÁRQUEZ Fuentes, Manuel & Octavio Rodríguez Araujo. 1973. *El partido comunista mexicano (en el periodo de la internacional comunista: 1919-1943)*. El caballito. México.
- MARTÍNEZ Nateras, Arturo. 2023. *La izquierda mexicana del siglo XX. Libros 4. Rojos. Diccionario biográfico*. Grupo Apóstrofe con escudo del Gobierno de Michoacán. México.
- MARTÍNEZ Verdugo, Arnoldo. 1977. *El Partido Comunista Mexicano y la Reforma Política*. Ediciones de Cultura Popular. México.
- MARTÍNEZ Verdugo, Arnoldo. 1983. *Historia del comunismo en México*. Grijalbo (Enlace). México.
- MONTES, Eduardo (Corriente del Socialismo Revolucionario). 1992. *La izquierda en la encrucijada*. Ediciones Socialismo. México.
- ORTEGA Reyna, Jaime. 2017. “¿Una “Nueva Época” del Partido Comunista Mexicano? Rupturas y continuidades en el comienzo de la década de los sesenta”. *Claves. Revista de Historia*, Vol. 3, Núm. 5. Montevideo, julio - diciembre 2017.
- ORTEGA Reyna, Jaime. 2023. “Un partido creado para desaparecer: vida, muerte y resurrección del partido obrero campesino mexicano (1949-1963)” en Reynoso Jaime & Velázquez Vidal (coord.). 2023. *Senderos de lucha. Las izquierdas mexicanas durante la época de la Guerra Fría*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales CICSER / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México INEHRM / Secretaría de Cultura. México.
- PARTIDO Comunista Mexicano. 1973. *Partido Comunista Mexicano 1967-1972*. Ediciones de Cultura Popular. México.
- PÉLAEZ, Gerardo. 1980. *Partido Comunista Mexicano. 60 años de historia. II (cronología 1968-1979)*. Universidad Autónoma de Sinaloa. Culiacán.
- PIPITONE, Ugo. 2007. *Para entender la izquierda*. Nostra ediciones. México.
- REYNOSO Jaime, Irving & Uriel Velázquez Vidal. 2023. *Senderos de lucha. Las izquierdas mexicanas durante la época de la Guerra Fría*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales CICSER / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México INEHRM / Secretaría de Cultura. México.
- RODRÍGUEZ Araujo, Octavio. 1979. *La reforma política y los partidos en México*. Siglo XXI. México.

- SEMO, Enrique. 1988. *Viaje alrededor de la izquierda*. Nueva Imagen. México.
- VIDAL, Godofredo (coord.). 2019. *La izquierda mexicana y el régimen político*. UAM-X / Itaca. México.

Siglario

Aunque se ha procurado poner el nombre completo antes de las siglas más específicas (no las más reconocidas) la primera vez que era usada, agregamos este siglario para ayuda a los lectores.

- CCI: Confederación Campesina Independiente
- CD: Corriente Democrática
- CLSNEEP: Conferencia Latinoamericana para la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz
- CTM: Confederación de Trabajadores de México
- EE. UU.: Estados Unidos de América
- FDN: Frente Democrático Nacional
- GATT: siglas del nombre en inglés General Agreement on Tariffs and Trade, en español Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio
- LLE: Liga Leninista Espartaco
- MLN: Movimiento de Liberación Nacional
- MORENA: Movimiento de Regeneración Nacional
- PAN: Partido Acción Nacional
- PCE: Partido Comunista Español
- PCI: Partido Comunista Italiano
- PCM: Partido Comunista Mexicano
- PMS: Partido Mexicano Socialista
- PMT: Partido Mexicano de los Trabajadores
- POCM: Partido Obrero Campesino Mexicano
- PP: Partido Popular
- PPS: Partido Popular Socialista
- PRD: Partido de la Revolución Democrática
- PRI: Partido Revolucionario Institucional
- PRM: Partido de la Revolución Mexicana
- PSUM: Partido Socialista Unificado de México
- UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México



TOMÁS SEGOVIA, UNA IZQUIERDA AL MARGEN

Emiliano Mendoza Solís

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, UNAM

emiliano.udir@humanidades.unam.mx

Resumen: El artículo aborda el concepto de izquierda política del escritor Tomás Segovia (España, 1927 - México 2011), quien forma parte de los denominados hijos del exilio español de 1939. Sus ideas políticas están marcadas por la experiencia del exilio. Desde esa experiencia infantil, Segovia produce una extraordinaria obra poética y ensayística. Sus reflexiones políticas surgen de una particular idea del desarraigo, no en el sentido desvirtuado que el término adquiere en un mundo globalizado; por el contrario, el desarraigo es visto como resultado de una crítica a toda reivindicación identitaria o nacionalista. A partir de esa concepción general, Segovia aborda diferentes cuestiones problemáticas de la política de las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI, tales como la democracia representativa, la política institucional, la naturaleza del poder y la crítica a la idea de progreso. Un concepto de izquierda con estas características puede calificarse de “marginal” en tanto no pertenece a un movimiento o partido político. La revisión de las izquierdas latinoamericanas está incompleta si olvidamos las expresiones que permanecen al margen de la discusión académica e ideológica.

Palabras clave: exilio, desarraigo, infancia, neozapatismo, protesta social.

Recibido: agosto 29, 2025. **Revisado:** diciembre 13, 2025. **Aceptado:** junio 9, 2026.

TOMÁS SEGOVIA, A LEFT ON THE MARGIN

Emiliano Mendoza Solís

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, UNAM

emiliano.udir@humanidades.unam.mx

Abstract: The paper explores the conception of the political left of the writer Tomás Segovia (Spain, 1927 - Mexico 2011). Segovia is part of the so-called children of the Spanish exile of 1939; his political ideas are marked by the experience of exile. From that childhood experience, he produces an extraordinary poetic and essayistic work. His political reflections arise from a particular idea of uprootedness, not in the distorted sense that the term acquires in a globalized world; on the contrary, uprootedness is seen as the result of a critique of all identity or nationalistic claims. From this general conception, Segovia addresses different problematic issues of the politics of the last decades of the 20th century and the first decades of the 21st century, such as representative democracy, institutional politics, the nature of power and the critique of the idea of progress. A conception of the left with these characteristics can be qualified as “marginal” insofar as it does not belong to a political movement or party. A review of the Latin American left is incomplete if we fail to take into account the expressions that remain on the margins of academic and ideological discussion.

Keywords: exile, uprootedness, childhood, Neozapatism, social protest.

Received: August 29, 2025. **Reviewed:** December 13, 2025. **Accepted:** June 9, 2026.

*No corres tú.
Corre la forma quieta que te inventa.*

T. SEGOVIA

*La izquierda se opone al progreso en la medida en que ese
progreso se opone a la justicia.*

T. SEGOVIA

1. Pensamiento nómada¹

El editorialista del diario *La jornada* Luis Hernández Navarro, ha sido uno de los pocos observadores de la vida intelectual mexicana que ha sabido identificar, más allá de las zonas de influencia tradicional de la izquierda, a un tipo de pensamiento crítico en México que ha cuestionado muchos de los supuestos con los que las corrientes políticas de izquierda guían su práctica (Hernández Navarro, 2005). Esa reflexión alternativa lejos está de las organizaciones partidistas o grupos organizados en torno a un programa definido. Se trata, por el contrario, de pensadores que están al margen de los grandes consorcios del poder, de *outsiders* que no tienen una cofradía ni relación estrecha entre sí. Algunas de sus concepciones rompen con los postulados tradicionales de los movimientos de izquierda y están sustentados en la crítica a diversos principios intrínsecos de la teoría política moderna, tales como la democracia representativa, la política institucional, la relación entre ética y política, la naturaleza del poder y la crítica a la idea de progreso. Sin duda, la revisión de la izquierda en México y Latinoamérica estaría incurriendo en una gran falta si olvidamos las expresiones que permanecen al margen de la discusión ideológica, institucional o partidista. Hernández

¹ Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM: IA401125 “Pensamiento latinoamericano y crisis del Ethos moderno”.

Navarro identifica en este grupo de pensadores tránsfugas a intelectuales que ejercieron influencia desde la vida universitaria y cultural mexicana en las últimas décadas del siglo XX como Iván Illich, Luis Villoro, Gustavo Esteva y Tomás Segovia. Es justamente a este último a quien dedicaré las siguientes páginas tratando de mostrar algunos de los temas centrales de su pensamiento político.

Tomás Segovia fue ante todo un poeta que desde su juventud escribió luminosos poemas amorosos de largo aliento, con un ímpetu existencial e intelectual que perduró toda su vida. También cultivó el ensayo crítico y en su vejez, la novela. Su escritura carece de cualquier tipo de solemnidad y está colmada de encuentros cuyo elemento común es la experiencia de lo cotidiano en el momento que confluye el ruido de la ciudad y los más profundos hallazgos del lenguaje. Las cuestiones políticas encuentran un lugar en este amplio espectro que consiste en pensar desde el *aquí* y el *ahora* la confluencia del pasado y el futuro. La vida de Segovia está marcada por uno de los fenómenos políticos más traumáticos del siglo XX como lo fue el exilio político, pero como trataré de mostrar, su obra no puede centrarse en este acontecimiento visto solamente en su perspectiva histórica.

La piedra de toque para comprender este pensamiento político no puede dejar de aludir a la Guerra Civil española que es el motivo de uno de sus destierros. Segovia solía recordar que el exilio es, metafóricamente, una expulsión o salida forzada de la casa. Por eso su rasgo más frecuente es la *nostalgia*, el “dolor de la casa” (atendiendo la etimología griega del término). Su primer destierro fue el abandono de la casa materna en la ciudad mediterránea de Valencia, a los dos años. Luego lo acogió otra casa familiar, la de Madrid donde llega en la orfandad tras la sucesiva muerte de sus padres: “incluso entre los hermanos, se sabía que yo no era originario de esa casa, que yo venía de otro lado, y hacían bromas porque yo había nacido en Valencia”. (Segovia, 2009b, p. 827) Luego vino el hospicio infantil en París, la casa alquilada por la abuela en el sur de Francia y otra en Casablanca de donde finalmente partió a su hogar más permanente, México: “he perdido tantas casas, que para mí el exilio se diluye... en la orfandad, en la nostalgia, en la infancia -que es otra casa perdida”. (Segovia, 2009b, p. 827) Para Segovia el exilio es una condición vital y por lo tanto hay que reconocer en

su obra un exilio que juega su sentido más profundo de manera simbólica en “una especie de exilio antes del exilio”. Después de esa experiencia inicial, puede hablarse de una manera más personal de vivirlo como dolor de lo perdido.

Más allá de los datos biográficos, esta concepción existencial dispersa en el pensamiento de Segovia, puede identificarse en dos planos que se tocan en diferentes momentos de su obra: por una parte hay una reflexión, vinculada a su particular lectura del pensamiento romántico. La *clave* romántica es persistente en la visión del mundo del autor en la medida que fue el romanticismo más radical, esto es, el que surgió en Alemania a finales del siglo XVIII, el que concibió una unidad que antecede a la toma de la conciencia histórica; un estadio prehistórico donde se forja un mito fundacional que deja su impronta en las capas más profundas de los sujetos y las comunidades. En la otra perspectiva hay un exilio histórico que supone la alienación humana, y por lo tanto, que tiene implicaciones políticas; definido mediante circunstancias sociales particulares que limitan y condicionan la libertad de los sujetos concretos. Uno y otro se relacionan modificándose de maneras problemáticas y no siempre conciliables.

La condición de exiliado deja una impronta permanente en Segovia y con ello una particular mirada desde el margen. Esa perspectiva descentrada es muy común en sus planteamientos teóricos, por ejemplo, en *Poética y profética*, justifica los rasgos de su exhaustivo estudio (cercano a las seiscientas páginas) de carácter eminentemente teórico, con la siguiente advertencia, dirigida a la probable “iracundia” de sus autorizados colegas: “se trata de un libro sin una sola nota sin la más exigua página de bibliografía. Confesaré que este detalle aparentemente nimio me produjo más dudas y aprensivas vacilaciones que otros dilemas quizá más serios”. (Segovia, 2016, p. 12) Su posición frente a la academia no es distinta a la que asume como escritor, en el 2008, tres años antes de su muerte, Segovia fue reconocido con el Premio de Poesía Federico García Lorca. Su obra literaria fue caracterizada por el jurado aludiendo a su condición de exiliado, haciendo énfasis en su condición de autor “de las dos orillas”; una especie de personificación de toda una generación de poetas que llegaron a México tras la Guerra (en su caso, para volver provisionalmente a España tras el fin de

la dictadura franquista).² La designación de poeta de “las dos orillas” del Atlántico no resultó particularmente gratificante para quien se concebía a sí mismo como un ciudadano de “todas las orillas”, no sólo de la mexicana y la española.

Pensar desde el margen cruzando accidentalmente los centros del poder. Una marginalidad que queda bien mostrada en la doble significación del exilio, en este caso la del nómada que evita asirse a los vínculos sedentarios (del poder, de la academia, de los grupos de escritores o de políticos), y el ser errante que concibe la *tierra* como una estancia donde lo único que permanece son las huellas predispuestas a desaparecer ante el intempestivo viento distante. A eso se refería Octavio Paz cuando le advierte en una carta: “tú les darás el gusto salvaje de la *errancia*” (Paz, 2008, p. 79). Un gusto al que el propio Paz sucumbe no sin desesperación, pues la trashumancia y la aparente falta de compromiso frente a las causas intelectuales y políticas enarboladas por el autor de *El arco y la lira* no fueron siempre bien consecuentadas.

El pensamiento político de Segovia se devela tardíamente en su obra ensayística. La mayor parte de los textos políticos que analizaremos aquí, remiten a la última década del siglo XX, un periodo particularmente convulso de la historia contemporánea de México. La denominada transición democrática era la respuesta a una crisis política y económica acendrada; los gobiernos de Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo pusieron al Estado mexicano en la frecuencia del neoliberalismo más feroz. El cambio sexenal de 1994 venía precedido por la subversión chiapaneca del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por el asesinato del candidato oficialista a la presidencia, Luis Donaldo Colosio, y por una crisis económica desatada después de estos acontecimientos. Esta crisis fue vista como el acicate que da pie a otra transición malograda, la denominada “transición democrática”, materializada en una aparente alternancia de gobierno y el cambio de régimen con la que comienza el siglo XXI mexicano.

² Una generación llamada “hispanomexicana” por la crítica, conformada por Manuel Durán, Ramón Xirau, Nuria Parés, Jomí García Ascot, Luis Rius, Gerardo Deniz, César Rodríguez Chicharro, José Manuel Pascual Buxo, Francisca Perujo, Angelina Muñiz Huberman y Federico Patán, todos ellos poetas, a los que habría que sumar algunos narradores como Arturo Souto Alabarce y José de la Colina y al crítico Blanco Aguinaga, en medio de la cual Segovia representa un caso aparte (Espinasa, 2014, p. 8).

Con este telón de fondo abordaré de forma fragmentaria algunas ideas políticas de Segovia, particularmente las que lo motivaron a escribir sobre asuntos públicos en la década final del siglo XX. El carácter fragmentario del abordaje se debe menos a la obra del poeta que al punto de referencia adoptado para aglutinar algunas de estas ideas, pues es también desde la condición errante del nómada donde las ideas políticas cobran sentido y donde las nociones existenciales se tornan hacia la reflexión política. Así, la infancia, el desarraigo, la configuración de una poética, el sentido de la izquierda, pueden articularse desde una actividad ensayística edificada en los márgenes. Segovia se consideró a sí mismo, quizá no sin falsa modestia, una figura que “tiende a ser olvidada” al no consignar pertenencia a ninguna corriente, país o partido. Ciertamente, es complicado encontrar hoy día a seguidores entusiastas de sus ideas políticas, sin embargo, en sus escritos encontramos algo más importante que la motivación militante o la formulación de un programa; Segovia expone en sus notas y reflexiones una visión del mundo que echa mano de sus profundos conocimientos filosóficos (particularmente los referidos al estudio del lenguaje y la lingüística), una actividad, la del pensamiento filosófico, que se vio claramente fortalecida por su labor como traductor de muchos de los pensadores más influyentes de la transición de siglos.³

2. Infancia y desarraigo

Para documentar desde otra perspectiva el carácter excéntrico de Segovia, el lector puede remitirse a un libro llamado *Digo yo*, donde se advierte desde el título la renuncia a una perspectiva definitiva respecto a un punto de vista; se trata de poner en juego las opiniones y los argumentos, percibiendo muy claramente los límites judicativos de cada postura: “la cosa no era tan importante, te lo digo yo (...), mi título sugiere en primer lugar que las páginas que se presentan aquí tienen mucho más de conjeturas o de

³ Entre los autores traducidos por Segovia del campo filosófico, pueden destacarse: Mircea Eliade, Roman Jakobson, Jean-Paul Aron, Fredric Jameson, Frances Yates, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Jacques Lacan y Michel Foucault.

propuestas que de afirmaciones perentorias”. (Segovia, 2011, p. 9) El uso del *yo* (como pronombre y como sujeto), cobra vitalidad al contener los enunciados de todos los que han dicho “yo” alguna vez en un aquí y en un ahora. Una tarea que la lingüística ha perseguido acuciosamente al concebir el lenguaje menos como un sistema de reglas que como un ente vivo, un ente que, como las sociedades y las personas, está en constante cambio. En esa realidad evanescente, el exilio es considerado en las páginas de este libro como una característica no como una definición, es decir, no se trata de un mundo perdido sino del *centro* mismo de la vida: “Me parecía claro que la experiencia del exilio, especialmente en plena infancia, tenía que habernos enseñado ante todo a mirar con cierta perspectiva la cuestión del arraigo y el desarraigo”. (Segovia, 2011, p. 159) Y no puede ser de otra forma, pues la infancia de Segovia es la de un niño criado en varios países, varias lenguas y varias tradiciones. Así, la experiencia del exilio da pie a la configuración de un *saber* cuya certeza radica en la conciencia de la coexistencia de muchas maneras de intentar dar sentido a la vida, y por lo tanto, en esa tentativa, dar sentido no consiste en ninguna de ellas. Segovia lo describe en estos términos: “si me han arrancado mis raíces, ¿cómo no ver que se me abre así un horizonte que no es solo el de *volver a hundir esas raíces en el suelo perdido*, ni tampoco el de arraigar en otro suelo, sino en otro nivel?” (Segovia, 2011, p. 160).

En la formulación de esa pregunta puede advertirse una especie de inversión respecto al sentido en que el exilio se ha visto comúnmente; en este caso la experiencia que habrá de ponerse en perspectiva no es otra que la del desarraigo, esto es, nunca una idea fija o definitiva del exilio. Con cierta ironía el tema es replanteado en estos términos: “Sé bien todos los males que pueden mostrarse en el *arraigo*, pero esta vez lo reivindico por algún lado: las raíces se arrancan hacia arriba; *el desarraigo es un grado más de universalidad*”. (Segovia, 2011, p. 160) La condición de exilio a partir de la infancia, se debe a un motivo e incluso a una reivindicación relativamente simple: Segovia, como muchos de su generación, más que exiliados son hijos de exiliados. El matiz es importante: pertenece a una clase netamente particularizada, primeramente la de los niños del exilio; después, la de hijo de exiliados, porque “los niños que fueron al exilio solos son otro caso bien

distinto y también netamente caracterizado” (Segovia, 2011, p. 160); la experiencia de los llamados niños de Morelia ha de considerarse en otro orden, sin duda más difícil de reivindicar y aún más dramático.

¿Qué es pues, lo que la infancia tiene que decir sobre el exilio, más allá de esta categorización? Lo primero es que un niño no se mueve por voluntad propia. Los hijos del exilio no dejaban ningún proyecto inconcluso, no dejan nada atrás. Para un niño toda la vida está por venir: “perdía en todo caso, unas posibilidades, pero ¿qué posibilidades eran esas?” (Segovia, 2011, p. 157) Partiendo de las circunstancias históricas concretas, los hijos del exilio son “bastante afortunados”, pues llegan a un país libre y en plena evolución, el México de Lázaro Cárdenas, lo cual no es en sí mismo una condición histórica consciente, como tampoco son asimilables para un niño las razones del destierro. Al grupo al que Segovia pertenece, es una generación que nació en España y tuvieron que abandonar ese país siendo niños porque “los llevaron”, a diferencia de un exiliado adulto que tiene proyectos y raíces arrancadas: “el niño no las tiene y, en cierto sentido, las raíces de ese niño son más fuertes y poderosas que las del adulto, pero en cambio son ubicuas”. (Segovia, 2009a, p. 38) El exilio infantil no vive el drama como lo vive un adulto ya que puede ir “echando raíces” mientras asimila a su manera, pero sin renunciar al pasado y a sus recuerdos; el “niño vive el mundo que le rodea, su tiempo no tiene alternativa” (Segovia, 2009a, p. 38) y por eso acepta como natural la lengua y las costumbres que le enseñan. En una palabra, sus experiencias carecen de escisión:

El niño no tiene crítica y por eso la infancia es el paraíso, no hurga en las tripas de las cosas. El drama es que el niño es más brutalizado en el exilio que el adulto, le hacen sentir extranjero de una manera más agresiva e injusta, le hacen sentir extraño y diferente a pesar de que está ahí, jugando con los otros niños, como si perteneciera a otro lugar. La no pertenencia la vive el niño como una violencia extrema a su naturaleza. (Segovia, 2009a, p. 38)

No hay escisión porque el niño no ejerce la crítica (que por definición es una cuestión de discernimiento, de separación y distancia), sin embargo, es esa instancia inasible donde Segovia da sentido, en su madurez, al desarraigo y con ello invierte las categorías que dan resignificación al destierro.

Desde esa perspectiva el tema del exilio habrá de presentarse de forma aún más crítica, impulsada por la concepción infantil. Primero, para Segovia los niños del exilio no tienen por qué tener las mismas heridas que sus padres, sin embargo es común percibir entre los exiliados de su generación, el verse a sí mismos como a sus mayores “como si también ellos hubieran tenido una sólida vida anterior, un pasado español que fue truncado y escamoteado y del que no pueden consolarse”. (Segovia, 2011, p. 158) Ello no pone en duda la deuda que España tiene con los derrotados de la Guerra Civil (los que se van, los que se quedan), una deuda quizá impagable, pero los hijos de exiliados no son acreedores a la misma reparación que sus padres: “la deuda no es con nosotros, es con ellos. Sería desastroso que por conseguir nosotros alguna reparación, siquiera simbólica, se pensara haber saldado la deuda con las verdaderas víctimas”. (Segovia, 2011, p. 158)

En otro orden, la cuestión crítica replanteada después de la experiencia infantil deja en claro que el problema no radica en una *identidad*, sino en un proceso de *identificación*. Segovia lo dice en términos poéticos: “No corres tú / Corre la forma quieta que te inventa”. (Segovia, 2014 p. 549) Identificarse es una experiencia, una condición que se actualiza todo el tiempo:

la identificación es un acto, todo lo contrario de una esencia. Identificarse es no ser idéntico, precisamente, es un acto. La experiencia que yo viví de niño era muy parecida a la experiencia que puede vivir un niño ecuatoriano transportado a España o un niño indio transportado a Londres. La experiencia de no pertenecer, de la no pertenencia. O sea, eso que, por ejemplo, sí está en el imaginario, como dicen ahora, de los exiliados que es el *ciudadano de segunda*. (Segovia, 2009b, p. 827)

Esto nos lleva a la problemática propiamente política, donde la infancia adquiere ese rasgo de “errancia constitutiva”, que para Segovia no deja de ser una huella, un elemento prehistórico del exilio. Para comprender esa instancia, sin duda, el camino no es la *historia* sino la *poesía*. Cuando Segovia dice que las raíces “se arrancan hacia arriba” y que el desarraigo “es un grado más de universalidad”, está pensando como poeta y particularmente como poeta romántico. La interrogante es, entonces, ¿qué es un poeta romántico? Más allá del anacronismo que impone ser romántico en nuestros días, los seres originalmente románticos fueron los que formaron parte de

un movimiento filosófico y literario de finales del siglo XVIII, y que ponen en juego una reivindicación al configurar un *Ethos* y una visión del mundo donde la infancia supone cierta soberanía de lo humano; donde aparecen *seres excéntricos* y donde lo marginal se torna central bajo el cobijo de la libertad, la igualdad y la fraternidad universal. En esa visión del mundo “el primitivo, el niño, el oriental, el loco, el dormido, la mujer, el solitario, ocupan fugazmente el centro”. (Segovia, 2011 p. 191) Y desde ese lugar hay que leer la propia concepción del mundo de Segovia: arrancar las raíces desde arriba significa erradicar, invertir o transformar toda jerarquía de valores. Entonces hay que leer esa inversión a partir de una estética literaria, y particularmente del *Ethos* del romanticismo como una de las primeras expresiones de la crisis de la modernidad; de la concepción de una subjetividad endeble y problemática desde su origen. En este escenario se justifica la presencia telúrica de Friedrich Hölderlin, un poeta que en su *Hiperión* describe el *retorno a la patria* (*Heimat*) y las transformaciones que padece un héroe desde su juventud. Hiperión está marcado por el abandono de la tierra natal y por su afanosa búsqueda de formación (Hölderlin, 1998); lleva la impronta de la renuncia y el abandono en su propio nombre: “el que camina en lo alto” (que proviene del griego “hyper” arriba, encima, e “ion”, transitar, caminar). Este ser nómada recorre la vía excéntrica del desarraigo, y ese decentramiento es también una de las características del pensamiento y la poesía de Segovia. En su extenso poema de juventud *Anagnórisis*, ya se advierte desde el título el tema del *reconocimiento* del héroe trágico, pero en este caso no como un encuentro fincado en una identidad estática, sino como la configuración, formación y orientación continua del yo:

tiene que haber un sitio
donde empieza a medirse la distancia
un oriente escondido una cruz cardinal
desde donde pensar el detrás y el delante
el dentro y fuera
el más allá y el más acá y el menos
¿cómo encontrar la línea
desde la cual voy ya hacia el otro lado?
¿cómo salir de la niebla sin puertas? (Segovia, 2009c, p. 78)

3. Izquierda al margen (o sobre la traducción de la protesta)

La otra cara del desarraigo, la política, tiene un rostro más dramático comparado con la noción literario-mitológica. Ese desarraigo es igualmente una idea latente en las reflexiones de Segovia cuando da cuenta de la figura del exiliado como “ciudadano de segunda”, una experiencia de escala masiva en las últimas décadas como lo es la inmigración. La cuestión central consiste en saber qué clase de ciudadanía ejerce un ciudadano de segunda, qué clase de identidad tiene un inmigrante indocumentado que transita por un país sin ser reconocido como tal. Es en este plano donde se plantea el papel y el significado de la izquierda política. Como lo aclaré en las primeras páginas de este escrito, las reflexiones políticas de Segovia son formuladas en una circunstancia específica: la sociedad mexicana, en un contexto que no está exento del orden mundial determinado por las políticas neoliberales de finales del siglo XX. En este marco la experiencia de la migración es expresión de un proceso histórico más amplio: “Igual que pasó con la guerra [civil] misma, que fue un ensayo general de la Gran Guerra, el exilio español fue también un ensayo general del desarraigo generalizado, en el otro sentido de la palabra mundialización que es el desarraigo mundializado. Cuando el mundo se mundializa esto no quiere decir que todos somos los mismos, sino que ahora nadie tiene raíz, como los capitales no tienen raíz”. (Segovia, 2009, p. 828) En ese sistema-mundo, todo lo humano es mercado y la sociedad es determinada por los flujos económicos del capital como una entidad que no tiene arraigo, patria o nación.

El diagnóstico de Segovia coincide con el de Giorgio Agamben sobre el exilio y la *vida nuda*. En el caso del filósofo italiano el lugar de los exiliados y los inmigrantes hace necesaria algunas preguntas fundamentales que replanteamos aquí de esta manera: ¿cómo puede formularse una política que dé lugar a lo que no tiene lugar? Esta interrogante parte de un hecho evidente: el número de refugiados e inmigrantes es cada vez mayor, mientras los conflictos políticos y las guerras se suceden unas a otras. Los refugiados y exiliados representan en el ordenamiento de los Estados nacionales, un elemento problemático precisamente por que rompen la continuidad entre

el ser humano y la ciudadanía; entre nacimiento y nacionalidad, lo que propicia una crisis en la ficción originaria de la *soberanía moderna*: “Al desvelar la diferencia entre nacimiento y nación, por un momento el refugiado hace que aparezca en la escena política *aquella vida desnuda* que constituye su premisa secreta”.⁴ (1996, p. 45) Agamben hace eco del reconocido análisis sobre los derechos humanos de Hannah Arendt quien, en su propia vivencia como refugiada, da cuenta de la forma en que los derechos del hombre muestran, por primera vez, el rostro real de lo humano sin la “máscara del ciudadano que constantemente le encubre”. (Agamben, 1996, p. 45) Pero es justo por esa aparición radical de lo universal en lo particular, que la figura de un ciudadano con derechos universales resulta tan difícil de definir.

Pues bien, Segovia reconoce en la esfera de los derechos universales el “hueso que roer” de la izquierda, pero en este caso el análisis va precedido, como ya vimos, de una crítica al neoliberalismo. El problema de la ciudadanía está frente a otro histórico como el del orden de las naciones en un mundo transnacional: las empresas, el dinero, son transnacionales, pero la gente sigue siendo nacional. Eso propicia el choque de mentalidades, de culturas, de realidades y en ese escenario conflictivo hay que formular la pregunta sobre la tarea de la izquierda, lo que implica identificar su rasgo común y esencial: *la reivindicación*. Reivindicar es defender algo atropellado, reprimido, olvidado o relegado; lo que está al margen. Desde el margen es donde la izquierda puede hacer su praxis y su crítica más fecunda. Una reivindicación que está siempre fuera del gobierno puesto que la vivencia de izquierda “es la vigilancia reivindicativa de los derechos y valores fundamentales frente a los atropellos del orden”. (Segovia, 2005, p. 129) La

⁴ El análisis de Agamben se apoya en la idea de soberanía política del polémico jurista alemán Carl Schmitt. Para Schmitt, el Soberano es la entidad política que proclama el estado de excepción y suspende legalmente la validez de la ley. El espacio propio de la soberanía es paradójico: al mismo tiempo está dentro y fuera del ordenamiento jurídico. La excepción que el Soberano proclama, es pues una forma de exclusión pero “aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; al contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión”. (Agamben, 2017) Se trata, entonces, de un caso individual que queda excluido de la norma general. Sin embargo, lo que caracteriza a la excepción es que el sujeto excluido no está desligado de la ley, al contrario, la ley se mantiene en relación con él bajo la forma de la suspensión. En eso radica la paradoja: la norma se aplica a la excepción, retirándose de ella. (Agamben, 1996, p. 36).

izquierda, pues, es lo que está sistemáticamente contra el gobierno, contra la autoridad, contra el orden constituido. Y en ese sentido es la garantía de que la legalidad y la legitimidad no se confundan. La izquierda es por tanto *la voz* de los marginados a los que hay que hacer justicia.

La idea de reivindicación de Segovia, representa la condición más profunda de la *vivencia* de izquierda, pues debajo de sus formulaciones y manifestaciones puntuales, está la “vigilancia reivindicativa” de los derechos y valores fundamentales. Esta vigilancia es consciente de que los atropellos del orden, incluso en sus formas institucionales (de los derechos integrados en el orden), pueden atropellar a esos mismos derechos o valores a los que originalmente respondían. El orden obedece al poder por lo que, *strictu sensu*, la defensa y reivindicación de los derechos humanos es:

lo único que tienen verdaderamente en común las diversas formas de izquierda a lo largo de la historia, tan diversas en términos puramente políticos, desde la proclamación de los derechos del hombre en la Revolución Francesa hasta la resistencia al “capitalismo salvaje” en nuestros días, pasando por las revoluciones rusa, mexicana, china, cubana. (Segovia, 2005, p. 129)

La reivindicación de la protesta social es un tema que Segovia identifica como elemento relevante para el análisis de la subversión neozapatista, en 1994. En este caso el neozapatismo chiapaneco puso en evidencia los entramados del poder del Estado mexicano, en relación a las comunidades indígenas radicadas desde mucho antes de la colonia española en el sureste del país. Lo primero que queda en evidencia con esta subversión, es el estado de excepción en la que viven estas comunidades: “los sublevados de Chiapas dijeron también claramente que lo que para el gobierno es paz, para ellos es guerra”. (Segovia, 2005, p. 245) El análisis de Segovia, en este punto, se centra en el concepto de poder como algo que constitutivamente está oculto, una instancia opresora y violenta. Sin embargo, tal caracterización no significa que haya que suprimirlo, porque para que eso tuviera sentido habría que saber si en efecto, el poder es suprimible.

No sabemos si el paradigma del poder puede ser superado, esto es, no tenemos conocimiento aún, si las sociedades pueden pervivir sin instituciones políticas. Para Segovia lo que hay que aceptar es la coexistencia de

las diversas instituciones pero sin ocultar “que esas instituciones no pueden dejar de mentir, de chantajear, de manipular, de excederse en su poder, de oprimir y de ejercer la violencia”. (Segovia, 2005, p. 245) Lo cual es consecuencia de la estructura misma del poder. Aceptar esa disyuntiva es una cuestión estructural originada por una “representación por delegación”, ya que ese tipo de mecanismo de representación, que opera cuando unos ciudadanos delegan su poder de decisión a otros, es esencialmente irreversible. Contrario a lo que sucede en la representación simbólica o significativa, en el caso de la representación política hay un desplazamiento de uno al otro en la representación, dando lugar al momento de la *significación* en el orden político, pues:

están juntos el significante y el significado, mientras que en el punto y momento en que se produce la decisión una voluntad no se produce la de otra. Esta irreversibilidad es el fundamento de *la oscuridad del poder*, cuyo contenido es esencialmente irrecuperable; de su carácter acumulativo, puesto que no tiene verdadero retorno, lo cual hace que *todo poder sea en principio abuso de poder, de su carácter violento*, puesto que *la voluntad delegada sigue estando en quien la delegó a la vez que, políticamente, ha pasado a quien la recibió en delegación, lo cual hace que sólo reprimiendo a sus delegantes pueda el delegado ejercerla de hecho*. (Segovia, 2005, p. 246)

Este mecanismo de poder, que opera como algo oscurecedor y violento, también se presenta como necesario en la medida que limita y encauza otra clase de violencia, ya que la “sociedad exterior al poder” no es menos violenta que el poder instituido mediante el proceso de delegación-representación. Esa violencia no institucional es difusa y carente de forma y, como la capacidad de decisión se delega ella misma en el *poder instituido*, sigue estando a la vez difusa en la sociedad. Por ende, el diálogo entre el poder y la sociedad está cargado de violencia: “por el lado del poder, de una violencia constituida y positiva pero en principio ocultada; por el lado de la sociedad, de una violencia latente y en principio no organizada”. (Segovia, 2005, p. 247) El equilibrio es inestable y se rompe sin cesar, solo que no siempre de manera perceptible. Si el poder instituido exagera su violencia constituida, se rompe catastróficamente; pero cuando el poder logra disimular o manipular la violencia latente también es susceptible de romperse.

Cuando esa violencia latente irrumpe frente al poder y logra derribarlo, la reivindicación que está en el fondo mismo de la protesta -como violencia latente- se muestra en la sociedad como una fuerza caótica, anárquica e irracional. Por eso para Segovia, el poder instituido brota como una necesidad de mediación y racionalización de la violencia social.

La vigencia del pensamiento de Segovia queda al descubierto con su análisis sobre el poder centrado en el caso del EZLN. Pocos análisis lograron descifrar las claves de la rebelión zapatista como lo expuesto en *Dos alegatos chiapanecos* y en la respuesta a los alegatos en “Apostilla sin copyright”, publicados originalmente en *La Jornada* (entre enero de 1994 y enero de 1996). El estudio a profundidad de las ideas políticas de Segovia es aún una tarea pendiente para la filosofía académica. Después de tres décadas, llama poderosamente la atención que estas reflexiones hayan pasado casi por completo desapercibidas en las esferas intelectuales de la política mexicana. Para finalizar esta aproximación pongamos sobre la mesa una de las cuestiones más originales del análisis político de Segovia. Hemos visto cómo se ha echado mano de la lingüística para abordar el problema de la representación; en ese mismo referente hay que poner atención en el uso del concepto de *traducción*. La reivindicación política remite en una instancia muy particular a la traducción:

La protesta social, si ha de traducirse, está pues destinada a traducirse en medidas políticas e institucionales. *Esa traducción no puede ser lo mismo que el lenguaje de la verdad al que traduce*. Al dejarse traducir así, refuerza y renueva el lenguaje del poder, que seguirá siendo inevitablemente en alguna medida *lenguaje ocultador*. Si borra su texto original y lo sustituye por el texto políticamente traducido se ha dejado embaucar, que es otra manera de decir cooptar. (Segovia, 2005, p. 253)

Segovia reconoce que en realidad el texto original de la protesta nunca se borra del todo, porque la reivindicación y la protesta social están siempre latentes en toda sociedad. Pero ¿cómo traducir esa reivindicación de la violencia latente de la protesta a su contraparte institucional? La traducción aparece como una noción un tanto ambigua en las exposiciones de Segovia, pero es fundamental para comprender su exposición sobre el proceso de legitimación del poder. Ese es otro “hueso que roer” de la vivencia de

la izquierda, pues todas las conquistas sociales provienen de un proceso de traducción. La politización de una protesta concreta deja más desarmada y vacía a la fuerza latente de protesta. Si la protesta no se traduce no hay avance alguno: “si la única traducción posible es la de la verdad al lenguaje político (porque el lenguaje político por su lado es intraducible al de la verdad), esa traducción termina por modificar al lenguaje político”. (Segovia, 2005, p. 254) La protesta no habla en el lenguaje político, es decir, el lenguaje institucional; en términos de interlocución no habla igual frente a un lenguaje político que frente a otro y en la medida que los gobiernos se van democratizando, la protesta social es susceptible de hacerse más racional, simbólica y coherente.

Finalmente hay que especificar que este proceso de traducción tiene mucho menos que ver con la idea de progreso que con la idea de justicia. En ello consiste otro problema central de la izquierda contemporánea: al dejar de ejercer la crítica del progreso termina por asumir el programa de la derecha con matices muy menores. Pero esos matices no son suficientes si no se declara la diferencia respecto al programa conservador. Este conflicto es expuesto por Segovia mediante dos polos en contradicción, el orden y la justicia; o lo que podría definirse como el orden conservador frente a la resistencia de la justicia. Esta polarización deja en claro que resistir al poder es lo mismo que resistir al progreso. Mientras los conservadores hacen la crítica del progreso en defensa del orden, no de la justicia, “yo hago la crítica del progreso en defensa de la justicia, no del orden. El contenido del discurso está también en el contexto. No hay más contenido que el contexto. Significar es usar. El uso es el que significa”. (Segovia, 2005, p. 133) Sin duda, el de Segovia no deja de ser un argumento performativo, incluso podría decirse un argumento errante que apela a la praxis política. El problema, tal como aparece en la cuestión del exilio, no se resuelve en una identidad, en este caso política, sino en la *identificación* de la protesta y su reivindicación; no en la idea de progreso conservador, sino en la resistencia que aspira a la justicia; no en la oposición política, sino en la izquierda no instituida (pues la oposición partidista sólo se opone al gobierno, no al poder). La forma más radical de la izquierda es aquella que resiste fuera de cualquier poder, es decir, una izquierda al margen.

4. La voz de los muertos (consideración final)

Difícilmente pasará inadvertido a los estudiosos de la filosofía de la historia y la filosofía política la coincidencia entre las muy difundidas *Tesis* benjaminianas sobre el concepto de historia con las ideas políticas de Segovia. Tal afinidad se debe al carácter crítico de ambas posiciones pues, en el fondo, se trata de dos autores marcados por el exilio y por los estragos catastróficos del fascismo en el siglo XX. En diálogo con el Subcomandante Marcos, Segovia hace hincapié en la idea de una izquierda marginal, una izquierda que aglutina la voz de los olvidados, la voz de aquellos cuya ausencia hay que recordar, hay que “inmemorar” para decirlo con ese provocador concepto de Benjamin (*Eingedenken*).⁵ La octava tesis sobre el concepto de historia habla sobre la “tradición de los oprimidos” y sobre la “tarea histórica” de suscitar una redención revolucionaria y con esto, la posibilidad de un “verdadero estado de excepción” que mejore la “posición en la lucha contra el fascismo”. (Benjamin, 2008, p. 43) Con esto Benjamin quiere mostrar que ese verdadero estado de excepción provocaría que sus “adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomando éste por ley histórica”, y eso no es precisamente una “forma menor” del fascismo. Ante ello la actitud filosófica de asombro frente a las barbaries humanas carece de sentido crítico si tal asombro no viene acompañado de una praxis revolucionaria. En otra de sus tesis, Benjamin insiste en la acción contestataria del historiador: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. (Benjamin, 2008, p. 40)

En una de las últimas cartas del Subcomandante Marcos a Luis Villoro, el portavoz insurgente del neozapatismo recuerda a Tomás Segovia a los pocos días de su muerte en 2011, y con ello rememora el reconocimiento

⁵ El término *Eingedenken* se refiere a la posibilidad de evocar *algo que no tiene lugar determinado en el pasado*. De ahí que el concepto se ha traducido, al ámbito latino, como *inmemorar*, un tipo de experiencia del colapso temporal entre presente y pasado. Y, en ese sentido, aviva la *Aufgabe*, es decir, la tarea adjudicada al historiador, que es la de *cepillar la historia a contrapelo*, dando así a esa tarea un carácter intempestivo. (Mendoza Solís, 2021, p. 120).

temprano del poeta a la legitimidad de la rebelión indígena cuando, en 1994, en plena “euforia condenatoria” la derecha mexicana se opuso frontalmente a la subversión armada. Esa reacción fue encabezada por Octavio Paz en la vertiente de lo que Marcos llamó “intelectualidad ilustrada”, una postura secundada por una versión oficialista de la historia, operada de forma “empresarial” en los medios masivos de comunicación por Enrique Krauze. En este contexto Segovia observa que siempre que prevalece una forma de fascismo, la verdad y la justicia toman la forma de la resistencia, pues la izquierda es “constitutivamente” un tipo de resistencia. En consecuencia, el error más grande de la izquierda en el siglo XX fue pensar que podía tomar el poder y esa fue, también, su mayor contradicción:

la izquierda no es el otro de la derecha, situadas ambas en una relación opuesta pero simétrica respecto del poder: la izquierda es ante todo *el otro del poder*, el otro ámbito y el otro sentido de la vida social, lo que queda sepultado y olvidado en el poder constituido, la vuelta de lo reprimido, la voz de la vida en común ahogada por la vida comunitaria, la voz de los desposeídos antes que la de los pobres (y la de los pobres sólo porque son mayoritariamente, pero no exclusivamente, los desposeídos) —*la izquierda es la Voz de los Muertos*. (Segovia citado por el Subcomandante Marcos en Villoro, 2015, p. 132).

Como hemos visto, las reflexiones políticas de Segovia surgen de una particular idea del exilio y sobre todo del desarraigo, no en el sentido desvirtuado que el término adquiere en un mundo globalizado; por el contrario, el desarraigo es visto como resultado de una crítica a toda reivindicación identitaria o nacionalista. A partir de esa concepción general hay que leer las diferentes cuestiones problemáticas de la política, como la democracia representativa, la política institucional, la naturaleza del poder y la crítica a la idea de progreso. Un concepto de izquierda con estas características está situado en los márgenes no sólo en la medida que evita inscribirse en un movimiento, partido político o institución. La marginalidad es una resistencia consciente frente al poder, pero también es *la forma quieta que inventa* mundos más habitables.

Referencias

- AGAMBEN, G., (2017) *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- AGAMBEN G., (1996). *Políticas del exilio*. Barcelona: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura.
- ARENDT, H., (2019). *La pluralidad del mundo*. México: Taurus.
- BENJAMIN, W., (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. México: UACM-ITACA.
- HÖLDERLIN, F. (1998), *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid: Editorial Hiperión.
- HERNÁNDEZ Navarro, L. (2005). *Tomás Segovia. Elogio a la resistencia*, La jornada, 6 de diciembre.
- ESPINASA, J. M., (2006) *La poesía de Tomás Segovia*, La gaceta. Número 254, México: FCE.
- MENDOZA Solís, E. (2021). *Un método sin fin. Experiencia e historia a partir del concepto de obra de arte en Walter Benjamin*. Inflexiones, 07, 109-124.
- PAZ, O, (2008) *Cartas a Tomás Segovia (1957-1985)*. México: FCE.
- SEGOVIA, T. (2005), *Alegatorio*. México: Ediciones sin nombre.
- SEGOVIA, T. (2009a) Marginalidad y exilio (entrevista con J. R. Ripoll). *Campo de Agramante: revista de literatura*, núm. 12.
- SEGOVIA T. (2009b). *El exilio en el recuerdo: "No hay identidad, hay identificación"*. Entrevista al poeta Tomás Segovia en *La República y la cultura: paz, guerra y exilio*, Madrid: Ediciones Akal.
- SEGOVIA, T. (2009c). *Sin nada en otro sitio*, Granada: Delegación de Cultura y Patrimonio. Excmo. Ayuntamiento de Granada.
- SEGOVIA, T. (2011). *Digo yo*, México: FCE.
- SEGOVIA, T. (2014). *Cuadernos del nómada*, Volumen I (1943-1998), México: FCE.
- SEGOVIA, T., (2016). *Poética y profética*, México: FCE.
- VILLORO, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México: FCE.



Dossier

INTRODUCCIÓN: VISIBILIZANDO LA DOMINACIÓN, HACIA NUEVAS FORMAS DE LA CRÍTICA

Oliver Kozlarek

IIIF - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En los debates políticos y teóricos contemporáneos, las nociones de dominación y de poder se han vuelto tan ubicuas como elusivas. Mientras que las formas tradicionales de dominación –la violencia organizada, la ocupación militar directa o el totalitarismo del siglo XX– operaban mediante la ejecución hiperbólica de la fuerza y la sumisión explícita de los cuerpos de las personas, las democracias liberales de finales del siglo XX y el primer cuarto del siglo XXI despliegan también formas de poder y de dominación de naturaleza distinta. Su eficacia no radica exclusivamente en su capacidad de la violencia física; no castiga la disidencia tanto como la vuelve cada vez menos pensable.

Para comprender la dominación que opera con un alto grado de sofisticación en y a través del orden global, es necesario articular teorías críticas que desvelen los mecanismos invisibles de los engranajes de la dominación actuales. En este sentido el *Dossier* del presente número de *Devenires* presenta tres textos que proponen enfoques distintos pero complementarios para comprender las complejas estructuras de la dominación en nuestros días: la teoría crítica del poder jurídico de Daniel Loick, la genealogía del poder epistémico-institucional de Hauke Ritz, y la disección de la dominación que se ejerce a pesar de e incluso a través de los procesos democráticos oficiales que propone Rainer Mausfeld.

En un intento posible de entrelazar estas tres perspectivas, y sin reducir las diferencias entre ellas, se perfilaría un panorama que permita concebir la dominación no como un mecanismo homogéneo, sino como una estructura que opera simultáneamente en los planos de lo normativo, lo ideológico/cultural y lo psicológico. Sin embargo, los textos de Mausfeld y de Ritz dejan claro no solamente que los “poderes blandos” juegan un papel predominante, sino confirman la sospecha de que las ideas y las narrativas que constituyen el “poder blando” se producen hoy día a escala global, con la movilización descomunal de recursos financieros, involucrando a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, universidades y otras instituciones y obedeciendo sobre todo a los intereses de las ambiciones imperiales de las élites estadounidenses, sin disculpar a las élites naciones y locales.

A diferencia de los enfoques posestructuralistas –particularmente la analítica de Michel Foucault– que tienden a disolver las estructuras jerárquicas en una red difusa y anónima de relaciones de “saber-poder”, las propuestas aquí presentadas reclaman la urgencia de identificar los vectores institucionales, materiales y personales de la dominación. El propósito de este *Dossier* es demostrar cómo el poder contemporáneo encadena la legalidad formal con la domesticación del saber (incluso “crítico”) y el secuestro de la conciencia humana a nivel global.

Abrimos con la contribución extensa de Rainer Mausfeld. El texto expone cómo las élites del poder en las democracias occidentales utilizan técnicas de “poder blando” o de guerra psicológica para manipular a la población y salvaguardar sus propios intereses oligárquicos y económicos. A través de la construcción de narrativas ideológicas, como la distinción pseudocientífica entre una élite racional y masas supuestamente ignorantes, las élites fomentan activamente el “letargo” y la apatía política en los ciudadanos. De este modo, conceptos fundamentales como la “soberanía popular” se vacían de contenido, reduciendo la participación democrática casi exclusivamente al acto electoral, el cual funciona como un mecanismo de pacificación social que legitima el *statu quo* y desvía cualquier intento de resistencia real hacia objetivos distractores.

Mausfeld también analiza de qué manera el adoctrinamiento profundo ha normalizado ideas nocivas para la democracia, tales como el

“excepcionalismo estadounidense” y la noción de que la “democracia representativa” es la única vía gubernamental posible. El autor argumenta que este sistema ha alcanzado su punto más crítico bajo el neoliberalismo, una forma de totalitarismo que delega el poder político en grandes corporaciones exentas de control verdaderamente democrático y que, junto al auge del populismo de derecha, constituye una suerte de “contrailustración radical”. Al erosionar los principios humanistas y morales de la Ilustración, las élites consiguen fragmentar, despolitizar e infantilizar a los ciudadanos para que acepten voluntariamente su servidumbre a través del consumismo, olvidando las alternativas de participación democrática real.

El texto de Mausfeld puede entenderse como una suerte de “ilustración” en un tiempo en el que las verdaderas causas de las crisis actuales son cada vez más difíciles de identificar. Pero también nos invita a reconocer que las complejas estructuras de la dominación actuales pueden agrietarse a través de la crítica.

La entrada de la crítica a estas estructuras de dominación puede lograrse por diferentes vías. Una de ellas es la que explora el texto de Daniel Loick que enfatiza la necesidad de desarrollar una “teoría crítica del derecho” (con minúsculas), argumentando que una corriente de la Escuela de Frankfurt relegó el análisis crítico del sistema jurídico o se enfocó excesivamente en sus aspectos normativos, ignorando sus efectos violentos y alienantes. Para subsanar esto, Loick propone rescatar y actualizar tres enfoques críticos fundamentales originados en la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt: la crítica política de Otto Kirchheimer, quien advirtió que la juridificación de los conflictos sociales despolitiza y domestica las luchas populares. La crítica ética de Theodor W. Adorno, enfocada en cómo la lógica abstracta y unificadora del derecho anula la especificidad de las experiencias individuales. Y la crítica de Walter Benjamin, que impugna radicalmente la violencia inherente al Estado y a la aplicación de la ley.

No obstante, el autor señala que estas tres perspectivas originales padecen de anacronismos —como el economismo marxista, visiones homogeneizadoras de la totalidad social o presupuestos teológicos— por lo

que deben ser reformuladas bajo las condiciones contemporáneas. Para lograrlo, propone un diálogo interdisciplinario que incorpore los aportes de las teorías feministas, las teorías *queer* y posestructuralistas, así como las experiencias de movimientos sociales actuales como *Black Lives Matter*, el abolicionismo de las prisiones y las luchas de los refugiados. El objetivo final de este programa de investigación es conceptualizar una política post-estatal, una ética post-jurídica que concilie la universalidad con las particularidades, y explorar formas de interacción humana basadas en la solidaridad, libres de la coerción legal.

El texto del filósofo e historiador Hauke Ritz analiza el año 1968 en el contexto de la Guerra Fría y sostiene que la “dimensión cultural” fue el campo de batalla más decisivo de este conflicto, incluso por encima de los factores militares o económicos. En este sentido, el autor desmiente el mito de la bancarrota financiera de la Unión Soviética, argumentando que el bloque soviético gozaba de autosuficiencia y estabilidad material. En su lugar, atribuye el colapso del socialismo a una pérdida de confianza ideológica provocada por la fascinación de las poblaciones y las élites soviéticas ante la profunda renovación cultural y la aparente libertad individual de Occidente. Este proceso sentó las bases para el posterior desmantelamiento del sistema a través de las reformas de Gorbachov y explica el actual conflicto de valores en la Unión Europea, donde los antiguos países socialistas retienen posturas más tradicionales frente al canon liberal de Europa Occidental.

Ritz afirma de esta manera el éxito de la Guerra Fría cultural de EE. UU. como un elemento fundamental y decisivo de la Guerra Fría que logró contrarrestar la superioridad intelectual del marxismo y la gran organización del movimiento obrero de la primera mitad del siglo XX. También demuestra que Estados Unidos desplegó una sofisticada estrategia de promoción de su cultura a través del Congreso por la Libertad Cultural (CCF), una red financiada de forma encubierta por la CIA. Esta política cultural se enfocó en “americanizar” a la juventud europea, promover la tesis del “totalitarismo” para desligar al liberalismo del auge del fascismo, contener a los intelectuales neutrales como Jean-Paul Sartre y, fundamentalmente, moldear una “izquierda no comunista”. Al

desviar las prioridades de esta “nueva izquierda” desde la crítica al capitalismo y la cuestión social hacia luchas individuales y “secundarias” (como el ecologismo y los derechos de las minorías), el aparato de seguridad occidental logró neutralizar la influencia de la Unión Soviética y transformar las corrientes progresistas en motores culturales de la globalización perfectamente integrados al sistema capitalista.

Si la siguiente idea puede comprenderse como uno de los principios fundamentales de una teoría crítica de la sociedad, de que los fenómenos sociales solo pueden ser entendidos como resultados de la totalidad social que se compone de un conjunto de aspectos supuestamente aislados (véase Adorno 1982), entonces parece claro que los textos aquí presentados dan testimonio de dicha teoría crítica. Aunque no todos se refieren de la misma manera a la tradición de la Escuela de Frankfurt sería difícil obviar una clara “afinidad electiva” (*Wahlverwandtschaft*) entre los trabajos aquí presentados y el proyecto de una Teoría Crítica (con mayúsculas) que se relaciona con esta tradición.

Sin embargo, lo que aquí interesa no es la lealtad con esta o aquella tradición teórica, sino el entendimiento de que nuestras sociedades están plagadas por una desigualdad descomunal de los poderes políticos y económicos, así como del compromiso que de ello se deriva, a saber: el de una crítica sistemática del poder político y económico sin la cual no se pueden entender los mundos sociales y culturales que estamos viviendo.

Referencia

- ADORNO, Theodor W. 1982. “Soziologie und empirische Forschung”, en: Theodor W. Adorno, *et al.* (eds). 1982. *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Berlín: Luchterhand, 81-101.



EL MIEDO DE LAS ÉLITES DEL PODER AL PUEBLO. GESTIÓN DE LA DEMOCRACIA MEDIANTE TÉCNICAS DE PODER BLANDO¹

Rainer Mausfeld



La pregunta “¿Por qué callan los corderos?” parece ejercer una extraña fascinación sobre nosotros, aunque es evidente que es una pregunta sin sentido. Porque, naturalmente, no se puede hacer hablar a los corderos. La fascinación debe residir, pues, en la metáfora del rebaño y el pastor. Evidentemente, esta metáfora apela a ideas y afectos que nos conciernen en relación con aspectos de nuestra situación política y social.

¹ Conferencia IPPNW-Hamburgo (organización Jette Limberg Diers) Steiner-Haus Hamburgo, 2 de noviembre de 2016. Elaboración basada en la transcripción de audio realizada por Jette Limberg-Diers. Publicación original como: “Die Angst der Machteliten vor dem Volk – Demokratiemanagement durch Soft-Power-Techniken, en: Warum Schweigen die Lämmer, Frankfurt: Westend. Traducción: Brenda Ramírez Benavides (con apoyo de DeepL). Publicación en español con autorización del autor y de la editorial Westend.

Analicemos esta metáfora más detenidamente, ya que su historia nos ofrece interesantes conclusiones.

Homero fue uno de los primeros en utilizarla para caracterizar la relación entre el pueblo y el estadista. En un primer momento, “pastor” suena a alguien solícito y bondadoso, pero ¿por qué se compara al pueblo con corderos que necesitan un pastor? ¿Cómo llega el pastor a desempeñar su función? ¿Y por qué necesita perros pastores que mantengan al rebaño en el camino?

Así pues, se ve que esta metáfora está profundamente impregnada de ideología desde el principio. En Platón ya se encuentran las primeras dudas sobre si el pastor, cuando apacienta a sus ovejas en verdes prados, realmente tiene en mente el bien de las ovejas o más bien el festín o el beneficio de la venta.

La metáfora en sí misma ya expresa una verdad que pretende ocultar: el pastor, por supuesto, no está comprometido con el bienestar del rebaño, sino con el bienestar del propietario del rebaño. Sin embargo, este último no aparece en absoluto en esta metáfora, lo cual es significativo. Entonces, ¿para qué sirve esta metáfora del rebaño que impregna la filosofía política occidental?

La historia de las ideas de la filosofía política muestra que la metáfora del pastor sirve principalmente para justificar el estatus de las élites del poder. Con esta metáfora, el pueblo se convierte mentalmente en un rebaño. Crea la construcción ideológica de un “pueblo inmaduro” y, al mismo tiempo, oculta el interés propio de aquellos que se ofrecen como líderes; es esta construcción la que sienta las bases para una distinción categórica entre “pueblo” y “élite dirigente”, que constituye el fundamento de las ideas dominantes sobre la democracia. Precisamente esta oposición ideológica entre “pueblo” y “élite” es la base de nuestras ideas actuales de “democracia”. Este será el tema que trataremos a continuación.

¿Qué hace que la “democracia” sea tan atractiva?

¿Por qué la idea de la democracia, aunque solo sea en los últimos 150 años, ha desarrollado tal fascinación, tal atractivo?

Es evidente que la forma de gobierno “democracia” debe tener grandes ventajas, ya que Freedom House, una ONG que se dedica de forma totalmente desinteresada a la promoción de la “democracia”, afirma que, de los 195 Estados del mundo, 125 son democracias, al menos en el sentido de democracia electoral. Hoy en día, “democracia” se considera la única forma de gobierno legítima en el mundo occidental. Esto plantea la pregunta de qué es lo que hace que la “democracia” sea tan atractiva.

Es obvio que la respuesta dependerá de la perspectiva social desde la que se aborde esta cuestión.

Desde el punto de vista del pueblo, es decir, desde “abajo”, la “democracia” resulta atractiva porque, por naturaleza, tenemos una concepción de la “coacción” y, por lo tanto, también de la “libertad”. Queremos sentirnos autónomos; no queremos estar sometidos a la voluntad de otros.

Ya en 1549, Etienne de la Boétie (1530-1563) había convertido esto en el tema de su panfleto *Von der freiwilligen Knechtschaft des Menschen* (*La servidumbre voluntaria*). Boétie subrayaba “que no solo nacemos con nuestra libertad, sino también con el instinto de defenderla”. Noam Chomsky, desde la perspectiva de la investigación cognitiva moderna, está convencido de que tenemos un “instinto de libertad”, una necesidad innata de libertad. Ahí radica precisamente para nosotros la fascinación de la idea de democracia.²

Aun así, ¿qué podría hacer que la democracia resultara atractiva para los poderosos, cuyo poder precisamente limita y amenaza? La respuesta es muy sencilla: ¡nada! Porque la democracia significa precisamente limitar las necesidades de poder de los poderosos y ricos, en lo que,

² Hans Kelsen (1881-1973), uno de los constitucionalistas más importantes del siglo pasado, afirma que en la “idea de democracia” existe un “instinto primario” que impulsa hacia la “pacificación”: una “protesta contra la voluntad ajena”, contra el “tormento de la heteronomía”, es decir, de la determinación ajena. “Es la propia naturaleza la que se rebela contra la sociedad en la exigencia de libertad” (Kelsen 1920: 4).

naturalmente, no tienen ningún interés. Esto da lugar a una tensión entre la necesidad de los gobernantes de estabilizar su estatus y nuestra necesidad de sentirnos socialmente autónomos y autodeterminados en lo que respecta a nuestra situación social. Esta tensión fundamental se ha descargado a menudo a lo largo de la historia en forma de revoluciones. Desde el punto de vista de los gobernantes, ¿cómo se puede aliviar esta tensión si se quieren evitar revoluciones sangrientas?

La solución consiste en “saciar” la necesidad de libertad de los ciudadanos con un sustituto, satisfacerla con una droga sustitutiva, es decir, la *Illusion von Demokratie* (*Ilusión de la democracia*). Para crear tal ilusión de democracia, se necesita, sobre todo –y aquí es donde vuelve a entrar en juego la metáfora del rebaño– una ideología justificativa que explique por qué el pueblo es incapaz y necesita un liderazgo. Además, la idea de democracia, tan atractiva para el pueblo, debe vaciarse de contenido hasta limitarse únicamente al acto electoral. Y, por último, se necesita una gestión continua de la democracia para que el pueblo, en el acto electoral, quiera lo que se supone que debe querer.

Estos serán los ámbitos en los que me gustaría centrarme. Para ello, prestaremos especial atención a cómo las élites del poder y las élites funcionales hablan entre sí sobre estos problemas. Porque, a menudo, las élites hablan entre ellas con más franqueza que cuando se dirigen al pueblo.

Como ejemplo ilustrativo, dejemos que un asesor jefe de un antiguo secretario de Estado estadounidense nos explique las ventajas que tiene la “democracia” –o, más concretamente, la retórica democrática– en materia de política exterior. Howard Wiarda fue asesor jefe en 1983-84 de la “National Bipartisan Commission on Central America”, dirigida por Henry A. Kissinger, secretario de Estado de EE. UU., bajo Richard Nixon y Gerald Ford, criminal de guerra³ y premio Nobel de la Paz. En 1990 escribió en su libro *The Democratic Revolution in Latin America* (*La revolución democrática en América Latina*): La retórica democrática “nos ayuda a salvar la brecha entre nuestros intereses geopolíticos y estraté-

³ Véase, por ejemplo, Hitchens (2001).

gicos fundamentales y la necesidad de revestir nuestros intereses de seguridad con un lenguaje moralista. En resumen, la agenda democrática constituye una especie de manto de legitimidad para nuestros objetivos estratégicos más básicos”.

También se encuentran declaraciones similares sobre las ventajas de la retórica democrática para la política interior. Sin embargo, si la “democracia” no es más que un método para ocultar los intereses propios de las élites del poder, en algún momento esto debería salir a la luz y quedar claro para el soberano, es decir, los ciudadanos. La idea fundamental de la democracia es precisamente la “soberanía popular”.⁴ Si echamos un vistazo a las opiniones de los ciudadanos sobre la realidad de este principio básico, una encuesta de Gallup de 2015 muestra que, en Europa occidental, la mayoría de los ciudadanos no cree que el principio básico de la democracia se haya hecho realidad. A la pregunta “¿Diría usted que su país está gobernado por la voluntad del pueblo?”, el 56 % de los ciudadanos de Europa Occidental respondió “No” o “Más bien no”.

A pesar de ello, esto no se considera especialmente problemático, ya que, al mismo tiempo, la mayoría de los ciudadanos están bastante satisfechos con sus líderes políticos.

Según una encuesta de la ARD de octubre de 2016, entre el 55 % y el 60 % de los seguidores de los “partidos populares” están satisfechos con el Gobierno; de acuerdo con la encuesta del grupo de investigación Wahlen de septiembre de 2016, el 68 % de los ciudadanos votaría a los “partidos populares” CDU/CSU, SPD y GRÜNE. Por lo tanto, la gran mayoría de la población considera que el bienestar del pueblo está en buenas manos con los actuales líderes políticos.

Es sorprendente que el 68 % volvería a votar a los partidos responsables de la situación política actual. Porque no fue el pueblo, no fue, por seguir con la metáfora, el rebaño, sino los pastores políticos de esos

⁴ En el concepto de “soberanía popular”, como señala cuidadosamente Maus (2011), es importante tener en cuenta que el “pueblo” de la soberanía popular no puede definirse de forma positiva, sino solo negativa; este concepto de pueblo “no conoce ningún criterio étnico, cultural o sociológico que pueda justificar la pertenencia o la exclusión”. En particular, “soberanía popular” significa que solo los no funcionarios, y en ningún caso los titulares de cargos públicos tienen soberanía legislativa.

mismos partidos los que destrozaron el estado del bienestar, los que invirtieron 50 000 millones en el rescate bancario, los que amplían el estado de vigilancia y seguridad, los que impulsan la militarización de la UE y la expansión de la OTAN hacia el Este, por mencionar solo algunos puntos de la larga lista de desastres provocados deliberadamente.

Curiosamente, todas estas cosas no parecen preocupar especialmente a la mayor parte de la población. Según las encuestas, los pastores parecen haber hecho todo, en general, en beneficio del pueblo, y el pueblo parece estar satisfecho con sus pastores.

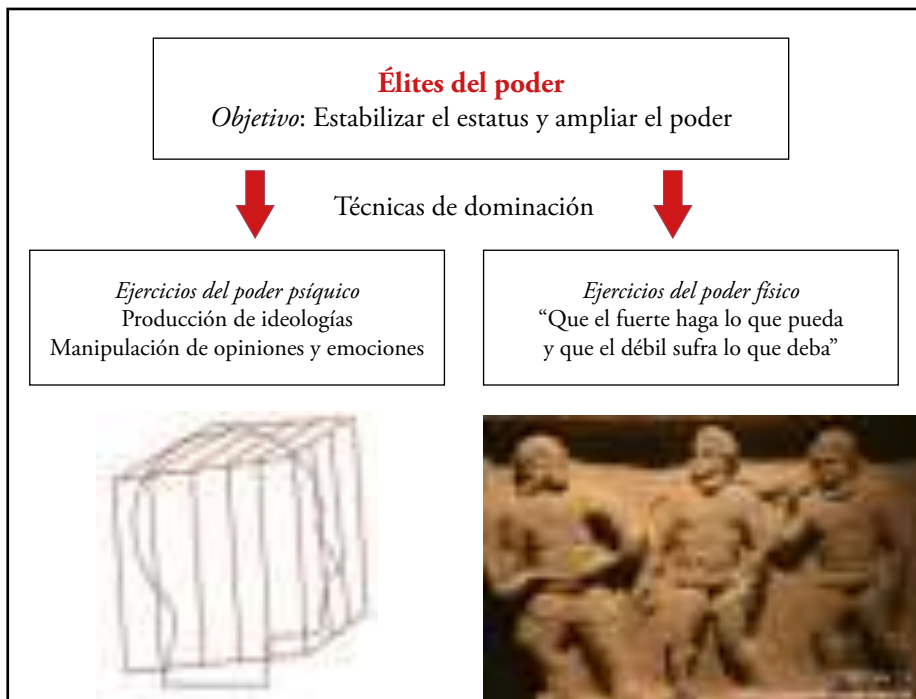
No obstante, hay un descontento, concretamente entre las élites. Entre muchos otros, el presidente federal Joachim Gauck (19 de julio de 2016) lo expresó así: “Las élites no son el problema, el problema en este momento es la población”. Para que no haya malentendidos: el presidente federal no pertenece a las élites del poder, sino al personal de las élites del poder. La misma melodía de queja impregna también las revistas en las que las élites del poder se comunican entre sí. Así, *Foreign Policy* (28 de junio de 2016), una de las publicaciones líderes en la formación de opinión en el ámbito de la política exterior estadounidense, escribe: “Es hora de que las élites se levanten contra las masas ignorantes”. Por lo tanto, es hora de que las élites se levanten contra las “masas ignorantes”. Las élites llaman a la revuelta contra el pueblo ignorante. Esto resulta aún más extraño si tenemos en cuenta que, desde hace al menos cuatro décadas, nos encontramos en una guerra de las élites contra el pueblo en forma de una lucha de clases cada vez más agresiva “desde arriba”. Evidentemente, las élites, que hasta ahora habían logrado mantener al rebaño más o menos en el camino deseado, están cada vez más preocupadas por el hecho de que “el pueblo” no siempre vota como se espera de él.

Parece una situación paradójica que la mayoría del pueblo no haya perdido la confianza en sus pastores a pesar de todos los desastres que estos han provocado, mientras que las élites están descontentas con el “pueblo ignorante” o incluso llaman a la rebelión contra él.

Para aclarar un poco esta situación, debemos remontarnos a los orígenes históricos y ver cómo se ha llegado a ella.

Ejercicio del poder físico y psicológico

En todas las sociedades históricas, con excepción de las más arcaicas, se puede contraponer un pequeño número de gobernantes a un gran número de gobernados. El objetivo natural de los gobernantes es, por supuesto, estabilizar *siempre* su dominio. Para ello, de acuerdo con la naturaleza humana, tienen dos caminos a su disposición: un ejercicio del poder bruto, dirigido al cuerpo, y otro más sofisticado, dirigido a la psique.



El ejercicio del poder psíquico tiene como objetivo, por así decirlo, el “Encadenar las mentes” mediante la producción de ideologías adecuadas y la manipulación del pensamiento y los sentimientos. El ejercicio físico del poder sigue una lógica bastante simple: “Que el fuerte haga lo que pueda y que el débil sufra lo que deba”. Esta es una famosa cita del diálogo de Melos de la obra *La guerra del Peloponeso* del historiador griego Tucídides, en la que Tucídides describe la historia de los conflictos entre Atenas y Esparta.

En aquella época, Atenas se encontraba en la cima de su poder y también en la cima de su desarrollo cultural. En política interior, Atenas había inventado y puesto en práctica una forma de democracia participativa (véase Finley 1973). En política exterior, llevaba a cabo una política hegemónica agresiva hacia las ciudades-estado vecinas y las obligaba a adoptar una forma de organización que desempeñaba para Atenas un papel similar al de la OTAN para los Estados Unidos. Atenas toleraba, de forma similar a la doctrina Truman de los Estados Unidos. No había Estados neutrales en su entorno y planteó a las ciudades-estado vecinas la siguiente disyuntiva: sometimiento o destrucción. Melos, una pequeña isla del mar Egeo que había sido neutral durante 700 años, insistió, con todo, en permanecer neutral también en el conflicto entre Atenas y Esparta. Los melios podían aducir buenas razones para que su neutralidad no fuera perjudicial para Atenas. Esperaban hacer comprender estas razones a los atenienses. Sin embargo, Atenas declaró irrelevantes todos los argumentos y respondió que la justicia solo podía aplicarse entre partes de igual fuerza; de lo contrario, el fuerte haría lo que pudiera y el débil sufriría lo que tuviera que sufrir. A continuación, Atenas sitió la capital de la isla hasta que se agotaron las provisiones y tuvo que rendirse; después, todos los habitantes varones fueron asesinados y las mujeres y los niños esclavizados. El diálogo de los melios revela de manera ejemplar los patrones básicos de la *Realpolitik*: que para las potencias hegemónicas solo puede regir la ley del más fuerte y, por lo tanto, las cuestiones morales y jurídicas son irrelevantes.

Las cuestiones fundamentales ya se planteaban en la Antigüedad y siguen vigentes hoy en día. Lo mismo ocurre con las dos categorías de técnicas de poder, a saber, el ejercicio del poder psíquico y el ejercicio del poder físico. Estas se han ido perfeccionando cada vez más en el desarrollo cultural de las sociedades y hoy en día se denominan ocasionalmente *poder blando* y *poder duro*.

Además del poder militar, *el poder duro* también incluye el poder económico o el empobrecimiento social y económico, aunque los límites entre el poder duro y el poder blando son difusos.

Desde el punto de vista de los gobernantes, el uso del *poder duro* tiene cierta desventaja, ya que, debido a nuestra sensibilidad moral natural,

tendemos a reaccionar con indignación y rebelión. Esto, a su vez, supone un coste para los gobernantes.

El influyente politólogo y teórico de la propaganda estadounidense Harold D. Lasswell (1902-1978) lo resumió en 1930 en *Encyclopedia of the Social Sciences*: la gestión de la opinión es “más barata que la violencia, el soborno o cualquier otra técnica de control”.

Por ello, desde los albores de la historia se ha intentado desarrollar técnicas de poder con las que se puedan eludir nuestras sensibilidades morales, es decir, que susciten menos resistencia entre la población. Hoy en día, estas técnicas de poder se denominan a menudo *poder blando*. El *poder blando* es el conjunto de técnicas utilizadas para manipular la opinión pública. Las instancias mediadoras de estas formas de ejercicio del *poder* son, con el apoyo de fundaciones, *think tanks*, redes de élites y grupos de presión, en particular los medios de comunicación privados y públicos, las escuelas y todo el sector de la educación y la formación, así como la industria cultural. Los efectos de las técnicas de *poder blando* son en gran medida invisibles para la población, por lo que es poco probable que se produzcan protestas contra estas formas de adoctrinamiento.

Razones económicas de poder abogan por utilizar principalmente el *poder blando* y por perfeccionar y optimizar estas técnicas con fines manipuladores sobre la base de la investigación científica de nuestras características cognitivas y afectivas. Esto es lo que ha ocurrido de forma muy sistemática y trascendental en los últimos cien años.

Solo citaré dos ejemplos representativos de la extensa bibliografía con la que la élite se informa entre sí sobre estos avances: el libro *Soft Power*, de Joseph S. Nye, publicado en 2005, y el libro *Nudge*, de Cass Sunstein y Richard H. Thaler, publicado en 2009. Nye es un influyente politólogo, político y miembro de numerosos *think tanks*. El mensaje de Nye es: el futuro del poder reside en el *poder blando*. El libro de Thaler, un influyente economista conductual que, entre otros, ha asesorado al presidente estadounidense Barack Obama, y Sunstein, un jurista, constitucionalista y asesor de Obama igualmente influyente, ofrece una visión general del estado actual de la investigación sobre las dificultades y las trampas del comportamiento humano en la toma de decisiones. La

investigación cognitiva ha aportado una gran cantidad de pruebas que demuestran que, por naturaleza, los seres humanos no toman sus decisiones basándose únicamente en criterios racionales.⁵ El libro de Thaler y Sunstein sostiene que los seres humanos –y con ello se refiere sobre todo al “pueblo”, al que solo con un poco de astucia y un empujón (*nudge*) adecuado se le puede llevar a tomar decisiones “racionales”, y, por lo tanto, las élites que, como tales, están naturalmente libres de las limitaciones racionales naturales del ser humano– deben empujarlo en la dirección “correcta” en todas las decisiones más complicadas.

Así pues, el *poder blando* consiste en última instancia en una guerra psicológica contra la población, que debe ser lo más invisible posible para los ciudadanos, aprovechando las “debilidades” naturales de la mente humana. Desde la perspectiva del pueblo, el problema es que las élites gobernantes tienen acceso al conocimiento acumulado en universidades y *think tanks* sobre estas debilidades y, de esta forma, disponen de mucho más conocimiento sobre nosotros, sobre nuestras necesidades naturales, nuestras inclinaciones naturales y nuestras “debilidades” para ser manipulados. Como no somos conscientes de estos puntos débiles, apenas tenemos posibilidad de defendernos contra estas manipulaciones.

La psicología y las ciencias sociales han experimentado un gran auge social en los Estados Unidos desde principios del siglo pasado, ya que contribuyeron de manera significativa a la investigación de estos puntos débiles de manipulación (véase Simpson 1994). De este modo, se convirtieron “cada vez más en un instrumento de control de las masas y, por lo tanto, en una amenaza más para la democracia” (Lynd 1949: 22-25). El gran sociólogo C. Wright Mills ya afirmaba en los años 60 en su obra clásica *The Power Elite*: “El discurso público, que forma parte de la democracia, ha sido sustituido por una guerra psicológica sin escrúpulos”.

Las técnicas de esta guerra psicológica contra la población se han desarrollado y perfeccionado en los últimos 50 años de una manera que el individuo apenas puede comprender. Como resultado, las élites disponen de un conocimiento profundo y exhaustivo de las características

⁵ En la entrada de Wikipedia “List of cognitive biases” (Lista de sesgos cognitivos) se pueden encontrar ejemplos de estas limitaciones de la racionalidad en la toma de decisiones.

de nuestra psique y nuestra mente que se prestan a la manipulación, mientras que el objeto de la manipulación, el pueblo, ni siquiera tiene una idea medianamente adecuada de cuáles son los “puntos débiles” de la mente humana y de qué manera los utilizan las élites para manipular opiniones y sentimientos.

La distinción categórica entre “pueblo/masas” y “élites”

Un elemento fundamental de las técnicas de *poder blando* se basa en la idea psicológica de que siempre necesitamos una especie de narrativa marco que nos permita dar sentido a la riqueza de nuestras experiencias sociales y políticas. Para que las técnicas del *poder blando* sean eficaces, las élites deben construir y transmitir una narrativa marco adecuada que convenza al pueblo de que, lógicamente, el gobierno del pueblo solo puede significar el gobierno de las élites. Esto puede parecer una tarea imposible, casi orwelliana. Sin embargo, tal narrativa marco surge casi por sí sola si se logra dar una base aparentemente científica a la metáfora “política del rebaño”, que distingue entre el rebaño y el pastor.

Para ello, se necesita la tesis de que la humanidad se divide en dos clases categóricamente diferentes y que hay personas que nacen para gobernar por naturaleza y personas que nacen para servir por naturaleza, es decir, pastores natos y ovejas natas. Esta distinción ya se encuentra explícitamente en Aristóteles. A aquellos que son esencialmente “ovejas” se les llama ahora “pueblo” o, en la sociedad industrial, también “masas”. Aquellos que se sienten llamados a gobernar, a saber, aquellos que crean esta distinción, se autodenominan “élite”. Sin duda, se trata de una hábil jugada de las autoproclamadas élites, por la que ya solo por eso merecerían el calificativo de “élite”.

Ahora solo queda aplicar esta distinción a las supuestas características de la “élites” y el “pueblo” o las “masas”, que el propio pueblo cree. Al parecer, basta con afirmar continuamente que el pueblo es, por naturaleza, irracional, infantil, impulsivo, caprichoso, egoísta e inaccesible a los argumentos racionales, y que las élites son esencialmente inteligentes,

cultas y racionales.⁶ De una ideología básica como esta se deduce inevitablemente que el gobierno del pueblo solo puede significar, en el fondo, el gobierno de las élites.

Élite	Pueblo – Masa
Inteligente, culta, racional... “el hombre responsable” Walter Lippmann	Irracional, infantil, impulsivo, caprichoso, egoísta y poco receptivo a los argumentos racionales “La ignorancia y la estupidez de las masas” Harold Lasswell (1930)
Poseen “suficiente sabiduría para reconocer el bien común de la sociedad y suficiente virtud para perseguirlo” Hamilton y Madison (1788)	Solo se preocupan por sus intereses personales a corto plazo “Gran bestia” Walter Lippmann (1922)

Con esta distinción categórica entre “pueblo” y “élite” surge ahora una concepción completamente nueva de lo que se entiende por “pueblo”. Cuanto más fascinaba al pueblo la idea de la democracia, más intentaban los gobernantes socavar esta idea con una ideología de este tipo. Por ejemplo, el rey prusiano Federico II opinaba “El pueblo no merece la ilustración” y en 1766 le escribió a Voltaire: “El pueblo llano siempre se pudre en el fango de los prejuicios”.

⁶ Para que el pueblo esté dispuesto a considerar que tal distinción es sensata y justificada, es necesario reinterpretar los acontecimientos históricos en consecuencia. Ingeborg Maus señala que, contrariamente a tales reinterpretaciones “las experiencias históricas con las élites políticas son mucho más negativas de lo que sugiere el desprecio dominante hacia la democracia de base” y que, por regla general, los referéndums “no han puesto de manifiesto en absoluto una estupidez política que haya alcanzado o incluso superado a la de las élites políticas”.

Con la construcción deliberada de esta ideología, los conceptos de “pueblo” y “élite” se reconstituyen. Ambos conceptos son construcciones ideológicas que pretenden dotar a la metáfora del rebaño de una base pseudocientífica y proporcionar una ideología justificativa para el dominio. Esta ideología justificativa tiene por objeto garantizar que el estatus de los dominantes –esto es, en particular, los poseedores– no se vea amenazado, ni siquiera en una democracia. Casi todas las concepciones democráticas más recientes se basan precisamente en esta ideología fundamental. Esta ideología fue desarrollada –ya en la época de la Ilustración y luego, sobre todo, en la primera mitad del siglo XX– por una casta de intelectuales dispuestos a ello y transmitida a la población a través de todos los medios de información y socialización, con un éxito considerable, ya que el pueblo las ha interiorizado en gran medida y, por lo tanto, está convencido de que el gobierno del pueblo solo puede significar el gobierno de las élites.⁷

¿Se puede mentir al pueblo?

Federico II, considerado el monarca de la Ilustración, estaba convencido de que el pueblo –“esos animales” y “estúpidos”– tenía poca razón y quería que se le mintiera. Para investigar científicamente esta cuestión, en 1777 planteó a su *Academia Prusiana* de las Ciencias de Berlín la pregunta premiada “*S’il peut être utile de tromper Le Peuple*” (“Si es útil engañar al pueblo”) (Adler 2007).

⁷ El concepto valorativo de élite, tal y como se basa en esta distinción categórica entre “pueblo” y “élites”, debe diferenciarse de los conceptos sociológicos descriptivos de “élites funcionales” o “élites de poder”. Por ejemplo, según C. Wright Mills, las “élites de poder” pueden definirse operativamente como aquellos grupos que disponen de los medios de poder para imponer decisiones políticas que tienen repercusiones nacionales o internacionales en beneficio de sus intereses.

La Academia de Berlín no estaba especialmente contenta con debatir, en la época de la Ilustración, si era útil engañar al pueblo. Porque ya en la forma en que se formula esta pregunta se aprecia fácilmente que se trata de la utilidad para los gobernantes y no de la utilidad para el pueblo, y que, por lo tanto, los pastores no tienen en mente el bienestar del rebaño, sino el suyo propio. Para no dejarlo demasiado claro, la pregunta se reformuló: “¿Puede algún tipo de engaño ser beneficioso para el pueblo, ya sea induciéndolo a nuevos errores o permitiendo que los antiguos y arraigados persistan?”. En esta formulación

ya no se reconocía que en realidad se preguntaba por el beneficio del engaño para el engañador, sino que fingía interesarse por el beneficio para el pueblo engañado. Este pequeño ejemplo histórico ya muestra claramente cómo funciona una “buena” construcción ideológica.

De los 42 trabajos presentados, dos tercios –para disgusto del monarca– se inclinaban más bien por la opinión de que no se debía engañar al pueblo. El tercio restante, para satisfacción del monarca, opinaba que decirle la verdad al pueblo solo provocaría caos y revolución. Por eso, era importante engañar al pueblo, por supuesto por su propio bien. El premio se repartió entonces entre ambas facciones. El ganador del premio en el grupo de los que defendían los objetivos de la Ilustración fue Rudolph Zacharias Becker (1752-1822), un gran ilustrador popular de la época. Hoy en día, las proporciones serían muy diferentes, se inclinan claramente a favor de la posición de que se puede mentir y engañar al pueblo. Hoy en día, la mentira forma parte, como es lógico, de la actividad política cotidiana, tanto de los políticos como de los medios de comunicación (véase Mearsheimer 2003). Jean-Claude Juncker, actual presidente de la Comisión



Europea, lo dejó claro sin rodeos en abril de 2011: “Cuando la situación se pone seria, hay que mentir”. Y, por supuesto, en política siempre es serio.

Sin embargo, a las élites les resulta más fácil ocuparse del bienestar del pueblo cuando no tienen que mentir, porque el pueblo ya no tiene ningún interés en la verdad. Esto ocurre especialmente cuando el pueblo está apático e infantilizado políticamente. Los intelectuales que asesoran a las élites del poder se dieron cuenta rápidamente de que la “democracia” solo puede funcionar en el sentido deseado si se logra, mediante técnicas de poder blando, una despolitización y un letargo político generalizados del pueblo. Así pues, mediante técnicas adecuadas, se puede fomentar la “esclavitud voluntaria” del ser humano analizada por La Boétie, en la que los oprimidos aceptan paradójicamente la opresión de forma voluntaria, haciéndola lo más agradable posible mediante el consumismo, infantilización y la feliz minoría de edad, un desarrollo social que Aldous Huxley anticipó con perspicacia en su novela distópica *Un mundo feliz* (1932). Huxley describe las posibilidades de cómo, aprovechando hábilmente los “puntos débiles” de la mente humana, “los gobernantes políticos y su ejército de gestores pueden dominar a una población a la que no es necesario coaccionar, porque ama su servidumbre”.

Gestión de la democracia mediante la generación de letargo

Por supuesto, se requiere un cierto esfuerzo de educación popular por parte de las élites hasta que el pueblo esté dispuesto a aceptar la división ideológica entre “élites” y “pueblo” y, así, esté convencido de que el bienestar del pueblo está en buenas manos con las élites. Una forma de lograrlo podría ser inculcar al pueblo las creencias correspondientes mediante técnicas clásicas de propaganda. Sin embargo, es mucho más eficaz y sostenible partir de una base mucho más fundamental y bloquear por completo la capacidad de formar convicciones. George Orwell y Hannah Arendt, con diferentes medios, reconocieron claramente este aspecto en su análisis de los sistemas de gobierno totalitarios: “El objeti-

vo de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad de formarlas”.⁸

Una forma eficaz de impedir que el pueblo desarrolle convicciones políticas consiste en generar letargo político. Por ello, no es de extrañar que los intelectuales más destacados de las élites del poder alaben el letargo político como algo indispensable para una democracia y reflexionen sobre las técnicas más adecuadas para lograrlo.

Solo dos voces destacadas de la rica literatura sobre este tema: Robert Michels (1876-1936), un importante sociólogo alemán, escribió en 1911 en su clásico *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (*Sobre la sociología del sistema de partidos en la democracia moderna*): “El elemento distintivo y más valioso de la democracia es la formación de una élite política en la competencia por los votos de un electorado principalmente pasivo” (Michels 1911).

De manera similar, Leo Strauss (1899-1973), uno de los filósofos políticos más influyentes de Estados Unidos, acérrimo opositor de la Ilustración, defensor radical del dominio de las élites y filósofo de cabecera de los neoconservadores, consideraba que la apatía política del pueblo era una condición necesaria sin la cual la democracia no podía funcionar. “En lo que respecta a las masas, uno de los requisitos más importantes para el buen funcionamiento de la democracia es la apatía electoral, es decir, la falta de sentido cívico. Aunque no son la sal de la tierra, sí son la sal de la democracia moderna aquellos ciudadanos que no leen nada más que las páginas de deportes y la sección de cómics” (Strauss 1995).

En los tratados actuales de los intelectuales políticos más influyentes de las élites del poder, esto ya no se expresa tan abiertamente como en los clásicos de la democracia elitista. No obstante, tales declaraciones explícitas son innecesarias, ya que es natural que las élites del poder no teman nada más que a los ciudadanos responsables. Por consiguiente, hacen todo lo posible por impedir la madurez política de los ciudada-

⁸ Hannah Arendt (1951). *Origins of totalitarianism*. New York. (Ch. 13) – alemán (1986). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.

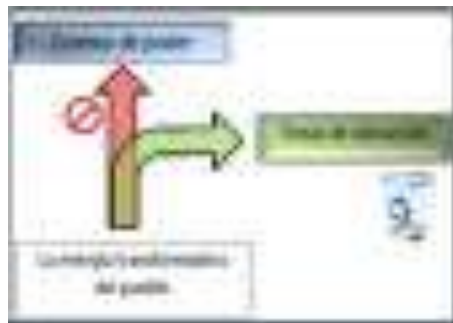
nos. Para ello, recurren a una amplia gama de estrategias y métodos de manipulación cognitiva y afectiva de los ciudadanos.

Gestión de la democracia mediante técnicas de intoxicación mental

Son especialmente eficaces los tipos de manipulación que apuntan directamente al núcleo de nuestras capacidades mentales y contribuyen a sembrar el caos en nuestras mentes, lo que luego se puede aprovechar políticamente. A falta de un término más adecuado, quiero llamar a estas formas de manipulación *intoxicación mental*. El envenenamiento mental puede dirigirse a las áreas más afectivas o cognitivas de nuestra mente.

La forma más sencilla de lograrlo es a través de la vía afectiva. Mediante la generación de afectos intensos adecuados, se puede paralizar el pensamiento y desviar la atención de los centros reales de poder para dirigirla hacia los objetivos y temas de distracción deseados.

Especialmente prometedora es la generación sistemática de miedo y odio, que siempre han sido algunos de los instrumentos más eficaces para controlar la opinión pública. Lasswell ya dejó claro en su obra de referencia de 1927: “No debe haber ninguna duda sobre hacia quién debe dirigirse el odio del público”.⁹ La generación de odio también permite dar a los miedos un objetivo adecuado sobre el que centrarse que luego puedan dirigir los afectos del pueblo. De este modo se garantiza que la energía de la indignación y las necesidades de cambio no se dirijan contra los centros de poder.



⁹ “No debe haber ambigüedad sobre a quién debe odiar el público” (Lasswell 1927).

La generación estructural de miedos por vías socioeconómicas –por ejemplo, un alto grado de estrés laboral, miedos sociales al fracaso y miedos al descenso social– también puede utilizarse para este fin. Otros métodos para desviar la atención de los centros de poder reales son la distracción mediante una inundación mediática de trivialidades,¹⁰ el consumismo, la formación de “identidades falsas” o la infantilización.¹¹



Dorothea Lange, 1937, *Billboard on U.S. Highway 99 in California*. National advertising campaign sponsored by National Association of Manufacturers (Cartel publicitario en la autopista 99 de California. Campaña publicitaria nacional patrocinada por la Asociación Nacional de Fabricantes). Biblioteca del Congreso, División de Grabados y Fotografías, Colección FSA/OWI LC-USF34-016211-C.

¹⁰ Aldous Huxley también reconoció la importancia de inundar a las personas con trivialidades para que aceptaran su servidumbre. Huxley escribió en 1958 que antes se pensaba que la identificación de la propaganda se reducía a la cuestión de si una noticia era verdadera o falsa. Sin embargo, tal concepción pasaba por alto por completo lo que realmente ocurría “en nuestras democracias capitalistas”, a saber, “el desarrollo de una industria mediática que no se preocupa por lo verdadero o lo falso, sino que se ocupa de cosas más o menos irrelevantes. En otras palabras: las primeras ideas sobre la propaganda no tuvieron en cuenta el impulso casi insaciable del ser humano por distraerse con trivialidades”. Aquí queda la pregunta más profunda de qué factores sociales y psicológicos dan lugar a desarrollos psíquicos como un “impulso hacia las trivialidades” (y hacia la basura y la chatarra) (Huxley 1958).

¹¹ Para ello se abusa también de las necesidades regresivas naturales del ser humano de pasividad y renuncia a la responsabilidad.

Existe, por tanto, una gama muy rica y, sistemáticamente elaborada durante décadas, de técnicas de envenenamiento mental afectivo, mediante las cuales se ocultan y se pretende impedir que los ciudadanos articulen socialmente sus propios intereses.¹²

El envenenamiento mental también puede dirigirse a nuestras capacidades cognitivas y envenenar nuestro pensamiento de tal manera que ninguna forma de argumentación racional ayude a que, como se decía en la época de la Ilustración, vuelva a haber claridad en la mente de las personas. La forma más sencilla de lograrlo es mediante el uso de términos adecuados y el cambio de significado de los mismos. Entre ellos se encuentran, en particular, todas las palabras falsas orwellianas con las que los políticos y los principales medios de comunicación intentan determinar nuestro pensamiento a través del lenguaje. Los ejemplos abundan, como “libre comercio”, “costes salariales indirectos”, “votantes de protesta”, “rescate financiero”, “terrorismo”, “intervención humanitaria”, “daños colaterales” o “críticos de la globalización”.

La eficacia de tales conceptos se basa en que, por naturaleza, tendemos a creer ciegamente en las palabras y, por ende, a pensar que estas reflejan la realidad. Así, tendemos a utilizar ingenuamente las palabras que encontramos para organizar nuestros pensamientos. Al hacerlo, pasamos por alto todo el contenido ideológico y las suposiciones tácitas que transmiten las palabras. Lamentablemente, es muy difícil superar nuestra creencia natural en las palabras y llegar a una actitud que, especialmente en el ámbito político, considere cada palabra como un paquete de supuestos ideológicos que primero hay que desentrañar cuidadosamente. Una actitud así, que cuestiona críticamente el significado y el bagaje ideológico de las palabras, requiere una formación intensiva. Precisamente en este aspecto de la crítica ideológica se centró la atención durante la Ilustración, desarrollándose métodos muy eficaces para identificar prejuicios ocultos y elementos ideológicos. Es comprensible que las élites dominantes no tengan interés en que estos métodos se enseñen y transmitan en las instancias de socialización de la sociedad.

¹² Por lo tanto, estas técnicas son un elemento esencial de los métodos de “pacificación” social y de generación de tolerancia y consentimiento; sobre los correspondientes desarrollos históricos en EE. UU., véase Fraser (2015).

Otra clase de envenenamiento mental cognitivo son *los términos de denuncia y difamación*. Entre ellos, términos como “frente transversal”, “teoría de la conspiración”, “antiamericanismo” o “populismo” gozan actualmente de especial popularidad entre las élites del poder y las funcionales. Estos términos tienen una lógica páfida: se basan en una forma determinada de vincular mentalmente diferentes áreas temáticas, sugiriendo que dos áreas temáticas completamente independientes están, por así decirlo, entrelazadas en su esencia. De esta manera, se pretende desacreditar especialmente aquellos temas cuyo debate público las élites del poder y los grupos de élite que las apoyan consideran indeseables y perjudiciales para su estatus, vinculándolos con temas que están proscritos o que se consideran de mal gusto, como las opiniones de extrema derecha o racistas.

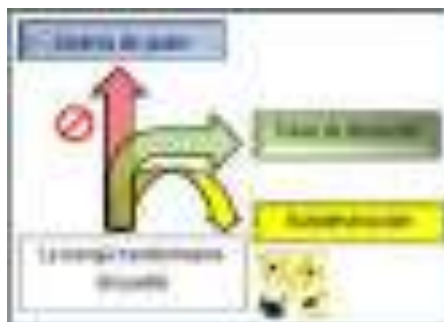
Mediante esta vinculación, las élites del poder y las élites funcionales pueden inmunizarse contra las críticas, prohibiendo determinados temas en el debate público.

Términos como “frente transversal” no solo sirven para desviar las críticas de los centros de poder, sino también para promover la autodestrucción de las posiciones de izquierda.

No son solo las élites del poder las que tienen interés en ello, sino también los representantes de una izquierda reformista “abierta al sistema”, que tratan de ocultar su actitud simbiótica hacia el poder limitando el ámbito del pensamiento público a objetivos “razonables”, es decir, estabilizadores del sistema abrazado.

Si se critica el poder de la izquierda desde sus raíces con la acusación de proximidad a posiciones de derecha, dicha crítica se marca como infectada con ideas proscritas y se convierte así de nuevo en un terreno intelectual prohibido.

Términos de contaminación y patologización como “frente transversal”, con los que se pretende marcar como inadmisibles una crítica fundamental a los centros reales del poder, son especialmente populares entre



los intelectuales y periodistas que sirven a los poderosos. Forman parte del lenguaje del oportunismo, con el que se manifiesta que se busca el favor de los poderosos y se está dispuesto a ponerse al servicio de la ideología dominante en cada momento.

Otros términos aglutinantes, en particular “antiamericanismo” y “populismo”, tienen un uso más complejo. También se utilizan como términos de denuncia y difamación para bloquear una crítica más fundamental a las élites del poder. Al mismo tiempo, sin embargo, describen con precisión actitudes y fenómenos sociales reales que requieren un debate público serio.

El “antiamericanismo” como término político de combate

De hecho, existe un antiamericanismo en el sentido de un resentimiento contra la cultura estadounidense y contra la población estadounidense. Este tipo de antiamericanismo, en el sentido de un racismo cultural, estaba muy extendido en Europa a principios del siglo pasado, especialmente entre la burguesía culta y los representantes intelectuales de la contrailustración. Un ejemplo destacado es Martin Heidegger. Hoy en día, todavía se encuentra en la “derecha populista” (*völkische Rechte*) y en el populismo de derecha, donde suele estar integrado en un discurso nacionalista sobre la soberanía. No obstante, en los debates públicos de relevancia política, este concepto de “antiamericanismo” en el sentido de resentimiento antiamericano apenas tiene relevancia. Aquí, el término “antiamericanismo” se utiliza más bien como un mero concepto aglutinador y como un término político de lucha para bloquear las críticas más profundas a los centros de poder de una potencia hegemónica. El historiador estadounidense Max Paul Friedman, que traza y analiza la historia de este concepto, considera que el concepto de antiamericanismo es, ante todo, un término político de lucha para defenderse de las críticas; este término sirve principalmente para estabilizar ideológicamente la idea del “excepcionalismo” estadounidense.¹³

¹³ Véase Friedman (2012).

El término “excepcionalismo estadounidense” se refiere a una ideología según la cual Estados Unidos ocupa una posición especial y única entre las naciones del mundo, derivada de su historia particular y de su poderío sin igual. El excepcionalismo constituye la ideología política fundamental de los Estados Unidos.¹⁴ Según Stephen Kinzer, esto se refleja también en el hecho de que los Estados Unidos son los únicos en la historia moderna que están convencidos de que están llevando a cabo la obra de Dios al llevar su sistema político y económico a otros países.¹⁵

Debido a su singularidad, según los defensores del excepcionalismo, Estados Unidos solo está obligado a cumplir los acuerdos internacionales en la medida en que le resulte útil.¹⁶ Además, sus actos no pueden evaluarse según las normas morales con las que Estados Unidos evalúa los actos de otras naciones. Esto se debe a que, en principio, no puede haber “equivalencia moral” entre Estados Unidos y otros Estados en la evaluación de sus actos, ya que los crímenes de los “esencialmente buenos” no pueden evaluarse con los mismos criterios que se aplican a los crímenes de los “esencialmente malos”. Por consiguiente, aunque Estados Unidos pueda cometer “errores” ocasionales, por razones fundamentales no puede cometer crímenes de guerra, ni en Vietnam, ni en Irak, ni en Siria. Y por razones igualmente fundamentales, tampoco puede asesinar a civiles, sino que estos mueren simplemente como consecuencia “colateral” de las mejores intenciones.

No hace falta mucho para reconocer el excepcionalismo —que ha aparecido y aparece en múltiples formas a lo largo de la historia, también la europea— como una patología moral e intelectual, una patología que es en parte responsable de los mayores derramamientos de sangre en la historia

¹⁴ Véase McCricken (2002) y McCricken (2003).

¹⁵ Los Estados Unidos “son los únicos en la historia moderna que están convencidos de que, al llevar su sistema político y económico a otros, están haciendo la obra de Dios” (Kinzer 2006).

¹⁶ “Está surgiendo un nuevo orden internacional, pero se está diseñando para adaptarse a los objetivos imperiales estadounidenses. El imperio se adhiere a aquellas partes del orden jurídico transnacional que se ajustan a sus propósitos (la OMC, por ejemplo), mientras que ignora o incluso sabotea aquellas partes (la Corte Penal Internacional, el Protocolo de Kioto, el Tratado ABM) que no lo hacen” (Ignatieff 2002). Véase también Koskeniemi (2004) y Coates (2016).

de la civilización. Sin embargo, hay innumerables intelectuales dispuestos a proporcionar una ideología justificativa a esta patología. Dado que los Estados Unidos son esencialmente buenos, sus actos escapan fundamentalmente a la evaluación según las normas del derecho internacional.¹⁷

El entonces fiscal jefe en los juicios por crímenes de guerra de Núremberg, Robert H. Jackson (1882-1954), afirmó en su momento¹⁸ que los principios jurídicos desarrollados en Núremberg eran universalmente válidos y, en consecuencia, debían servir de base para la evaluación jurídica de los crímenes cometidos por otros Estados, incluidos los Estados Unidos.¹⁹ Si se tomara en serio esta afirmación, como señaló Noam Chomsky, todos los presidentes estadounidenses de la posguerra deberían haber sido ahorcados como criminales de guerra. Esto solo como comentario al margen sobre el excepcionalismo estadounidense.

El “populismo” como término político polémico

Al igual que el “antiamericanismo”, el “populismo” es un término genérico con un uso más complejo. En esencia, el “populismo” implica una forma de comunicación política que apela a los sentimientos mediante un lenguaje cercano al pueblo y simplificaciones inadmisibles. En este

¹⁷ Al evaluar los marcos normativos y las normas del derecho internacional, surge la pregunta de hasta qué punto su desarrollo no está ya determinado en gran medida por los intereses de las potencias coloniales y hegemónicas: “Si... se considera que los problemas actuales de inestabilidad global –guerras en curso, desintegración ecológica y crecientes disparidades en los ingresos o el bienestar social– no pueden resolverse con el régimen internacional actual, y tal vez incluso que son causados por las políticas y prácticas de los Estados ‘civilizados’, habrá que contar una historia diferente, y vivirla, que desafíe tanto el marco contemporáneo del derecho internacional como los preceptos del excepcionalismo estadounidense” (Saito 2010).

¹⁸ “Si ciertos actos y violaciones de tratados son delitos, lo son tanto si los comete Estados Unidos como si los comete Alemania. No estamos dispuestos a establecer una norma de conducta delictiva contra otros que no estaríamos dispuestos a que se invocara contra nosotros” (Jackson citado en: Taylor 1993).

¹⁹ Sobre cuestiones relacionadas con la “justicia de los vencedores” y los dobles raseros en el desarrollo del derecho penal internacional, véase, por ejemplo Mégret (2002) y Schabas (2012).

sentido, todos nuestros grandes partidos populares son, por supuesto, partidos extremadamente populistas. Si los grandes partidos utilizan de forma sistemática métodos y estrategias claramente populistas, surge sin duda la pregunta de por qué utilizan con tanta insistencia el término “populismo” como término político polémico y excluyente.

La respuesta se encuentra en otra característica distintiva de las posturas populistas, a saber, una crítica fundamental a las élites.²⁰ Es precisamente este aspecto el que, naturalmente, desagrada mucho a las élites del poder. ¿Cómo se puede convertir una crítica tan fundamental a las élites del poder en un tema tabú y, de esa forma, excluirlo del espacio de debate considerado “razonable”? Esto se puede lograr nuevamente mediante una vinculación adecuada con actitudes proscritas.

En este caso, el populismo de derecha, con sus elementos ideológicos fundamentales, resulta muy útil (véase Mudde 2007). Por parte de la derecha nacionalista, la contraposición entre “pueblo” y “élites” se agudiza aún más. Sin embargo, por “pueblo” no se entiende simplemente el pueblo del Estado, sino un “cuerpo popular” étnicamente homogéneo en gran medida. En este pensamiento, la unidad y la integridad del “cuerpo popular” ya no se basan en identidades raciales, sino en “identidades culturales” o “identidades nacionales”, conceptos que son tan ficticios como el concepto biológico de las razas humanas. La tarea de un liderazgo político es ahora expresar la “voluntad del pueblo”. Sin embargo, las élites actuales no son capaces de hacerlo porque son demasiado corruptas e inmorales. El populismo de derecha se dirige, así, directamente contra “los de arriba”, pero no porque se oponga por principio al dominio de las élites, sino porque quiere sustituir a las élites actuales por una élite de mentalidad nacionalista o incluso racista.

De este modo, el populismo de derecha se presta a una vinculación conceptual con aquellas actitudes populistas que, aunque por razones completamente diferentes, también contienen una crítica fundamental a las élites. Si se vinculan de esta manera las actitudes populistas con el populismo de derecha, la crítica a las élites puede convertirse en un

²⁰ Sobre las características y manifestaciones del actual “espíritu populista”, véase, por ejemplo: Mudde (2004) y Abst & Rummens (2007).

área intelectual generalmente prohibida. Porque con esta vinculación, las élites quieren sugerir que quien se opone al *establishment* y a las élites del poder tiende también a adoptar actitudes extremistas, si no racistas, y queda así fuera del “discurso democrático”. Es precisamente esta posibilidad de exclusión lo que hace que la acusación de populismo sea tan popular entre las élites.

Gestión de la democracia mediante la manipulación de la opinión pública y el adoctrinamiento

Las técnicas de *poder blando* para envenenar la mente no pretenden tanto inculcar actitudes y convicciones específicas en la mente de las personas, sino que actúan a un nivel mucho más profundo, tratando de bloquear nuestra capacidad para formar convicciones políticas. A pesar de ello, un control eficaz de la opinión pública requiere formas adicionales de manipulación que permitan arraigar sistemáticamente determinadas actitudes, opiniones y posturas en la mente de la población.

Se pueden distinguir dos tipos: uno más a corto plazo y otro a muy largo plazo. Las denominaré “*adoctrinamiento actual*” y “*adoctrinamiento profundo*”. El adoctrinamiento actual se lleva a cabo a través de la recepción diaria de las noticias de actualidad. Su objetivo es transmitir un relato marco de los acontecimientos políticos y sociales cotidianos que coincida con la visión de las élites y, de este modo, crear y estabilizar una visión social del mundo. Y tiene como objetivo hacer “invisibles” los hechos que podrían poner en peligro este relato marco ideológico mediante una selección adecuada de los hechos y una descontextualización y recontextualización adecuadas, esto es, sacarlos de su contexto real y situarlos en un contexto supuesto que les despoje de su relevancia política y coincida con la visión de las élites.

Los principales medios de comunicación son los principales transmisores de la doctrina actual. El papel de los medios de comunicación en la

gestión de la democracia ha sido suficientemente estudiado y analizado, especialmente en los últimos tiempos. Una de las grandes mentiras del periodismo es la afirmación de que los medios de comunicación nos proporcionan una imagen adecuada de la situación social y política. Esta afirmación ha sido refutada de manera tan exhaustiva durante más de 100 años, incluso en estudios de casos empíricos metódicamente rigurosos, en los que se necesita una enorme distorsión de la realidad para seguir considerándola digna de debate.

La *Bundeszentrale für politische Bildung* (Agencia Federal Alemana para la Educación Política) proporciona un criterio que resulta muy útil como regla general para distinguir entre “propaganda” y “noticias” en los medios de comunicación y, de esta manera, identificar el adoctrinamiento actual: “Una característica de la propaganda es que no se exponen los diferentes aspectos de un tema y se mezclan opiniones e informaciones”.²¹

Según este sencillo criterio, la gran mayoría de lo que los principales medios de comunicación nos ofrecen como “noticias” debe clasificarse como propaganda.

El adoctrinamiento profundo tiene como objetivo procesos a largo plazo de transmisión de visiones del mundo y sistemas de valores políticos y sociales. Estas visiones del mundo o “narrativas” se arraigan tan profundamente a nivel cognitivo y afectivo que ya no somos conscientes de que se trata de visiones ideológicas del mundo, sino que nos parecen algo natural. Esto las hace en gran medida inmunes a los hechos y a la crítica. Así, con un adoctrinamiento profundo no solo se pueden ocultar cognitiva y afectivamente los hechos “molestos”, sino también espacios y posibilidades de pensamiento completos. Las instancias de transmisión del adoctrinamiento profundo son todas las instancias de socialización, los medios de comunicación y la industria cultural y del entretenimiento. En particular, las escuelas y las universidades se encuentran entre las principales instancias de transmisión del adoctrinamiento profundo. Históricamente, esto no es sorprendente, ya que la escolarización obligatoria, por ejemplo, no se introdujo para formar ciudadanos respon-

²¹ <http://www.bpb.de/gesellschaft/medien/krieg-in-den-medien/130697/was-ist-propaganda>

sables, sino para crear “fieles practicantes y obedientes servidores del Estado” (Ludwig 1988: 265).

El gran filósofo, matemático y activista político inglés Bertrand Russell (1872-1970) ya resumió en 1922 la función social de los sistemas educativos:

Los sistemas educativos no se han desarrollado para transmitir conocimientos reales, sino para someter al pueblo a la voluntad de los gobernantes. Sin un sofisticado sistema de engaño en las escuelas, sería imposible mantener la apariencia de democracia. No se desea que el ciudadano normal piense por sí mismo. Porque se considera que las personas que piensan por sí mismas son difíciles de manejar. Solo las élites deben pensar. El resto debe obedecer y seguir a sus líderes, como un rebaño de ovejas. Esta doctrina ha corrompido desde la base todos los sistemas educativos estatales, incluso en las democracias. (Russell 1922)

En la época de Russell, la función de adoctrinamiento de los sistemas educativos era relativamente fácil de reconocer. Hoy en día, sin embargo, es mucho más difícil de identificar. De manera similar a la propaganda política, que en aquella época también era relativamente fácil de relacionar como tal y que desde entonces se ha refinado enormemente y se ha vuelto, por así decirlo, invisible, los mecanismos de adoctrinamiento de los sistemas educativos también se han refinado y ya apenas se reconocen como tales. En particular, actúan menos a través de contenidos concretos que a través de mecanismos de filtrado y selección tácitamente subyacentes. Sin embargo, en esencia, los aspectos fundamentales de la crítica de Russell siguen siendo válidos en la actualidad.²²

A continuación, voy a analizar con más detalle dos ejemplos de adoctrinamiento profundo especialmente eficaz y trascendental.

²² Ya antes de que, a raíz de la revolución neoliberal, el sector educativo se viera sometido de forma sistemática a las restricciones económicas, Ivan Illich afirmaba en 1971: El sistema escolar “es a la vez refugio del mito social, institucionalización de las contradicciones de este mito y lugar del ritual que reproduce y oculta las disonancias entre mito y realidad. Ninguna otra institución podría ocultar más eficazmente a sus participantes la profunda discrepancia entre los principios sociales y la realidad social en el mundo actual” (Illich 1971/2003).

La ideología de un “imperio benevolente”

El primer ejemplo es la idea de un imperio “benévolo”, es decir, un imperio cuyas acciones están motivadas por una benevolencia desinteresada. Aunque una simple mirada a la historia basta para demostrar lo absurdo de esta idea, con suficientes esfuerzos propagandísticos se puede hacer que incluso lo absurdo parezca algo natural. La idea de Estados Unidos como un imperio “benévolo” y una “hegemonía benévola” se arraigó de manera deliberada y sistemática en la conciencia pública europea, especialmente en Alemania, después de la Segunda Guerra Mundial. La transmisión de esta ideología se diseñó y llevó a cabo de forma estratégica. El Consejo de Relaciones Exteriores (CFR) desempeñó un papel fundamental en este sentido. El CFR es probablemente el *think tank* privado más influyente del mundo y siempre ha desempeñado una función destacada en el proceso de formulación de las estrategias de política exterior de Estados Unidos (Shoup 2015).

En 1949, el CFR exigió un “programa informativo, propagandístico y cultural” mediante el cual “los pueblos extranjeros se convencieran de que nuestras motivaciones son buenas” (Markel 1949). Un año más tarde, el Congreso por la Libertad Cultural, fundado con este fin, inició en Europa –y especialmente en Alemania– sus actividades para moldear la opinión pública en este sentido.²³

Dado que, tras el colapso de la Unión Soviética, la ideología de la “lucha contra el comunismo” ya no ofrecía suficientes posibilidades para ocultar los motivos imperialistas, estos tuvieron que reforzarse mediante

²³ El “Congress for Cultural Freedom (CCF)” (“Congreso por la Libertad Cultural”) constituyó desde 1950 hasta la década de 1970 el núcleo de una campaña propagandística destinada a acercar al público de Europa occidental al “American Way of Life” y a la visión del mundo de los Estados Unidos, así como a convencerlo de la “benevolencia” fundamental de los Estados Unidos. Para ello, se sirvió de una amplia y ramificada red de periodistas, intelectuales, científicos, políticos, agentes de los servicios secretos y representantes económicos. Saunders escribe en su obra de referencia sobre el CCF: “Les gustara o no, fueran conscientes de ello o no, después de la guerra en Europa había pocos escritores, poetas, artistas, historiadores, científicos o críticos cuyos nombres no estuvieran relacionados de alguna manera con este proyecto secreto. Sin obstáculos y sin ser descubierta, la red de espionaje estadounidense pudo librar en Occidente durante más de veinte años una batalla cultural muy sofisticada y fuertemente subvencionada, una batalla por Occidente y en nombre de la libertad de expresión” (Saunders 2001).

un énfasis propagandístico en el “idealismo moral” de los Estados Unidos. Por un lado, los Estados Unidos se declararon un “imperio” y la única superpotencia mundial,²⁴ con un poder, según Robert Kagan, “mucho mayor que el que haya tenido ninguna nación desde el Imperio Romano”. Y Joseph Nye subrayó: “Desde Roma, ninguna nación se ha destacado tanto de las demás”.

Por otro lado, Estados Unidos no solo afirmaba ser un imperio, sino que, según Charles Krauthammer, era “un imperio singularmente benigno; no es una mera autocomplacencia, es un hecho”.²⁵ Bill Clinton (28 de abril de 1996) calificó a los Estados Unidos como “la mayor fuerza del mundo para la paz y la libertad”. Barack Obama (9 de abril de 2007) expresó sus convicciones excepcionalistas con las palabras: “este país sigue siendo la última y mejor esperanza en la tierra”. Hillary Clinton (25 de julio de 2016) calificó a los Estados Unidos como “el país más grandioso que jamás se haya creado en la faz de la tierra en toda la historia”. No se trata de opiniones aisladas, sino que expresan las convicciones ideológicas fundamentales de la identidad estadounidense.²⁶

²⁴ Véase, por ejemplo, Huntington (1999): “Estados Unidos, por supuesto, es el único Estado con preeminencia en todos los ámbitos del poder —económico, militar, diplomático, ideológico, tecnológico y cultural— con el alcance y la capacidad para promover sus intereses en prácticamente todas las partes del mundo. Ahora solo hay una superpotencia”. O Karl Rove uno de los asesores más importantes de George W. Bush: “Ahora somos un imperio y, cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad”. “Ahora somos un imperio, y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad. Y mientras ustedes estudian esa realidad —con sensatez, como es de esperar—, nosotros volveremos a actuar, creando otras realidades nuevas, que ustedes también podrán estudiar, y así es como se resolverán las cosas. Somos los actores de la historia... y ustedes, todos ustedes, solo podrán estudiar lo que hacemos”. <http://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/fait-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html>

²⁵ Krauthammer, al igual que otros miembros de las élites estadounidenses, habla acertadamente de “imperio”. La cuestión de “si tiene sentido llamar a Estados Unidos imperio o hegemonía” también es analizada por Maier (2006), según él, la diferencia radica en que “un imperio castigará a quienes se rebelen contra su control, mientras que una potencia hegemónica no hará más que basarse en los intereses comunes y la persuasión moral” (64). En este sentido, Estados Unidos debe considerarse un imperio y no simplemente una potencia hegemónica.

²⁶ El importante historiador estadounidense Richard Hofstadter escribe que, ya en los albores de la historia, “nuestro destino como nación no era tener ideologías, sino ser una sola” (Hofstadter 1963: 43).

En las autodescripciones correspondientes se encuentra una y otra vez como punto de referencia el Imperio Romano y la “Pax Romana”. Por consiguiente, el objetivo natural de la política exterior de los Estados Unidos sería una “Pax Americana”.²⁷ Para entender esta comparación,²⁸ hay que tener en cuenta que la palabra latina “pax” en la expresión “Pax Romana” no significa simplemente “paz”, sino un orden impuesto por la fuerza que una nación abrumadoramente más fuerte impone a las naciones más débiles. En la retórica imperialista moderna, esta forma de “paz” se denomina “garantía de estabilidad”.²⁹ La ideología de una “hegemonía benévola” de los Estados Unidos encuentra su equivalente en el objetivo de una *Pax Americana*.

Si dejamos de lado la retórica del idealismo moral y la “hegemonía benévola” como retórica legitimadora para el público, queda, aquí como en otros casos, la pregunta sobre los verdaderos motores de la política exterior imperialista. En el caso de los Estados Unidos, George F. Kennan, uno de los estrategas políticos estadounidenses más brillantes y representante de la llamada “escuela realista”, expresó claramente de qué se trata:

Poseemos aproximadamente el 50 % de la riqueza mundial, pero solo representamos el 6,3 % de su población. [...] Nuestra verdadera tarea en el futuro inmediato consiste en encontrar una forma de relación que nos permita mantener estas diferencias de prosperidad sin comprometer seriamente nuestra seguridad nacional. Para lograrlo, tendremos que renunciar a todo sentimentalismo y ensoñación, y centrar nuestra atención en nuestros propios proyectos nacionales. No debemos engañarnos pensando que hoy podemos permitirnos el lujo del altruismo y la felicidad mundial. [...] Debemos dejar de hablar de objetivos vagos –y, en el caso del Lejano Oriente, poco realistas– como los derechos humanos, la mejora del nivel de vida y la democratización. No está lejos el día en que nuestras acciones deban

²⁷ En su influyente libro *Pax Americana*, publicado en 1967, el historiador estadounidense Ronald Steel no se dejó disuadir ni siquiera por la guerra de Vietnam de su concepción de un “imperialismo benévolo de la Pax Americana”, un imperialismo caracterizado por “la construcción de un imperio con fines nobles y no por motivos tan bajos como el lucro y la influencia”.

²⁸ Para una comparación de este tipo, véase, por ejemplo, Parchami (2009).

²⁹ Véase, como ejemplo típico, Condoleezza Rice (2000): “El poder militar de Estados Unidos debe estar asegurado porque Estados Unidos es el único garante de la paz y la estabilidad mundiales”.

guiarse por un sobrio pensamiento de poder. Cuanto menos nos obstaculicen las consignas idealistas, mejor.³⁰

Hasta aquí el análisis político-militar de George Kennan.³¹ Dado que, curiosamente, otras naciones no están dispuestas a asumir voluntariamente los costes de mantener la prosperidad de los Estados Unidos, hay que “renunciar a todo sentimentalismo y ensoñación”.³²

El renombrado historiador social estadounidense William A. Williams revela las verdaderas razones de la política imperialista: “El motor de este imperio es y siempre ha sido la renuencia a vivir con los propios medios” (William 1980).³³

En comparación con las cifras que menciona Kennan, la situación se ha agravado aún más hasta la fecha. La revista *Scientific American* cita las siguientes cifras para 2012:

Los Estados Unidos representan menos del 5 % de la población mundial y consumen el 33 % del papel del mundo,
el 23 % del carbón,
el 27 % del aluminio y el 19 % del cobre. ...

Nuestro consumo per cápita de energía, metales, minerales, productos forestales, pescado, cereales y agua potable hace que el consumo total de todos los habitantes del Tercer Mundo parezca insignificante.

³⁰ George F. Kennan, memorándum PPS23 del 28 de febrero de 1948, publicado el 17 de junio de 1974.

³¹ Por supuesto, no se puede esperar que el pueblo comprenda un análisis tan realista de los verdaderos motivos que impulsan las aspiraciones imperialistas. Debido a nuestra sensibilidad moral natural, podría causar indignación. Por lo tanto, es preferible mantener ante el pueblo el discurso ideológico de un “imperio benevolente”. Por ejemplo: Barack Obama: “Eso es parte de lo que nos hace especiales como estadounidenses. A diferencia de los antiguos imperios, no hacemos estos sacrificios por territorio o por recursos. Lo hacemos porque es lo correcto. No puede haber una expresión más completa del apoyo de Estados Unidos a la autodeterminación que dejar Irak en manos de su pueblo. Eso dice mucho de quiénes somos”. <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/12/14/remarks-president-and-first-lady-end-war-iraq> Charles S. Maier afirma acertadamente en *Among Empires*: “La hipocresía es el tributo que el imperialismo paga a la democracia”.

³² Cómo se traduce en la realidad esta renuencia a los “sentimentalismos” se describe, entre otros, en Chomsky (2017), Nugent (2008), Blum (2004) y McClintock (1992).

³³ En alemán: William (1997).

Los estadounidenses solo representan el 5 % de la población mundial, pero generan el 50 % de los residuos globales.

La denominada “huella ecológica”, es decir, la superficie de la Tierra necesaria para permitir de forma sostenible el estilo y el nivel de vida de una persona, es de 8 ha globales (“hectárea global”, esto es, una superficie de 1 hectárea con una productividad biológica media a nivel mundial) en el caso de los Estados Unidos. Alemania, con unas 5 ha globales, se encuentra en una situación ligeramente mejor y también ocupa uno de los primeros puestos en la comparación internacional.³⁴ En este sentido, el nivel de vida alemán también debe defenderse en el “Tercer Mundo”. Con tal efecto, es necesario, por supuesto, que Alemania vuelva a “asumir más responsabilidad en el mundo” y contribuya a “garantizar la estabilidad”. El aumento del gasto en armamento, la disposición a intervenir con las Fuerzas Armadas y una militarización consecuente de la UE son pasos importantes e inevitables para ello.³⁵

Full Spectrum Dominance

Que Estados Unidos es un “imperio singularmente benigno” también se pone de manifiesto en muchos otros indicadores. En primer lugar, desde luego, en el gasto militar de Estados Unidos, que equivale al gasto militar de todas las demás naciones juntas.

³⁴ <http://www.wwf.de/living-planet-report/>

³⁵ Dentro de las élites de poder y funcionales, se da más o menos por sentado que para garantizar “las rutas comerciales libres y el suministro de materias primas”, también pueden ser necesarias guerras económicas en el llamado Tercer Mundo, siguiendo la tradición de la política de cañoneras de las potencias marítimas coloniales. Véase *Verteidigungspolitische Richtlinien 2011 (Directrices de política de defensa 2001)* https://www.bmvg.de/portal/a/bmvg/start/sicherheitspolitik/angebote/dokumente/verteidigungspolitische_richtlinien/ El entonces ministro de Defensa del SPD, Peter Struck, dejó claro en 2002: “La seguridad de la República Federal de Alemania se defiende hoy también en el Hindu Kush”. Y en 2010, el entonces presidente federal Horst Köhler se mostró de acuerdo con él al afirmar que “en caso de emergencia, también es necesaria la intervención militar para proteger nuestros intereses”. Por supuesto, no se podía esperar tanta franqueza del pueblo, ya que podría sacar las conclusiones adecuadas, lo que llevó a la dimisión de Köhler.

Estos gastos gigantescos son necesarios para garantizar el *Full Spectrum Dominance* que reclaman los Estados Unidos, es decir, el control del país, de todos los mares, el espacio aéreo, el espacio exterior, el ciberespacio y todos los recursos importantes.³⁶ Los gastos destinados al control de la opinión pública, que es lo único que puede garantizar “nuestra capacidad para moldear la opinión mundial” (Barack Obama, 28 de mayo de 2014), también superan a los de todos los demás Estados juntos.

La “benignidad única” de los Estados Unidos también se refleja en las actividades correspondientes de docenas de servicios secretos que operan en todo el mundo. *El New York Times* informó en 2014, basándose en un informe secreto de la CIA, sobre el apoyo de la CIA a terroristas durante las últi-



mas seis décadas y sobre los asesinatos y atentados cometidos por la CIA.³⁷ Noam Chomsky comentó lacónicamente que la única conclusión que se podía extraer de este informe era que Estados Unidos, según los criterios que ellos mismos han establecido para definir un Estado terrorista, es un Estado terrorista líder.³⁸

Las tropas estadounidenses u otro personal militar operan en 160 países. Como destacó en 2015 George Friedman, influyente asesor político y fundador del *think tank* STRATFOR, Estados Unidos controla todos los océanos del mundo, algo que ninguna otra potencia había logrado antes. Según Friedman, esto tiene la ventaja de que Estados Uni-

³⁶ Tal y como se formula en el documento estratégico *Joint Vision 2020*, publicado por el Ministerio de Defensa de los Estados Unidos el 30 de mayo del 2000. <http://archive.defense.gov/news/newsarticle.aspx?id=45289>

³⁷ <https://www.nytimes.com/2014/10/15/us/politics/cia-study-says-arming-rebels-seldom-works.html> Véase, por ejemplo, Valentine (2017) y Johnson (2004).

³⁸ <http://www.truth-out.org/news/item/27201-the-leading-terrorist-state>

dos puede invadir otros países, pero estos no pueden invadir a Estados Unidos, lo cual es una situación muy favorable.³⁹

Esta “situación privilegiada” se debe también a que Estados Unidos cuenta con más de 800 bases militares en unos 80 países. El Reino Unido tiene unas 7, Francia 5 en antiguas colonias, Rusia unas 8 en antiguas repúblicas soviéticas y 1 en Siria.⁴⁰ Por lo tanto, Estados Unidos cuenta con aproximadamente el 95 % de todas las bases militares existentes en el mundo (con un coste total de más de 150 000 millones de dólares al año).⁴¹

Para “garantizar la estabilidad”, es imprescindible rodear con un “anillo de seguridad” de bases militares a otras grandes potencias que hasta ahora se han sustraído al control de EE. UU.



³⁹ George Friedman (STRAFOR), 5 de abril de 2015, *Chicago Council on Global Affairs*.

⁴⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Russian_military_bases_abroad

⁴¹ Sobre las bases militares estadounidenses, véase: Turse (2017), Vine (2015a) y Vine (2015b).

Rusia siempre ha sido un objeto de deseo especial para EE. UU., y la era Yeltsin⁴² había despertado en ellos enormes esperanzas de una incursión económica y política. Dado que estas esperanzas se vieron frustradas bajo la posterior presidencia de Putin, EE. UU. tuvo que intentar alcanzar este objetivo por otros medios.

Estos esfuerzos se reflejan también en el creciente número de bases militares estadounidenses que Estados Unidos ha establecido para “mantener la paz” y contener la “agresión rusa”.

Ya en 1957, Arno Schmidt (1914-1979) planteó la pregunta: “¿Quién ha rodeado a quién?”.

La respuesta, tanto entonces como ahora, se puede dar fácilmente con solo echar un vistazo al mapamundi: basta con echar un vistazo al mapamundi, porque allí se buscan en vano las amenazadoras bases soviéticas en las Bermudas, Cuba, México, Alaska, Canadá y Groenlandia, pero sí se encuentran las estadounidenses, desde Noruega, pasando por la República Federal Alemana, Grecia, Turquía y Pakistán, hasta las islas Kuriles. (Pero la “mayoría absoluta” del pueblo alemán occidental quería esta orientación hacia el Salvaje Oeste: que así sea, pero que nadie se queje luego, cuando vuelva a “pasar”). (Schmidt 1958)

Ya en los años 50, la profunda doctrina de un “imperio benevolente” estaba arraigada en las mentes. Entretanto, en la conciencia pública ya ni siquiera se reconoce como doctrina, sino que se ha convertido en algo natural que difícilmente puede corregirse con hechos. Los lectores de periódicos que obtienen su imagen de la realidad política de revistas como *Der Spiegel*, *Süddeutsche Zeitung*, *FAZ* o *taz*, al mirar el mapamundi posiblemente dirán que en él se puede ver claramente cómo Rusia se ha acercado de forma agresiva a las bases estadounidenses.

⁴² Boris Yeltsin, primer presidente de Rusia entre 1991 y 1999, abrió Rusia al capitalismo salvaje y al saqueo por parte de oligarcas y corporaciones occidentales, con las conocidas consecuencias. Este “curso de reformas” se ajustaba perfectamente a las ideas de “democratización” de EE. UU. y la UE. Por lo tanto, la reelección de Yeltsin en 1996 fue organizada en gran medida por Estados Unidos. Como informó la revista *SPIEGEL* (15.7.1996): “Los estadounidenses habían organizado la campaña electoral de Boris Yeltsin. Solo después de su victoria, la revista estadounidense *Time* presentó todos los detalles de la injerencia extranjera en los asuntos internos de Rusia”.

Si se produjera una confrontación final entre Rusia y Estados Unidos, algo que parece ser una cuestión muy importante para Hillary Clinton y gran parte de las élites del poder estadounidenses, así como para los principales medios de comunicación alemanes,⁴³ Europa sería la víctima nuclear, pero, en su benevolencia, Estados Unidos estaría dispuesto a hacer este sacrificio.

Las ONG y los misioneros seculares de la comunidad de valores occidentales

La pretensión de hegemonía global de los Estados Unidos, tal y como se expresa en la doctrina de la “*dominación de espectro completo*”, no solo se asegura mediante técnicas de *poder duro*, sino también, en proporciones cada vez mayores, mediante técnicas de *poder blando*. Estas técnicas de gestión de la opinión pública, de la democracia y de la indignación y la participación, en cuyo desarrollo y aplicación se han invertido sumas gigantescas en las últimas décadas, se han perfeccionado hasta tal punto que el público apenas las percibe como técnicas de manipulación selectiva.

Las denominadas *organizaciones no gubernamentales* (ONG u *organizaciones de la sociedad civil*, OSC) están desempeñando un papel cada vez más importante en el control de la opinión pública. Las ONG financiadas y organizadas directa o indirectamente por las élites del poder, y que en realidad deberían denominarse ONG *falsas*, desempeñan un papel político especial.⁴⁴ Su función principal es recoger las necesidades de

⁴³ La desenfundada forma en que los principales medios de comunicación alemanes se han puesto al servicio de las élites transatlánticas y la obsesión ideológica con la que incitan al odio contra Rusia han alcanzado un nuevo punto álgido en los últimos años. Sin embargo, el antirusismo siempre ha estado profundamente arraigado en los principales medios de comunicación alemanes. Ya en 2009, Mijaíl Gorbachov afirmó, en referencia a la cobertura informativa sobre Rusia en la emisora Deutschlandfunk (14.5.2009): “La prensa alemana es la más maliciosa de todas”. http://www.deutschlandfunk.de/mikhail-gorbatschow-im-jahr-2009-die-deutsche-presse-ist.694.de.html?dram:article_id=67142

⁴⁴ En contraposición a estas, existen, por supuesto, innumerables ONG que constituyen instrumentos importantes para una “globalización desde abajo”. Véase, por ejemplo: Altvater & Brunnengräber (2002).

participación de los ciudadanos y canalizarlas de manera que se ajusten a los intereses de las élites dominantes. De este modo, pueden contribuir, por ejemplo, a los “cambios de sistema” deseados en otros Estados o desviar la atención de la propia población de las verdaderas raíces de los problemas sociales y dirigirla hacia objetivos ficticios adecuados para combatir los síntomas. Esto se consigue con mayor eficacia cuanto más se ocultan las funciones políticas de este tipo de ONG en el contexto de los intereses hegemónicos de EE. UU. mediante objetivos de la sociedad civil o filantrópicos u otras formas de samaritanismo político y social. También en este caso, las técnicas de *poder blando* han demostrado ser muy eficaces, ya que apenas se presta atención al papel político de las ONG en el debate público.⁴⁵ Por ello, Arundhati Roy advierte con insistencia contra la “ONG-ización de la resistencia” (Roy 2003).

Numerosas ONG, como las *Open Society Foundations de George Soros*, *Chatham House* o la *Foreign Policy Initiative*, un *think tank* neoconservador, que bajo el manto de la promoción de la “democracia” y “los derechos humanos”, representan los intereses económicos y políticos de diversos grupos de las élites del poder, cuentan con una gran capacidad financiera, tienen una enorme influencia política y no rinden cuentas a nadie más que a sus donantes. Un ejemplo destacado



es la *Fundación Bill y Melinda Gates*, la fundación con mayor capacidad financiera del mundo, que se describe a sí misma como “optimistas impacientes que trabajan para reducir la injusticia”. Sin embargo, detrás de esta retórica filantrópica se esconden a menudo intereses económicos

⁴⁵ Véase, por ejemplo, Roelofs (2003).

particulares, así como dependencias de subvenciones estatales y privadas. Este tipo de ONG *falsas* son especialmente adecuadas para transformar el poder económico en poder político de una manera prácticamente invisible. De este modo, sin ser visibles públicamente ni rendir cuentas por su influencia política, pueden contribuir de manera significativa a asegurar el statu quo de las élites del poder y formar una especie de red de seguridad ideológica global para las respectivas élites del poder.

Desde el colapso de la Unión Soviética y los esfuerzos de Estados Unidos por provocar un “cambio de sistema” adecuado en Rusia, este país se ha convertido en un campo de operaciones privilegiado para las ONG financiadas por Estados Unidos. Con la “Ley de Democracia Rusa de 2002”, Estados Unidos intervino oficialmente en los asuntos internos de Rusia y financió 65 000 ONG en ese país.⁴⁶ Hasta entonces, ya habían invertido más de 20 000 millones de dólares en la promoción de la “economía de libre mercado” en Rusia, principalmente a través de la *Agency for International Development* (*Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional*) (USAID). Por supuesto, estas intervenciones estaban motivadas por una generosidad desinteresada y tenían como objetivo promover “la democracia, la buena gobernanza y los programas anticorrupción en la Federación Rusa, con el fin de fortalecer el gobierno democrático, la sociedad civil y los medios independientes en el país”.⁴⁷ Cabe añadir que por “democracia” se entiende “democracia estadounidense”, es decir, una forma de democracia que se caracteriza por la celebración periódica de elecciones y en la que, por lo demás, no se ven afectados los intereses económicos y políticos de las élites del poder estadounidenses.⁴⁸ Como siempre, basta con unas simples consideracio-

⁴⁶ Estas técnicas de poder blando para provocar un “cambio de sistema” en Rusia son una continuación de las técnicas de “infiltración cultural occidental” (Hixson) en la Unión Soviética desarrolladas durante la Guerra Fría. Véase Hixson (1998) y Schwartz (2009).

⁴⁷ “Expandir la democracia, el buen gobierno y los programas anticorrupción en la Federación Rusa con el fin de promover y fortalecer el gobierno democrático, la sociedad civil y los medios de comunicación independientes en ese país”. <https://www.congress.gov/bill/107th-congress/house-bill/2121/text/enr>

⁴⁸ Esta forma de “promoción de la democracia” por parte de los Estados Unidos, que consiste en influir masivamente en las elecciones, no se limitaba ni se limita únicamente a los Estados “enemigos”, como Rusia. Los Estados Unidos también interfirieron

nes de simetría para desenmascarar el contenido ideológico de esa retórica democrática: imaginemos la reacción de los Estados Unidos si Rusia apoyara en una medida similar a las ONG estadounidenses dedicadas a la promoción de “la democracia, la buena gobernanza y programas anti-corrupción” en los Estados Unidos.

La idea de que Estados Unidos es un “imperio benevolente” y que la promoción mundial de la “democracia estadounidense” es una expresión de esa benevolencia es probablemente uno de los adoctrinamientos más exitosos de la historia. Se toma como base de forma prácticamente tácita y como algo natural a la hora de interpretar las actividades de política exterior de Estados Unidos, por lo que ya ni siquiera se reconoce como ideología.

La “democracia representativa” como medio para impedir la democracia

Otro ejemplo de adoctrinamiento profundo muy exitoso, a saber, casi invisible, es la convicción de que la forma de gobierno de una “democracia representativa”⁴⁹ es la mejor o, al menos, la única encarnación viable del ideal democrático. Este tipo de adoctrinamiento profundo está directamente relacionado con la ideología antes mencionada de la “democracia americana”. Como consecuencia de este adoctrinamiento profundo, las concepciones de la democracia que difieren fundamentalmente de las formas predominantes actuales de democracia representativa se han vuelto prácticamente invisibles en el debate público. Es cierto que en la retórica política se sitúa a las formas actuales de democracia representativa en un contexto histórico con la idea original de la democracia, tal y como se aplicó en la antigua Atenas. Sin embargo, en realidad tienen poco en común con ellas. La forma ateniense de democracia

e interfieren masivamente en las elecciones de países “amigos” mediante operaciones encubiertas. Especialmente en Grecia, Italia, Francia y Alemania, en la posguerra se veló repetidamente por que los resultados electorales cumplieran los requisitos de una “democracia estadounidense”. Véase, por ejemplo, Chomsky (1992).

⁴⁹ Sobre los antecedentes generales de la historia de las ideas de los conceptos de democracia, véase, por ejemplo, Saage (2005).

era una democracia participativa, era, según Moses Finley, “en sentido literal, un ‘gobierno del pueblo’”.⁵⁰

A pesar de ello, las élites desde la Antigüedad hasta hoy coinciden en que era y es imprescindible evitar este tipo de gobierno popular. Hasta mediados del siglo XIX, lo que se consideraba la “democracia” –y con ello se refería a la democracia participativa de la Antigüedad– fue difamada como el gobierno de la plebe (véase Roberts 1996). También los padres fundadores de los Estados Unidos compartían en su mayoría este profundo rechazo hacia el pueblo y hacia todo lo que fuera democrático. Querían una república y no una democracia, y consideraban que la diferencia esencial entre democracia y república era que, en una república, el ejercicio del poder político se transfiere a un pequeño número de ciudadanos elegidos por el resto de los ciudadanos. Es cierto que, en parte, los padres fundadores de los Estados Unidos querían crear una forma de gobierno legitimada por elecciones periódicas y libres que, en palabras de Abraham Lincoln, fuera un “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Sin embargo, debido a su profunda desconfianza hacia el pueblo, querían limitar de manera adecuada la influencia de este en el poder legislativo, para que en una “democracia mayoritaria” no se pusiera en peligro el estatus de las élites y las libertades individuales asociadas a él, en particular el régimen de propiedad.⁵¹ Con este fin, crearon un nuevo sistema de representación (y también de separación de poderes), para el que Alexander Hamilton introdujo por primera vez en 1777 el término *democracia representativa*. Con el principio de la representación parlamentaria se pretendía crear un mecanismo de unión de voluntades para el ejercicio del poder social que combinara dos objetivos. En principio, debía satisfacer la necesidad del pueblo de un gobierno popular. Al mismo tiempo, según la historiadora social estadounidense Ellen Meiksins Wood, dicho mecanismo de representación “se entendía como un medio para *mantener* al pueblo *alejado* de la política” y “mantener en el poder a una oligarquía propietaria con el apoyo de la mayoría de la po-

⁵⁰ Sobre la idea y la práctica de la democracia en la Grecia antigua, véase, por ejemplo, Nippel (2008) y Finley (1973).

⁵¹ Véase al respecto: Nedelsky (1990) y Rittstiege (1975).

blación a través de las elecciones”. Así, era necesaria una “redefinición de la democracia” que ocultara las ambigüedades de un enfoque oligárquico (Wood 2010). Así pues, la idea de la “democracia representativa” sirvió desde el principio para rechazar la democracia.⁵²

La Constitución de los Estados Unidos se convirtió en el modelo histórico de una teoría elitista de la democracia. Su forma más influyente hasta la fecha se remonta a Joseph A. Schumpeter (1883-1950), uno de los economistas más importantes del siglo XX. Según Schumpeter, una democracia “funcional” debe limitarse a una elección competitiva de élites funcionales. Sin embargo, una amplia gama de teóricos de la democracia, constitucionalistas y filósofos políticos se opusieron a esta concepción del poder, argumentando que solo la garantía del procedimiento de la “elección” no puede constituir una legitimación suficiente del poder y el dominio.⁵³

El gran grabador en madera, artista político y creador de los pictogramas modernos Gerd Arntz (1900-1988) representó simbólicamente en 1932, con su grabado en madera *Wahldrehscheibe (Plataforma electoral)*, el problema de una forma de gobierno en la que la participación democrática se limita a una elección competitiva entre élites funcionales.

La idea de legitimar el poder mediante una elección competitiva entre miembros de grupos de élite altamente preseleccionados no es compatible con el principio



⁵² Hanna Fenichel Pitkin, probablemente la teórica de la representación más importante, escribe: “La representación, al menos como idea y práctica política, surgió solo a principios de la era moderna y no tenía nada que ver con la democracia” (Pitkin 2004).

⁵³ Véase, por ejemplo, Arendt (1963), Manin (2007) y Maus (2011).

rector de la “democracia”. La idea central de la “democracia” apunta a la “soberanía popular”. Esto significa el derecho del pueblo a dotarse en cualquier momento de una constitución acorde con sus propias ideas, así como la sumisión de los aparatos estatales a la ley democrática. Además, significa permitir una participación adecuada, es decir, la participación de los ciudadanos en la comunidad.

El elemento central de dicha participación es la búsqueda de un consenso democrático sobre todas las cuestiones relevantes para la comunidad. Las elecciones o incluso un procedimiento de sorteo pueden ser instrumentos útiles para lograrlo. No obstante, reducir la participación democrática esencialmente a las elecciones contradice el principio rector de la democracia tal y como se defendió en la época de la Ilustración.

Las elecciones son, por tanto, solo un aspecto relativamente secundario de la formación de la voluntad democrática. Sin embargo, las élites de poder respectivas suelen ponerlas en primer plano, descuidando y despreciando elementos fundamentales de la idea rectora de la democracia, porque son especialmente adecuadas para crear en el pueblo una ilusión de democracia y soberanía popular. Con tal ilusión se puede paralizar la resistencia natural contra la heteronomía social. En estructuras oligárquicas, como las que encarna una democracia elitista, las elecciones *no* son, entonces, una expresión de la soberanía popular. Son más bien un instrumento para asegurar el dominio, especialmente adecuado para neutralizar las necesidades de cambio y dirigirlos en la dirección deseada. Por ello, a pesar de su desconfianza fundamental hacia el pueblo, las élites del poder recurren con gusto a las elecciones para aprovechar la función pacificadora social que estas conllevan. Esto se aplica incluso a los regímenes autocráticos y formas de gobierno autoritarias. Benito Mussolini expresó de manera especialmente contundente su postura respecto a las elecciones (4 de octubre de 1922): “Todos pueden votar, hasta el aburrimiento, hasta el embrutecimiento”.⁵⁴

Existen numerosas alternativas cuidadosamente elaboradas a la democracia elitista, tal y como se expresa en las formas actuales de democracia representativa, que se acercan mucho más a la idea central de la demo-

⁵⁴ “¡Ma voti! ¡Votiamo tutti fino alla noia e fino alla imbecillità!” (Tasca 1938). En alemán: Tasca (1986).

cracia. A menudo se denominan “democracia participativa”, “democracia radical”, “democracia de consejos”, entre otros.

Democracia representativa Democracia de las élites	Democracia participativa
Estado determinado por la sociedad o el mercado	Un Estado determinado por la sociedad civil
Autodeterminación de los individuos	Autodeterminación de las comunidades políticas
La política como garantía de los derechos fundamentales y los intereses privados	Política solidaria para garantizar el interés común
Derechos negativos	Derechos positivos
Lucha por el poder, las elecciones como decisiones de mercado	Las elecciones como resultado del debate público
Gobierno de las élites <i>para</i> el pueblo	Gobierno <i>del</i> pueblo
Ejemplos de conceptos de democracia no representativa:	
<i>Democracia de consejos</i> (p. ej. Anton Pannekoek)	
<i>Democracia participativa</i> (p. ej. Peter Bachrach, Tom Bottomore, Carole Pateman)	
<i>Democracia deliberativa</i> (p. ej. James S. Fishkin, Jürgen Habermas)	
<i>“Democracia inclusiva”</i> (Takis Fotopoulos)	

Se ha debatido intensamente en la literatura especializada correspondiente. Sin embargo, resulta interesante que prácticamente no estén presentes en el debate público y sean, por así decirlo, invisibles. Esta invisibilidad de alternativas democráticas serias es, a su vez, consecuencia de décadas de adoctrinamiento, en las que la forma actual de “democracia representativa” no solo se transmite como la *mejor* forma de democracia, sino también como la *única* posible, ya que es la única realización *viable* del ideal de democracia.⁵⁵

⁵⁵ Una reflexión seria sobre el concepto fundamental de la democracia conduce inevitablemente a cuestiones muy difíciles y profundas, tal y como se debaten en el ámbito de la teoría democrática. Existe una amplia bibliografía especializada al respecto.

Incluso los conceptos alternativos, que se acercan más a la idea central de la democracia, dependen en gran medida de formas de representación y de élites funcionales. Con todo, antes que estas cuestiones procedimentales, priman las cuestiones sustantivas de la participación, la subordinación de los aparatos estatales a la ley democrática y las cuestiones de la responsabilidad y la rendición de cuentas de los representantes elegidos ante el pueblo.

Debido al adoctrinamiento de que no hay alternativa a la “democracia representativa”, hemos olvidado en la memoria social los verdaderos motores históricos de esta forma de gobierno de las élites y ya no somos capaces de reconocer que la idea de una “democracia representativa” surgió precisamente para defenderse de la democracia real.⁵⁶

Para bloquear cualquier crítica a esta forma de dominio de las élites bajo una apariencia democrática, las élites del poder y las élites funcionales vuelven a recurrir con gusto a una estrategia adecuada de vinculación con ámbitos de pensamiento socialmente proscritos. En este caso, el nacionalismo étnico y racista resulta especialmente adecuado. En el pensamiento de la derecha étnica, “pueblo” no se define como “demos”, es decir,

Sin embargo, los conocimientos adquiridos en ella requieren mediadores intelectuales adecuados para que puedan estar disponibles en el debate público y, por lo tanto, tener un impacto social. A continuación se citan solo tres ejemplos de libros que, con diferentes propósitos, realizan dicha mediación: Daniela Dahn, reconocida ensayista y cofundadora en 1989 del grupo opositor de la RDA *Demokratischer Aufbruch* (*Despertar Democrático*), defiende en su brillante y comprometido panfleto de 2013, *Wir sind der Staat. Warum Volk sein nicht genügt*, una concepción radical de la democracia; siguiendo la tradición de los grandes ilustrados del siglo XVIII, expone de forma clara y comprensible los problemas fundamentales de la teoría democrática y los relaciona con nuestra actualidad política y social. El libro de la destacada historiadora social marxista Ellen Meiksins Wood (2010), *Demokratie contra Kapitalismus* (*Democracia contra capitalismo*), traza, en el contexto de una crítica exhaustiva del capitalismo, los cambios conceptuales en la comprensión de la democracia desde la Antigüedad hasta la modernidad. Sheldon Wolin, uno de los teóricos de la democracia y filósofos políticos más importantes de la actualidad, ofrece en su libro de 2004, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, una visión general comprometida del gran mapa intelectual del desarrollo de los conceptos de democracia.

⁵⁶ “Nos hemos acostumbrado tanto a la fórmula de la “democracia representativa” que, en la mayoría de los casos, olvidamos que esta idea estadounidense era una novedad. En su forma federalista, significaba en cualquier caso que lo que hasta entonces se había entendido como la *antítesis* de la autodeterminación democrática, ahora no solo era compatible con la democracia, sino que la constituía: no el ejercicio del poder político, sino la *renuncia* a él, su *transferencia* a otros, es decir, el *alejamiento* de él” (Wood 2010: 219).

como un pueblo heterogéneo en principio, compuesto por ciudadanos muy diferentes, sino como “ethnos”, esto es, como una comunidad étnica y culturalmente homogénea. Solo si ese “cuerpo popular” (ficticio) es lo suficientemente homogéneo, su voluntad común (ficticia) puede ser expresada por las élites adecuadas y, por lo tanto, tener efecto político. En consecuencia, el pueblo y su voluntad común pueden estar representados tanto por un líder autoritario como por un parlamento, de modo que, en este sentido, la “democracia” no se opone a la dictadura. Es fácil reconocer que la derecha populista y el populismo de derecha no se preocupan precisamente por la aplicación del principio democrático, sino por la abolición de la democracia en el sentido de la Ilustración. Las élites utilizan la crítica del populismo de derecha a la “democracia representativa”, derivada de esta postura, como estrategia de bloqueo para convertir la crítica a la “democracia representativa” en un tema tabú.

La “democracia representativa” debe ofrecer ventajas inestimables a las élites del poder, si estas tratan de presentarla como la única alternativa posible mediante un intenso adoctrinamiento y, al mismo tiempo, tratan de bloquear cualquier crítica hacia ella. La “democracia representativa” ya se concibió desde sus orígenes como un gobierno de las élites. Dicho dominio de las élites se justificaba con el postulado ideológico de que, según Hamilton y Madison en 1788, los representantes elegidos “poseen la sabiduría suficiente para reconocer el bien común de la sociedad y la virtud suficiente para perseguirlo”. La realidad, como era de esperar, es muy diferente: Según Ingeborg Maus, el pueblo “en realidad está dominado por los que simplemente tienen el poder”.⁵⁷ Los verdaderos centros de poder son y siguen siendo invisibles para el pueblo.⁵⁸

⁵⁷ Esto se refleja, entre otras cosas, en el hecho de que las decisiones de los representantes elegidos por el pueblo están determinadas esencialmente por las preferencias del 1 % superior de la distribución de ingresos, mientras que las preferencias del 50 % inferior prácticamente no influyen en las decisiones políticas relevantes para la sociedad, como se ha demostrado en un estudio empírico sobre los Estados Unidos de Gilens & Page (2014).

⁵⁸ Ya en 1919, Max Weber expresó su preocupación por que el sistema electoral proporcional, con sus elecciones por listas, convirtiera al Parlamento en una corporación en la que dominaran aquellas personalidades que “actúan bajo un mandato ‘imperativo’ de los intereses económicos” (Weber 1988: 502).



En el feudalismo, por el contrario, el objetivo de la voluntad de cambio era aún claramente reconocible. De este modo, la acción política también tenía un objetivo y las tensiones sociales podían descargarse, a menudo de forma muy sangrienta, en revoluciones. Sin embargo, mientras los centros reales del poder sigan siendo invisibles, las necesidades de cambio político del pueblo solo pueden dirigirse a objetivos distractores y, por lo tanto, deben quedar en nada desde el punto de vista político.⁵⁹ La “democracia representativa” tiene la ventaja para los centros reales del poder político de que toda la energía de cambio del pueblo se agota en la elección de otros representantes de un espectro predeterminado. De este modo, dentro de las formas actuales de la “Democracia representativa” faltan mecanismos mediante los cuales la voluntad de cambio puede tener efecto político. Precisamente por eso, la “democracia representativa”

⁵⁹ Los sentimientos de profunda impotencia política que esto genera pueden hacer que los votantes se sientan más dispuestos a identificarse con el “fuerte” idealizado como salvador; para ello se prestan especialmente los “portadores de esperanza” carismáticos y los líderes autoritarios, en su mayoría de ideología nacionalista.

es para las élites del poder una forma de gobierno casi perfecta; es una forma de oligarquía que al pueblo le parece una democracia.

En la metáfora del rebaño, esto significa que la “democracia representativa” dirige la atención pública hacia los pastores y hace invisibles, por así decirlo, a los propietarios del rebaño; la energía de cambio del pueblo se limita entonces a elegir a otros pastores entre el personal del propietario del rebaño.⁶⁰ Este problema se reconoció desde el principio. El dibujante estadounidense Joseph Keppler lo representó de forma gráfica en 1889 en su caricatura *The Bosses of the Senate* (*Los jefes del Senado*).



Joseph Keppler, 1889, *The Bosses of the Senate*,
Biblioteca del Congreso, Colección FSA/OWI LC-USZC4-494

El hecho de que tengamos la impresión de que esta caricatura es una exageración grotesca del problema de la representación debe considerarse un éxito de décadas de adoctrinamiento. Solo es exagerada en los medios artísticos; en cuanto al fondo, representa con bastante precisión las relaciones de poder reales de la época. Desde entonces, las relaciones

⁶⁰ En estas condiciones, en palabras de Karl Marx, las elecciones solo pueden decidir “qué miembro de la clase dominante debe pisotear y aplastar al pueblo en el Parlamento”.

se han desplazado de nuevo de forma masiva a favor de las estructuras oligárquicas y plutocráticas. Además, las élites del poder y las funciones han perfeccionado de forma cada vez más sistemática la invisibilización de los centros reales del poder político, mediante una intensa investigación de los “puntos débiles” aprovechables de la mente humana.

El neoliberalismo y la creación de un sistema de irresponsabilidad organizada

Estos desarrollos de invisibilización de los centros reales del poder político han alcanzado un nuevo punto álgido a raíz del neoliberalismo, como forma extrema del capitalismo. Por un lado, el neoliberalismo ha creado una ideología que presenta las decisiones conscientes de las élites como meras consecuencias de las leyes racionales de la naturaleza de un (ficticio) “mercado libre” y, con ello, la exime de toda responsabilidad. Por otro lado, a raíz del neoliberalismo se han creado nuevos tipos de actores políticos: las grandes empresas como actores políticos más influyentes. A estas se les han otorgado derechos en el marco de un supuesto desarrollo natural, la llamada “globalización”, se les han otorgado derechos que las eximen por completo del control democrático y la rendición de cuentas⁶¹ y las convierten en las estructuras totalitarias “más perfectas” que jamás se hayan creado en el desarrollo cultural.

⁶¹ Ingeborg Maus habla en general de una “refeudalización de todo el sistema jurídico”. En la política medioambiental, por ejemplo, los conflictos medioambientales se retiran de la esfera política y se trasladan a los tribunales; de este modo, “la atención de la población protestante se desvía hacia este escenario secundario” de la justicia, que, sin embargo, carece básicamente de poder político para iniciar un cambio fundamental en la dirección del desarrollo actual. En el marco de este traslado de las cuestiones sociales de la esfera política al ámbito de las decisiones jurídicas, “el mero tratamiento judicial de casos individuales de daños medioambientales confiere a los millones de infractores privilegios verdaderamente feudales que anulan de manera fundamental el universalismo del derecho moderno” (Maus 1991: 137-150). Para un ejemplo destacado de “tratamiento judicial de casos individuales de daños medioambientales”, véase el caso *Kiobel vs. Shell-Fall* ante el Tribunal Supremo de los Estados Unidos (Grear & Burns 2015: 21-44). <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/aktuell/news/meldung/article/rechtsstreit-kiobel-versus-shell-verpasste-chance-zur-staerkung-zivilgerichtlicher-hilfe-bei-schw/>

Este proceso no es, en efecto, más que una sistemática legalización de la delincuencia organizada de la clase poseedora. En su marco se han creado y se siguen creando sistemáticamente mecanismos mediante los cuales el poder económico puede transformarse en poder político (y viceversa, el poder político puede volver a transformarse en económico).⁶² De este modo, se ha producido un gigantesco desplazamiento del poder de los gobiernos a las grandes empresas, de modo que los centros reales de poder son ahora mucho más difíciles de identificar que nunca.⁶³

Esa es precisamente la esencia de la revolución neoliberal “desde arriba”,⁶⁴ una revolución que no se limita al ámbito económico, sino que abarca toda la vida social y tiene como objetivo la creación de un nuevo ser humano, reducido al papel de consumidor, que considera su servidumbre voluntaria como la máxima felicidad.

⁶² La formación de la conciencia pública necesaria para estos avances requirió décadas de adoctrinamiento profundo y exhaustivo a través de los medios de comunicación, la “propaganda corporativa”, las escuelas y las universidades. Véase al respecto: Fones-Wolf (1994) y Carey (1997).

⁶³ Según el influyente economista Jeffrey D. Sachs, director de *UN Sustainable Development Solutions Network* (la *Red de Soluciones para el Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas*), las decisiones del aparato político de los Estados Unidos están dominadas por solo cuatro grupos de presión económicos: “el complejo militar-industrial, el complejo Wall Street-Washington, el complejo petrolero-militar-de transporte y la industria sanitaria” (Sachs 2001). Para más análisis empíricos y conclusiones sobre los verdaderos centros de poder en EE. UU., véase, por ejemplo a Domhoff (1990), Domhoff (2013), Domhoff (2014) y Lofgren (2016). <http://www.alternet.org/news-amp-politics/dc-insider-theres-shadow-govt-running-country-and-its-not-re-election>

⁶⁴ Los proyectos neoliberales llevados a cabo en las últimas cinco décadas apuntaban desde el principio a una redistribución radical y dieron lugar a la mayor redistribución de la historia, después del colonialismo europeo, una redistribución de abajo hacia arriba, del sur hacia el norte y de manos públicas a manos privadas. A modo de ejemplo de la distribución privada de la riqueza, basta con citar dos ejemplos: El 10 % más rico de los hogares de la zona del euro posee más de la mitad de la riqueza total. Y las ocho personas más ricas del mundo –Bill Gates, Amancio Ortega, Warren Buffett, Carlos Slim Helú, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, Larry Ellison y Michael Bloomberg– tienen más riqueza que el 50 % más pobre de la población mundial. <http://www.bbc.co.uk/news/business-38613488>

El neoliberalismo como ideología totalitaria

En el neoliberalismo se pueden identificar fácilmente características típicas del totalitarismo, es decir, características de formas autoritarias de dominio que impregnan todas las condiciones de vida social.

El fascismo puede considerarse el prototipo del totalitarismo. Aunque tanto el fascismo como el neoliberalismo tienen un carácter totalitario, difieren esencialmente en sus objetivos y naturaleza; por ejemplo, el neoliberalismo depende de la “globalización”, mientras que el fascismo depende de un marco nacional. No obstante, se pueden identificar algunas similitudes estructurales.

Una comparación también puede ayudar a comprender mejor por qué precisamente los representantes del neoliberalismo se muestran a veces fascinados por las posibilidades que ofrecen las formas de gobierno totalitarias.⁶⁵

⁶⁵ Ludwig von Mises lo expresó de la manera más clara: “No se puede negar que el fascismo estaba lleno de las mejores intenciones, el mérito que el fascismo se ha ganado con ello perdurará eternamente en la historia” (Mises 1927). Aunque Friedrich von Hayek se pronunció claramente en contra de la dictadura como forma de gobierno permanente, en 1981 expresó que en “fases de transición” –refiriéndose en particular a la dictadura de Pinochet en Chile– una dictadura podía ser necesaria y que prefería una dictadura neoliberal a una democracia no neoliberal. Para debates e información de fondo, véase, por ejemplo: Meadowcroft & Ruger (2014) y Farrant & McPhail (2014).

Características del *Neoliberalismo*

Origen histórico:

Odio hacia “1789” - El “socialismo” y la “democracia igualitaria” encarnados por los sindicatos, el Estado del bienestar...

Base ideológica I:

Darwinismo social

Glorificación del *fuerte* – Desprecio por el *débil*

Forma de organización social a la que se aspira:

Oligarquía de élites extremadamente jerárquica

→ Desprecio por el “pueblo”, profundamente antidemocrático

Base ideológica II:

Mito del “mercado libre”

Papel del individuo:

- Debe someterse por completo al “mercado”

“Tú no eres nada, el mercado lo es todo”.

- No solo se centra en aspectos parciales de la organización de una sociedad, sino en la formación *totalitaria* de las personas

Características del *Fascismo*

Origen histórico:

Odio hacia “1789” - El “socialismo” y la “democracia igualitaria” encarnados por los sindicatos, el Estado del bienestar...

Base ideológica I:

Darwinismo social

Glorificación del *fuerte* – Desprecio por el *débil*

Forma de organización social a la que se aspira:

Oligarquía de élites extremadamente jerárquica

→ Desprecio por el “pueblo”, profundamente antidemocrático

Base ideológica II:

Mito de la “nación/raza”, “cuerpo étnico puro”

Papel del individuo:

- Debe someterse por completo a la nación

“Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo”.

- No se centra únicamente en aspectos parciales de la organización de una sociedad, sino en la formación *totalitaria* de las personas

Tanto el neoliberalismo como el fascismo comparten un odio hacia “1789”, a saber, hacia los logros sociales y políticos de la Ilustración. En 1789, la Asamblea Nacional Francesa aprobó los derechos civiles y humanos. Desde la perspectiva del neoliberalismo y el fascismo, el año 1789 representa el estado social y la democracia igualitaria.

Ambos comparten el darwinismo social con su glorificación de los fuertes y su desprecio por los socialmente débiles. Ambos son elitistas y comparten un desprecio por el pueblo. Ambos exigen una adaptación y una subordinación completa a una ficción, el “mercado libre” por un lado y el “pueblo” étnicamente homogéneo por el otro.

1789 y los logros de la Ilustración

¿En qué consistían las posiciones simbolizadas por “1789”, que convirtieron en su principal adversario a dos sistemas totalitarios tan diferentes como el neoliberalismo y el fascismo?

La *Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano*, aprobada en 1789 por la Asamblea Nacional Francesa, articula en sus 17 artículos disposiciones fundamentales sobre los derechos naturales e inalienables de las personas y sobre la relación entre las personas y el Estado. En el preámbulo, “los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional”, declaran que, “considerando que el olvido o el desprecio de los derechos humanos son las únicas causas de la desgracia pública y de la corrupción de los gobiernos”, aprueban una declaración sobre los derechos naturales e inalienables del ser humano. Entre ellos se incluyen:

Artículo 1: Los hombres nacen libres e iguales en derechos y permanecen así. Las diferencias sociales solo pueden basarse en el interés general.

Artículo 2: El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e inviolables del ser humano. Estos derechos son la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Artículo 3: El origen de toda soberanía reside, por su naturaleza, en el pueblo. Ningún organismo ni individuo puede ejercer un poder que no emane expresamente de él.

Artículo 6: La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar en su elaboración, personalmente o a través de sus representantes. Ya sea protectora o punitiva, debe ser igual para todos. Dado que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, todos tienen acceso, en función de sus capacidades y sin otra diferencia que la de sus cualidades y talentos, a todos los cargos, funciones y puestos públicos.

Al igual que sus modelos estadounidenses, la Declaración de Derechos Humanos francesa se basa en la *universalidad* de los derechos humanos. Esto significa que no es necesario crearlos ni concederlos.

Esta declaración de 1789 formuló un programa político radical y trascendental. Porque la igualdad natural de todos los seres humanos y los derechos que se derivan de ella solo pueden aplicarse socialmente mediante una democratización consecuente y reformas sociales radicales. Por ello, fue combatida con la misma determinación por los beneficiarios del orden dominante que por todos aquellos que sienten un profundo desprecio por el pueblo y consideran que el dominio de las élites es la única forma “razonable” de gobierno. Esto permite comprender el odio que tanto el neoliberalismo como el fascismo sienten hacia el pensamiento simbolizado por “1789”.

El objetivo fundamental de la Ilustración es liberar al espíritu humano de las cadenas de sus prejuicios y convertir a las personas racionales en personas sensatas y, por lo tanto, en ciudadanos responsables. Del pensamiento de la Ilustración radical se pueden extraer una serie de principios fundamentales. El principio más importante puede describirse como *universalismo humanitario*, esto es, el reconocimiento de la igualdad fundamental de todas las personas.

Según Kant, el ser humano “no solo tiene un valor relativo, es decir, un precio, sino un valor intrínseco, es decir, una dignidad”. Por lo tanto, no puede tener un “precio de mercado”, porque como “persona”, como ser autónomo dotado de razón, es “fin en sí mismo” y nunca debe ser “utilizado” como mero medio para los intereses de otros.

Un humanismo universal excluye cualquier idea de supremacía del propio grupo biológico, social, cultural, religioso o nacional, en particular el racismo, el nacionalismo o el excepcionalismo.

Estrechamente relacionado con ello hay otro principio, a saber, el derecho a la autodeterminación política. Todos los ciudadanos deben tener una participación adecuada en todas las decisiones que afectan su propia vida social. De esta forma, todos los ciudadanos tienen derecho a una participación democrática plena en todos los aspectos sociales relevantes. Los ámbitos centrales de una sociedad, en particular la economía, no pueden quedar excluidos de la legitimación y el control democráticos. Todas las estructuras de poder deben demostrar su razón de ser y justificarse ante la opinión pública; de lo contrario, son ilegítimas y, por lo tanto, deben ser eliminadas.

Otro principio importante es el que puede denominarse *universalismo moral*: los criterios morales con los que evaluamos las acciones de los demás también deben aplicarse a la evaluación de nuestras propias acciones.

Desde el principio, se desarrolló una enorme resistencia contra estos principios en diversas corrientes de la llamada contrailustración. La contrailustración se caracteriza precisamente por la negación de estos principios, en particular por actitudes que expresan la primacía fundamental del propio grupo biológico, social, cultural, religioso o nacional. El neoliberalismo y el populismo de derecha constituyen hoy, desde diferentes perspectivas, centros ideológicos esenciales de una contrailustración.

Los principios e ideas de la Ilustración radical se remontan en su esencia a la historia de las ideas. Sin embargo, fue durante la Ilustración cuando se formularon de manera especialmente concisa. Desde entonces, se han ido perfeccionando continuamente y desarrollando en muchas direcciones.⁶⁶ Representan probablemente los mayores logros sociales que hemos conseguido en más de 2000 años de lucha por una sociedad más humana. Hoy, en una época de *contrailustración* radical, han quedado prácticamente olvidados en el debate público, se les ha despojado de su radicalidad y se han degradado a mera retórica “ilustrada” de los discursos políticos. Como

⁶⁶ Entre las contribuciones más significativas a este desarrollo de las ideas sociopolíticas de la Ilustración se encuentran los trabajos de Ingeborg Maus. Maus ha reconstruido cuidadosamente el principio fundamental de la democracia, es decir, la conexión entre la soberanía popular, los derechos humanos y el Estado de derecho, a partir de las ideas de la Ilustración radical, y lo toma en serio en sus implicaciones radicales para una teoría de la democracia.

resultado, ya no están prácticamente a nuestra disposición como ideas rectoras con las que podamos organizar mentalmente nuestras experiencias y con las que podamos unir colectivamente nuestra energía de cambio y hacerla efectiva. No solo estamos socialmente fragmentados, sino que también estamos despolitizados, sumidos en gran medida en la apatía y la resignación políticas, y hemos sido desarraigados de lo mejor de nuestra historia de ideas sociales. ¿Por qué? Para que sigamos desorientados políticamente y olvidemos *por qué* vale la pena luchar.

No se trata de consecuencias de acontecimientos fortuitos, sino del resultado de décadas de adoctrinamiento sistemático por parte de las élites dominantes. Más de 50 años de democracia elitista nos han mostrado a dónde conduce este camino. Es el camino de la destrucción. La destrucción de la comunidad, la destrucción de *la idea* de comunidad, la destrucción de millones de vidas, la destrucción de la sustancia cultural y civilizatoria, especialmente en el Tercer Mundo, y la destrucción de nuestras bases ecológicas. Los beneficiarios de esta destrucción no tienen motivos para cambiar este camino de destrucción. La energía necesaria para el cambio solo puede venir desde abajo, de nosotros. Esa es nuestra tarea y esa es nuestra responsabilidad.

Referencias

- ABTS, K., & Rummens, S. (2007). Populism versus Democracy. *Political Studies*, 55, 405-424.
- ADLER, H. (2007). *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? (2 volúmenes)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- ARENDT, H. (1963). *Über die Revolution*. München: Piper.
- BLUM, W. (2004). *Killing Hope. U.S. Military and C.I.A Interventions since World War II*. Monroe: Common Courage Press.
- CAREY, A. (1997). *Taking the Risk out of Democracy*. University of Illinois Press.
- CHOMSKY, N. (1992). *Deterring Democracy*. Londres: Vintage.
- CHOMSKY, N. (2017). *Hegemonie oder Untergang: Amerikas Streben nach Weltherrschaft*. Fráncfort: Nomen.
- COATES, B. A. (2016). *Legalist Empire: International Law and American Foreign Relations in the Early Twentieth Century*. Oxford University Press.

- DAHNS, D. (2013). *Wir sind der Staat. Warum Volk sein nicht genügt*. Hamburgo: Rowohlt.
- DOMHOFF, G. W. (1990). *The power elite and the state: How policy is made in America*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- DOMHOFF, G. W. (2013). *The myth of liberal ascendancy: Corporate dominance from the Great Depression to the Great Recession*. Boulder: Paradigm Publishers.
- DOMHOFF, G. W. (2014). *Who rules America? The triumph of the corporate rich*. Nueva York: McGraw-Hill.
- FARRANT, A. & McPhail, E. . (n.d.). Can a dictator turn a constitution into a can-opener? F.A. Hayek and the alchemy of transitionsl dictatorship in Chile. *Review of Political Economy*, 26, 331-348.
- FINLEY, M. (1973). *Antike und moderne Demokratie*. Stuttgart: Reclam.
- FONES-WOLF, E. A. (1997). *Selling Free Enterprise. The Business Assault on Labor and Liberalism 1945-1960*. University of Illinois Press.
- FRASER, S. (2015). *The Age of Acquiescence: The Life and Death of American Resistance to Organized Wealth and Power*. Nueva York: Little Brown.
- FRIEDMAN, M. P. (2012). *Rethinking Anti-Americanism: The History of an Exceptional Concept in American Foreign Relations*. Cambridge University Press.
- GEAR, A., & Burns, W. H. (2015). The Betrayal of Human Rights and the Urgency of Universal Corporate Accountability: Reflections on a Post-Kiobel Lawscape. *Human Rights Law review*, 21-44. <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/aktuell/news/meldung/article/rechtsstreit-kiobel-versus-shell-verpasste-chance-zur-staerkung-zivilgerichtlicher-hilfe-bei-schw/>.
- GILENS, M. & Page, B.I. (2014). Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens. 564-581.
- HITCHENS, C. (2001). *Die Akte Kissinger*. Múnich: dva.
- HOFSTETTER, R. (1963). *Anti-intellectualism in American Life*. Nueva York: Knopf.
- HUXLEY, A. (1958). *Brave New World Revisited*. Nueva York: Harper.
- IGNATIEFF, M. (2002). Barbarians at the Gate? *New York Review of Books*, 28. Feb. 2002.
- ILLICH, I. (1971/2003). *Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift*. Múnich: Beck.
- INGEBORG. (1991). Sinn und Bedeutung von Volkssouveränität in der modernen Gesellschaft. *Kritische Justiz*, 24, 137-150.
- JOHNSON, C. (2004). *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*. Nueva York: Henry Holt.
- KELSEN, H. (1920). *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen: Mohr.
- KENNAN, G. F. (n.d.). *Memorandum PPS23 del 28 de febrero de 1948, publicado el 17 de junio de 1974*.
- KINZER, S. (2006). *Overthrow: America's Century of Regime Change From Hawaii to Iraq*. Nueva York: Time Books.
- KOSKENNIEMI, M. (2004). International law and hegemony: a reconfiguration. *Cambridge Review of International Affairs*, 17, 197-218.
- LAWSWELL, H. D. (1927). *Propaganda Technique in The World War*. Nueva York.
- LOFGREN, M. (2016). *The Deep State: The Fall of the Constitution and the Rise of a Shadow Government*. Nueva York: Penguin.

- LUDWIG, O. (1988). *Der Schulaufsatz: seine Geschichte in Deutschland*. Berlín: De Gruyter.
- LYND, R. S. (1949). The Science of Inhuman Relations. *The New Republic*, 121, 22-25.
- MAIER, C. S. (2006). *Among Empires: American Ascendancy and its Predecessors*. Harvard University Press.
- MANIN, B. (2007). *Kritik der repräsentativen Demokratie*. Berlín: Matthes & Seitz.
- MARKEL, L. (1949). *Public Opinion and Foreign Policy*. Council of Foreign Relations. Nueva York: Harper & Brothers.
- MAUS, I. (2011). *Über Volkssouveränität - Elemente einer Demokratietheorie*. Berlín: Suhrkamp.
- MCCLINTOCK, M. (1992). *Instruments of Statecraft: U.S. Guerilla Warfare, Counter-Insurgency, Counter-Terrorism*. Nueva York: Pantheon Books.
- MCCRISKEN, T. B. (2002). Exceptionalism. In A. Deconde, R. D. Burns, F. Logevall, & L. Ketz, *Encyclopedia of American Foreign Policy*, Vol. 2, segunda edición (pp. 63-80). Nueva York: Scribner.
- MCCRISKEN, T.B. (2003). *American Exceptionalism and the Legacy of Vietnam: US Foreign Policy since 1974*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- MEADOWCROFT, J., & Ruger, W. (2014). Hayek, Friedman, and Buchanan: On Public Life, Chile, and the Relationship between Liberty and Democracy. *Review of Political Economy*, 26, 358-367.
- MEARSHEIMER, J. J. (2003). *Why leaders lie*. Oxford University Press.
- MÉGRET, F. (2002). The Politics of International Criminal Justice. *European Journal of International Law*, 5, 1261-1284.
- MICHEL, R. (1911). *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Leipzig: Klinkhardt.
- MISES, L. (1927). *Liberalismus*. Jena: Fischer.
- MUDDE, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39, 541-563.
- MUDDE, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge University Press.
- NEDELSKY, J. (1990). *The Madison Framework. Private Property and the Limits of American Constitutionalism*. University of Chicago Press.
- NIPPEL, W. (2008). *Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit*. Fránfort: Fischer.
- NUGENT, W. (n.d.). *Habits of Empire: A History of American Expansion*. Nueva York: Knopf.
- PARCHAMI, A. (2009). *Hegemonic Peace and Empire: The Pax Romana, Britannica and Americana*. Londres: Routledge.
- PITKIN, H. F. (2004). Representation and Democracy: Uneasy Alliance. *Scandinavian Political Studies*, 27, 335-342.
- RITTSTIEGE, H. (1975). *Eigentum als Verfassungsproblem*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ROBERTS, J. T. (1994). *Athens on Trial*. Princeton University Press.
- ROELOFS, J. (2003). *Foundations and Public Policy: The Mask of Pluralism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- ROY, A. (2003). *Public Power in the Age of Empire*. Seven Stories Press.
- RUSSELL, B. (1922). *Free Thought And Official Propaganda*. Nueva York: Watts.

- SAAGE, R. (2005). *Demokratiethorien. Historischer Prozess – Theoretische Entwicklung – Sozio-technische Bedingungen: Eine Einführung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- SACHS, J. D. (2011). *The Price of Civilization: Reawakening American Virtue and Prosperity*. Nueva York: Random House.
- SAITO, N. T. (2010). *Meeting the Enemy: American Exceptionalism and International Law*. New York University Press.
- SAUNDERS, F. S. (2001). *Wer die Zeche zahlt ...: Der CIA und die Kultur im Kalten Krieg*. München: Siedler.
- SCHABAS, W. (2012). *Unimaginable Atrocities: Justice, Politics, and Rights at the War Crimes Tribunals*. Oxford University Press.
- SHOUP, L. (2015). *Wall Street's Think Tank: The Council on Foreign Relations and the Empire of Neoliberal Geopolitics, 1976-2014*. Nueva York: Monthly Review Press.
- SIMPSON, C. (1994). *The Science of Coercion. Communication Research & Psychological Warfare 1945-1960*. Oxford University Press.
- STRAUSS, L. (1995). *Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press.
- TASCA, A. (1938). *La naissance du fascisme: l'Italie de 1918 à 1922*. Paris : Gallimard.
- TASCA, A. (1986). *Glauben, gehorchen, kämpfen: Aufstieg des Faschismus in Italien*. Vienna: Promedia.
- TAYLOR, T. (1993). *The Anatomy of the Nuremberg Trials: A Personal Memoir*. Nueva York: Little Brown.
- TURSE, N. (2017). Special Ops, Shadow Wars, and the Golden Age of the Gray Zone. TomDispatch.com. <http://www.tomdispatch.com/post/176227/>. From <https://tomdispatch.com/nick-turse-special-ops-shadow-wars-and-the-golden-age-of-the-gray-zone/>
- VALENTINE, D. (2017). *The CIA as Organized Crime: How Illegal Operations Corrupt America and the World*. Atlanta: Clarity Press.
- VINE, D. (2015a). The United States Probably Has More Foreign Military Bases Than Any Other People, Nation, or Empire in History. *The Nation*, September 14. <https://www.thenation.com/article/the-united-states-probably-has-more-foreign-military-bases-than-any-other-people-nation-or-empire-in-history/>.
- VINE, D. (2015b). *Base Nation: How U.S. Military Bases Abroad Harm America and the World*. Nueva York: Henry Holt.
- WEBER, M. (1988). *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr.
- WOLIN, S. (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- WOOD, E. M. (2010). *Demokratie contra Kapitalismus*. Neuer ISP Verlag.



TAREAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO¹

Daniel Loick

La cuestión de la legitimidad del Estado y sus límites ha sido durante siglos un tema central de la filosofía política. El Estado, como centro de gravedad de la política, está relacionado con otras premisas fundamentales de nuestra concepción social: La acción política se concibe generalmente en relación con el Estado, las medidas legislativas se consideran el medio más importante para controlar la vida social, el derecho suele constituir el paradigma de nuestras ideas sobre la normatividad en su conjunto y, en forma de coacción legal, la violencia también ocupa un lugar natural entre nuestras formas de interacción social.

Dada la importancia tradicional del Estado y el derecho en el discurso filosófico europeo, resulta sorprendente que este conjunto de temas no haya recibido especial atención durante mucho tiempo dentro de la tradición intelectual que se ha dado a sí misma el nombre de Teoría Crítica (con mayúscula). Salvo algunas excepciones, los teóricos de la primera Escuela de Fráncfort coincidían en general con Marx en que el Estado y el derecho eran meros fenómenos superestructurales insignificantes y, por lo tanto, se centraron en el análisis y la crítica de las estructuras que, en su opinión, determinan la sociedad de manera más fundamental, como el principio de intercambio capitalista, la estructura psíquica del ser humano moderno o la tendencia autodestructiva de la Ilustración como tal. Con la obra de Jürgen Habermas, en particular

¹ Publicado originalmente en: Ulf Bohmann/Paul Sörensen (eds.) (2019). *Kritische Theorie der Politik*, Berlín: Suhrkamp Verlag, pp. 330-347. Traducción: Brenda Ramírez Benavides (con apoyo de Deepl). Publicación en español con autorización del autor y de la editorial Suhrkamp.

desde su *Theorie des kommunikativen Handelns* a *Faktizität und Geltung* (*Teoría de la acción comunicativa* a *Facticidad y validez*), y los trabajos posteriores de muchos de sus alumnos y comentaristas, el derecho vuelve a gozar de una mayor atención como medio importante de interacción social. Sin embargo, la mayoría de estos análisis tienden a enfatizar las características emancipadoras, civilizadoras y contenedoras del derecho y tienden a descuidar sus efectos violentos, alienantes u opresivos.

Por lo tanto, dentro de esta tradición intelectual no se ha logrado hasta ahora formular una teoría que aborde temáticamente tanto el Estado como el derecho y que mantenga su ímpetu crítico. Para elaborar una teoría crítica del derecho es, por ello, esencial consultar análisis y críticas sociales de otros contextos, como la teoría feminista, deconstructiva o posestructuralista. En el ámbito temático del Estado y el derecho se confirma así una idea que estos enfoques llevan defendiendo desde hace mucho tiempo frente a la pretensión de exclusividad de la Escuela de Fráncfort: que la teoría crítica debe escribirse con minúscula.

A continuación, se presentan algunas propuestas sobre cuáles podrían ser los aspectos esenciales de un futuro programa de investigación para el desarrollo de una teoría crítica del derecho. Para ello se siguen tres indicaciones que, a pesar del abandono generalizado del derecho en los enfoques de la Escuela de Fráncfort “clásica”, pueden encontrarse en ella: el rechazo *político* de Otto Kirchheimer a la judicialización de la lucha de los trabajadores en el conflicto salarial (1.), el análisis *ético* de Theodor W. Adorno de la lógica de subsunción del derecho abstracto (2.) y, por último, la crítica *moral* de Walter Benjamin a la violencia estatal en sus diversas formas (3.). Al reconstruir estas tres líneas argumentales diferentes, se defiende, por un lado, su productividad duradera, pero, por otro, se intenta demostrar que todas ellas se sitúan en constelaciones históricas específicas y en luchas sociales concretas. En las nuevas condiciones sociales y con las líneas políticas de frente modificadas, ninguna de estas críticas puede presentarse ya en su forma original, sino que deben reformularse para las circunstancias actuales y situarse en el contexto de los debates actuales. Como revela el título de este texto, se trata, en primer lugar, de *tareas* cuyas soluciones solo pueden encontrarse en el marco de luchas sociales y políticas reales.

1. La crítica política del derecho

En su tesis doctoral “Zur Staatslehre von Bolschewismus und Sozialismus” (*Sobre la doctrina estatal del bolchevismo y el socialismo*), escrita en 1928 en medio de las continuas luchas de clases de la República de Weimar, Otto Kirchheimer acuñó el término “juridificación” (*Verrechtlichung*), que sigue siendo fructífero hasta hoy. La juridificación designa la tendencia de la clase obrera a llevar cada vez más sus disputas salariales al ámbito jurídico y a recurrir al Estado como instancia mediadora. Un ejemplo de ello es la estrategia de exigir al Estado que regule la duración de la jornada laboral, en lugar de resolver este conflicto directamente con los empresarios. Para los oídos actuales, esta crítica resulta sorprendente, ya que normalmente se considera que la forma jurídica es un pilar importante para garantizar institucionalmente los logros sociales una vez alcanzados. Sin embargo, Kirchheimer lamenta que esta conversión de cuestiones políticas en cuestiones jurídicas prive a los trabajadores de la opción de formas de acción más radicales, al pacificar la lucha de clases y, con ello, despolitizarla. “Se avanza hacia la juridificación en todos los ámbitos”, escribe, “se intenta eludir toda decisión real, toda decisión de poder [...], todo se neutraliza formalizándolo jurídicamente” (Kirchheimer 1976: 36). A diferencia de la posterior adaptación del concepto de juridificación por parte de Habermas (véase: Habermas 1981: 522),² Kirchheimer no se refiere aquí a una “colonización del mundo de la vida”, es decir, a una expansión del derecho en esferas anteriormente no juridificadas, sino al menoscabo de las condiciones de las acciones políticas entendidas de forma auténtica. El aspecto decisivo que genera la despolitización es la formalización inherente a la lógica jurídica, que para Kirchheimer reduce toda política a la aplicación de un conjunto de normas predeterminadas. “Todo aquel que cree poder alcanzar el liderazgo de los asuntos de Estado”, escribe, “recibe en cambio una maquinaria jurídica que lo reclama como a un maquinista las seis palancas, que tiene que manejar” (Kirchheimer 1976: 37). La judicialización de las luchas sociales, afirma Kirchheimer, conduce a una represión de

² En especial página 522.

situaciones decisivas eminentes, lo que domestica el deseo del proletariado de una reestructuración más profunda de la sociedad. Cabe señalar que esta hipótesis no puede reducirse a un argumento puramente “estratégico”. Kirchheimer se propone salvar las condiciones para la verdadera política –que [...] vincula estrechamente a la posibilidad de decisiones reales, en consonancia con Carl Schmitt– del creciente control del Estado (véase: Scheuermann 1994). Para ello, considera esencial mantener abiertos otros escenarios distintos al estatal para los enfrentamientos políticos. Uno de los medios de lucha más importante de la clase obrera, según Kirchheimer, refiriéndose a Georges Sorel, es, por ejemplo, la huelga general. La huelga se sitúa en el terreno mismo de la explotación, la fábrica, sin buscar la mediación del Estado. La huelga, como forma de acción directa que no solo exige una transformación social, sino que la lleva a cabo de forma independiente, trasciende así la concepción convencional de la política centrada en el Estado.

Sin embargo, todo el análisis de Kirchheimer se basa en una priorización general de la economía frente a otras esferas sociales. Si bien Kirchheimer ha presentado un interesante análisis de los efectos potencialmente despolitizadores de las tendencias a la juridificación, su visión de la sociedad sigue estando marcada por un economismo típicamente marxista. Kirchheimer considera que la explotación económica es la forma más importante y, por lo tanto, paradigmática de dominio social y, por esta razón, entiende que el estado de la lucha de clases es el factor decisivo que determina la forma de una sociedad dada. Por lo tanto, para él, el proletariado es el único actor político verdadero. No obstante, esta jerarquización de las relaciones de dominio y opresión ha sido cuestionada de forma sostenida, especialmente por los movimientos feministas y anticolonialistas de los años sesenta y setenta: ni todos los fenómenos de dominación, explotación y exclusión de las sociedades actuales se pueden atribuir al capitalismo, ni el proletariado representa un catalizador privilegiado de la transformación social.³ Por ende, el modelo de Kirchheimer necesita una

³ Véase Laclau y Mouffe (1991) para una teorización especialmente concisa de este conocimiento de los “nuevos movimientos sociales” y una crítica “posmarxista” consecuente del economicismo marxista.

revisión fundamental. Esta revisión debe comenzar con la comprensión de la multiplicidad de formas de dominación interseccionalmente conectadas y la pluralidad de campos de lucha que fueron puestos de relieve por los nuevos movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX.

Al igual que algunos teóricos socialistas, muchas voces feministas también han expresado su escepticismo ante la traducción de sus propias reivindicaciones políticas al vocabulario de los derechos. El derecho, como han señalado varias generaciones de críticas feministas del derecho, es una esfera tradicionalmente dominada por los hombres y, por lo tanto, está fundamentalmente marcado por puntos de vista, intereses y necesidades “masculinos”. Esto afecta, en primer lugar, al *contenido* de determinadas leyes, como se puede observar en cuestiones relacionadas con el acceso al aborto y los derechos reproductivos, la represión de la violencia sexual y doméstica o la discriminación en el mercado laboral. En este ámbito, la legislación suele estar marcada por puntos de vista masculinos, pero también por intereses de poder muy concretos. No obstante, también la *forma* del derecho civil se orienta por la división entre lo público y lo privado, que se remonta a la *polis* griega, al naturalizar y despolitizar las experiencias vividas en el *oikos* como prepolíticas. Esta división sigue estando marcada por el género, ya que las mujeres siguen siendo responsables de gran parte del trabajo reproductivo que se genera en la sociedad, mientras que su acceso tanto al mercado laboral como a la esfera política pública sigue siendo difícil.

Mientras que algunas juristas feministas, entre las que destaca la jurista estadounidense Catherine MacKinnon, abogan por reforzar las experiencias, los intereses y necesidades en el derecho (véase: MacKinnon 1989), otras iniciativas feministas han llegado a la conclusión de buscar nuevas formas de compromiso político que no se dirijan principalmente al Estado y no aspiren a la implementación de sus propias demandas en forma de derechos. Un ejemplo emblemático de ello es la práctica del *consciousness raising*, desarrollada ya en la década de 1960 en el marco del feminismo radical estadounidense, que consiste en la reflexión sobre la propia biografía, a menudo marcada por la violencia y la incapacitación (*Entmündigung*) (véase: Sarachild 1979). De igual forma, el ejercicio de presión moral por

parte de las mujeres sobre sus parejas masculinas para lograr un reparto más justo de las tareas domésticas, la creación de guarderías antiautoritarias, una prensa autoorganizada o intervenciones culturales para generar nuevos recursos imaginarios entran en el registro de las acciones políticas ajenas al Estado.

En los últimos veinte años, los efectos pacificadores e integradores de los derechos también se han reflejado en el contexto de la política de identidad estadounidense. Los teóricos *queer* han puesto de manifiesto la transformación encubierta de los sujetos de derecho en objetos de estratificación estatal, por ejemplo, a partir de las leyes contra la discriminación: lo que debería servir para proteger contra la discriminación por motivos de género o etnia, también puede conducir a que se perpetúen, internalicen y consoliden identidades precarias. Richard T. Ford señala que la concesión de derechos en sí misma puede ser un medio de regulación y control estatal de la diferencia. “Los derechos”, escribe,

no solo dan a las personas “más libertad” al ofrecerles una opción más. También canalizan actividades y energías. Promueven e institucionalizan determinadas prácticas; son en sí mismas una institución, una medida política pública productiva. Los derechos codificados son una forma de actuación estatal, no su límite (Ford 2002: 63).⁴

Una reserva muy similar fue expresada en gran parte del movimiento *queer* contra la institucionalización de las formas de vida homosexuales como “matrimonio homosexual”, que en su lugar apuesta por el cultivo independiente de formas de vida alternativas (véase: Mesquita 2011).⁵

En esta pérdida de privilegios del Estado como centro de gravedad de la política y su traslado a ámbitos económicos, civiles y subinstitucionales, resuena la crítica de Kirchheimer a los efectos domesticadores del derecho. Esto demuestra, por un lado, la productividad duradera de esta figura argumentativa, pero, por otro, también plantea toda una serie de cuestiones difíciles. ¿Cómo exactamente y en qué condiciones concretas

⁴ Véase también, en este contexto, Brown (1995).

⁵ Véase, a modo de ejemplo, para una crítica *queer* del “matrimonio para todos” en el contexto germanoparlante.

tiene el derecho efectos despolitizadores? ¿Qué consecuencias tiene esto para el ejercicio y la reivindicación de derechos, que siguen siendo parte del día a día de los movimientos emancipadores? ¿Qué papel desempeña aún la categoría de la decisión, tan enfatizada por Kirchheimer, en una crítica política del derecho no economicista, o qué otros motivos pueden esgrimirse contra la formalización del derecho? ¿Qué formas de compromiso político no centradas en el Estado existen y a qué retos y dificultades deben enfrentarse? (véase: Brown 2011: 454-472).⁶ Todas estas preguntas siguen siendo un desiderátum de la reflexión crítica político-filosófica (véase: Buckel 2007; Menke 2025; Loick 2017).⁷

2. La crítica ética del derecho

La razón por la que Kirchheimer consideraba que el derecho era una amenaza para la acción política auténtica radicaba en su tendencia a la formalización y la neutralización. Esta opinión encuentra eco en una crítica posterior del derecho que se encuentra en la obra de otro pensador de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, concretamente en la *Negativen Dialektik* (*Dialéctica negativa*) de Theodor W. Adorno, escrita casi cuarenta años después del análisis original de Kirchheimer. Adorno aborda el derecho en el contexto de una lectura crítica de la *filosofía jurídica* de Hegel. Si bien Hegel, según Adorno, describió correctamente la función potencialmente liberadora del derecho moderno, al describirlo como una esfera que ha superado las necesidades primarias de la primera naturaleza, al mismo tiempo justificó un momento de violencia inherente al derecho y, por lo tanto, lo ocultó ideológicamente, lo que siempre socava esta libertad potencial. Para Adorno, la violencia del derecho no consiste solo en la amenaza de sanciones estatales, sino en la gramática de la forma jurídica en sí misma. El derecho, argumenta, fabrica una forma específica de igualdad que elimina cualquier percepción o expe-

⁶ Aquí se encuentra la formulación más coherente de estas cuestiones.

⁷ Véase, para los intentos, en el contexto original de Fráncfort, de actualizar la crítica política del derecho.

riencia particular. Adorno denomina a esta dialéctica del derecho “el fenómeno primigenio de la racionalidad irracional”:

En él, el principio formal de equivalencia se convierte en norma, todos son tratados por el mismo rasero. Tal igualdad, en la que se pierden las diferencias, fomenta secretamente la desigualdad [...]. Las normas jurídicas recortan lo que no está cubierto, toda experiencia no preformada de lo específico en aras de una sistemática ininterrumpida, y luego elevan la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui generis. El ámbito jurídico en su conjunto es un ámbito de definiciones. Su sistemática exige que no entre en él nada que se sustraiga a su ámbito cerrado [...]. Este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce un poder real a través de las sanciones del derecho como instancia de control social, plenamente en el mundo administrado (Adorno 1997: 304).

No es fácil entender qué es exactamente lo que Adorno critica en este punto. Para apreciar plenamente su análisis, sería necesario examinar más detenidamente la sociedad y las premisas teóricas lingüísticas de la *Negativen Dialektik* (*Dialéctica negativa*), según las cuales la penetración sucesiva de la sociedad por el principio de intercambio conduce a una destrucción creciente de lo no idéntico, de toda experiencia y percepción particulares. Sin embargo, en este punto basta con señalar que Adorno se refiere a la lógica antidiferencial del derecho: al juzgar cada caso según el mismo criterio, el derecho trasciende la especificidad del caso singular y la niega. Si Kirchheimer presentó una crítica *política* del derecho, tal vez lo mejor sea calificar el argumento de Adorno como una crítica *ética*: la aplicación de un criterio unificador en la evaluación de las constelaciones de problemas existentes socava nuestra capacidad de hacer justicia a una situación particular o a otro individuo en su diferencia irreducible. Esto requeriría precisamente abstenerse de aplicar el criterio ya establecido y comprometerse plenamente con la experiencia de lo específico.

Sin embargo, al igual que la crítica de Kirchheimer, el argumento de Adorno tiene un núcleo temporal (*Zeitkern*). Porque no se limita a describir una característica estructural del derecho (es decir, de cualquier derecho), sino que respalda esta descripción con una observación sociológica, a saber, el diagnóstico de un “mundo administrado”. Este concepto está estrechamente relacionado con la concepción general de

Adorno de la totalidad social, según la cual, en las sociedades capitalistas actuales, todas las experiencias humanas están determinadas (y, por lo tanto, dañadas) fundamentalmente por una misma racionalidad. La teoría social de Adorno y las categorías que la sustentan se basan en el contexto específico de la Alemania posfascista. En condiciones cambiantes, conceptos como “mundo administrado” y categorías teóricas como “totalidad” fueron cuestionados fundamentalmente por una variedad de enfoques filosóficos que se referían a la multiplicidad, pluralidad y heterogeneidad de los entornos sociales, las experiencias y las subjetividades.⁸

A la luz de esto, parece también el derecho como un sistema mucho menos “sin fisuras” de lo que Adorno supone, sino que presenta una flexibilidad y ambigüedad considerables. Por lo tanto, el análisis de Adorno también requiere un matiz más preciso.

Jacques Derrida ofrece en su libro *Gesetzeskraft* (*La fuerza de la ley*) las primeras indicaciones para una versión menos “negativista” de la crítica ética del derecho. Derrida también se ocupa de la lógica antidiferencial del derecho, cuya causa identifica en la generalidad del texto legal. En cada sentencia, el juez se enfrenta al problema de *tener que tener* en cuenta tanto la gramática generalizadora de la ley como la particularidad de la situación concreta. Derrida escribe:

Para que una decisión sea justa y responsable, en el momento en que se toma debe [...] estar sujeta a una regla y prescindir de ella. [...]. Cada caso es diferente, cada decisión es diferente y requiere una interpretación completamente única, para la que ninguna regla existente, registrada y codificada puede ni debe responder por completo (Derrida 1991: 47ss.).

Así pues, en la sentencia judicial chocan dos pretensiones de justicia igualmente legítimas: por un lado, la pretensión de previsibilidad y calculabilidad del derecho y, por otro, la pretensión de libre apreciación

⁸ Entre ellos se encuentran, por un lado, los escritos de Habermas, quien llevó a cabo el cambio de paradigma de una teoría del “mundo administrado” a un análisis de la separación funcionalmente diferenciada de esferas en la sociedad burguesa dentro de la tradición teórica de la Escuela de Fráncfort y, por otro lado, sobre todo el posestructuralismo francés y el “pensamiento de la diferencia”; para descripción detallada de las consecuencias sociológicas que se derivan de ello, véase, Marchart 2013.

del caso concreto. Al poner de relieve la aporía de la actividad judicial, Derrida logra explicitar las deficiencias éticas de toda comprensión ingenuamente legalista de la normatividad. Esta crítica también tiene un componente ético en su esencia: la gramática universalista del derecho es problemática porque nunca puede hacer justicia a la alteridad irreducible de los demás. Siguiendo a Levinas, Derrida utiliza aquí el concepto de infinito para ilustrar la inconmensurabilidad de la necesidad de los otros frente a cualquier criterio abstracto: la exigencia que los otros nos plantean nunca puede satisfacerse remitiéndose a una regla general. Descripción detallada de Derrida de los efectos unificadores del derecho presenta, sin embargo, dos diferencias fundamentales con respecto a la de Adorno. En primer lugar, sitúa la exigencia de justicia —es decir, la exigencia de una valoración adecuada de la singularidad de la situación— no más allá del derecho, sino como algo inherente a la normatividad del derecho. El propio derecho se nutre incesantemente de la pretensión de ser aplicable a casos muy diferentes y, por lo tanto, siempre específicos. En segundo lugar, Derrida puede prescindir de invocar la imagen, problemática desde el punto de vista de la teoría social, de un “mundo administrado” herméticamente cerrado que afecta de la misma manera a toda la experiencia humana, una idea que parece irremediabilmente anacrónica en la sociedad globalizada y multicultural. Gracias a estos dos reajustes de la crítica ética del derecho, Derrida parece estar en mejores condiciones que Adorno para tener en cuenta la ambivalencia y la indeterminación fundamentales del derecho.

Al mismo tiempo, con esta reformulación, Derrida también plantea un nuevo problema. El hecho de que la tensión entre universalidad y particularidad que él describe sea una aporía y no solo una contradicción histórica significa que el conflicto entre ambos polos no puede resolverse mediante la transformación social. La versión de Adorno sobre la descripción del problema aún no tenía esta consecuencia, ya que para él la violencia de la unificación es precisamente el resultado específico del principio de equivalencia, que puede superarse históricamente. Derrida, no obstante, figura el conflicto como una aporía trágica que solo puede reflexionarse, pero no resolverse. Para una teoría crítica se plantea, por

tanto, la conocida pregunta de qué consecuencias orientativas para la acción se pueden extraer de la versión de Derrida de la crítica de la lógica antidiferencial del derecho.

Esta pregunta puede, si bien no responderse, por lo menos examinarse más de cerca con una mirada a las prácticas de los movimientos sociales. La tensión entre lo general y lo particular, que la crítica ética del derecho había sacado a la luz, se manifiesta aquí de una manera específica. Lo *general* tiene la forma de exigencias universalistas que constituyen la bandera común de los movimientos políticos y que deben imponerse de manera universal. Lo *particular* toma la forma de demandas inmediatas e intensas que no pueden entenderse en forma de un catálogo general de exigencias. Desde siempre, el movimiento obrero internacional se ha unido bajo la bandera del concepto de solidaridad: no solo entendía su organización de manera instrumental, para alcanzar un objetivo común, sino que también la vinculaba a la promesa de establecer una comunidad auténtica, cuyos miembros se apoyaran incondicionalmente unos a otros, aquí y ahora (véase: Honneth 2015). En el anarquismo, la idea de la ayuda mutua (véase: Kropotkin 2011; Chosmky 2016), en el feminismo, la práctica del cuidado (véase: Gilligan 1988; Winker 2015) y en el movimiento *queer*, el concepto de amistad (véase: Foucault 2007; Laufenberg 2014), han desempeñado un papel similar. Todos estos conceptos tienen en común que expresan un momento de singularidad que no puede formularse completamente en forma de un programa político universalista. Con la formación de un vínculo comunitario político, se plantean exigencias de apoyo interpersonal que, en su intensidad y extensión, son inconmensurables con cualquier código protojurídico. Las diferencias que, tanto para Adorno como para Derrida, son borradas por el derecho, adquieren aquí un carácter muy plástico: el otro es el otro concreto, cuyas necesidades, siempre situadas en un lugar particular, articulan un derecho incondicional a ser tenidas en cuenta.

La crítica ética del derecho puede contribuir a expresar con palabras la tensión entre la pretensión de universalidad de la emancipación y el componente desbordante de la solidaridad práctica. Las experiencias de los movimientos políticos dan al mismo tiempo una idea de que esta contra-

dicción, aunque no puede resolverse en condiciones sociales radicalmente cambiantes, pierde absolutamente su dramatismo. Sin embargo, también en esta segunda dimensión de la crítica jurídica quedan aspectos esenciales pendientes: ¿cómo se puede institucionalizar la solidaridad? ¿Cómo se pueden tener en cuenta las exigencias de terceros ausentes sin introducir normas estrictas? ¿Cómo se pueden practicar políticamente las actitudes de consideración y atención sin exigir demasiado a los actores y sin caer en el chantaje emocional o el terrorismo íntimo? ¿Cómo se puede preservar la función liberadora del derecho sin negar lo no idéntico?⁹

3. La crítica moral del derecho

Además de la crítica *política* de Kirchheimer y la crítica *ética* de Adorno, existe una tercera figura crítica independiente que se encuentra en los escritos de un pensador de la Escuela de Fráncfort de principios del siglo XX, concretamente en “Zur Kritik der Gewalt” (*Sobre la crítica de la violencia*), de Walter Benjamin, de 1921 (aunque la relación de Benjamin con el círculo más cercano de la Escuela de Fráncfort era más bien débil). La crítica de Benjamin puede entenderse como una crítica *moral* del derecho. El breve esbozo de Benjamin, de 25 páginas, que se inscribe explícitamente en una tradición anarquista, tiene como objetivo desacreditar fundamentalmente la violencia como medio de interacción humana y niega en particular la legitimidad de su aplicación con fines de aplicación de la ley. Se dirige contra el Estado en sí mismo y contra toda la economía de la violencia en la que se basa, ejemplificada paradigmáticamente en la función “legisladora” del ejército y la función “guardiana de la ley” de la policía y el sistema penal. Dos de los argumentos de Benjamin parecen especialmente pertinentes: se refiere al carácter *estructuralmente excesivo* y *trascendentalmente ilegítimo* de la violencia legal. Es estructuralmente excesiva porque incluso los Estados liberales se han mostrado incapaces de establecer la relación entre el de-

⁹ Para los intentos del contexto original de Fráncfort de actualizar la crítica ética del derecho, véase, Honneth (2011); Loick (2017).

recho y la violencia como una mera relación de medios y fines, como demuestra Benjamin con el ejemplo de la policía; la “afirmación”, escribe, “de que los fines de la violencia policial son siempre idénticos o por lo menos similares a los del resto del derecho es realmente falso” (Benjamin 1991: 189).¹⁰ Para justificar esta observación, no es necesario recurrir a ejemplos históricos drásticos, como el surgimiento de estados policiales y dictaduras, sino que bastan los casos cotidianos de racismo policial, acoso a la “clientela policial” o simple corrupción para dar cierta plausibilidad al diagnóstico de Benjamin. En esto Benjamin ve la latencia del estado de excepción dentro de la norma, el potencial del poder ejecutivo para emanciparse de su condición de medio y convertirse en un factor dominante de toda la sociedad (véase: Agamben 2004).

Con todo, Benjamin va más allá. Anuncia un rechazo trascendental de la relación entre fines y medios en el ámbito de la moral y la política en general, al poner en duda si “la violencia, como principio, es moral incluso como medio para fines justos” (Benjamin 1991: 179). Incluso si fuera posible establecer una policía y un sistema penal que nunca excedieran sus competencias, el poder judicial seguiría careciendo de una justificación fundamental. Benjamin radicaliza el imperativo categórico de Kant al afirmar que ni siquiera una ley absolutamente justa podría satisfacer la necesidad fundamental de legitimación de la violencia. Contra la prolongación ideológica —o, como dice Benjamin, “mítica”— de la violencia en el medio del derecho, sigue una tradición mesiánica judía al apuntar al desarrollo de una forma no coercitiva del imperativo, distanciada u opuesta al Estado.

En los últimos cien años, el antiguo ensayo de Benjamin ha sido criticado con frecuencia, y con razón, entre otras cosas, por basarse en una filosofía de la historia demasiado exigente y en premisas demasiado teológicas. Además de estos evidentes problemas teóricos, el texto de Benjamin fue escrito en una época muy diferente a la actual: una época de intensas luchas de clases, levantamientos comunistas regulares y pocos años después de la Revolución Rusa, en resumen, una época en la que el futuro político en instituciones parecía estar aún abierto. Así pues, aunque tanto

¹⁰ Véase al respecto Daniel Loick (2012), en particular, 181-197.

por razones filosóficas como históricas cabe plantear considerables reservas a la crítica fundamental de Benjamin, muchos de los motivos que él expone siguen revistiendo una enorme importancia. Uno de los mayores movimientos políticos en los Estados Unidos en la actualidad es el movimiento *Black Lives Matter*, que se opone principalmente a la violencia estatal y, en particular, a la violencia policial racista. No es exagerado afirmar que *Black Lives Matter* podría adquirir en el futuro una importancia similar a la del *Civil Rights Movement* de los años cincuenta y sesenta. El periodista Ta-Nehisi Coates, una de las voces más importantes de este movimiento, parece confirmar directamente el análisis de Benjamin cuando, en su libro *Zwischen mir und der Welt (Entre yo y el mundo)*, habla a su hijo sobre la violencia policial:

Y ahora, a más tardar, sabes que las comisarías de policía de tu país tienen la autoridad para destruir tu cuerpo. [...] Los destructores rara vez rinden cuentas. En la mayoría de los casos, reciben una pensión. Y la destrucción no es más que la intensificación de un dominio que implica cacheos, detenciones, palizas y humillaciones. Todo esto es normal para los negros. Es algo habitual. Nadie es responsable de ello. Los destructores no son malvados sin precedentes, sino simplemente personas que aplican los caprichos de nuestro país, que interpretan correctamente su herencia y su legado, hasta el día de hoy (Coates 2017: 17).

Al igual que Benjamin, el movimiento *Black Lives Matter*, que expresa en estos textos experiencias elementales de la realidad de la vida de las personas negras en los Estados Unidos, ha reconocido con precisión la latencia de las transgresiones extralegales dentro del derecho civil: la destrucción de cuerpos negros por parte de la policía, aunque formalmente ilegal, corresponde, por lo tanto, a la interpretación correcta de la historia estadounidense: el estado de excepción ya está implícito en el estado normal. No tan prominente, pero igualmente contundente, es la crítica a la violencia sancionada por el Estado del sistema penitenciario, tal y como la plantea el enfoque del *Prision Abolitionism*, cuya principal representante es la filósofa Angela Davis, entre otros (véase: Davis 2004).

En los muros de la prisión se manifiesta de manera especialmente paradigmática la perpetuación mítica de la violencia física pura en medio

del derecho. Por último, pero no por ello menos importante, las luchas actuales de los refugiados contra la violencia ejercida en y a través de las fronteras nacionales pueden interpretarse en una dirección similar,¹¹ ya que también actualizan el rechazo moral fundamental de Benjamin a la legitimidad de la coacción legal. Todos estos movimientos se preguntan de manera fundamental cómo sería posible configurar la comunidad política sin recurrir a la violencia.

Especialmente en esta tercera línea argumental –la crítica moral del derecho– se pone de manifiesto el déficit de muchas teorías jurídicas desarrolladas en los últimos treinta años en la tradición de la Escuela de Fráncfort. La mayoría de los enfoques inspirados en Habermas entienden el Estado y el derecho más como instituciones que garantizan la libertad de la autodeterminación democrática que como un dominio represivo. Sin embargo, esta valoración fundamentalmente “optimista” de los ordenamientos jurídicos existentes hace que se pierdan de vista algunas de las injusticias y degradaciones más acuciantes de las sociedades actuales. Esta laguna teórica solo puede colmarse mediante un diálogo con los actores políticos actuales. Por supuesto, también queda mucho por hacer en lo que respecta a la crítica moral del derecho. Por ejemplo, debe aclarar la amplia pregunta de Walter Benjamin sobre si, como él escribe, “no hay otros medios que la violencia para regular los intereses humanos en conflicto” (Benjamin 1991: 190), es decir, la cuestión de si es posible y cómo se puede reformar el derecho y la política de manera que se pueda superar o, al menos, reducir su dependencia de la implementación violenta.¹²

4. Conclusión

Se identificaron tres líneas argumentales distintas para la crítica del derecho dentro de la primera Escuela de Fráncfort: la crítica política de Otto

¹¹ Véase, desde la perspectiva de la teoría política contemporánea, por ejemplo, Nyers y Rygiel (2014).

¹² Para los intentos del contexto original francforteriano de actualizar la crítica moral del derecho, véase Loick (2012), así como Menke (2012), y Fischer-Lescano (2013).

Kirchheimer a la juridificación como neutralización de la lucha de clases, la crítica *ética* de Theodor W. Adorno al carácter de subsunción del derecho, que preforma todas las experiencias particulares con respecto a los estándares abstractos del mundo administrado, y la crítica *moral* de Walter Benjamin a la dependencia de la violencia del derecho moderno. Las tres estrategias críticas siguen siendo relevantes, pero requieren una revisión sustancial debido a su carácter temporal: la teoría de Kirchheimer se basa en un economismo marxista anticuado, la de Adorno en una imagen unilateral de la totalidad social y la de Benjamin en premisas teológicas y filosófico-históricas problemáticas en su conjunto. Para salvar las estrategias críticas individuales, es imprescindible superar su paradigma teórico, demasiado estrecho, y adaptar enfoques filosóficos afines: la crítica política de los efectos domesticadores del derecho puede reformularse consultando, por ejemplo, el conocimiento generado por los movimientos feministas, *queer* y radicalmente democráticos; la crítica ética a la lógica antidiferencial del derecho puede conectarse con prácticas comunitarias solidarias, y la crítica moral a la violencia del derecho puede hacerse plausible si se plantea desde la perspectiva de la realidad vital de los grupos subalternos. Son estos los que aclaran la conexión interna entre los tres aspectos de la teoría crítica del derecho: la supresión de la violencia como medio de interacción requiere la posibilidad de experiencias de solidaridad en comunidades más allá del Estado (pero también el desarrollo de estrategias no estatales para abordar la violencia dentro de las propias *comunidades*).¹³

El futuro programa de investigación de una teoría crítica del derecho: en primer lugar, incluye la formulación de un concepto de política postestatal que también pueda abarcar aquellos tipos de acción política que no se dirigen al Estado y cuyas reivindicaciones no tienen como objetivo la implementación jurídica; en segundo lugar, el contorno de un con-

¹³ Esta perspectiva, que consiste en encontrar estrategias contra la violencia tanto dentro como fuera de las propias comunidades, se expresa de manera más coherente en la idea de justicia transformadora, defendida, entre otros, por el grupo INCITE!, una asociación de mujeres estadounidenses *de color*: <http://www.incite-national.org>, último acceso el 01/09/2018.

cepto posjurídico de ética que transmita la universalidad de los esfuerzos de emancipación política con las exigencias infinitamente específicas de cada situación y necesidad concreta; y, por último, en tercer lugar, la investigación precisa de las condiciones para una supresión gradual de la violencia como medio de interacción humana. Tal programa de investigación debe, como ya se desprende de la descripción del problema aquí expuesta, adoptar un enfoque interdisciplinario en tres sentidos: debe combinar diferentes tradiciones filosóficas, en lugar de seguir reservando de manera presuntuosa el adjetivo “crítico” para uno solo de estos enfoques; debe traspasar los límites del análisis filosófico e informarse a través de los conocimientos sociológicos, políticos y jurídicos; y, por último, debe buscar el diálogo con los movimientos sociales y políticos contemporáneos.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. 1997. *Negativen Dialektik*. Fráncfort del Meno.
- AGAMBEN, Giorgio. 2004. *Ausnahmezustand*. Fráncfort del Meno.
- BENJAMIN, Walter. 1991. “Zur Kritik der Gewalt”. In *Gesammelte Schriften Bd. II.I*, 179-202. Fráncfort del Meno.
- BROWN, Wendy. 1995. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton.
- BROWN, Wendy. 2011. “Die Paradoxien der Rechte ertragen”. In *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, 454-472. Berlin: Christoph Menke, Francesca Rai-mondi.
- BUCKEL, Sonja. 2007. *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist.
- CHOMSKY, Noam. 2016. *Was für Lebewesen sind wir?* Berlin.
- COATES, Ta-Nehsi. 2017. *Zwischen mir und der Welt*. Fráncfort del Meno.
- DAVIS, Angela. 2004. *Eine Gesellschaft ohne Gefängnisse? Der gefängnisindustrielle Komplex der*. Berlín.
- DERRIDA, Jacques. 1991. *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*. Fráncfort del Meno.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. 2013. *Rechtskraft*. Berlín.
- FORD, Richard T. 2002. “Beyond ‘Difference’. A Reluctant Critique of Legal Identity Politics”. In *Left Legalism/Left Critique*, 38-79. Durham: Wendy Brown, Janet Halley.
- FOUCAULT, Michel. 2007. *Ästhetik der Existenz*. Fráncfort del Meno.

- GILLIGAN, Carol. 1988. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München.
- HONNETH, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.
- HONNETH, Axel. 2015. *Die Idee des Sozialismus*. Berlin.
- KIRCHHEIMER, Otto. 1976. "Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus". In *Von der Wimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, by Wolfgang Luthardt, 32-52. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- KROPOTKIN, Peter. 2011. *Gegenseitige Hilfe in der Tier-und Menschwelt*. Grafenau.
- LACLAU, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1991. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien.
- LAUFENBERG, Mike. 2014. *Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge*. Bielefeld.
- LOICK, Daniel. 2012. *Kritik der Souveränität*. Fránfort del Meno.
- LOICK, Daniel. 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Berlin.
- LOICK, Daniel. 2027. *Anarchismus zur Einführung*. Hamburgo.
- MACKINNON, Catherine. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambride.
- MARCHART, Oliver. 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalis-tische Theorie der Gesellschaft*. Berlin.
- MENKE, Christoph. 2012. *Recht und Gewalt*. Berlin.
- MENKE, Christoph. 2015. *Kritik der Rechte*. Berlin.
- MESQUITA, Sushila. 2011. *BAN MARRIAGE! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*. Viena.
- NYERS, Peter, and Kim Rygiel. 2014. "Citi-zenship, migrantischer Aktivismus und Politiken der Bewegung". In *Grenzregime II. Migrationm Kontrolle, Wissen. Transnationale Perspektiven*. Berlin: Lisa-Marie Heimeshoff, Sabine Hess, Stefanie Kron, Helen Schwenken, Miriam Trzeciak (eds.).
- SARACHILD, Kathie. 1979. "Consciousness-Raising: A Radical Weapon". In *Feminist Revolution*. Nueva York: Redstockings.
- SCHUEERMANN, William. 1994. *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge.
- WINKER, Gabriele. 2015. *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. Bielefeld.



LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA GUERRA FRÍA Y 1968¹

Hauke Ritz

El año 1968 se ha convertido en símbolo de un cambio cultural en el mundo occidental cuyas repercusiones aún perduran. ¿Qué relevancia tiene el hecho de que este año se sitúe aproximadamente en la mitad de la Guerra Fría? ¿Se pueden relacionar entre sí el cambio cultural de finales de los años sesenta y principios de los setenta y la Guerra Fría? ¿Existe realmente una conexión entre ambos fenómenos? Y si se puede suponer tal conjunción, ¿cómo se podría abordar científicamente?

En este contexto, cabe señalar que la investigación académica tiene dificultades con la dimensión cultural de la Guerra Fría. En primer lugar, porque el análisis de las relaciones de poder es, en principio, difícil de realizar. La historia demuestra que la investigación de las relaciones de poder ha sido controvertida en todas las épocas. Por lo general, los actores políticos implicados deben haber fallecido y la formación ideológica debe pertenecer al pasado antes de que las relaciones de poder político puedan ser accesibles a la investigación científica en toda su extensión. Esta dificultad aumenta aún más cuando, como se intenta en este artículo, se analiza el poder político en el contexto de los cambios culturales. Porque cultura es solo otra palabra para el mundo que nos rodea, que nos constituye como personas y caracteres y con la que, por regla general, man-

¹ Publicado originalmente en: Carsten Gansel y Janine Ludwig (eds.) (2021). *1968 – Ost – West – Deutsch-deutsche Kultur-Geschichten*, Berlín, 2021; nueva publicación en: Hauke Ritz (2024). *Vom Niedergang des Westens zur Neuerfindung Europas*. Frankfurt: Westend Verlag; traducción: Brenda Ramírez Benavides (con apoyo de DeepL). Publicación en español con autorización del autor y de la editorial Westend.

tenemos una relación inmediata y predominantemente inconsciente. La idea de que la cultura que nos rodea pueda haberse convertido en un objeto de influencia política toca, por tanto, los cimientos de nuestra identidad y puede provocar fácilmente miedos y reacciones defensivas. Por esta razón, a continuación, se anticiparán las objeciones críticas. Por ello, se ha elegido un enfoque que aborda el tema de la forma más fundamental posible. En consecuencia, se comenzará con la pregunta de por qué la dimensión cultural de la Guerra Fría debería ser un tema de investigación.

¿Por qué es importante la dimensión cultural de la Guerra Fría?

El punto de partida de este razonamiento es la tesis de que la dimensión cultural de la Guerra Fría fue la esfera más importante. Fue el campo más significativo dentro del conflicto entre las superpotencias, porque la política cultural de la Guerra Fría tuvo consecuencias que siguen influyendo en el desarrollo del mundo occidental hasta hoy. Al mismo tiempo, la “Guerra Fría cultural” (Saunders 1999), como también se la denominó, fue decisiva para el resultado de la Guerra Fría en su conjunto. La razón de ello queda clara si se tiene en cuenta que la Guerra Fría no terminó porque la carrera armamentística llegara a una decisión: desde el punto de vista militar, la naturaleza específica de las armas nucleares provocó, en esencia, una situación de empate. A continuación, se explicará que, en el caso de la Guerra Fría, la competencia económica entre los sistemas también quedó, básicamente, en tablas hasta el final.

Por supuesto, cuando comenzó la Guerra Fría en 1947, Occidente ya era económicamente superior. Desde el principio, el Este fue la parte más débil en términos económicos, tanto por su nivel de desarrollo como por los daños de la guerra que se concentraron principalmente en el este de Europa. Sin embargo, esta diferencia en el equilibrio de poder se mantuvo durante toda la Guerra Fría. De hecho, durante los primeros 25 años de la Guerra Fría, la confederación de Estados socialistas, que se había unido en el Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAM), logró recuperar algo

de terreno en términos económicos. A partir de principios de la década de 1970, las cifras de crecimiento en el sistema mundial occidental volvieron a ser algo más altas, pero en general el balance se mantuvo equilibrado (Popov 2014a). Si no hubiera sido así, la URSS no habría podido concretar los impresionantes logros de construcción asociados al desarrollo de Asia Central y partes de Siberia, que no tienen equivalente en el sistema mundial occidental.

A esto se suma que el Este disponía en su propio territorio de todas las materias primas que necesitaba para su propio desarrollo económico. Otro factor que subraya la tesis aquí defendida del estancamiento económico es que el sistema socialista oriental producía en su propio territorio casi todos los bienes que necesitaba, salvo en el caso de la RDA, donde la situación era algo diferente por razones históricas. No obstante, en general, la Unión Soviética y sus aliados gozaban de autosuficiencia económica.

En este contexto, la afirmación que se lee a menudo hoy en día en los periódicos de que el Este estaba en bancarrota económica es rotundamente falsa. Una alianza de Estados soberanos y autosuficientes tanto en lo que respecta a las materias primas y la gama de productos como en lo militar y lo ideológico, un sistema económico de este tipo no puede quebrar. En 1990, la Unión Soviética solo tenía una deuda de 38 000 millones de dólares, lo que representaba una proporción extremadamente pequeña de su producto nacional bruto de entonces (Popov n.d.). Incluso en el caso de que no se hubieran podido pagar las deudas existentes con el extranjero, se podría haber rechazado el pago en el contexto de la autosuficiencia militar, ideológica y económica.

Es cierto que la Unión Soviética entró en una fase de estancamiento económico en la década de 1980 por al menos cinco razones diferentes (Zinoviev 2008). Sin embargo, en primer lugar, las crisis económicas no conducen automáticamente al colapso de los sistemas sociales y, en segundo lugar, las dificultades económicas también podrían haberse resuelto dentro del socialismo mediante reformas (Popov 2014b). El hecho de que, por ejemplo, la creciente complejidad de la economía soviética superara cada vez más los procedimientos de la economía planificada constituía un fenómeno de crisis, pero uno que podría haberse abordado

de diversas maneras dentro del marco socialista existente. De ello no se deduce necesariamente la privatización de la propiedad estatal. El elevado gasto militar, que suponía una carga para la economía, podría haberse reducido significativamente sin que afectara a la capacidad de disuasión (Lauterbach 2016). El fin de la Guerra Fría se debió, simple y llanamente, a otros factores distintos de la situación económica. Aunque la situación económica general se vio afectada por una crisis económica, esta no fue la causa real del colapso del sistema socialista mundial. Otros factores muy diferentes fueron los responsables, factores que deben buscarse y encontrarse en la dimensión cultural de la Guerra Fría.

En primer lugar, cabe mencionar el hecho de que las élites del sistema socialista gozaban en gran medida del privilegio de viajar a países no socialistas. En sus viajes a Occidente, pudieron comprobar que las sociedades occidentales habían logrado un mejor equilibrio entre la libertad individual y la seguridad social que el sistema oriental. Esto era especialmente cierto durante los “años dorados” de Occidente, en los que la prosperidad estaba distribuida de forma mucho más equitativa que en la actualidad. Durante los años sesenta y setenta, Occidente, y en particular Alemania Occidental, también se vio marcado por la socialdemocracia y, por tanto, por la herencia del movimiento obrero, una circunstancia que atenuó la oposición entre ambos sistemas justo en medio de la Guerra Fría.

Otro factor fue la renovación cultural del sistema occidental a partir de la década de 1960. En los años 50 aún no existía una diferencia cultural profunda entre Europa occidental y oriental, en la medida en que la vestimenta, la música cotidiana, la relación con el canon educativo, etc., eran muy similares. Sin embargo, a partir de los años 60 esto comenzó a cambiar. En Occidente surgió algo que podría describirse como una nueva interpretación de la modernidad. Esta nueva concepción de la cultura impregnó todos los ámbitos de la sociedad, desde la moda hasta la música cotidiana, pasando por los nuevos conceptos morales. Esta profunda renovación cultural de Occidente durante la Guerra Fría fue percibida por los representantes de la élite socialista en sus viajes al extranjero. De igual forma, las poblaciones de los Estados socialistas, que no podían viajar fácilmente a Occidente, comenzaron a interesarse por

los símbolos de la nueva cultura occidental, ya fueran los vaqueros o la música rock y pop.

A medida que avanzaba la Guerra Fría, esto dio lugar gradualmente a un dominio cultural de Occidente. Asimismo, se manifestó en el hecho de que Occidente logró establecer su propio desarrollo cultural como normativo, frente al cual el desarrollo cultural en el Este se percibía como una desviación o un estancamiento. Precisamente el aislamiento de las sociedades socialistas del Occidente convirtió a la civilización occidental en una especie de espejismo para partes de estas mismas sociedades. Frente a este espejismo, los logros del socialismo, que sin duda existían, se desvanecieron, mientras que Occidente, sin tener que cumplir nunca con ninguna obligación, fue capaz de aprovechar el inagotable reservorio de anhelos proyectados; lo que llevó a que la confianza con la que los políticos soviéticos se habían enfrentado a sus homólogos occidentales en los años 60 (véase Nixon 1959),² se pusiera cada vez más en duda en los años 80. Parte de los políticos socialistas comenzaron a reflexionar sobre la posibilidad de una convergencia entre los sistemas oriental y occidental. Tanto la socialdemocracia de Europa occidental como los temas y cuestiones del entonces muy debatido Club de Roma parecían ofrecer una base sólida para ello.

Sobre el cimiento de estas consideraciones, Yuri Andropov, como secretario general, inició en 1983/84 una serie de reformas que, sin embargo, se vieron interrumpidas por su muerte. Tras el también breve mandato de Konstantin Chernenko, esta política fue retomada y continuada por Mijaíl Gorbachov, el sucesor deseado por Andropov. Gorbachov inició finalmente el proceso de *glasnost* y *perestroika*, en el curso del cual se abandonó la doctrina de Brezhnev sobre la soberanía limitada de los Estados de Europa Oriental. Sin embargo, la devolución de la soberanía a los Estados de Europa del Este estaba estrechamente ligada al nuevo estilo político de Gorbachov y no era en absoluto un desarrollo inevitable. Gorbachov intentó crear una nueva base de confianza en las relaciones internacionales, renunciando deliberadamente a las reglas clásicas de la política de poder. La política de Gorbachov mostraba una

² Véase, por ejemplo, el llamado “debate de la cocina” entre Nikita Jrushchov y Richard Nixon en 1959 en una exposición en Moscú.

confianza fundamental en la fuerza civilizadora del sistema occidental. La trágica consecuencia de esta política, que el propio Gorbachov no anticipó suficientemente, fue que se puso en marcha una cadena de tendencias disgregadoras en el sistema mundial oriental, que condujo desde la apertura de la frontera húngara hasta la caída del Muro y, finalmente, al fin del socialismo y la disolución de la Unión Soviética. Además, Gorbachov sobreestimó el potencial civilizador de Occidente. Cabe señalar que el hecho de que los dirigentes del Gobierno soviético de entonces apostaran por fomentar la confianza en lugar de por la política de poder³ tuvo poco que ver con la dimensión militar o económica de la Guerra Fría, pero sí mucho con su dimensión cultural.

Fue la influencia cultural de Occidente la que, a lo largo de décadas, generó reconocimiento, curiosidad y confianza tanto en la población como en parte de la élite y la que, en última instancia, hizo posible la política de fomento de la confianza de Gorbachov. Por esta razón, la dimensión cultural de la Guerra Fría fue decisiva para su desenlace y, por lo tanto, debería ser objeto de investigación.

El cambio en la relación entre cultura y poder en el siglo XX

A pesar de ello, la dimensión cultural de la Guerra Fría tiene una gran importancia científica por otra razón muy diferente. Esta razón tiene menos que ver con la Guerra Fría en sí misma y más con el desarrollo técnico a lo largo del siglo XX. Debido a que, en general, el siglo XX desarrolló una nueva relación entre el poder político y el desarrollo cultural, una relación que difería radicalmente de todos los siglos anteriores. Durante muchos siglos, el desarrollo cultural se produjo de forma relativamente independiente y descentralizada. Aunque la Iglesia y las diferentes casas reales siempre habían intentado influir en el desarrollo cultural, los medios de que disponían para ello eran limitados, como se

³ Véase el capítulo 4: Die Rückkehr der Geopolitik. Eine Ideologie und ihre fatalen Folgen (Ritz 2024).

puede ver en el hecho de que, si bien fueron capaces de ralentizar un poco el proceso de la Ilustración con todas sus implicaciones políticas, no pudieron detenerlo ni revertirlo.

Sin embargo, esto cambia con la llegada de la humanidad al siglo XX. Ya durante la Primera Guerra Mundial surgen por primera vez grandes aparatos de propaganda. En particular, en los Estados Unidos se desarrolla una industria de relaciones públicas, uno de cuyos primeros éxitos fue convencer a la población estadounidense, entonces escéptica con respecto a la guerra, de que participara en la Primera Guerra Mundial (Chomsky 1982: 65-67). En la década de 1920 se produjo una creciente industrialización de la cultura como tal, de la que se convirtieron en símbolos nombres como Hollywood, Disney y Babelsberg. La producción cultural se orienta cada vez menos en el autor individual y se transfirió a procesos industriales. De este modo, se convirtió en objeto de división del trabajo y requirió la inversión de fondos cada vez mayores. No obstante, esto también cambió la expresión y el contenido veraz de las estructuras culturales.

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer analizaron en profundidad este cambio dos décadas más tarde en su teorema de la industria cultural (Horkheimer y Adorno 1997). Mientras que el arte autónomo, desde el Renacimiento italiano hasta el siglo XIX, dependía en su creación de los procesos de autoformación del individuo (y, por lo tanto, también los apoyaba y estimulaba predominantemente en su recepción), las creaciones de la industria cultural, en el marco de la división del trabajo, surgen de forma casi automática como resultado de un proceso de producción industrial y, en consecuencia, tienen fines comerciales, que a su vez se pueden alcanzar más fácilmente mediante el entretenimiento y la diversión (Adorno 1970). El “Tercer Reich” demostró por primera vez hasta qué punto estas nuevas técnicas de producción de bienes culturales también pueden utilizarse con fines manipuladores. Con todo, el régimen nazi no llegó a abarcar ni siquiera un cambio generacional y, al final, fue demasiado breve para transformar profundamente el cuerpo social. Por lo tanto, el objetivo nazi de renovar por completo la esfera cultural no pudo hacerse realidad.

La Guerra Fría proporcionó por primera vez un marco potencial que, en teoría, podría haberlo hecho posible. La Guerra Fría duró más de 40 años, lo que supuso un cambio generacional completo. Además, se basó en el equilibrio de una polaridad estable entre dos sistemas ideológicos mundiales, lo cual hizo posible aplicar las nuevas técnicas de formación cultural a largo plazo. Si bien la existencia de posibilidades técnicas para influir en la evolución de la cultura no prueba automáticamente que esto haya sucedido, en este contexto conviene estudiar más a fondo los cambios culturales que se produjeron durante la Guerra Fría. Porque la Guerra Fría no solo tuvo una dimensión cultural, sino que se desarrolló a lo largo de líneas ideológicas divisorias y, por lo tanto, en determinadas fases adoptó la forma de una lucha cultural. En consecuencia, su ejemplo permite examinar más detenidamente la relación cambiante entre el poder político y la cultura en el siglo XX.

La era de la modernidad se remonta a finales del siglo XVIII, por lo que tiene más de 200 años. Sin embargo, la forma específica de modernidad en la que vivimos hoy en día se ha visto marcada de manera decisiva por la era de la confrontación entre bloques. Durante la Guerra Fría, la modernidad cambió, se volvió *posmoderna* en el lado occidental⁴ o adoptó la forma de *posthistoire* (Taubes 1988). Sea cual sea el término que se quiera utilizar para ello, ocuparse de la dimensión cultural de la Guerra Fría es, en cualquier caso, ocuparse de la evolución de nuestra propia cultura.

¿El actual conflicto de valores en Europa como consecuencia de la Guerra Fría?

Hay indicios claros en nuestro presente de que esta influencia ha sido tan profunda que justifica la investigación científica. Así, hoy en día existe dentro de la Unión Europea un conflicto de valores que se caracteriza por el hecho de que sus líneas divisorias discurren en gran medida a lo largo de la antigua frontera de la Guerra Fría. Este conflicto se refiere, por un lado,

⁴ Véase el capítulo 1: “Besitzt der gegenwärtige Konflikt mit Russland eine kulturelle Dimension?” (Ritz 2024).

al papel de la tradición cristiana en la Europa del futuro, pero, por otro lado, también se enciende con la cuestión de hasta qué punto una migración prolongada debe determinar el rostro de la futura sociedad europea. Por último, las cuestiones sobre los derechos de las minorías sexuales en las sociedades modernas son también un tema controvertido de este conflicto de valores intraeuropeo (Oertel, Totok y Reichert 2015). La mayoría de los antiguos países socialistas, como Polonia, la República Checa, Eslovaquia, Hungría, Bulgaria, Rumanía, los Estados bálticos, Bielorrusia y Rusia, tienden a aferrarse a las raíces cristianas de Europa (Gnauck 2017). A primera vista, esto parece contradictorio, ya que precisamente en los Estados socialistas se limitó en gran medida la influencia social y política de la Iglesia. No obstante, esto se relativiza si se tiene en cuenta que, desde la perspectiva de la historia de las ideas, el socialismo puede considerarse un fenómeno de secularización del cristianismo.⁵ Por esta razón, la forma secularizada del canon de valores cristianos se conservó en el sistema oriental incluso más que en Occidente.⁶

También es notable que los países de Europa del Este se muestren más reacios a la inmigración progresiva y al ideal de una sociedad multicultural, aunque algunos países de Europa Occidental, como Dinamarca o Austria, hayan adoptado recientemente una postura similar.⁷ Y, por último, las antiguas sociedades socialistas tienden a valorar más la norma de la familia heterosexual que los derechos de las minorías sexuales.⁸ Por el contrario,

⁵ “Porque nuestra tesis no dice más ni menos que la profecía del Antiguo Testamento y la escatología cristiana han creado un horizonte de cuestiones y un clima intelectual –en lo que respecta a la filosofía de la historia, un horizonte del futuro y de un cumplimiento futuro– que ha hecho posible el concepto moderno de historia y la fe secular en el progreso” (*Reseña del libro “Die Legitimität der Neuzeit” [La legitimidad de la era moderna] de Hans Blumenberg*) (Löwith 1983).

⁶ Véase el capítulo 1: “Besitzt der gegenwärtige Konflikt mit Russland eine kulturelle Dimension?” (Ritz 2024).

⁷ La Comisión Europea demanda a Hungría, la República Checa y Polonia. En: Die Zeit, 07/12/2017 <<https://www.zeit.de/politik/ausland/2017-12/eu-kommission-verklagt-ungarn-tschechien-und-polen>> (último acceso el 02/04/2024).

⁸ Véase <<https://rainbow-europe.org/country-ranking#eu>> (último acceso el 02/04/2024). Esta clasificación muestra que existe una diferencia significativa entre los países de Europa occidental y los de Europa oriental en lo que respecta a la aplicación de una legislación que tenga en cuenta los derechos de las denominadas “minorías sexuales”.

casi todas las sociedades de Europa occidental, desde Alemania occidental, Francia y los países del Benelux hasta los países escandinavos, tienden a aceptar en gran medida la pérdida de importancia del cristianismo, a apoyar la migración y a considerar los derechos de las minorías sexuales como parte normal del canon de valores y del discurso público. Dado que la línea divisoria entre ambas cosmovisiones sigue –aunque no de forma exclusiva, sí en gran medida– marcando la antigua frontera de la Guerra Fría, e incluso reproduce la división entre Alemania Occidental y Oriental,⁹ surge naturalmente la pregunta de hasta qué punto la dimensión de la Guerra Fría estaba relacionada con este conflicto cultural.

¿Tiene algo que ver con esto el movimiento del 68? ¿Existe realmente una relación entre la transformación cultural de finales de los años sesenta y principios de los setenta y la Guerra Fría? Para encontrar un marco objetivo para esta complicada cuestión, parece aconsejable elegir un método que base la reconstrucción de este conflicto cultural en la reflexión sobre las condiciones iniciales de la Guerra Fría. A continuación, se extraerán conclusiones sobre la estructura y la forma de la política cultural occidental a partir de estas condiciones iniciales. Estas conclusiones podrán verificarse posteriormente mediante la investigación histórica sobre la Guerra Fría, complementada con investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales. Si de este modo se puede reconstruir la estrategia de política cultural de la Guerra Fría y, además, se puede describir de forma coherente con los cambios culturales documentados históricamente y por las ciencias sociales en ese periodo, se corroboraría la hipótesis de que los cambios culturales de los años sesenta y setenta pueden considerarse, al menos en parte, como consecuencia de la Guerra Fría cultural. En este contexto, el conflicto de valores actual entre Europa Occidental y Oriental ya mencionado puede considerarse una prueba empírica que confirma la hipótesis de trabajo.

⁹ *La AfD es ahora la fuerza más votada en Sajonia*. En: Die Welt, 25/09/2017 <<https://www.welt.de/politik/deutschland/article168995513/AfD-ist-in-Sachsen-jetzt-die-staerkste-Kraft.html>> (último acceso el 02/04/2024).

Condiciones iniciales de la Guerra Fría y la política cultural

Ya en el comienzo de la Guerra Fría, la cultura y la política cultural desempeñaron un papel fundamental (Gansel 1995). El hecho de que hoy en día apenas seamos conscientes de ello tiene que ver con nuestro conocimiento histórico sobre el resultado de la Guerra Fría. Como sabemos que Occidente fue finalmente la potencia dominante en la Guerra Fría, tendemos a considerar también el comienzo de la Guerra Fría desde la perspectiva de la posterior superioridad occidental. Sin embargo, esto nos lleva a pasar por alto la vulnerabilidad inicial de Occidente en la confrontación ideológica. Esta debilidad de Occidente es decisiva para comprender la orientación y la determinación de su política cultural.

Con todo, si nos situamos en el punto de partida histórico de la Guerra Fría, dejando de lado nuestros conocimientos históricos actuales, se abren perspectivas completamente nuevas. Como ya se ha mencionado, Occidente se encontraba en una posición de superioridad económica inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial. Pese a que, desde el punto de vista ideológico, el equilibrio de poder no era tan claro, hay numerosos argumentos que demuestran que, en el ámbito de la ideología, la Unión Soviética ocupaba inicialmente una posición superior. Para comprenderlo, debemos recordar los acontecimientos que marcaron el período posterior a la Segunda Guerra Mundial.

A finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, el liberalismo entró en un periodo de debilidad tras una larga fase de hegemonía. La larga época liberal anterior comenzó a mediados del siglo XIX y terminó inicialmente con la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, después de la guerra hubo numerosos intentos de revivir un orden mundial liberal, intentos que solo llegaron a su fin provisional con la crisis económica mundial de 1929. En el transcurso de esta larga era liberal, desde mediados del siglo XIX hasta la Gran Depresión de 1929, ya se había producido una primera fase de globalización. Esta primera fase de interdependencias económicas internacionales fue tan intensa que el volumen de comercio alcanzado en su punto álgido en 1913 no se volvió

a alcanzar hasta principios de la década de 1970; pero fue precisamente porque el liberalismo tuvo una gran influencia en el siglo XIX y principios del XX, también se le consideró corresponsable del estallido de dos guerras mundiales, ya que, al fin y al cabo, la competencia entre las potencias imperiales había provocado el estallido de la Primera Guerra Mundial. Además, fueron los Estados liberales los que impusieron un acuerdo de paz con el Tratado de Versalles de 1919, en el que ya se gestaba el germen de otra guerra. Y, por último, también fue una política económica liberal la que condujo a crecientes desequilibrios económicos y, por tanto, al estallido de la gran crisis económica mundial de 1929.

Dado que, a la sombra de la mayor crisis económica capitalista hasta la fecha, varios Estados habían visto cómo llegaban al poder gobiernos fascistas, la larga era liberal también fue, al menos indirectamente, responsable del auge del fascismo. En otras palabras: la hegemonía de las ideas liberales desde mediados del siglo XIX hasta la crisis económica mundial había desencadenado una profunda crisis de legitimidad del liberalismo que, incluso después de la caída del fascismo, aún estaba lejos de superarse (véase Hobsbawm 1998).

La debilidad del liberalismo, fruto de estos antecedentes, se manifestó, por ejemplo, en el hecho de que, a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, muchos intelectuales de renombre —como Albert Einstein en Estados Unidos, Jean-Paul Sartre en Francia o incluso el conservador Thomas Mann en Alemania— manifestaron su simpatía por el experimento socialista. Todo el espectro de teorías de izquierda, desde el anarquismo y el socialismo hasta el comunismo, era superior al liberalismo en el ámbito teórico en la inmediata posguerra. El movimiento obrero había dado lugar a muchos intelectuales y era capaz de analizar las contradicciones de la sociedad liberal a un nivel mucho más alto que, a la inversa, el liberalismo analizaba las contradicciones de los proyectos sociales de izquierda. Las teorías socialistas y comunistas parecían tener una respuesta para todos los problemas que había generado la larga época liberal del siglo XIX, problemas que finalmente habían llevado al mundo a los catastróficos años comprendidos entre 1914 y 1945. Esta superioridad intelectual, espiritual y cultural de la crítica social socialista y comunista se

vio reforzada después de la Segunda Guerra Mundial por el alto grado de organización del movimiento obrero en aquella época. Hay que tener en cuenta que la clase obrera en los países industrializados de Europa en los años 40 y 50 representaba aproximadamente la mitad de la población. En Alemania Occidental se prohibió el KPD, pero esta medida no se pudo aplicar en toda Europa Occidental: en Italia y Francia, el partido comunista era simplemente demasiado influyente como para poder excluirlo del proceso político. Además, tales prohibiciones contradecían la constitución liberal de los Estados occidentales. A esto se sumaban los partidos socialdemócratas y socialistas, así como los numerosos sindicatos de casi todos los países de Europa occidental, que a menudo disponían de sus propios periódicos y editoriales. Esta situación implicaba que tanto las fuerzas socialistas como las comunistas de Europa occidental podían ser fácilmente abordadas o incluso apoyadas financieramente por la Unión Soviética. Existía el peligro de que el movimiento obrero se convirtiera en una quinta columna durante la Guerra Fría. Esto habría permitido a la Unión Soviética interferir en el proceso político de los países de Europa occidental. Es más, no se podía descartar que, a largo plazo, la Unión Soviética lograra incluso tomar el control del proceso político en determinadas sociedades de Europa occidental o sacar a países como Italia, Francia o Grecia de la alianza occidental. Desde la década de 1920, Moscú ya tenía experiencia en el ámbito de la diplomacia social a través de organizaciones como la Internacional Comunista (Comintern) y disponía de una ventaja en cuanto a experiencia frente a los Estados Unidos. Por el contrario, los Estados democráticos capitalistas apenas tenían posibilidades de ganar una influencia social comparable en los países socialistas, ya que allí los partidos liberales que representaban los intereses capitalistas estaban simplemente prohibidos.

Al peligro fundamental que representaba para Occidente el alto grado de organización del movimiento obrero durante la Guerra Fría se sumaba la influencia del pensamiento socialista y comunista en el Tercer Mundo: el colonialismo había entrado en crisis en las décadas de 1940 y 1950, y los costes de administración de las colonias aumentaban constantemente. A esto se sumaba que el déficit de legitimidad del co-

lonialismo europeo aumentaba cada año, ya que en muchas colonias se estaba desarrollando gradualmente una conciencia política y nacional. El socialismo y el comunismo se presentaban aquí, a su vez, como ideologías para apoyar los movimientos de liberación del Tercer Mundo. En muchas colonias se produjeron alianzas de conveniencia entre intereses socialistas, comunistas y nacionales. Al fin y al cabo, la teoría política del movimiento obrero incluía una crítica al imperialismo. La propagación de los movimientos socialistas o incluso de las revoluciones comunistas por gran parte del Tercer Mundo habría conducido a largo plazo a una situación en la que el sistema capitalista occidental se habría visto encerrado en su propio territorio. Sin embargo, un sistema capitalista mundial sin acceso a las materias primas del Tercer Mundo y a la mano de obra barata y los mercados del hemisferio sur habría alcanzado rápidamente sus límites de desarrollo.

Como cuarto factor que subraya la debilidad del capitalismo al comienzo de la Guerra Fría, cabe mencionar el orden geográfico mundial a partir de 1949. Tras la victoria de la revolución socialista en China, gran parte de Asia quedó dominada por Estados socialistas. Quien haya estudiado alguna vez los fundamentos de la política exterior de las potencias marítimas Gran Bretaña y Estados Unidos sabe el papel fundamental que desempeña el continente euroasiático en el pensamiento de la política exterior del mundo anglosajón: Eurasia es, con diferencia, el continente más grande del mundo, que por sí solo cuenta con aproximadamente dos tercios de todas las materias primas mundiales y dos tercios de la población mundial. Tanto en el pensamiento de la élite británica como en el de la estadounidense, este continente debe estar siempre dominado desde las costas. Halford J. Mackinder sentó las bases analíticas de este principio en 1904 en "The Geographical Pivot of History" (Mackinder 1904). Más tarde, esta teoría fue desarrollada por Nicholas J. Spykman y Zbigniew Brzezinski, entre otros. Desde entonces, el gran temor en la autopercepción de las potencias marítimas anglosajonas ha sido siempre que en el centro de esa enorme masa continental euroasiática pudiera formarse una potencia que ya no pudiera controlarse desde las costas. Con la expansión de la influencia soviética hasta el Elba y la victoria de

una revolución socialista en China, esta pesadilla parecía haberse hecho realidad en parte. Occidente se encontraba en una situación en la que su adversario ideológico se había convertido en un rival a tener en cuenta, no solo desde el punto de vista intelectual e ideológico, sino también geográfico. La tendencia global del desarrollo cultural parecía alejarse del orden capitalista y liberal del siglo XIX y principios del XX y avanzar hacia un orden socialista global. La tarea que se le planteaba al aparato de seguridad de la OTAN ante esta situación consistía en romper de nuevo el impulso de la práctica socialista y los ideales comunistas.

Sin embargo, esta era una tarea que no podía llevarse a cabo únicamente mediante el armamento militar o la expansión económica. Tampoco bastaban las concesiones sociales, como las que se hicieron a partir de 1933 en el New Deal del presidente Franklin D. Roosevelt y, después de 1945, en la política socialdemócrata en Europa. Dado que el impulso del socialismo se basaba en la percepción mundial de que la práctica socialista y los ideales comunistas eran más progresistas que el liberalismo, envuelto en contradicciones, se necesitaba una iniciativa cultural integral. Para romper la percepción de una Internacional Socialista en ascenso, era necesario separar de nuevo la imagen progresista que los teóricos del movimiento obrero habían adquirido gracias a sus propios logros intelectuales y culturales de la idea del socialismo. Se trataba de devolver al liberalismo, desacreditado tras dos guerras mundiales y una crisis económica mundial, su imagen progresista y, a la inversa, disputársela tanto al socialismo real como a la utopía comunista.

No obstante, dada la historia reciente, se trataba de una tarea extremadamente complicada, tan difícil que requería una política cultural muy prolongada, profesional y diferenciada. Una política cultural que, además, no solo podía establecerse en un único país, sino que debía dirigirse a todo el mundo occidental, al menos a sus países más importantes, es decir, Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania Occidental, Francia e Italia. De todo ello se desprende que, para Estados Unidos, el desarrollo de una política cultural occidental representaba quizás el reto más importante de la Guerra Fría. ¿Qué posibilidades tenía Washington para alcanzar este objetivo? ¿Puede la investigación histórica arrojar luz sobre esta cuestión?

La Guerra Fría cultural reflejada en la investigación histórica

Para responder a esta pregunta, este artículo se basará principalmente en dos obras fundamentales: por un lado, el estudio publicado en 1999 “Who Paid the Piper – The CIA and the Cultural Cold War” (Quién pagó al flautista: la CIA y la Guerra Fría cultural), de la historiadora británica Frances Stonor Saunders (Stonor 1999). El análisis de Saunders sobre la Guerra Fría cultural logra el difícil equilibrio entre el nivel científico y una forma lingüística exigente. La segunda obra a la que se hace referencia aquí ha sido escrita por el profesor de estudios americanos Michael Hochgeschwender y se titula “Freiheit in der Offensive” (Libertad a la ofensiva) (Hochgeschwender 1998). En ambos estudios se centra la atención en el Congreso por la Libertad Cultural (CCF), una institución decisiva fundada al comienzo de la Guerra Fría en 1950 y a través de la cual se organizó y agrupó la política cultural de Occidente durante casi dos décadas.

Mientras que el estudio de Saunders sigue y reconstruye la actividad global del Congreso, Hochgeschwender se centra, principalmente, en la política del Congreso en Alemania Occidental. Al referirse únicamente a un solo país, su análisis profundiza aún más en las especificidades de la política cultural del Congreso. Gracias a las investigaciones de otros historiadores (Schildt 1999), hoy disponemos de una cantidad relativamente grande de material (Whitney 2016) sobre la actividad y el impacto del Congreso por la Libertad Cultural, que se extiende hasta su disolución en 1969.

El Congreso por la Libertad Cultural estaba formado por una red de intelectuales, escritores, periodistas, cineastas y artistas que coordinaban sus actividades de relaciones públicas. En el momento álgido de su influencia, el Congreso tenía oficinas en 35 países diferentes de Europa Occidental, Asia y el Tercer Mundo. Su interés principal se centraba en los decisivos Estados de Europa Occidental ya mencionados; su actividad abarcaba todos los ámbitos de la vida cultural. Con su ayuda se organizaban conferencias profesionales, se concedían premios a músicos y artistas, se apoyaba a intelectuales y creadores culturales cuya obra armonizaba con la orientación del Congreso, se organizaba la traducción

de libros e incluso se influía en la producción cinematográfica (véase Saunders 1999).

Tras su fundación, la oficina central del Congreso por la Libertad Cultural se ubicó inicialmente en Berlín Occidental. Sin embargo, dado que la división de Berlín también constituía el centro de las actividades de espionaje durante la Guerra Fría, la oficina se trasladó de Berlín a París poco después de su fundación por motivos de seguridad. Por un lado, el Congreso adaptó su política cultural a las particularidades culturales e históricas de cada país, pero, por otro lado, se produjo una sincronización de su trabajo a nivel internacional. Su actividad se basaba en una financiación encubierta, en la que tanto la Fundación Fairfield (Saunders 1999: 127) como la Fundación Ford desempeñaban un papel destacado, pero en absoluto exclusivo: “Hoy en día se sabe que al menos 170 fundaciones han facilitado deliberadamente la transferencia de fondos de la CIA” (Saunders 2001: 129).¹⁰ En 1966 se dio a conocer la financiación del Congreso por parte de los servicios secretos, lo que provocó que, a partir de entonces, el Congreso tuviera cada vez más dificultades para organizar la colaboración con escritores, intelectuales y artistas. Esta situación, junto con los artículos justificativos¹¹ de algunas de las personas implicadas, condujo finalmente a la disolución del CCF en 1969. Debido a la liquidación del Congreso por la Libertad Cultural, se desclasificó una cantidad relativamente grande de material de archivo, por lo que hoy en día disponemos de numerosos documentos. Además, historiadores como Saunders han documentado los testimonios de testigos de la época.

Con sus 35 oficinas en diferentes países, el Congreso publicó durante sus casi dos décadas de existencia revistas intelectuales en 20 países diferentes, que aparecían mensualmente o con mayor periodicidad. Estas revistas tenían, en cierto modo, la función de actuar como una especie de medio de comunicación líder. En ellas se desarrollaban argumentos y se ofrecían perspectivas que luego solían ser recogidas por la prensa diaria. Si se analiza hoy en día la labor del Congreso para la Libertad Cultural, se pueden iden-

¹⁰ Citado según la traducción alemana.

¹¹ Thomas W. Braden: “I’m glad the CIA is ‘immoral’”. En: *The Saturday Evening Post* del 20/05/1967, pp. 10-14.

tificar una serie de problemas fundamentales que el CCF había detectado en las sociedades europeas de la posguerra, que le preocupaban y a los que su política cultural daba respuesta. A continuación, se examinarán con más detalle cuatro de estos problemas. Se trata de una selección que podría ampliarse, pero es de esperar que estos cuatro problemas basten para demostrar que la política cultural de Occidente durante la Guerra Fría influyó a largo plazo en la evolución cultural de Europa occidental.

Cuatro ejes centrales de la política cultural occidental durante la Guerra Fría

1) La actitud antiamericana de muchos europeos

Uno de los primeros problemas que llamó la atención del Congreso por la Libertad Cultural fue el escepticismo hacia los Estados Unidos, muy extendido en el continente europeo. En particular, muchos representantes de la élite europea pertenecían a la burguesía ilustrada y albergaban reservas de carácter cultural hacia los Estados Unidos. En estos círculos prevalecía la idea de que la sociedad estadounidense no se movía al mismo nivel cultural que las sociedades de las naciones culturales europeas. Como consecuencia, los diplomáticos estadounidenses se enfrentaban repetidamente al problema de que sus colegas europeos no los tomaban lo suficientemente en serio. Esto suponía un obstáculo muy grave para la diplomacia estadounidense. Para hacer frente a este problema, el Congreso para la Libertad Cultural intentó en primer lugar influir positivamente en la imagen de los Estados Unidos en el continente europeo. Los Estados Unidos se esforzaron por presentarse como una nación con una vida cultural e intelectual propia y digna de ser tomada en serio. Así, por ejemplo, se envió a la Orquesta Sinfónica de Boston de gira por las capitales europeas (Saunders 1999: 116 y ss.). El Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA) también se presentó al público europeo en una exposición itinerante (íbid., 256 y ss.). Toda una serie de autores estadounidenses, en particular el grupo de los “intelectuales de Nueva York”, fueron traducidos

a varios idiomas europeos para darse a conocer en ahí. Otro “instrumento importante para disipar la tradicional arrogancia cultural de la clase media educada hacia ‘América’ fueron las Casas de América” (Schildt 1999: 167), que disponían de sus propias bibliotecas y se ofrecían generalmente como lugar para eventos culturales. En resumen: Estados Unidos intentó presentarse ante los europeos como una nación cultural igualitaria, como un país cuya vida intelectual era receptiva a las contradicciones de la civilización moderna.

Sin embargo, los resultados de estos numerosos esfuerzos fueron escasos: los prejuicios hacia los Estados Unidos persistieron inicialmente entre los europeos. Era casi imposible disipar las ideas ya arraigadas de la generación mayor sobre los Estados Unidos mediante medidas como las mencionadas anteriormente. Por esta razón, el Congreso para la Libertad Cultural se centró cada vez más en dirigirse a los jóvenes. Si ya no era posible influir suficientemente en la generación mayor, al menos se podía transmitir a la generación más joven una imagen lo más positiva posible de los Estados Unidos. Como consecuencia de esta idea, durante las décadas siguientes se dedicaron todos los esfuerzos a difundir la cultura estadounidense entre los jóvenes europeos: por ejemplo, a partir de 1964 se disparó la proporción de música en inglés en la programación radiofónica de Alemania Occidental. Si antes se situaba en torno al 5 %, en solo un año aumentó hasta aproximadamente el 50% (véase Dussel 2005: 131). La romanista estadounidense Kristin Ross ha descrito detalladamente esta forma de americanización cultural tomando como ejemplo Francia (véase Ross 1995). Esta forma de política cultural, que consideraba la cultura juvenil como un campo de acción central, fue muy influyente y acabó cambiando la cultura europea desde dentro.

2) Corresponsabilidad del liberalismo en el auge del fascismo

Un segundo problema al que se enfrentó el Congreso por la Libertad Cultural fue la gran popularidad que gozaba entonces el pensamiento socialista entre los intelectuales europeos. El hecho de que el socialismo gozara

de gran simpatía entre los intelectuales europeos en los años cuarenta y cincuenta fue consecuencia de la historia reciente. Esta había enseñado a la intelectualidad europea a distinguir entre comunismo, socialismo, liberalismo y fascismo. Dado que la intelectualidad europea tenía una idea clara de las diferencias entre estos conceptos, muchos eran conscientes de que el liberalismo era en parte responsable del auge del fascismo. En aquella época era una convicción relativamente extendida que, en momentos de crisis, el liberalismo se acomodaba al fascismo, llegando incluso a formar una alianza de conveniencia con él para impedir que una revolución comunista pusiera en tela de juicio el orden de la propiedad. Un ejemplo clásico fue la represión de la Revolución Española entre 1936 y 1939, cuyo destino había suscitado un gran interés entre muchos intelectuales europeos y que, en retrospectiva, resultó ser el preludio de la Segunda Guerra Mundial.

Para contrarrestar esta percepción de la corresponsabilidad del liberalismo en el auge del fascismo, el Congreso por la Libertad Cultural retomó la tesis del totalitarismo, un teorema acuñado en 1923 por el italiano Giovanni Amendola para describir el fascismo italiano. Ya antes de la Primera Guerra Mundial, Carl Schmitt desarrolló el concepto de forma afirmativa. Franz Borkenau lo utilizó en 1940, durante su exilio en Estados Unidos, para comparar el nacionalsocialismo y el bolchevismo (Borkenau 1940). Después de la Segunda Guerra Mundial, tanto George Orwell como Hannah Arendt, que colaboraron con el Congreso por la Libertad Cultural, dieron a conocer la tesis del totalitarismo tanto en el ámbito literario como en el teórico. En particular, el libro de Arendt *El origen del totalitarismo* (Arendt 1955), desarrolló aún más el concepto y contribuyó en gran medida a que la percepción de la corresponsabilidad del liberalismo en el auge del fascismo se viera gradualmente superada por el debate público sobre las similitudes entre el fascismo histórico y el socialismo de Europa del Este y Asia.

3) Aspiraciones independentistas entre los intelectuales europeos

Otro tema que abordó el Congreso por la Libertad Cultural fue el de los llamados intelectuales neutrales. Los intelectuales neutrales parecían mucho más peligrosos que los que se declaraban abiertamente socialistas o comunistas. A estos últimos se les podía clasificar simplemente como representantes del sistema socialista para luego aislarlos y desacreditarlos. El intelectual neutral, por el contrario, tenía realmente el potencial de hacer que su posición fuera mayoritaria. Al abogar por la neutralidad entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, el intelectual neutral ponía en peligro la posición de los Estados Unidos en Europa occidental. Si los políticos o los gobiernos se mostraban receptivos a la posición del intelectual neutral, esto podía conducir efectivamente a una renovada independencia de los distintos Estados de Europa occidental respecto a los Estados Unidos o a un mayor crecimiento del grupo de países neutrales, como Austria, Suiza, Finlandia y Yugoslavia. El actor estadounidense Robert Montgomery, que también colaboró con el Congreso, afirmó que “en la sala de la libertad [...] no hay rincones neutrales” (Stonor 2001: 83),¹² resumiendo así muy bien la posición del Congreso.

El intelectual más conocido era Jean-Paul Sartre, que había adquirido una enorme influencia en Francia gracias a su revista *Les Temps Modernes*. Saunders cita en su obra a la autora Carol Brightman, que en una entrevista describe la mentalidad de la época de la siguiente manera: “¿Quién era el verdadero adversario? [...] No era la Unión Soviética ni Moscú. Quienes realmente les preocupaban eran Sartre y Beauvoir. Esa era la parte contraria” (ibíd., 101). El Congreso por la Libertad Cultural respondió fundando la revista francesa *Preuves* y la italiana *Tempo Presente*. Ambas publicaciones eran muy similares a *Les Temps Modernes* en cuanto a su diseño y temática; la revista italiana incluso tomó prestado su nombre del original francés. Sin embargo, la diferencia con *Les Temps Modernes* radicaba en que las revistas del CCF siempre ponían el acento en el liberalismo, tratando así de atraer a los lectores y seguidores de

¹² Citado según la traducción alemana.

Sartre. En cierto modo, se aplicó una especie de estrategia de contención intelectual con respecto a Sartre (Saunders 1999: 215 y ss.). Al mismo tiempo, se intentó revalorizar al filósofo existencialista Albert Camus para debilitar indirectamente a Sartre (Hochgeschwender 1998: 195).

La atención que el Congreso por la Libertad Cultural prestó a Sartre es solo un ejemplo de la política del Congreso, que en general tenía como objetivo combatir tanto la articulación de un punto de vista neutral como una posición comunista. De este modo, se empujó a la opinión pública en una dirección en la que cada vez era más difícil anteponer los intereses del propio país a los de la confrontación entre bloques. Por lo tanto, se toleraban más las posiciones que evidentemente no contaban con el apoyo de la mayoría, como el maoísmo radical, que una posición neutral basada en la razón.

4) El arraigo cultural del socialismo en la cultura europea

El cuarto y quizás más importante problema de los Estados Unidos era que las ideas socialistas estaban mucho más arraigadas en las sociedades europeas que en los Estados Unidos. En primer lugar, en Europa no existía un equivalente al “sueño americano”, es decir, prácticamente no existía el mito de las oportunidades de ascenso social del individuo. Esta diferencia se debía, entre otras cosas, a que Europa continental no había sido influenciada en la misma medida que Estados Unidos por las sectas protestantes de influencia calvinista. En Europa se hacía referencia a diversas formas culturales precapitalistas, que tenían sus raíces en el sistema gremial medieval o en la Edad Moderna y que constituían la base de las reivindicaciones y los valores solidarios del movimiento obrero. En la sociedad estadounidense, en cambio, estas formas culturales precapitalistas apenas existían a nivel, ya que el país había surgido junto con el capitalismo. A esto se sumaba el hecho de que el continente europeo se había visto mucho más marcado por la secularización del cristianismo que los propios Estados Unidos, al menos si se entiende la secularización no solo como el retroceso de las iglesias y del cristianismo en el espacio

público, sino como la traducción de las ideas y valores cristianos a un contexto secular y moderno. La utopía política del socialismo es solo una de las muchas manifestaciones de este proceso de secularización culturalmente muy amplio, que en Europa ha vinculado los valores de la modernidad con los del pasado cristiano.

Otra diferencia cultural decisiva entre los Estados Unidos y Europa era la figura del intelectual, que tenía un significado diferente en Europa que en los Estados Unidos. La reputación del intelectual en países como Francia, Italia y Alemania era mucho mayor que en los Estados Unidos. En Europa se reconocía al intelectual un poder de oposición pública mucho mayor que en los Estados Unidos. En Francia, una declaración de Jean-Paul Sartre, en la República Federal de Alemania un discurso de Thomas Mann y en la RDA uno de Christa Wolf, podían conmover a toda la sociedad. La veneración pública del artista y el intelectual en Europa contrastaba claramente con su vilipendio público en los Estados Unidos durante la era McCarthy. La persecución de los intelectuales de izquierda iniciada por el senador Joseph McCarthy fue precisamente la respuesta equivocada al desafío del socialismo, ya que tales medidas confirmaban las predicciones socialistas sobre el Estado capitalista represivo y aumentaban así la credibilidad de la teoría de izquierda.

Previendo esto, ya en 1948, el excomunista y posterior anticomunista Arthur Koestler, durante una gira de lecturas por Estados Unidos, había abogado en una conversación con miembros del Departamento de Estado por combatir la práctica socialista y los ideales comunistas no directamente desde el Estado, sino desde la izquierda (Saunders 1999: 62 y ss.). El historiador y asesor presidencial estadounidense Arthur Schlesinger describió más tarde la creciente influencia de esta idea como una “revolución silenciosa” (Saunders 2001: 69).¹³ Así, en el Gobierno de los Estados Unidos se fue imponiendo gradualmente la idea de que había que apoyar y promover los conceptos de aquellos intelectuales que, aunque desilusionados con las utopías del comunismo, seguían defendiendo las posiciones de una izquierda moderada. La idea de debilitar los idea-

¹³ Citado según la traducción alemana.

les comunistas promoviendo una izquierda no comunista “se convirtió pronto en la base teórica de la operación política oficial contra el comunismo durante al menos dos décadas” (Warner 1995). Como resultado, “el término ‘izquierda no comunista’ [...] pronto (Hochgeschwender 1998) entró en el lenguaje burocrático de Washington” (Saunders 2001: 69).¹⁴ Esta estrategia se basaba en la idea de que siempre habría una izquierda política en Europa. La cuestión era solo de qué tipo y con qué mentalidad estaría determinada esa izquierda.

Para ganar la “guerra fría cultural” (Saunders), era importante que Occidente se mostrara progresista y de izquierdas. Solo así se podía garantizar que el legado cultural del movimiento obrero no quedara en manos de la Unión Soviética y sus aliados socialistas. Al mismo tiempo, sin embargo, había que configurar e interpretar la izquierda de tal manera que pudiera integrarse en el capitalismo. Esto significaba que la izquierda debía referirse lo menos posible a las cuestiones fundamentales clásicas del movimiento obrero, lo que suponía excluir en gran medida la cuestión de la propiedad, la cuestión social y la crítica del imperialismo. Esto, a su vez, estaba relacionado con las corrientes pacifistas de la izquierda. La identidad política de la izquierda tuvo que desplazarse, en cierto modo, de las contradicciones principales del capitalismo a sus contradicciones secundarias, como por ejemplo la aparición del racismo, la discriminación de la mujer en la sociedad, los diferentes derechos para los diferentes grupos o la destrucción del medio ambiente en el curso de los procesos industriales. Se trata de contradicciones secundarias porque, aunque aumentan en las condiciones de una dinámica capitalista desenfrenada, combatirlas de forma aislada no cambia la estructura capitalista básica de la sociedad. Sin embargo, estos temas eran muy adecuados para ofrecer a los simpatizantes de la Unión Soviética, a los que la CIA también denominaba “compañeros de viaje” (Hochgeschwender 1998: 87 y ss.), oportunidades para la crítica y la oposición dentro del sistema político occidental y, de este modo, estabilizar el sistema occidental en su conjunto.

¹⁴ Citado según la traducción alemana.

Además, en la izquierda política hubo muchos debates en los que la izquierda no comunista pudo apoyarse con relativa facilidad. Solo una pequeña parte de la izquierda política tenía un conocimiento real de las obras de Karl Marx u otros teóricos socialistas, comunistas o anarquistas. Igualmente, existían muchos temas dentro de la izquierda que a menudo se habían incorporado a los debates de izquierda a partir de contextos de la vida cotidiana y que solo estaban vagamente relacionados con la tradición ideológicamente crítica de la teoría de izquierda, como la crítica a las tradiciones anticuadas, a la Iglesia o a la sociedad burguesa y su cultura, que a menudo se cuestionaba como elemento de la ideología capitalista. Las críticas de la izquierda a la cultura dominante de la sociedad podían tener como consecuencia que se hiciera más hincapié en los derechos de las minorías o del individuo en sí. No obstante, esto podría llevar a que la izquierda adoptara cada vez más una posición liberal y se alejara de la tradición del movimiento obrero, que se había centrado principalmente en las grandes clases sociales y, por lo tanto, en los intereses colectivos. El hecho de que la CIA realmente pensara en la guerra fría cultural a tan gran escala queda demostrado por el material de archivo desclasificado que Saunders cita en su libro (véase Saunders 1999: 146-156).¹⁵ Así, en el documento estratégico PSB D-33/2 se afirma que se “quería influir en los intelectuales, los eruditos y los grupos que crean opinión” para “romper los patrones de pensamiento doctrinarios extendidos por todo el mundo que preparan intelectualmente el terreno para el comunismo” (Saunders 2001: 143).¹⁶

Ahora bien, este cambio dentro del espectro de temas y discursos de izquierda, sobre el que se reflexionó intensamente en la CIA en la década de 1950, se produjo efectivamente en el transcurso de la Guerra Fría, como se admite ver en un análisis de la CIA recientemente desclasificado.¹⁷ Si al comienzo de la Guerra Fría aún predominaban las luchas

¹⁵ Véase Saunders, *The Truth Campaign*.

¹⁶ Citado según la traducción alemana.

¹⁷ Véase CIA Research Paper. *France. Defection of Leftist Intellectuals*. Langley, VA, EE. UU., 1985. Copia autorizada y censurada para su publicación 13/05/2011 <<https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.pdf>> (último acceso el 02/04/2024).

del movimiento obrero por los intereses de toda la sociedad, como por ejemplo la cuestión social, a lo largo de la Guerra Fría estos contenidos políticos fueron sustituidos gradualmente por la lucha por los derechos del individuo, es decir, por los derechos de las minorías y los derechos humanos. Este cambio comenzó ya en los años 60, continuó en los 70 y se completó en los 80, sobre todo con el auge del partido de los Verdes y la aparición de una “nueva izquierda”. Desde los años 60, pasando por los 70 y hasta los 80, el discurso sobre la explotación de la clase obrera fue sustituido gradualmente por debates públicos sobre la explotación de la naturaleza. La izquierda no comunista, de la que se hablaba en los años 50 de forma puramente teórica en los debates internos de la CIA, parece estar realmente arraigada en casi todas las sociedades occidentales al final de la Guerra Fría [...].¹⁸

Resumen

[...] Tras haber destacado al principio la importancia de la dimensión cultural de la Guerra Fría a partir de su situación inicial, se pudo clasificar mejor la investigación histórica sobre la guerra cultural a partir de una selección de cuatro elementos fundamentales. Finalmente, las relaciones así deducidas encontraron su confirmación en las obras teóricas de diferentes científicos sociales. El conflicto de valores entre Europa Oriental y Occidental, que discurre a lo largo de la antigua frontera de la Guerra Fría, parece así corroborar empíricamente los argumentos desarrollados. De todo ello se desprende un panorama muy preocupante sobre el origen de la cultura política occidental actual.

Al mismo tiempo, cabe señalar que este análisis no contradice en modo alguno la tesis de que las protestas estudiantiles de 1968 en muchos países occidentales fueron revueltas espontáneas condicionadas por la estructura de la sociedad de la época: durante el período del auge del

¹⁸ El siguiente subcapítulo se ha abreviado para su publicación en esta revista. El texto completo se puede encontrar en: <https://multipolar-magazin.de/artikel/der-kalte-krieg-und-die-kuenstliche-kultur-teil-2> (último acceso el 02/04/2024).

fascismo, la Segunda Guerra Mundial y la posterior fase de reconstrucción, se produjo una época de estancamiento cultural de entre 25 y 30 años, que dio lugar a una necesidad de recuperación. Esta necesidad de recuperar el tiempo perdido coincidió con una generación numerosa de jóvenes y desencadenó a finales de la década de 1960 una dinámica espontánea cuya evolución inicial era incierta.

A pesar de ello, incluso si se considera la protesta estudiantil de 1968 como una revuelta espontánea, surge la pregunta legítima de si esto también se aplica al efecto a largo plazo de estas protestas. Hoy en día estamos acostumbrados a considerar la revuelta del 68 como un éxito de la izquierda. Sin embargo, no se nos ocurre preguntarnos si el efecto a largo plazo del movimiento del 68 no representa también un éxito del aparato de seguridad de la OTAN, en la medida en que este posiblemente haya aprendido, en las condiciones ideológicas de la Guerra Fría, a dirigir una situación política excepcional durante un largo periodo de tiempo por caminos seguros o deseables. En cualquier caso, las fuentes citadas aquí dan motivos para seguir reflexionando sobre esta tesis.

Sea cual sea el veredicto histórico detallado, este análisis ha podido demostrar que ciertos elementos de la política cultural occidental durante la Guerra Fría han tenido una influencia duradera en la evolución cultural de Europa Occidental y Estados Unidos. Esto se aplica en particular a los dos objetivos del Congreso por la Libertad Cultural, a saber, por un lado, abrir Europa Occidental a las influencias culturales estadounidenses y, por otro, desviar la evolución de la izquierda política de las principales contradicciones del capitalismo hacia sus contradicciones secundarias. Este último aspecto, en particular, ha tenido una profunda influencia en la evolución de las ideas políticas en Occidente, hasta tal punto que la izquierda actual de Europa occidental se ha convertido, por una parte, en el motor cultural de la globalización, mientras que, por otra, ha olvidado casi por completo la cuestión social y deriva sus posiciones políticas casi exclusivamente de puntos de vista liberales. Sin embargo, dado que la “nueva izquierda” liberal, que surgió en Occidente durante la Guerra Fría, existe en Europa del Este desde hace relativamente poco tiempo, el nuevo orden de valores de la globalización aún no se ha arraigado cultu-

ralmente en Europa del Este. Por lo tanto, el actual conflicto de valores en Europa debe considerarse, como se supuso al principio, como una consecuencia y un legado de la dimensión cultural de la Guerra Fría.

Preguntas adicionales

De este análisis se derivan numerosas preguntas adicionales, como, por ejemplo, ¿cómo se debe abordar el hecho de que instituciones controladas por los servicios secretos, como el Congreso por la Libertad Cultural, hayan influido en la evolución cultural de las sociedades occidentales durante la Guerra Fría basándose en consideraciones de seguridad militar? ¿Qué aspectos del patrimonio cultural europeo se han visto debilitados o incluso perdidos como consecuencia de ello? ¿Qué consecuencias podría tener a largo plazo para nuestra cultura el hecho de que su desarrollo se haya visto y se siga viendo influido cada vez más por intereses que siguen una racionalidad para la que la cultura ya no es un fin en sí misma, sino solo un medio para otros fines? ¿Debemos temer que la cultura europea haya adquirido así un carácter artificial, como ya lamentaban Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*? ¿Qué problemas procedentes se derivarán de ello a largo plazo? ¿Y qué responsabilidad tienen los humanistas, que gozan del privilegio frente al resto de la población de poder ser conscientes de la evolución histórica de su propia cultura? Estas cuestiones requieren más investigación.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. 1970. *Ästhetische Theorie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ARENDT, Hannah. 1955. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt.
- BORKENAU, Franz. 1940. *The Totalitarian Enemy*. Londres: Ams Pr Inc.
- CHOMSKY, Noam. 1982. *Towards a new Cold War*. New York: The New Press.
- DUSSEL, Konrad. 2005. "The Triumph of English-Language Pop Music. The West German Radio Programming". In *Between Marx en Coca-Cola. Youth Cultures in*

- Changing European Societies 1960-1980*, von Axel Schildt und Detlef Siegfried, 131. Nueva York/Oxford.
- GANSEL, Carsten. 1995. *Parlament des Geistes. Literatur zwischen Hoffnung und Repression 1941-61*. Berlín: BasisDruck.
- HOBBSBAWN, Eric. 1998. „Der Untergang des Liberalismus“. In *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. München*.
- HOCHGESCHWENDER, Michael. 1998. *Freiheit in der Offensive. Der Kongress für kulturelle Freiheit und die Deutschen*. München.
- HORKHEIMER, Max, und Theodor W Adorno. 1997. „Die Kulturindustrie“. In *Dialektik der Aufklärung*, 141-191. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- LAUTERBACH, Reinhard. 2016. *Das lange Sterben der Sowjetunion. Schicksalsjahre 1985-1999*. Berlín: Edition Berolina.
- MACKINDER, Halford J. 1904. “The Geographical Pivot to History”. In *The Geographic Journal*. Londres.
- NIXON, Richard. 1959. “The Kitchen Debate”. In *Speeches, Writings, Documents*, 88 ss. Princeton: University Press.
- POPOV, Vladimir. 2014a. *How the Soviet Elite Lost Faith in Socialism in the 1980s*. <<https://www.ponarseurasia.org/how-the-soviet-elite-lost-faith-in-socialism-in-the-1980s/>> (último acceso el 02/04/2024).
- POPOV, Vladimir. 2014b. “Socialism is dead, long live socialism!” *Munich Personal RePEc Archive*. <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/54294/> 1-45.
- POPOV, Vladimir. n. d. *Prices, Labor Market, Finance, Credit, External Economic Relations in CPE. Was Soviet Economy a Planned One?* <<https://carleton.ca/vpopov/wp-content/uploads/Prices-labor-market-finance-credit.pdf>> (último acceso el 02/04/2024).
- ROSS, Kristin. 1995. *Fast Cars, Clean Bodies. Decolonization and the Reordering of French Culture*. Massachusetts: The MIT Press.
- SAUNDERS, Frances Stonor. 1999. *Who Paid the Piper. The CIA and the Cultural Cold War*. Londres: Grant Books.
- SCHILDT, Axel. 1999. *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*. München.
- STONOR, Frances. 1999. *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*. Londres: Granta Books.
- STONOR, Frances. 2001. *Wer die Zeche zahlt... Der CIA und die Kultur im Kalten Krieg*. München: Siedler Verlag.
- TAUBES, Jacob. 1988. „Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire“. In *Streitbare Philosophie: Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, von Gabriele Althaus und Irmingard Staeuble. Berlín: Metropolis Verlag.
- WARNER, Michael. 1995. “Origins of the Congress for Cultural Freedom, 1949-50”. <https://www.cia.gov/resources/csi/static/origins-congress-cultural-freedom.pdf> (último acceso el 02/04/2024). 89-98.

WHITNEY, Joel. 2016. *Finks. How the CIA Tricked the World's Best Writers*. Nueva York/Londres: OR Books.

ZINOVIEV, Alexander. 2008. "Global Suprasociety and Russia". *Global Research* 13-14 <<https://www.globalresearch.ca/global-suprasociety-and-russia-the-soviet-counter-revolution-large-scale-subversive-operation-by-the-west/9498>> (último acceso el 02/04/2024).



Entrevista

DIMENSIÓN HERMENÉUTICA

DEL ARTE Y LA EDUCACIÓN.

ENTREVISTA A MAURICIO BEUCHOT

Pablo Alan Baca Ramírez

UPAEP, Universidad

Ricardo Enríquez Ramírez

UPAEP, Universidad

Universidad Anáhuac-Puebla

Roberto Casales García

UPAEP, Universidad

SECIHTI-Puebla

Mauricio Hardie Beuchot Puente (Torreón-Coahuila, 1950) es licenciado en Filosofía por el Instituto Superior Autónomo de Occidente, en Guadalajara, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, y magister en Teología Sacra por la Orden de los Predicadores, en Roma. También realizó estudios de filosofía en la Universidad de Friburgo, donde asistió a los cursos del filósofo y sacerdote dominico Józef Maria Bochenski. Ha impartido clases en la Universidad Iberoamericana (1976-1987) y la Universidad Nacional Autónoma de México (1979 a la fecha). Ha sido investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFS-UNAM) (1979-1991) y, desde 1991, del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL-UNAM), donde coordinó el Centro de Estudios Clásicos por dos periodos y fundó el Seminario de Hermenéutica. Es miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, así

como también Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Anáhuac del Sur, la Universidad Veracruzana y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Es investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores; y pertenece a 13 asociaciones científicas nacionales internacionales, entre las que figuran la British Society for the Study of History of Philosophy, la Society of Semiotics, el International Institute of Hermeneutics y la Asociación Filosófica de México, que presidió de 1999 a 2001. Ha publicado más de 135 libros monográficos sobre diversos campos de la filosofía y la cultura novohispana, traducido 18 libros del latín, editado 25 antologías y escrito más de 406 artículos de investigación, 245 capítulos y más de 145 reseñas. Entre sus obras destacan sus *Lecciones de hermenéutica analógica*, su *Interpretación del ser humano. Un ensayo de antropología filosófica*, su *Tratado de hermenéutica analógica*, etc. Es reconocido por sus estudios de filosofía medieval y novohispana, filosofía de lenguaje, semiótica y, ante todo, hermenéutica, de la cual funda la subdisciplina conocida como “hermenéutica analógica”.

Roberto Casales García: Asistimos a un mundo en el que los cambios sociales se dan a un ritmo vertiginoso, a un mundo cuya realidad social está profundamente impregnada por la incertidumbre. Frente a esta característica de nuestra época, estos signos de los tiempos, ¿pueden la hermenéutica analógica, o el nuevo realismo analógico, ayudarnos a sobrellevar esa incertidumbre?

Mauricio Beuchot: Actualmente hay éticas unívocas y éticas equívocas; por supuesto, modernidad y posmodernidad. Las éticas unívocas son las de línea kantiana, del imperativo, que son éticas de la obligación. Las éticas equívocas son las de la línea posmoderna que toma Nietzsche. En todo esto me ha ayudado MacIntyre, que tiene una ética de virtudes. Porque la virtud es completamente analógica. Si uno ve el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde habla Aristóteles de la *phrónesis* y de las otras virtudes, son analogía hecha práctica. Recuerdo que en *Tras la virtud* del propio MacIntyre (2013), al final, nos dice que, aunque estamos entre dos opciones, tenemos que buscar otra alternativa: entre Kant y Nietzsche, él opta por Aristóteles. MacIntyre es uno de los neoaristotélicos, pues nos abre a una ética de virtudes: es la vuelta de la virtud. En la filosofía analítica tienes éti-

cas de la virtud en Elizabeth Anscombe (1958) y Peter Geach (1977), que eran filósofos católicos. Pero también en otros agnósticos, como Bernard Williams (1985) y Philippa Foot (1978). Todos ellos reivindican la noción de virtud, que es la noción de hábito. Esta noción la contrasto con las éticas de valores y con la educación en valores, ya que el valor es abstracto. Y si nos vamos al mero mero axiólogo, a Scheler, lo peor es que, además de ser abstracto –porque decía que es como una entidad platónica–, el valor se capta por intuición emocional. Está peor, porque ahonda el peligro de relativismo, porque lo que emocionalmente capto tú no lo captas, y, además, no me importa. Cada uno, lo suyo, que capta tal o cual cosa.

Se ha vuelto a la noción de virtud en la filosofía. Hay una epistemología de virtudes, que trabajan los analíticos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es un movimiento liderado por un gran amigo, Ernest Sosa, que tiene su epistemología de las virtudes. Él decía que el mejor libro de epistemología era la *Ética a Nicómaco*, porque habla de la *phrónesis* y el juicio prudencial es el más difícil.

Más tarde, en la Pedagógica Nacional, donde tuve un sabático, logré convencerlos de que la educación es educación en virtudes. David Carr (1991), por ejemplo, tiene un libro sobre eso, y también Alessandro Ferrara, que me encanta y a quien conocí en un congreso en Michoacán. Ambos hablan de una educación en virtudes, formación de virtudes, que es algo que no va en contra, sino que completa la educación en valores, porque, si el valor es abstracto, la virtud es práctica y concreta, de modo que puede bajarte los valores de ese cielo platónico para ponerlos en la práctica. La epistemología de virtudes te dice que hay que formar al investigador o la investigadora en virtudes epistémicas, como la parsimonia en la experimentación, el lanzamiento de buenas hipótesis y la argumentación convincente. Que es lo mismo que decía Aristóteles (2019): *noûs*, *epistēmē* y *phronēsis* o *sophía*.

Da vuelta todo y ahora está de vuelta el concepto de virtud. Virtud aquí es hábito que te cualifica para hacer bien alguna cosa. Por ejemplo, el arte: la *technē* o *ars* es una virtud que te capacita para hacer bien pintura, escultura, lo que sea. Desafortunadamente los chavos posmodernos tienen un subjetivismo tremendo: todo es “yo... y yo... y yo...”. En la filosofía posmoderna ponen a MacIntyre. Alguna vez encontré un artículo

en *The Thomist*, que es de los dominicos de Washington, donde se decía que MacIntyre era un tomista posmoderno. También Gadamer y el propio Ricœur resucitan la noción de virtud, para la ética y también para la pedagogía. Una pedagogía analógica forma en virtudes.

Otra cosa importante de la que también logré convencer a los de la Pedagógica es que la educación es formación del juicio, como decía santo Tomás. Para santo Tomás el juicio es el pivote del conocimiento, por lo que educar es formar el juicio. Y, ¿cómo van a ser pedagogos si no saben teoría del conocimiento? Un médico que tenga juicios médicos adecuados; un arquitecto, juicios arquitectónicos... etc. Un filósofo debe tener juicios filosóficos acertados. La educación analógica tiene dos facetas: es educación en virtudes y es formación del juicio, sobre todo, del juicio prudencial y, también, del juicio estético.

Se me hace muy curioso qué es lo que trata Kant en la *Crítica del Juicio*, o, también, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, en donde se limita al juicio estético, al juicio del gusto. Sin embargo Hannah Arendt (2009: 35-45), explica que el juicio reflexionante corresponde a la *phronēsis*. Contrario a Kant, no sólo hacemos estética con el juicio reflexionante y la *phronēsis*, sino también ética y política.

Pablo Alan Baca Ramírez: En su obra usted sostiene que la filosofía de la educación no se limita a describir prácticas pedagógicas, sino que las interpreta desde sus fundamentos. En “La filosofía de la educación en clave hermenéutica”, [(Beuchot 2024b)] usted afirma que “la filosofía de la educación interpreta el fenómeno educativo como un texto, es una hermenéutica de la facticidad educativa”. ¿Qué implica, en términos educativos y formativos, asumir que la educación es un “texto” que debe ser interpretado y no solo aplicado?

M. B.: En primer lugar, tus alumnos ya te interpretaron, ya te escanearon y desde la primera clase. Incluso a veces es muy difícil empezar, porque hay mucha animadversión contra el profesor. Lo que hacía al interpretar eso se daba en tres etapas. Lo olvidamos, pero en la pedagogía hay emoción, y la emoción es agresión también. Entonces, primero, la agresión se va contra el profesor. Después, si eres listo y tienes, como yo, 50 años de dar clases, le avientas la agresión al higadillo, al listo. Antes le decían “el higadillo del

curso” al que sabe todo. Ya casi al final del curso, la agresión se va contra el objeto del curso. Es una cosa que hacen las virtudes: educan los sentimientos. Fíjate cómo ahora ya no se habla de vocación de los sentimientos. Se habló hasta el siglo XVIII. El mismo Nietzsche, que es duro y difícil de leer, habla de La Rochefoucauld, que era uno de los psicólogos del siglo XVII que hablaba de educar los sentimientos. Y después se perdió, pero luego volvió. Yo conocí a Ronald de Sousa, que es uno de los filósofos analíticos que hablan de la injerencia de los sentimientos en la ciencia. Coincidí con él en Valencia, invitado por una querida amiga, Adela Cortina, y su esposo, Jesús Conill Sancho, que es más hermeneuta. Ahora lo trabajan los analíticos, pero no hallan por dónde, que es la analogía. La analogía es una especie de dialéctica, pero no la dialéctica hegeliano-marxista. Ese era mi “pleito”, pleito afectuoso, con Dussel y Scannone, porque ellos eran de la analéctica. Incluso una vez le pregunté a Scannone, en una de sus visitas a México, a la Universidad Iberoamericana y a mi convento, si sabía quién había inventado la analéctica, para saber si la había inventado él o Dussel. Su respuesta fue que ninguno de los dos, sino que el término lo había acuñado un alemán, Lakebrink (1968). Scannone me contó que en una ocasión hospedó a Dussel en su departamento, donde Dussel encontró el texto de Lakebrink.

Mi dialéctica, sin embargo, es diferente, más interesante. Es la dialéctica que viene en Heráclito, Eckhart, Cusa, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Una propuesta que también discutí con don Octavio Paz, quien me contaba que *El arco y la lira* (2021) lo escribió en línea heracliteana: hay una dialéctica ahí, pero no es la hegeliana. Ya después encontré otra dialéctica y les voy a contar una anécdota propia, porque todo es biográfico: mi amigo Bolívar Echeverría, politólogo y economista, además de filósofo, me invitó a una mesa redonda en Ciencias Políticas de la UNAM, un auditorio de cientos de muchachos. A mi izquierda estaba Jean Baudrillard. Como buen posmoderno, estaba en la pura depresión: ahí fue donde habló de la caída de las torres gemelas como una obra de arte. Luego estaba un servidor, y, después, estaba un personaje genial, Michel Maffesoli, que en París tiene un Centro de Estudios de la Vida Cotidiana. Y después estaba Bolívar Echeverría. A mí me pidieron que presentara la hermenéutica

analógica, que fue muy bien aceptada. Michel Maffesoli, al acabar, en la mesa, se me acercó para decirme no sólo que le había gustado mi charla, sino que también que le había recordado a la dialéctica premoderna, que es la de Heráclito.

Es una dialéctica que no hace síntesis y mata a los contrarios, que se asumen y se superan. Ésa es la lucha de clases en Marx, donde una clase tiene que matar a la otra, porque no pueden convivir las dos. En cambio, para Heráclito, los contrarios tienen que convivir, como se muestra en sus dos ejemplos: el del fuego y el leño, donde si se acaba el leño se acaba el fuego, y el arco y la lira, si tensas demasiado el arco, se rompe la lira. Dice Paz que sacó de ahí lo del arco y la lira, pero no lo completa. Tuve que llevarlo a sus últimas consecuencias, que es una dialéctica distinta. Paz, que al principio fue muy marxista, después lo odiaba por las famosas purgas y demás cosas que hacían los marxistas: al final lo criticaban los de la Izquierda por neoliberal. En esta dialéctica no hay síntesis, los pone a convivir. Es un poco utópica, pero es lo que tenemos que hacer como cristianos. En Cusa, es la *coincidentia oppositorum*, y, en Kierkegaard, es la paradoja, donde la paradoja principal es Cristo, porque es Dios y hombre, se juntan finito e infinito y no se confunden, conviven.

Y esto les ha gustado a muchos de mis amigos, como a Mario Magallón. Él me contaba que se burlaban de mí por no tener una dialéctica, pero esto era falso. Se trata de conjuntar, concordar, a los diferentes opuestos, y eso es en Kierkegaard la paradoja. Y en Nietzsche es Apolo y Dionisio, para la estética, que eran hermanos, pero peleados (como debe de ser). El que los hermanaba era Hermes, que es análogo, un mestizo, hijo de Zeus y de una mortal, Maya. Es una especie de Cristo, analógicamente. En Freud no me había fijado, pero, un amigo mío, Ricardo Blanco, gran psicoanalista y filósofo, me hizo ver que es la dialéctica de Freud, porque es abierta: el Yo está entre las solicitudes del Ello y las prohibiciones del Super-Yo, y esa es la angustia. En su libro: *Represión, síntoma y angustia*, porque en la represión te angustias, pero tienes que darle salida, que son las virtudes, que es lo que usaban los griegos para encauzar las pasiones, la tragedia griega. Aquí se daba la catarsis, que es un término adoptado por el psicoanálisis. Esta dialéctica es algo que apenas estoy articulando.

P. A. B. R.: Usted ha desarrollado la propuesta de una hermenéutica analógica para evitar tanto el rigor cerrado como el relativismo extremo. En su texto señala que “la analogía es el equilibrio de la apertura y el rigor”. ¿Cómo puede este equilibrio orientar hoy la práctica educativa frente a los riesgos de una educación excesivamente normativa o, por el contrario, totalmente permisiva?

M. B.: Esto lo he presentado cuando estaba en la Pedagogía, donde hay tres grupos que hacen hermenéutica analógica, sólo que no se llevan entre sí: son poco analógicos. Hay que evitar una educación unívoca o un profesor unívoco, como una educación equívoca o un profesor equívoco. Profesor unívoco fue lo que nos tocó a nosotros, los viejos, que era una educación magisterial, memorística y en el examen tenías que repetir lo que el profesor te había enseñado y, si se podía, de memoria. En cambio, de pedagogías equívocas se han dado muchos experimentos. Pero pueden ser un desastre, con una mezcla de muchas cosas, especialmente de lo que llamo “filosofías peleoneras”. Son esas filosofías que Carlos Pereda (1998) llama “filosofías sucursaleras”, pero que yo las llamo “peleoneras”. A mí no me interesa pelear, me interesa proponer. Gracias a esto logré convencerlos de que lo que se necesita es un profesor analógico y una educación analógica, sin la pretensión de la univocidad y sin incurrir en el desastre de la equivocidad.

Alguna vez me dijeron que era un profesor posmoderno, porque digo que en la analogía predomina la diferencia, como en Foucault, Deleuze, Derrida. Pero en la analogía predomina, pero no es solo diferencia. Incluso alguna vez me dijeron, muy bonito, cripto-posmo, en relación a los cripto-marxistas, que eran marxistas encubiertos. Pero no, porque es la analogía la que permite la libertad en la diferencia, pero amarrada con la semejanza.

P. A. B. R.: Paul Ricœur sostiene que la identidad personal se configura narrativamente y que el sujeto se comprende a sí mismo a través del relato de su vida. ¿Cómo dialoga esta noción de identidad narrativa con su afirmación de que “en el fondo, la educación puede entenderse como formación del juicio o del criterio”?

M. B.: Es lo que te da identidad. De hecho, lo he repetido mucho, pero lo vuelvo a decir: le debe bastante la hermenéutica analógica a Paul Ricœur. Algunos dicen que le debo mucho a Dussel, algo que les gusta

mucho a sus discípulos, pero mi hermenéutica no depende tanto de la analéctica, como de la hermenéutica de Ricœur. Pude conversar con él en Granada, en un Congreso sobre Paul Ricœur con Paul Ricoeur, que se realizó por ahí del año 86. Era un hombre bondadosísimo, y le divertía mucho que fuera un mexicano con apellido francés. Ahí hablé del símbolo, en el mismo año en el que acababan de traducir y publicar en siglo XXI un libro genial: *Freud: una interpretación de la cultura*. Un libro que tradujo Armando Suárez, exdominico español, que fundó el Círculo Psicoanalítico Mexicano, donde me invitó y di un año clases de hermenéutica analógica. ¡Les sirve a los psicoanalistas, porque Freud era muy analógico! Él quería ser unívoco, o sea positivista, como su maestro Brücke, pero lee a los románticos: lee a Goethe y a Schiller. Es una hermenéutica abierta.

P. A. B. R.: Usted concluye que la hermenéutica analógica permite evitar “el univocismo inalcanzable y el equivocismo desastroso” (Beuchot, 2009; 25). En el contexto educativo actual de México, ¿considera que la tarea principal de la filosofía es ayudar a reconstruir el sentido de lo educativo?

M. B.: Creo que sí, Pablo, porque, aunque no conozco mucho la Nueva Escuela Mexicana, es un desastre que quitaran la educación filosófica en los bachilleratos. Quitaron ética, lógica, teoría del conocimiento. Una vez me explicaron, pero me sonó a nada.

Para terminar lo de Ricœur: él me dijo que para hablar del símbolo era necesario el concepto de analogía, y me recomendó releer el final de su libro *La simbólica del mal*. También en otro libro genial, *La metáfora viva*, donde también al final dice que el símbolo sólo se puede entender analógicamente. Y luego me lo tropecé, en la *Crítica del Juicio*, donde Kant habla del símbolo, y dice que no hay fundamento, pero hay fundamento simbólico, y añade que el símbolo sólo se puede entender analógicamente. Ese pasaje lo tengo subrayado tres veces.

Ricardo Enríquez Ramírez: En su obra *Belleza y analogía* (2012), usted dedica dos apartados al vínculo entre arte y sociedad: *Arte y ética* y *Arte y filosofía política*. Asumiendo, como usted propone, que el artista cumple un papel específico en la vida social, ¿cómo debe entenderse la relación entre arte y ética? ¿Debe la ética regular, orientar o limitar la práctica

artística? Y, en su caso, ¿en qué nivel debería darse esta relación: en el proceso de creación, en los medios elegidos, en la forma, en el contenido de la obra, ¿o en la recepción de esta?

M. B.: Antes de la recepción, en la producción. Porque, mira, no se trata de moralizar, sino de poner límites. Sabes que la estética en la actualidad es la rama de la filosofía que está al cabo de la calle, o, si prefieres, a caer de un burro, porque no puedes distinguir una obra de arte de un bodrio, de una tomadura de pelo. He estado en coloquios de estética y es penoso. Hay una cosa que veo, por ejemplo, en Eco, que es a medida proporcional. Recuerden la definición de belleza que daban los griegos y los medievales, una definición que rescata muy bien Eco (1999). Eran tres características: completud; proporción, que es analogía (porque en griego analogía significa proporción); y brillo, el famoso esplendor. La completud es muy fácil de comprender. Recuerdo que en la UNAM venían conmigo jóvenes artistas para presentarme trabajos incompletos. A cada uno le decía: “tienes la idea, pero le falta”.

La proporción exige que todo participe a la belleza del conjunto, hasta lo feo. Incluso el buen Kant, en su *Crítica del juicio*, afirmaba que en el arte iba a entrar lo feo, pero lo asqueroso jamás. Pero ya entró, y, por eso, hay que rescatar en la estética la categoría de belleza. No es que se haya quitado totalmente la categoría de belleza, pero ya a nadie le importa, lo de ahora es lo impactante, lo impresionante. El problema es que ahora, para cada obra de arte, hay que ponerle un tratado epistemológico y ontológico: ¿qué soy y cómo me tienes que ver? Porque no se entiende. Son obras rarísimas y pareciera que, cuanto más raras, mejor. Hay que rescatar el sentido de la belleza. Finalmente, para comprender el sentido del esplendor uso lo de Benjamin (2021), el aura. Es eso, toda obra de arte tiene un aura, un brillo. Y quien me lo explicó fue un catedrático de estética de España: hay obras que tienen un halo que las distingue. Mi apuesta es recuperar la categoría de belleza para la estética y el arte.

R. E. R.: Cuando se habla del papel social del arte, suelen aparecer dos supuestos que, aunque se presentan como opuestos, no siempre lo son. Por un lado, se piensa que, para cumplir una función social, el arte debe ser necesariamente revolucionario, contestatario o antisistema; por otro,

que debe asumir un papel, más bien, propagandístico, como soporte de ciertos ideales normativos que rigen la vida social. ¿Considera usted que es posible una tercera vía que no recaiga en ninguno de estos extremos y que, aun así, pueda pensarse como una forma genuina de arte socialmente comprometido?

M. B.: Me parece que sí. Yo llevé estética con Adolfo Sánchez Vázquez (1965), quien estaba muy en contra de ese arte de difusión, de propaganda. Tampoco hay que caer en el otro extremo equivocista de que todo se vale, que es el arte posmoderno. No que moralice, pero que ponga límites a esa falta de moral, a ese brío escandaloso que hay en el pobre arte actual, para levantar un poquito la noción de belleza. Necesitamos belleza. Recuerdo a Iván Illich, que lo conocí de pasada por Miguel Concha, quien era muy amigo del obispo, don Sergio Méndez. Iván Illich nos recuerda que hay que hacer arte proporcionado al ser humano, como debería ser en la arquitectura: porque también hay una arquitectura deplorable, que pone las casas al revés, o rarísimas. El arte tiene que ser proporcionado, porque lo proporcional es analógico. El ser humano es un animal analógico, no digital. Hay un alumno mío, Carlos Oliva, que tiene un artículo en el que sostiene que lo digital deshumaniza. Tenemos que sacar a flote la estética y el arte de cómo están actualmente. Para la función social basta simplemente educar lo más que se pueda, sin incurrir en el arte de propaganda.

R. E. R.: En este mismo tratado comenta que hay una relación —y no sé si también una tensión— entre la tradición y la creación original. En esta tensión o relación entre estos dos elementos, ¿entraría también esta cuestión de la proporción y la analogía?

M. B.: Exacto, y ahí también te encuentras la dialéctica analógica. Es curioso, la modernidad no permitía la creación. Las tesis, que me tocaron en mi tiempo, consistían sólo en repetir: si es sobre Kant, diga sólo lo que dijo, no le invente nada más. En cambio, llega la posmodernidad y nos dice que todo vale, no hay verdad, no hay criterio. Era una cosa terrible. Por eso, les decía a mis alumnos: es curioso que se burlen de los medievales por repetitivos, cuando eran los más creativos. Todos comentaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Alberto Magno, muy diferente

de Tomás de Aquino, muy diferente de Ockham, muy diferente de Escoto. Cada uno era muy creativo. En cambio, me tocó un tiempo en el que, para evaluar una tesis de doctorado, debías decir qué es lo que añade de creatividad: puras mentiras, pura hojarasca. De 400 páginas, solo se añaden 22. Era pura farsa la creatividad. En cambio, en una postura analógica, tratas primero de recibir y después aportar.

Me acordaba mucho de Piaget, que tiene la teoría que traduzco como la tarea y el juego, la repetición y la creación. Me burlaba de mis alumnos, porque creían que eran muy creativos y no era cierto. Ya decía Piaget que hay muchos que juegan sin hacer tarea, y se nota, y otros, en cambio, nunca juegan y nada más hacen tarea. Yo voy a la pedagogía de mi madre, que nos decía: “no salen a jugar hasta que acaben la tarea”. Primero hay que hacer tarea para después jugar. Podemos tener al mejor leibniziano, al mejor wittgensteiniano de América Latina, y eso me da orgullo. Pero primero estudien y después traten de crear.

R. E. R.: ¿Qué opina usted de la posibilidad de comprender el arte desde una dimensión profética, entendida en un sentido analógico y social? Es decir, la idea de que el arte tenga la capacidad de denunciar y, al mismo tiempo, anunciar, asumiendo una responsabilidad ética y social como parte del quehacer del artista.

M. B.: Aquí retomo algo de un gran amigo, muy querido: Luis Villoro. Él era de orígenes cristianos, aunque al final no sé qué era. Cada mes comíamos juntos, y me decía que la hermenéutica analógica abre puertas, pero también que no debemos quedarnos ahí y que debemos avanzar hasta una racionalidad analógica, que estamos necesitando en filosofía. Me decía: “mira, ya se cansaron de la razón”. Estaba con “R” mayúscula, y éstos la pusieron con “r” minúscula (Beuchot: 2024a). Construir una racionalidad analógica es algo que les tocará a ustedes, pues ya hice lo que pude. El año pasado, en Bogotá, me dieron una Cátedra en La Salle de Bogotá, y le pusieron: “Cátedra de Filosofía Analógica: Mauricio Beuchot”. Ahora hay que atrevernos a plantear toda una racionalidad analógica, que era una invitación de mi amigo Luis Villoro, a finales de los noventa o principio de los dos-miles. Pero eso ya les toca desarrollarla a ustedes.

Referencias

- ANScombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. En *Philosophy*, vol. 33.
- ARENDT, H. (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (C. Corral, Trad.). Paidós.
- ARISTÓTELES. (2019). *Ética Nicomáquea* (E. Lledó Íñigo, Introd.; J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos. (Obra original compuesta c. 349-347 a.C.)
- BENJAMIN, W. (2021). La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica: Y otros ensayos sobre arte, técnica y masas (J. Maiso & J. A. Zamora, Trans.). Alianza.
- BEUCHOT, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica*. Ítaca.
- BEUCHOT, M. (2012). Belleza y analogía. Una introducción a la estética. San Pablo.
- BEUCHOT, M. (2024a). Hermenéutica, analogía y símbolo. En M. Beuchot & J. Medina Delgadillo (Eds.), *Del mito a los derechos humanos: Ensayos sobre hermenéutica analógica* (pp. 9-20). UPAEP.
- BEUCHOT, M. (2024b). La filosofía de la educación en clave hermenéutica. En A. C. Álvarez. *Reflexiones y aplicaciones de la hermenéutica analógica en la educación*. Polvo de gis-Universidad Pedagógica Nacional.
- CARR, D. (1991). *Educating the Virtues. Essays on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. Routledge.
- ECO, U. (1999). Arte y belleza en la estética medieval (H. Lozano Miralles, Trad.). Lumen.
- FOOT, P. (1978). *Virtues and vices*. Oxford University Press.
- GEACH, P.T. (1977). *The Virtues*. Cambridge University Press.
- LAKEBRINK, B. (1968). *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Ratingen.
- MACINTYRE, A. (2013). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, Trad.). Austral Editorial.
- PAZ, O. (2021). El arco y la lira: El poema, la revelación poética, poesía e historia. Fondo de Cultura Económica.
- PEREDA, C. (1998). *Crítica de la razón arrogante*. UNAM.
- SÁNCHEZ, A. (1965). *Las ideas estéticas de Marx*. Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.



In memórium

IN MEMÓRIAM: EDGAR MORIN (1921-2026).

UN LEGADO IMPRESCINDIBLE PARA COMPRENDER EL MUNDO Y APRENDER A HABITARLO PACÍFICAMENTE

Rogelio Hernández Almanza
Universidad de Ixtlahuaca CUI

El viernes 29 de mayo de 2026 el influyente pensador Edgar Morin concluyó su paso por esta vida. Sociólogo, filósofo, antropólogo y político de origen francés, Morin dejó a la humanidad un legado fundamental y necesario para comprender el mundo contemporáneo. El deceso del principal impulsor del pensamiento complejo tuvo lugar en su natal París, a la edad de 104 años, hasta el fin de los cuales mantuvo un lúcido pensamiento y una intensa actividad intelectual.

Hijo de padres judíos sefarditas de ascendencia española, nació con el nombre de Edgar Nahoum y adoptó el seudónimo de Morin para proteger su identidad, pues fue parte de la resistencia francesa contra la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Su prolífica carrera intelectual dio inicio a muy temprana edad y se mantuvo a lo largo de ocho décadas, con lo cual nos lega una vasta obra escrita de carácter transdisciplinario que está compuesta de libros, *papers*, manifiestos, artículos periodísticos, declaraciones públicas e innumerables entrevistas.

Entre sus obras se destacan *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología* (1973), *Ciencia con consciencia* (1982) e *Introducción al pensamiento complejo* (1990). En la primera, aboga por superar la visión reduccionista

de la teoría dominante, que separa las nociones de hombre y animal, y de naturaleza y cultura. En la segunda, hace énfasis en la necesidad de introducir una visión totalizadora que renueve la ciencia tradicional, a partir de la toma de conciencia sobre la complejidad de la realidad. Y en la tercera, frente al paradigma de la simplificación que separa, reduce y abstrae la realidad, propone un paradigma que considera los fenómenos en toda su complejidad, entendiendo al sujeto y al objeto como sistemas abiertos e interrelacionados, para lo cual considera fundamental la unidad de la ciencia y el concurso de todas las disciplinas.

Sin embargo, es con *El método* –proyecto filosófico y epistemológico que consta de seis tomos y que fue desarrollado a lo largo de casi tres décadas, entre 1977 y 2004– que alcanza su producción más trascendente. En él, establece las bases para una visión integradora del mundo, partiendo de la comprensión de la complejidad intrínseca a las dimensiones física y humana que son recortadas por el paradigma científico. En esta monumental obra convergen algunos de sus múltiples intereses: la sociología del conocimiento, la gnoseología, la filosofía y la ética, vertebrados por tres principios fundamentales: el *recursivo*, desde el cual borra la linealidad causa-efecto y reconoce que los efectos son productos y productores de aquello que los produce; el *dialógico*, en el que señala la mutua dependencia entre dos lógicas contrapuestas y excluyentes que, al colaborar, generan la complejidad; y el *hologramático*, que considera que el todo está en la parte y la parte, en el todo.

En el primer tomo, *La naturaleza de la naturaleza* (1977), busca articular la ciencia del hombre con la ciencia de la naturaleza sin disociar el objeto físico del sujeto cognoscente, es decir, estudiando al primero en su enraizamiento antropológico y a la realidad social en su enraizamiento físico. En el segundo, *La vida de la vida* (1980), critica el reduccionismo que separa al ser humano de la naturaleza y afirma que la vida no se detiene cuando aparece el hombre, pues, al estar vivos, compartimos esta condición con todos los demás seres; la frontera que nos separa es de carácter cultural y, antes que reducir la vida, se abre al desarrollo del espíritu. En el tercero, *El conocimiento del conocimiento* (1986), analiza los procesos de construcción del conocimiento, las condiciones, las posibilidades y los lí-

mites para alcanzar la verdad. En el cuarto, *Las ideas* (1991), insiste, desde una ecología de las ideas, en la autonomía del espíritu para no someternos a ellas, resistiendo justamente con otras ideas, es decir, relacionándolas de manera civilizada. En el tomo quinto, *La humanidad de la humanidad* (2001), propone, frente a las visiones reduccionistas, una antropología compleja que estudie al ser humano en sus dimensiones biológica, cultural y social, sin discriminar las contradicciones entre lo humano y lo inhumano, la racionalidad y la afectividad, la razón y el mito, lo arcaico y lo histórico, y el determinismo y la libertad. Y, finalmente, en el sexto, *Ética* (2004), cierra la obra con una propuesta compleja que se sustenta en la comprensión, el cuidado del planeta y la condición humana. Este puñado de obras dentro de su extensa producción representa un aporte intelectual invaluable e imprescindible por su enfoque transdisciplinario que abona a distintos campos del conocimiento, como la sociología, la epistemología o la ética.

Para quienes nos dedicamos a la labor docente y hacemos de la educación para la paz un compromiso personal, destacan dos facetas como constantes en su pensamiento. La primera se vio enriquecida por su colaboración con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), y la segunda se tejió en la búsqueda permanente de un humanismo renovado que condena la injusticia, la desigualdad y el fanatismo al mismo tiempo que promueve la comprensión mutua, la solidaridad planetaria y el respeto a la diversidad humana.

Así, para el ámbito educativo, el pensamiento complejo moriniano se compone de cuatro obras fundamentales. La primera de ellas, *La mente bien ordenada: repensar la reforma, reformar el pensamiento* (2000), discurre sobre la importancia de conectar ideas y contextualizar el conocimiento desde una cabeza “bien ordenada”, reformando la forma en la que pensamos y superando la hiperespecialización que forma cabezas llenas de datos. La segunda, fruto de su colaboración con la Unesco, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (2001), contribuye siete principios fundamentales al debate sobre cómo orientar la educación hacia el desarrollo sostenible: (1) asumir el riesgo del error y la ilusión (cegueras epistemológicas y paradigmáticas) con una racionalidad capaz reconocer sus insuficiencias; (2) reformar

el pensamiento y sus paradigmas, enseñando a identificar el contexto, lo global, lo multidimensional y la interacción entre las partes y el todo; (3) enseñar la condición humana y su lugar en el mundo, a partir de la religación de los conocimientos resultantes de las ciencias naturales y de las humanidades en el esclarecimiento de la multidimensionalidad humana (biológica, psíquica, cultural, social e histórica); (4) enseñar la identidad terrenal, a partir del entendimiento del destino planetario común a toda la humanidad, para aprender a estar aquí no solamente como cultura, sino también como habitantes de la Tierra que, más que dominar, hemos de acondicionar, mejorar y comprender las conciencias antropológica, ecológica, cívica, terrenal y espiritual; (5) enseñar a enfrentar las incertidumbres de nuestra época cambiante, deshaciéndonos de la ilusión de poder predecir el destino humano, confiando en lo inesperado y trabajando para lo improbable; (6) enseñar la comprensión humana, pues esta es la misión espiritual de la educación y la condición que garantiza la solidaridad intelectual y moral de la humanidad; y, por último, (7) enseñar la ética del género humano, una antropoética desde la cual se trabaje para humanizar a la humanidad, para obedecer y guiar la vida, y para lograr la unidad planetaria en la diversidad, respetando al otro desde la solidaridad y la comprensión.

La tercera obra, *Educar en la era planetaria* (2003), también en colaboración con la Unesco y coescrita con Emilio Roger Ciurana y Raúl Domingo Motta, propone el pensamiento complejo como mapa de ruta, para que, en el contexto de la globalización y la crisis planetaria, las nuevas generaciones puedan comprender la diversidad y los cambios constantes y aprendan en el error y la incertidumbre. En la cuarta y última de esta serie, *Enseñar a vivir: manifiesto para cambiar la educación* (2014), llama nuevamente a reformar la enseñanza con el propósito de preparar a los individuos para hacer frente a los problemas, las incertidumbres y complejidades que trae consigo el siglo XXI, desde la autonomía y la autocomprensión.

Por otra parte, puede decirse que el pensamiento pacifista de Morin está enraizado en la vivencia e indignación frente a la guerra, en cuanto forma más cruenta de violencia, y en su participación en la resistencia activa frente al nazismo. Esto se trasluce a lo largo de su obra como advertencia y lucha contra el fanatismo, ese fenómeno que alimenta el espíritu de la guerra, por

lo que, para combatirlo, insiste en la necesidad de reformar el pensamiento. Su propuesta está en consonancia con la Constitución de la Unesco (1945), que reza: “Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”.

Este pensamiento se sustenta en tres pilares. El primero es la aceptación de que las contradicciones humanas, que nos hacen capaces tanto para la violencia como para la compasión y el amor, forman parte de nuestra compleja condición y nos exigen gestionar esta dualidad. El segundo es el reconocimiento de que, por encima de los nacionalismos excluyentes, compartimos una identidad y una patria terrenal, ante a la cual es preciso tomar responsabilidad compartida. Y el tercero consiste en asumir la complejidad de los conflictos con sus múltiples dimensiones y factores, para hacerles frente con la actitud dialógica que permite escuchar y debatir sin anular o aniquilar a la contraparte. En este sentido, el pacifismo de nuestro autor es integral u holístico en tanto que considera las dimensiones personal (subjetiva), social (intersubjetiva) y ecológica (planetaria) del ser humano, pero es también complejo, porque asume, desde la incertidumbre, la condición humana como imperfecta.

Educar para la paz, en el pensamiento moriniano, requiere, ante todo, educar para resistir ante los fanatismos que se asumen poseedores de la verdad absoluta y confinan a las personas en un sistema cerrado e ilusorio de ideas perversas sobre el mundo y sobre sí mismas. Este sistema se expresa como un reduccionismo desde el cual se cree que se puede conocer el todo a partir de una sola de sus partes, como un maniqueísmo que envuelve la visión unilateral para la cual no hay más lucha que la lucha del bien absoluto contra el mal absoluto y como una cosificación que oculta lo real y hace de la ideología o la creencia religiosa lo real verdadero para la mente fanatizada, eligiendo sumisión, sacrificio e, incluso, asesinato.

Frente a los recientes conflictos en Ucrania y Gaza, Morin mantuvo siempre una postura humanista radical, pacifista y de abierto rechazo al fanatismo. Sobre la base del pensamiento complejo que no ignora la multidimensionalidad de la realidad, identificó como rasgos comunes a todas las guerras la criminalización del Ejército y del pueblo enemigo, y la rápida trivialización de lo imprevisto. Así, condenó abiertamente el violento

antagonismo imperial presente en la guerra de Ucrania y la masacre perpetrada por el Estado de Israel en Gaza, postura que nos deja ver en dos textos clave, a saber, *Educación en la paz para resistirse al espíritu de la guerra* (2019) y *De guerra en guerra: de 1914 a Ucrania* (2023).

Finalmente, en torno al debate contemporáneo sobre la tecnología, afirmó que la respuesta no está en rechazar la innovación, sino en fortalecer la capacidad de comprender sus implicaciones éticas, pues ninguna tecnología puede remplazar la conciencia, la sensibilidad o la responsabilidad humana. Dirigió su preocupación, antes que a la inteligencia artificial, a la superficialidad de la inteligencia humana.

Edgar Morin fue distinguido en vida con reconocimientos, condecoraciones y premios por parte de universidades e instituciones de todo el mundo, de la misma manera que se crearon múltiples instituciones para preservar y difundir su pensamiento. En México, fue galardonado como doctor *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Chihuahua, se creó la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin y, desde 2005, funciona la Cátedra Itinerante de la Unesco “Edgar Morin” en la Universidad Nacional del Litoral, con la finalidad de promover el pensamiento complejo, la transdisciplinariedad y los siete saberes para la educación.

En su largo recorrido por esta vida, el interés intelectual moriniano abarcó temas diversos como la educación, la democracia, la crisis ambiental, la libertad, la historia, los desafíos del mundo contemporáneo, el futuro de la humanidad y la necesidad de vincular el conocimiento a las necesidades de la sociedad y del planeta, religando saberes y formas diversas de habitar y comprender el mundo con visión integradora. Morin asumió el pensamiento complejo como forma de libertad y antidogmatismo, y como ética de vida. Al cuestionar la fragmentación del conocimiento y defender la necesidad de comprender los problemas humanos con visión transdisciplinaria, revolucionó las ciencias sociales y transformó la comprensión de los fenómenos humanos sociales y educativos, por lo que su pensamiento permanecerá hoy y siempre como fuente de inspiración para investigadores e investigadoras amantes del pensamiento crítico y como legado imprescindible para comprender el mundo contemporáneo y construir la paz.

Referencias

- BUROTTTO, J. F., y Ganga, F. (2011). Morin, Edgar. *La Méthode*. Paris: Éditions du Seuil, 2008. 2.500 pp. [Reseña de libro]. *Ideas y Valores*, vol. 60, núm. 146, pp. 190-196.
- CONSTITUCIÓN de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 16 de noviembre de 1945. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/constitution>
- LANZ, R. (2008). Morín, Edgar. Ciencia con consciencia. Barcelona: Anthropos [Reseña de libro]. *Utopía y praxis latinoamericana*, 13(43), 156-157.
- MORIN, E., Ciruana, E. R., & Motta, R. D. (2003). *Educación en la era planetaria*. Gedisa.
- MORIN, E. (1974). *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Kairos.
- MORIN, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- MORIN, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco.
- MORIN, E. (2019). Educar en la paz para resistirse al espíritu de la guerra. *Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo*, núm. 28-29, pp. 310-312.
- MORIN, E. (2020). *La mente bien ordenada: repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Siglo XXI.
- MORIN, E. (2024). *De guerra en guerra: de 1914 a Ucrania*. Editorial Popular.
- TEIXIDÓ i Planas, M. (2016). Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación. Edgar Morin (2016). Barcelona, Paidós [Reseña de libro]. *Revista Catalana de Pedagogia*, vol. 11, pp. 223-235.



Reseñas

**Gabriele Geml, *Adornos Kritische Theorie der Zeit*, Alemania:
J.B. Metzler, 2020, 381 pp., ISBN: 978-3-476-05690-0**

OSVALDO MONTERO SALAS
Universidad de Costa Rica

Gabriele Geml nos ofrece una investigación exhaustiva sobre un aspecto poco explorado pero fundamental del pensamiento de Theodor W. Adorno: su concepción de la temporalidad. Se trata de la versión revisada de su tesis doctoral (Universidad de Viena, 2017), ahora publicada como monografía académica. El libro –*La teoría crítica del tiempo en Adorno*, en español– se estructura en cuatro grandes secciones, además de una introducción sustantiva. Geml aborda en detalle la teoría crítica del tiempo implícita en la obra adorniana, articulando dimensiones que van desde la teoría del conocimiento y la filosofía de la historia, hasta la sociología crítica y la estética musical. El estudio parte de un diagnóstico inicial: Adorno nunca escribió un tratado sistemático sobre el tiempo ni pareció tener intención de hacerlo. Incluso, en sus textos de los años 1950 llegó a satirizar la moda de la “metafísica del tiempo” en la filosofía de su época. No obstante –y aquí reside el núcleo de la propuesta de Geml– esa ausencia explícita encubre una presencia decisiva: la atención a las estructuras temporales desempeña un papel central, aunque discretamente velado, en la filosofía de Adorno.

Geml presenta su investigación con un lenguaje claro, situando al lector, desde el comienzo, ante esta aparente paradoja. La Introducción del libro expone el marco general en el que Adorno, pese a sus ironías sobre la “*Zeitmetaphysik*”, estaba profundamente interesado en el fenómeno del tiempo, pero desde un punto de vista muy particular. En lugar de especular sobre una temporalidad abstracta o ahistórica, Adorno se enfocó en cómo el tiempo se inserta en la vida social y en sus mediaciones. Geml se

ñala que, para Adorno, el tiempo no puede entenderse como forma vacía, sino que debe concebirse atendiendo a sus condiciones histórico-sociales de posibilidad. Esta tesis guía todo el libro y constituye su aporte más original, al releer a Adorno desde la categoría de temporalidad, mostrando que su pensamiento crítico tiene un núcleo temporal esencial para comprender su diagnóstico de la modernidad.

El libro se organiza en cuatro partes. La Parte I funciona como introducción teórica y metodológica. Allí, Geml expone las razones de Adorno para evitar una “teoría del tiempo” tradicional. Geml revisa sus objeciones a las filosofías del tiempo existentes (como la de Heidegger, a quien Adorno caricaturiza como un anticuario obsesionado con el relicario del Ser temporal) y plantea la hipótesis central: Adorno forjó una teoría crítica de la temporalidad sin nombrarla como tal. La autora contextualiza esta idea con dos textos reveladores: en 1957, a propósito de la conferencia sobre la lírica de Joseph von Eichendorff, Adorno afirmó que “mientras que la metafísica del tiempo llena de fragor los callejones filosóficos, el tiempo mismo, antaño medido por el curso constante de la vida de los seres humanos, se ha enajenado de éstos; probablemente por eso se habla con tanta vehemencia de él” (p. 17); asimismo, en *Dialéctica negativa* (GS 6, 324-328), Adorno intitula una sección “Des-temporalización del tiempo” para criticar justamente el vaciamiento que sufre el concepto de tiempo cuando se lo abstrae de la historia. Estas referencias, lejos de negar la relevancia del tiempo, delinean negativamente el interés propio de Adorno al mostrar que las teorías filosóficas clásicas trataban el tiempo como algo al margen de la vida práctica, con el correlativo olvido de que nuestras categorías temporales son resultado de procesos sociales e históricos. Geml destaca esta convicción adorniana: el concepto moderno de tiempo –homogéneo, cuantificable, “matematizado”– surgió bajo condiciones histórico-sociales específicas (la modernidad capitalista y su predominio de lo idéntico) y se convirtió en un poder objetivo que rige tanto la sociedad como la subjetividad. En palabras de la autora, Adorno dirigió su atención precisamente al “proceso de mediación sociocultural”, en cuyo seno “el concepto de tiempo, matematizado y definido por la lógica identitaria de la ciencia y la economía, se formó y cobró eficacia social y subjetiva” (pp. 18-19).

La Parte II del libro, “Adorno como lector de la Estética Trascendental”, explora la relación de Adorno con la filosofía de Kant y otras teorías clásicas del tiempo. Geml nos recuerda que Adorno impartió en los años 1950 cursos dedicados a Kant, en los cuales reinterpretó la “Estética Trascendental” (donde Kant definía el tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad) a la luz de su propia perspectiva materialista. Adorno reconoce la genialidad de Kant al situar tiempo y espacio en el sujeto trascendental, pero le reprocha haberlos considerado formas fijas y ahistóricas. Geml señala que Adorno buscó “invertir la reducción subjetiva” típica del idealismo; es decir, mostrar que las formas puras de la sensibilidad (tiempo incluido) no brotan exclusivamente del sujeto trascendental, sino que reflejan mediaciones sociales e históricas. En *Dialéctica negativa* Adorno formula esta idea cuando afirma que la filosofía tradicional “ha olvidado la mediación en lo mediador, el sujeto” (GS 6, 178), cosificando al sujeto cognoscente como entidad aislada, cuando en realidad tanto el sujeto con sus formas de experiencia (como la temporalidad) están atravesados por la sociedad. Para profundizar este argumento, Geml muestra cómo Adorno entronca críticamente con una línea sociológica de pensamiento, y dedica una subsección a Émile Durkheim, quien, ya en 1912, sugería que las formas de la intuición y las categorías del conocimiento (incluida la de tiempo) son derivables de condiciones sociales o culturales. Adorno coincidía parcialmente con Durkheim en que conceptos como “tiempo” son producto de una objetivación colectiva, pero le reprochaba una recaída en un puro sociologismo reduccionista, al obviar lo no deducible socialmente. La autora ilustra esto con la propia terminología de Adorno, y habla de la necesidad de mediar lo socialmente constituido con la subjetividad mediadora: “la mediación en lo mediador”. En este segmento se introducen también reflexiones de Cornelius Castoriadis, cuyo libro *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) complementa la intuición adorniana al describir cómo cada sociedad instituye su propio régimen temporal. Gracias a este diálogo con Castoriadis, Geml explicita ideas que en Adorno permanecían tácitas: por ejemplo, que incluso categorías aparentemente “naturales” como la irreversibilidad del tiempo pueden configurarse culturalmente (piénsese en concepciones cíclicas del tiempo en diversas culturas). La conclusión

de la Parte II es que Adorno, aunque crítico con la metafísica del tiempo, reconceptualiza la temporalidad trascendental de Kant al tensionarla con términos histórico-sociales, sin reducirla a ellos. El tiempo es, para él, una forma mediada por la praxis social, tan fundamental que opera de modo casi invisible. Este desplazamiento teórico es uno de los aportes más originales que Geml atribuye a Adorno y que su libro esclarece con rigor.

La Parte III, titulada con la cita “El más profundo sedimento de la relación de dominio en la conciencia”, constituye el núcleo socio-filosófico de la obra. Aquí Geml analiza cómo Adorno entiende la experiencia temporal en las sociedades modernas bajo el capitalismo tardío. La frase que da título a la sección proviene de un texto póstumo de Adorno de 1942 intitulado *El esquema de la cultura de masas* (continuación del capítulo sobre industria cultural de *Dialéctica de la Ilustración*) y publicado en 1981 en las *Obras completas*). Allí, Adorno define el tiempo empírico —es decir, el tiempo vivido en la sociedad de intercambio— como “el sedimento más profundo de la relación de dominio en la conciencia”. Geml destaca la contundencia de esta afirmación, que sugiere que la vivencia temporal está impregnada por estructuras de poder y de subordinación abstractas, propias del orden social. El tiempo homogéneo y cuantificado actúa como un esquema invisible que disciplina la conciencia, penetrando hasta lo más hondo de nuestra subjetividad. Esta tesis se vuelve inteligible si recordamos, como hace Geml, la triada crítica central para Adorno y Horkheimer: el dominio de la naturaleza, el dominio social (de unos seres humanos sobre otros) y la autodominación del sujeto, que están intrínsecamente vinculados. El concepto de tiempo se ubica precisamente en la intersección de esos ámbitos, siendo la modernidad capitalista la que ha forjado totalitariamente un tiempo abstracto (medido en unidades de valor, en horas de trabajo, en cronogramas eficientes) que sirve tanto para dominar la naturaleza (vía la técnica y la sincronización científica) como para perpetuar relaciones de dominación social (vía la disciplina fabril, la puntualidad impuesta, el “tiempo es dinero”). De hecho, Geml recupera una observación temprana de Adorno en una carta de 1932 a Ernst Krenek: “bajo el capitalismo, hay más que el mero ‘por dinero’; es decir, [importa] la totalidad de un proceso social definido por el tiempo de trabajo abstracto como unidad

de intercambio” (p. 21). Esta alusión a la célebre máxima de Benjamin Franklin, “el tiempo es dinero”, resulta clave, de modo que Geml la usa para subrayar que, en la óptica de Adorno, la equivalencia tiempo-dinero no es un simple refrán económico, sino el fundamento de una forma históricamente específica de organización y conciencia temporal. En otras palabras, la temporalidad bajo el capitalismo se cosifica, volviéndose una segunda naturaleza que se da por sentada, cuando, en realidad, es producto de relaciones sociales (mercantiles) determinadas.

Geml no se limita a parafrasear a Adorno, sino que también dialoga con teorías sociales contemporáneas para actualizar el análisis. En el capítulo III.2, por ejemplo, introduce los debates actuales sobre la aceleración, el *burnout* y el estrés temporal: incorpora los aportes de Hartmut Rosa (y su proyecto de una teoría crítica de la aceleración) y de Richard Sennett sobre la flexibilización laboral. Con ello, la autora contrasta la perspectiva de Adorno con fenómenos de nuestro presente. Rosa ha señalado la paradoja contemporánea de que “no tenemos tiempo, pese a ganarlo en abundancia” con las nuevas tecnologías. Sennett, por su parte, describe la sensación de deriva temporal en economías cortoplacistas, donde la planificación de larga data se desvanece. Geml utiliza estos diagnósticos para iluminar la vigencia de las intuiciones de Adorno, mostrando, por ejemplo, cómo Adorno ya vislumbraba la lógica de la sobrecarga temporal y la eficiencia compulsiva propias del capitalismo tardío, aun si no empleaba el mismo vocabulario. Adorno hablaba de la “aceleración de la historia hasta alcanzar una velocidad supersónica” (p. 40), y de la fatiga que esto produce en los individuos, ideas que Geml relaciona con el “discurso del agotamiento” actual (como el aumento de trastornos ligados al estrés). Este ejercicio comparativo resulta muy fructífero, pues, siguiendo un método adorniano (de hecho, inspirado en una indicación del propio Adorno, quien sugería arrojar luz sobre el pasado a partir de los fenómenos más recientes), Geml primero explora la estructura temporal de la sociedad contemporánea y, luego, con ese lente, reinterpreta textos de Adorno de mediados del siglo XX. El resultado es doble, ya que, por un lado, aporta una lectura fresca de Adorno (detectando, por ejemplo, ausencias conceptuales elocuentes: Geml resalta términos que *no* aparecen en los escritos de

Adorno —como “estrés” o “aceleración”— para analizar qué categorías equivalentes manejaba él en su lugar) y, por otro lado, reivindica la actualidad del enfoque adorniano, capaz de nutrir críticamente nuestra comprensión de la experiencia temporal en el capitalismo avanzado.

Dentro de la Parte III, Geml también realiza un valioso trabajo de historia intelectual, situando a Adorno en diálogo con figuras como Georg Lukács y Max Weber. La sección III.5 examina la teoría de la cosificación de Lukács y el análisis weberiano del “espíritu” del capitalismo, para trazar los antecedentes y las afinidades de la crítica adorniana del tiempo. En efecto, Lukács había destacado en 1923 que en la sociedad capitalista “incluso el tiempo —así como las relaciones y las personas— adquiere carácter de cosa”, vinculando la cosificación de la experiencia temporal con la generalización de la forma mercancía. Weber, por su parte, analizó la racionalización del tiempo en el ascetismo protestante (el famoso surgimiento de la ética del trabajo disciplinado y puntual). Geml muestra cómo Adorno retoma críticamente estas fuentes, heredando de Lukács la idea de que el tiempo abstracto es parte del “reencantamiento” capitalista, y, de Weber, críticamente, la idea de la moral puritana del ahorro de tiempo —lo que él mismo satirizó como la “economía del ahorro de felicidad” en una de sus conferencias—. Estos pasajes comparativos enriquecen la reseña histórica del problema y ayudan a Geml a argumentar que Adorno, aun sin ser historiador empírico, desarrolló una filosofía de la historia muy pendiente de la temporalidad. De hecho, Geml discute la injusta imagen de Adorno como un pesimista histórico, citando el estudio de Peggy Breitenstein, que señala que en la filosofía de la historia adorniana hay también una tendencia utópica digna de mención. Adorno insistió en mantener abierta la posibilidad del cambio frente a lo dado por la historia, de modo que leer la realidad como proceso era para él un gesto emancipatorio. Geml enfatiza este aspecto esperanzador, matizando la interpretación tradicional y, aunque Adorno veía la historia del siglo XX inmersa en el dolor y la barbarie (tras Auschwitz y la “maldición” del mundo administrado), destaca que jamás renunció a las ideas de que lo dado es mutable y de que la conciencia de esa historicidad es ya un primer paso hacia la libertad. Aquí la autora propone una reflexión filosófica sutil: la crítica de la temporalidad

cosificada en Adorno no conduce a un nihilismo paralizante, sino a buscar fisuras de posibilidad dentro del tiempo histórico, por mínimas que sean.

Finalmente, la Parte IV del libro se adentra en el terreno de la estética musical, examinando las estructuras temporales y la experiencia del tiempo en la obra de Schubert, Beethoven, Mahler y otros músicos. Este apartado corona la investigación tejiendo todos los hilos anteriores en un caso concreto: la música, considerada por Adorno como el arte temporal por excelencia. Geml recuerda que la música ocupó un lugar privilegiado en la labor intelectual de Adorno (quien dedicó miles de páginas al análisis musical), no solo como tema especializado, sino también como influencia en su modo de pensar y de escribir la filosofía misma. De hecho, Adorno llegó a afirmar en *Dialéctica negativa* que:

la filosofía tendría no que reducirse a categorías, sino solo que componerse en cierto sentido. En su progresión debe renovarse incesantemente, por su propia fuerza tanto como por la fricción con aquello por lo que se mide; lo que decide es lo que en ella se compone, no una tesis o posición. (GS 6, 44)

Lo anterior sugiere que la composición —la forma temporal interna de la argumentación— es crucial para el contenido filosófico. Geml toma en serio esta indicación e interpreta la escritura de Adorno *cuasi* “musicalmente”, atendiendo a su ritmo y a su movimiento conceptual como parte de su crítica del tiempo. En el capítulo IV, sin embargo, el protagonismo vuelve a la música misma. Geml analiza el ensayo temprano de Adorno sobre Schubert (1928) y lo contrasta con sus escritos tardíos, como la *Teoría estética* y los fragmentos posteriores sobre Beethoven y Mahler. El objetivo es mostrar cómo Adorno elabora una teoría del tiempo estético en paralelo a su teoría social. Schubert, a quien Adorno valoraba por su aparente “ingenuidad”, le sirve para explorar un tiempo musical distinto del modelo heroico-sinfónico de Beethoven. Según Geml, Adorno identifica en Schubert un tiempo extenso, espacializado, hecho de repeticiones y paisajes sonoros, frente al tiempo intensivo y direccional de Beethoven. Esta contraposición, que Adorno formula al hablar de la “vertical luciferina” de Beethoven versus el “paisaje circular” de Schubert, ilustra cómo las obras musicales encarnan distintas experiencias temporales históricas.

A propósito de la “vertical luciferina”, Geml (pp. 305 y ss.) menciona que esta concepción puede asociarse a la velocidad rectilínea de los ferrocarriles y al concepto goethiano de lo “veloziferiano”, que Adorno sin duda conocía por su lectura de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, obra tardía de Goethe donde aparece el término “veloziferiano”, en el que parecen amalgamarse velocidad (*velocitas*) y Lucifer, precisamente para mofar el desbordante exceso de novedades producidas y difundidas a ritmo vertiginoso. El vector rectilíneo y ascensional de esa velocidad moderna resuena con la “vertical” beethoveniana, mientras que el “paisaje” schubertiano despliega una temporalidad extensiva y demorada, más afín a la resistencia de lo menor y lo repetitivo.

Geml expone con minuciosidad musicológica observaciones adornianas que van desde la estructura sonata y el ritmo, hasta metáforas como los “farolillos que la música cuelga en el tiempo del individuo” o la imagen del “cristal radiante” en la que el tiempo se congela, de Henri Bergson, a las que dedica un excursu (pp. 279 y ss.), para poder puntualizar los conceptos de *temps espace* y *temps durée* del filósofo francés y su relación con la música tal y como la interpreta Adorno. Cada análisis estético va acompañado de reflexiones teóricas: por ejemplo, se incluye otro excursu (pp. 247 y ss.) sobre las notas de Adorno en *Dialéctica de la Ilustración y Minima Moralia* acerca del ritmo y el compás, mostrando que, incluso en su crítica social, Adorno empleaba categorías temporales tomadas de la música. La sección concluye con consideraciones sobre la “intencionalidad sin intención” en el arte de Schubert, que Adorno valoraba como expresión de una temporalidad no teleológica, casi utópica por su falta de finalidad explícita. En suma, la Parte IV refuerza la tesis global de Geml: la estética adorniana –y, en particular, su filosofía de la música– es inseparable de su teoría del tiempo. Las obras de arte, para Adorno, son “historiografía inconsciente de su época” (GS 7, 272) y registran, en su forma, las transformaciones de la experiencia temporal colectiva. Así, la investigación de Geml cierra el círculo: lo que comenzó como una indagación filosófica abstracta sobre la categoría del tiempo, aterriza en la materialidad sensible de la música, confirmando, en el nivel de la experiencia estética, aquello que la teoría crítica diagnostica en el nivel social.

La monografía de Gabriele Geml es, sin duda, un aporte sobresaliente a los estudios filosóficos sobre el tiempo y a la teoría crítica contemporánea. Su principal logro radica en haber identificado la temporalidad como clave hermenéutica para interpretar el corpus de Adorno, desplegando un análisis multidimensional sin perder el hilo conductor. La autora demuestra un dominio destacado de la obra adorniana, abarcando desde los textos canónicos (*Dialéctica de la Ilustración*, *Minima moralia*, *Dialéctica negativa*, *Teoría estética*) hasta escritos menos conocidos (apuntes inéditos, cursos, conferencias y correspondencia). Al mismo tiempo, su lectura es conceptualmente rigurosa y creativa, de modo que no se contenta con resumir a Adorno, sino que reconstruye una “teoría crítica del tiempo” allí donde el propio Adorno solo la había insinuado fragmentariamente. Esta reconstrucción supone un esfuerzo interpretativo original y arriesgado, pero el resultado es convincente. La autora consigue articular las piezas dispersas –desde la crítica a Kant, pasando por la sociología del trabajo, hasta la estética musical– en una constelación teórica coherente, mostrando que todas giran en torno a un eje común: la experiencia temporal bajo condiciones de modernidad avanzada.

Un aspecto especialmente meritorio es la manera en la que Geml contextualiza y contrasta el pensamiento de Adorno con otras corrientes. Por un lado, inserta a Adorno en un diálogo fecundo con sus predecesores y contemporáneos, como Kant, Hegel, Marx, Bergson, Lukács, Weber, Benjamin y Heidegger, que van apareciendo en el texto no simplemente a través de citas aisladas, sino como interlocutores necesarios para clarificar qué toma y qué rechaza Adorno de la tradición. Por ejemplo, su discusión sobre Bergson en la sección de la “des-temporalización del tiempo” muestra que Adorno, aun apreciando el dinamismo vitalista de Bergson, cuestiona su olvido de la dimensión histórica del tiempo vivido. De igual modo, la comparación con Lukács y Weber enriquece la comprensión de las raíces del pensamiento social de Adorno sobre el tiempo. Por otro lado, Geml proyecta esa discusión hacia adelante, dialogando con teóricos posteriores (Castoriadis, Rosa, Sennett e, incluso, Foucault) para evaluar la actualidad de Adorno. Esta doble estrategia –histórica y actual– realza la profundidad de la investigación. Permite apreciar a Adorno como un pen-

sador inserto en una genealogía de la crítica del tiempo, a la vez que vigente para examinar fenómenos actuales (precarización temporal, aceleración social, *burnout*, entre otros).

En términos de aportación original, la autora subraya algo que la investigación previa solo había insinuado de modo parcial. Es cierto que algunos estudios anteriores notaron la importancia de la temporalidad en ámbitos específicos de la obra adorniana –por ejemplo, Richard Klein en la filosofía de la música, o Norbert Zimmermann respecto al concepto estético de “instante”–. Sin embargo, esos trabajos habían quedado circunscritos a ámbitos particulares, pues Klein hablaba de la “tiempo, centro omitido” en la musicología de Adorno, mientras Zimmermann examinó “el instante estético” en el arte, junto con algunos otros autores que trataron la filosofía de la historia de Adorno (como Peggy Breitenstein). Faltaba una visión de conjunto. Geml llena ese vacío ofreciendo la primera síntesis sistemática de la teoría adorniana del tiempo atravesando todos los dominios de su pensamiento. En este sentido, la originalidad del libro es innegable: tras su lectura, es difícil volver a leer a Adorno solo como filósofo de la estética o de la dialéctica negativa, sin reconocer que subyace en su obra una preocupación constante por la forma en la que el tiempo moldea la existencia moderna. Geml logra, así, reposicionar a Adorno en el panorama de la teoría crítica, revelándolo –por paradójico que suene– como teórico del tiempo. La propia autora cita a Klein para resumirlo: “el tiempo es el problema central de la filosofía de Adorno y a la vez su centro omitido” (p. 44). Su investigación viene a ocupar ese centro con un análisis detallado y penetrante.

Desde una perspectiva crítica, cabe preguntarse si hay limitaciones o aspectos debatibles en la obra de Geml. Un posible punto discutible es el alcance histórico-cultural del análisis, pues debido a que Adorno se centró principalmente en la tradición occidental (europea, ilustrada y moderna), el libro hereda ese sesgo. La propia Geml reconoce la “notable estrechez del canon adorniano” en términos de referencias temporales y artísticas fuera de Europa (pp. 24-25). Adorno prácticamente no consideró otras músicas que no fueran la clásica occidental hasta el siglo XIX (con excepciones contadas, como su abordaje del jazz, generalmente crítico). Geml

señala con razón que esto delimita la concepción histórica de Adorno, tornando su filosofía del arte, en el fondo, como una teoría de la autonomía del arte europeo desde el siglo XVIII. Esta constatación es importante, aunque la autora no la problematiza extensamente más allá de mencionarla. Quizá un lector podría echar en falta una reflexión más amplia sobre qué implicaría extender la teoría crítica del tiempo a otras cosmovisiones temporales (por ejemplo, temporalidades indígenas, orientales, africanas, etc.). No obstante, sería injusto exigir eso a Geml, dado que su propósito fue exegético y reconstructivo respecto de Adorno, no una crítica cultural comparativa. En todo caso, ella cumple con honestidad al subrayar ese límite inherente a la fuente analizada.

Otra posible crítica menor tiene que ver con la estructura y densidad del texto. Al provenir de una tesis doctoral muy completa, algunos tramos del libro pueden resultar abrumadores por la cantidad de subapartados y referencias. Por ejemplo, la sección sobre Schubert y Beethoven incorpora análisis musicológicos detallados (como la discusión sobre la forma sonata, las *Lieder* o motivos específicos en partituras) que tal vez excedan la paciencia de un lector interesado principalmente en la teoría social o filosófica. Sin embargo, este nivel de detalle será apreciado por especialistas en estética y música; y, en defensa de Geml, puede decirse que estos análisis sirven para anclar empíricamente sus puntos teóricos. A fin de cuentas, la pluralidad de enfoques (filosófico, sociológico, histórico, estético) es una fortaleza del libro, aunque imponga un esfuerzo al lector. La prosa de Geml, por suerte, es clara y fluida, sin jerga innecesaria, lo que facilita transitar por capítulos conceptualmente complejos o especializados.

La publicación de *Adornos Kritische Theorie der Zeit* es muy oportuna y valiosa para los estudios de teoría crítica actuales. En un mundo marcado por la aceleración tecnológica, la precarización del tiempo de trabajo, la sensación de “no tener tiempo” crónica y las crisis que reconfiguran nuestra experiencia temporal (desde el cambio climático hasta la pandemia global, que alteró rutinas temporales en todo el planeta), volver la mirada hacia Adorno bajo la óptica de la temporalidad resulta sumamente fecundo. El libro de Geml pone de relieve la vigencia del pensamiento adorniano para entender estos fenómenos. Su lectura sugiere que muchas

patologías contemporáneas del tiempo (estrés, hiperactividad vacía, obsolescencia programada de experiencias, pérdida de memoria histórica) ya estaban prefiguradas en la crítica de la razón instrumental y del tiempo abstracto que Adorno formuló hace décadas. Al enfatizar la centralidad de la categoría de tiempo, Geml ayuda a tender puentes entre la teoría crítica clásica y corrientes recientes como la teoría de la aceleración (Rosa), los estudios sobre capitalismo flexible (Sennett) o incluso las discusiones sobre la posmodernidad y el fin de la historia. Adorno, leído desde el tiempo, se muestra más pertinente que nunca, pues provee herramientas para desnudar la ideología temporal del presente que nos hace creer que el ritmo frenético e irreversible de la vida es algo natural e inevitable, cuando, en verdad, es históricamente producido y, por tanto, susceptible de superar. Una contribución, en suma, que busca despertar la conciencia histórica y abrirla a la transformación, haciendo honor a la mejor tradición de la teoría crítica.

Referencias

- GS 6. Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften* 6. Suhrkamp.
- GS 7. Adorno, Th. W. (1970). *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften* 7. Suhrkamp.

Colby Dickinson, Hugh Miller y Kathleen McNutt (eds.), *El desafío de Dios. La filosofía continental y la tradición intelectual católica*, trad. por Pedro A. Reyes Linares, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2025, 264 pp., ISBN: 978-607-2644-89-2

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO
Instituto Tecnológico Autónomo de México

El libro es la traducción al español de una serie de conferencias organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad Loyola de Chicago en el año 2020. El subtítulo llama poderosamente la atención: la filosofía continental y la tradición intelectual católica. Hay que decir que inmediatamente en el prefacio se precisa que no es la filosofía continental sin más, sino la filosofía continental de la religión (FCR) y la tradición católica. Los editores señalan, considero que, con razón, que esa relación no ha recibido la atención y profundización que se merece. Si bien es cierto que los autores que escriben y sobre los que se escribe pertenecen al espacio europeo y estadounidense, la tradición intelectual católica está presente también en otros continentes y países, y en otras lenguas.

Esta relación es profundizada en la excelente introducción, en la que se señala que “la tradición intelectual católica ha sido un (y probablemente incluso el) motor primordial de la FCR (no necesariamente de la filosofía continental en general, sino de la FCR)” (p. 13). Esta tradición se ha servido metodológica y temáticamente de la filosofía continental (de la fenomenología de Husserl y Heidegger, de la hermenéutica de Gadamer, del nihilismo y la muerte de Dios de Nietzsche, del existencialismo de Kierkegaard, del pensamiento posmoderno de Vattimo, entre otros), lo cual no impide que tengan cierta coincidencia, a saber: alejarse

del esquema mental onto-teológico y de la razón fría, abstracta y desencarnada (que también está presente en la filosofía analítica de la religión, al menos, antes del giro pragmático del segundo Wittgenstein) y buscar nuevas maneras de hacer frente al desafío de Dios.

La introducción también destaca aspectos fundamentales que la FCR ha explorado y que permanecen como campos de profundización, sobre todo, en orden a la necesaria complementación con la filosofía analítica de la religión. Estos aspectos son la inclusión de los afectos (si todo libro por definición no fuese limitado en sus pretensiones, diría que se extraña la epistemología de la virtud –corriente también prácticamente circunscrita al ámbito angloparlante– como acceso fundamental a la filosofía de la religión) y la importancia de la experiencia religiosa (de allí la pertinencia del capítulo sobre los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola). Mostrando una postura a la vez crítica y orientadora al futuro, los autores expresan el deseo de que la filosofía continental de la religión sea menos expositiva (es decir, comentadora de autores) y más constructiva (es decir, exploradora de temas y perspectivas, como David Tracy, John Caputo o Richard Kearney). También abogan por la continuación de un diálogo abierto y respetuoso entre la filosofía analítica de la religión y la filosofía continental de la religión; personalmente deseo lo mismo y lo he intentado a través del análisis del pensamiento filosófico religioso del cardenal John Henry Newman, nombrado dos veces en el texto.¹

Respecto al contenido específico de las aportaciones del libro, percibo tres acentos diferentes, lo cual no indica que no se toquen en algunos aspectos: 1) las contribuciones más “filosóficas” (la reflexión sobre el infinito como atributo divino en Peperzak y la respuesta de Tracy; la reflexión sobre la ambivalencia del ser en Marion y la respuesta de Miller); 2) las que combinan reflexiones filosóficas con prácticas religiosas cristianas católicas (la reflexión sobre la experiencia religiosa en los *Ejercicios espirituales* de Horner y la respuesta de Molina o el anateísmo teopoético de Kearney y la respuesta Manoussakis); y 3) las más “teológicas”,

¹ Carlos Gutiérrez Lozano, *Mit dem eigenen Herzen denken. Zur religionsphilosophischen Bedeutung John Henry Newmans im Gespräch mit Otto Mucks Philosophie der Weltanschauung* (Innsbruck University Press, 2025).

pues tratan directamente cuestiones de doctrina y magisterio católicos (el principio católico de Caputo y la respuesta de McCarthy o el Dios crucificado de Altizer y la respuesta de Kotsko).

Todas estas reflexiones intentan dar respuesta a la cuestión del desafío de Dios, jugando con las posibilidades que ofrece la expresión: Dios como sujeto (¿u objeto?) del desafío o el desafío que Dios mismo pone al ser humano con su presencia y manifestación. Así, Peperzak afirma que “Dios ‘desafía’ a todos los humanos en ‘Cristo’” (p. 46). Por ello, propone: “*Filosofía, teología y espiritualidad* tienen que experimentarse y pensarse como tres perspectivas complementarias sobre una misma realidad” (p. 47). Tracy argumenta que Dios nos desafía por su infinitud, de modo que “la idea del Infinito constituye una comprensión fundamental que todo pensador preocupado por nombrar a Dios debe abordar” (p. 61). El desafío de Dios lleva a Marion a considerar la posibilidad de una ontología teologal, incluso crística, centrada en el don, en el amor más que en el ser. La respuesta de Miller a Marion apunta hacia la kenosis divina –y su recepción en Vattimo y otros– como el supremo desafío de Dios. Para Horner, el desafío de Dios radica en la posibilidad de pensar la revelación en relación con la experiencia personal de Dios. Al responder a Horner, Molina ve el desafío de Dios en lo extraordinario de la experiencia personal ordinaria. Caputo argumenta, siguiendo a Paul Tillich, que “[e]l desafío de Dios es incondicional; es el desafío de lo incondicional, que irrumpe en nosotros bajo circunstancias condicionales históricas y contingentes” (p. 161). McCarthy, en su respuesta a Caputo, reconoce que el desafío de Dios consiste en escuchar hoy al Espíritu que habla en la historia concreta y en las circunstancias concretas de las personas concretas, y sentencia como resumen anticipado de todo el libro: “Toda persona que se llame a sí misma teóloga o teólogo, tiene de alguna manera que enfrentar este desafío de Dios” (p. 174). Altizer sugiere que el desafío de Dios se encuentra en la sensibilidad hacia la teología apocalíptica de los grandes literatos (Dante, Milton, Blake, Joyce), mientras que Kotsko, al subrayar la importancia de Altizer, enfatiza que el desafío de Dios puede leerse, con Bonhoeffer, como “cristianismo sin religión” (p. 200). Finalmente, para Kearney, el desafío de Dios se presenta en el

anateísmo después del teísmo y del ateísmo, el cual se manifiesta en el acontecimiento teopoético ampliamente entendido, cuyo modelo es el ícono de la Trinidad de Rublev, al tiempo que, en su respuesta a Kearney, Manoussakis entrevé el desafío de Dios en el pensar conjuntamente la religión y la tecnología, “lo maquinal y la fe” (p. 243).

Se trata de un libro lleno de reflexiones profundas e inteligentes que invita a ser conscientes de las dimensiones del desafío de Dios. La traducción es buena, aunque se agradecería que la bibliografía estuviera en el idioma original o en español para mayor utilidad de lectores y lectoras.

José Hernández Prado, *Natura mensura. De las sociedades y culturas animales a las humanistas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Pergamino, 2025, 174 pp., ISBN: 978-607-59613-5-4

ERVING GONZÁLEZ MAGAÑA
IIF UMSNH

José Hernández Prado llama en este libro a expandir los límites de la sociología de lo exclusivamente humano a otras especies con las que compartimos numerosos rasgos evolutivos, entre ellos, la socialización. El autor propone dejar de lado actitudes protagonizadas (término derivado del pensamiento del filósofo presocrático Protágoras de Abdera, quien declarara que el hombre es la medida de todas cosas) que han caracterizado al pensamiento occidental. Para ello, concibe entidades que tradicionalmente se asocian exclusivamente con lo humano –por ejemplo, la cultura, la moral o el lenguaje– como elementos evolutivos que se comparten con otras especies, siendo la única diferencia que los distingue el grado de complejidad con las que el ser humano las lleva a cabo. Por lo tanto, lo correcto no es medir la naturaleza con la escala de lo humano, como si lo humano no formara parte de ella, sino medir lo humano con la escala de la naturaleza, entendiéndolo como un componente más del ecosistema. Este es un libro que apunta en contra del antropocentrismo sin caer en actitudes misantrópicas: la actitud no debería ser *homo mensura*, sino, *natura mensura* (p. 20).

Para lograr su objetivo, el autor propone cuatro argumentos en contra del protagonismo; el primero de ellos, basado en estudios sociobiológicos, y los otros tres, apoyándose en el trabajo de los filósofos Thomas Reid, John Searle y Antonio Caso. Procederemos a exponer de manera breve cada uno de ellos, para posteriormente extraer algunas conclusiones.

El primer argumento se basa en estudios sobre las sociedades animales; Hernández Prado destaca importantes semejanzas entre los colectivos humanos y los de otras especies, resultado de procesos evolutivos paralelos que siguen en curso. De estas semejanzas destacan dos principios presentes en toda forma de vida comunitaria: el primero, la *eusocialidad*, que refiere a la cooperación que muestran los individuos de una especie unos con otros y se manifiesta en la división del trabajo o en la especialización de funciones. El otro principio es la *disocialidad* y refiere a conductas de competencia, rivalidad, conflicto y dominación. Así por ejemplo, existen sociedades animales que muestran gran cohesión interna, sin prácticamente ninguna agresión entre sus miembros, pero cuyos individuos son agresivos frente a miembros de otras especies —es decir, poseen un alto grado de eusociabilidad hacia el interior y disocialidad hacia el exterior. El autor menciona como ejemplo de este tipo de sociedades a las numerosas especies de hormigas y abejas. Ahora, existen también seres vivos que muestran disocialidad hacia miembros de su propia especie; ejemplos claros serían los lobos y chimpancés. Es constatable que en nuestras relaciones con seres vivos de nuestra propia especie y de otras, los seres humanos actuamos a veces con altruismo, a veces con crueldad.

El estudio de autores como Frans de Waal, Carl Safina, Peter Richerson y Robert Boyd le permite a Hernández Prado apreciar el fenómeno de la cultura como una herramienta evolutiva y, como tal, propia también de otras especies animales. El autor afirma que el comportamiento de los animales sociales no es completamente instintivo o innato sino que cuenta con componentes aprendidos en sociedad. Por ejemplo, es posible encontrar ejemplos de desarrollos culturales divergentes entre colectivos de miembros de especies emparentadas como los chimpancés y los bonobos. Puede decirse, incluso, que miembros de estas especies se encuentran en extremos opuestos de una hipotética escala de socialidad: los chimpancés son seres con altos índices de disocialidad, tanto al interior de sus grupos, como al exterior; siendo notoria su capacidad para la violencia y la organización de corte patriarcal en sus comunidades. Por su parte, los bonobos muestran altos niveles de eusocialidad interna y

externa: es famosa su tendencia a resolver conflictos con sus semejantes mediante formas pacíficas, como el sexo y el acicalamiento; también, sus comunidades se organizan en torno a figuras matriarcales. Los contrastes entre ambas especies son notables y Hernández Prado las atribuye a un fenómeno que no siempre es observado en la naturaleza: la domesticación. Los animales domesticados por el ser humano exhiben varias de las características que poseen los bonobos, como la poca agresividad no motivada por la defensa, con la salvedad que en el caso de esta especie se estaría hablando de una autodomesticación. Las prácticas culturales de los bonobos, en suma, los habrían puesto en un camino distinto al de los chimpancés.

Hernández Prado compara también las culturas humanas y las de los grandes simios. El humano no solo es un ser cultural, sino que es *hipercultural*: los componentes culturales que produce poseen una complejidad elevada. Tómense por ejemplo los conceptos de valor. En comparación a la manera en que los humanos formamos conceptos complejos como los de democracia o justicia, Hernández Prado retoma las descripciones de Frans de Waal de cómo se manifiestan en otras especies la búsqueda de comodidad y seguridad, y un sentido incipiente de equidad. El carácter *hipercultural* del ser humano consiste en la creación y difusión de códigos que rigen su conducta, es decir, de “sistemas de símbolos, signos y reglas” (p. 77) como el lenguaje, las religiones y las instituciones sociales. Dentro de estos códigos que rigen el comportamiento del ser humano, Hernández Prado destaca los comportamientos que nos edifican y dignifican y cuyo surgimiento podría considerarse como análogo a la autodomesticación mencionada en el caso de los bonobos.

Después de establecer que el concepto de cultura no es exclusivo de la especie humana, Hernández Prado propone el segundo argumento en contra del protagonismo. Retoma para ello la teoría de los instintos e impulsos del filósofo escocés Thomas Reid (1710-1796) para ayudar a identificar los principios que motivan la acción de los seres vivos. Reid distingue tres tipos: los mecánicos, los animales y los racionales. De los primeros, Hernández Prado nos dice que se dividen en instintos y hábitos; como el llanto de los recién nacidos o el despertarse todos los días a

la misma hora. Los principios animales se dividen en apetitos (como la sed, el hambre y la lujuria, que desaparecen temporalmente en cuanto se satisfacen), deseos (como la ambición, el deseo de saber y de aprecio, que tienden a ser permanentes) y afectos (dirigidos a personas, pueden ser benevolentes, como el amor filial, o malevolentes, como la rivalidad). El tercer nivel de principios, los racionales, permite comprender las herramientas con las que se cuenta para encontrar maneras de vida en común que no recaigan en emociones primarias. Los impulsos racionales se dividen en interés y deber. Reid limita el acceso a este nivel a los seres humanos, sin embargo, Hernández Prado encuentra razones para expandirlo a otros animales. Si bien los deberes se entienden como obligaciones hacia los demás, cuya autoimposición es exclusiva de seres hiperculturizados, los intereses pueden entenderse como impulsos que refieren a todo lo que sea en conveniencia de seres dotados de “animalidad” (p. 96). Con esto, Hernández Prado pinta un cuadro en donde se observa que humanos y otros animales habitamos mundos sociales donde conviven y se organizan impulsos de distintos tipos: desde apetitos y deseos en sus formas más simples, al reconocimiento de intereses ajenos, hasta el deber de seguir leyes y respetar derechos de otros seres. La realidad social es, para todas las especies que la habitan, un tapiz de gran complejidad sostenido por las relaciones entre sus miembros.

El tercer argumento en contra del protagonismo lleva a Hernández Prado a analizar lo que llama las grandes implicaciones del lenguaje, y lo hace partiendo, nuevamente, desde planteamientos ofrecidos por Thomas Reid. Para el escocés, humanos y animales compartimos la facultad del lenguaje hasta cierto grado; además del natural, que incluye la gran variedad de gestos y sonidos con los que las especies de animales comunican estados mentales, se comparte el lenguaje de las percepciones, gracias al cual es que los seres vivos podemos interpretar el mundo que nos rodea. La diferencia entre los lenguajes humanos y no humanos radica en la complejidad con la que nosotros hacemos uso de esa facultad. Para expandir la reflexión sobre lo que Reid llama “lenguajes artificiales”, Hernández Prado se hace acompañar del filósofo norteamericano John Searle (n. 1932) y su teoría de los actos de habla. Según Searle, el lenguaje no solo se encarga

de comunicar, sino de significar. Lo primero se refiere a la capacidad de “llevar un contenido o elemento de una mente hasta otra” (p. 102). Lo segundo consiste en el delineado de la percepción mediante signos lingüísticos, por lo menos en el caso del ser humano. Retomando a Reid, la mente lleva a cabo un proceso de figuración de la realidad desde el momento de la percepción. El lenguaje humano posee la cualidad que Searle llama generatividad; los humanos generamos nuevos signos, pero también nuevos símbolos, portadores de ideas complejas y abstractas. En términos de Searle, un lenguaje básico es significativo, el lenguaje humano, significador.

En el lenguaje humano, además, se hace patente una libertad que no es común con el resto de los animales. A partir de la posibilidad de hablar de realidades hipotéticas (el subjuntivo “hubiera”), el ser humano es consciente de la multitud de elecciones posibles. Adicionalmente, los seres humanos emitimos actos de habla declarativos a partir de los cuales se crean realidades institucionales, que no solo son ónticas, sino deónticas. Así, la libertad humana adquiere un carácter moral, pues los seres humanos no solo somos capaces de elegir, sino que somos conscientes que nuestras elecciones generan deberes. Esto lleva al autor a proponer el último argumento en contra del protagonismo: el relativo a la personalidad de los seres vivos. Para ilustrarlo, el autor se vale del pensamiento del filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946). Este pensador clasifica a los entes en tres distintos tipos: las cosas, los individuos y las personas. El primer tipo corresponde a aquellas entidades que, al destruirse, forman otras cosas, es el reino de los seres inanimados. Los segundos son los que, al perderse, no forman cosas distintas, pero pueden ser reemplazados por otros; en la clasificación casiana, son los animales. Finalmente, las personas son irrepetibles e irremplazables; la pérdida de una persona es irreparable. Los seres humanos pertenecen a esta categoría, pero también los pueblos y algunas instituciones. Además, según Caso, las personas poseen cuatro características que las distinguen de los demás seres: racionalidad, espiritualidad, libertad y moralidad (p. 113).

La propuesta que hace Hernández Prado es una expansión de la clasificación de Caso. Entre cosas e individuos, debería existir un estadio intermedio correspondiente a los protoindividuos; a su vez, entre in-

dividuos y personas, se necesitan las protopersonas. Entre las filas de los protoindividuos se encontrarían entidades como los virus, a medio camino entre la materia inerte y la vida. La propuesta relativa a las protopersonas es que es posible identificar tres de las cuatro características que Caso identifica para las personas entre individuos de ciertas especies animales no humanas: racionalidad, o la capacidad de generar razonamientos complejos; espiritualidad, o la capacidad de dotar la actuación de elementos de valor, como en los mencionados casos de búsqueda de seguridad o la tranquilidad. Hernández Prado sostiene que también es posible hablar de libertad para miembros de otras especies animales, en la medida de que son capaces de actuar de acuerdo con sus propias decisiones en su medio natural, efectuar juicios y seleccionar entre varios cursos de acción. Sin embargo, de acuerdo con la discusión de Hernández Prado, las protopersonas se distinguen de las personas en su capacidad para la acción moral. La carencia de un lenguaje con una función declarativa, de acuerdo con la teoría de Searle, impide la creación de realidades deónticas. La vida institucional es propia de los animales dotados de una función lingüística compleja. La vida cultural de los animales no humanos carece de una dimensión del deber. Y es precisamente debido a la dimensión moral de la vida humana es que Hernández Prado plantea la obligación que poseemos de hacernos cargo de la construcción de sociedades justas, no solo para nosotros como especie, sino para otras. Somos responsables de nuestro propio desarrollo: si la cultura es parte indisoluble de nuestro proceso evolutivo en tanto que somos seres sociales, también lo es su carácter deóntico, en tanto que seres lingüísticos.

La exposición de los argumentos en contra del protagonismo expande el panorama no solo de la disciplina sociológica. En conceptos como los de cultura, instinto, lenguaje y persona que presenta Hernández Prado, pierde prominencia la distinción entre animales humanos y animales no humanos. ¿Qué responsabilidades genera en los seres humanos este reconocimiento? La propuesta de Hernández Prado no es naturalista ni fatalista; como bien vieron Reid y Caso, el ser humano no es esclavo de sus instintos; así como es capaz de violencia y control autoritario, se esfuerza por construir sociedades menos violentas y en las que cobra sen-

tido una noción robusta de justicia. Si además asimilamos que la especie humana se encuentra sujeta a las mismas leyes de la evolución que los otros seres vivos del planeta, dicha noción de justicia puede tener alcance sobre miembros de especies de animales no humanos. En otras palabras, el ser humano tiene la capacidad y la responsabilidad de autodomesticarse. Es un proceso de cual que somos conscientes por lo menos desde la Ilustración, y que, como Hernández Prado se encarga de recordarnos, continuará a pesar de resistencias y retrocesos.

José Manuel Cuéllar Moreno, *La razón pendular de Emilio Uranga. Una historia del existencialismo mexicano*, México, Herder, 2025, 491 pp., ISBN: 978-970-96571-2-8

ERIKA FERNANDA MOLINA VERDUZCO
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH

La filosofía de lo mexicano tuvo un momento estelar con la participación de los integrantes del grupo Hiperión, jóvenes que se preguntaron si había algo propio del ser del mexicano, lo que los llevó a la producción de muchas reflexiones en torno a ello. Cada uno siguió rutas distintas en el desarrollo de sus ideas y algunos, incluso, llegaron a distanciarse de quienes fueron sus maestros. Desde la perspectiva de José Manuel Cuéllar Moreno, autor de *La razón pendular de Emilio Uranga*, el filósofo de Hiperión fue una figura central en el grupo, uno de los principales receptores y exponentes del existencialismo francés, y uno de los que se aferró, hasta casi el final de sus días, a las reflexiones sobre el ser del mexicano, buscando llevarlas al terreno de lo universal.

El libro de Cuéllar Moreno reúne documentos de importante valor —muchos, de hecho, inéditos— mediante un gran trabajo de archivo que realizó como parte de su tesis doctoral para, haciéndonos viajar en el tiempo, llevarnos a ese momento en el que Hiperión estaba en el centro de las discusiones intelectuales sobre la filosofía de lo mexicano. La recepción del existencialismo francés en México se dio, en gran medida, por el profundo interés de los jóvenes mexicanos en varios de sus exponentes. En el caso de Uranga, se vio atraído por la obra de Jean-Paul Sartre y la idea de proponer una filosofía local que no fuera mera interpretación o importación de las propuestas del otro lado del continente, sino algo con intereses propios, la cual ya se venía desarrollando desde filosofías como la de Leopoldo Zea.

Desde el inicio, el autor plantea el problema del sentido de la existencia, a partir del cual se van trazando gran parte de las reflexiones del libro. También nos empapa del ambiente intelectual que había en la Ciudad de México en los años de producción de los filósofos del Hiperión, así como del inicio de sus inquietudes en torno a la pregunta qué es el mexicano. Destaca, asimismo, la importancia de la figura del maestro José Gaos al frente de este grupo de jóvenes.

El texto se estructura en seis capítulos, organizados según los periodos de formación y producción intelectual de Uranga. El primero se titula “Andanzas de mocedades (1921-1944)”. En él, Cuéllar Moreno nos transporta al ambiente que se vivía en la Facultad de Filosofía y Letras cuando estaba ubicada en la Casa de los Mascarones. Nos presenta también a un Emilio Uranga joven y nos introduce a sus primeras experiencias con la filosofía, su formación académica y la historia de cómo fue que, de manera temprana, se ganó el apodo de Enemilio, durante sus estudios en la Escuela Nacional Preparatoria, por su estilo tan particular de argumentación.

En el segundo, “Los atlantes de Mascarones (1944-1946)”, el autor retrata la figura de José Gaos como central por su acercamiento a la fenomenología y por su incentivación de los jóvenes a pensar las circunstancias de su tiempo. Gaos proponía a sus alumnos que no se enfocaran en simplemente repetir los argumentos de la filosofía europea, sino que esta les sirviera de herramienta para pensar las problemáticas de México. Ya desde esos primeros cursos y seminarios, comenzó a conformarse como un grupo de jóvenes que compartían la voluntad para construir una filosofía propia.

El tercer capítulo tiene una densidad importante y se intitula “El existencialismo mexicano (1947-1949)”. En él, encontramos uno de los hilos argumentales más interesantes de la obra. Aunque abarca un periodo breve, es fundamental por la recepción que tendrá en México —en gran parte gracias a los integrantes de Hiperión— el existencialismo francés, y por ser un momento de maduración intelectual para Emilio Uranga. Nos cuenta Cuéllar Moreno que, para esas fechas, Uranga “fue nombrado ayudante honorario de Leopoldo Zea” (p. 89), quien estaba

en un momento de gran auge por la recepción y difusión de sus textos. En esa misma época, Zea invita a sus estudiantes a conformar un grupo de estudios en el que participaron Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Fausto Vega, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevárez y, por supuesto, Emilio Uranga. Dicho grupo revisó las obras de grandes exponentes de la filosofía como Immanuel Kant, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Sin embargo, sus miembros pronto se sintieron cansados del estudio de la filosofía alemana e, inquietos por desarrollar “una teoría filosófica sobre la circunstancia mexicana” (p. 94), comenzaron a estudiar la obra de Sartre, con lo cual no simpatizó el profesor Gaos. Destaca el autor que, en estas fechas, se dieron las visitas a México de Maurice Merleau-Ponty, quien fue invitado para dar un curso de existencialismo francés que incentivó en Uranga su fascinación por esta corriente filosófica, y de Simone de Beauvoir, con quien, como relata Cuéllar Moreno, ni Uranga ni Rosario Castellanos pudieron coincidir para un intercambio de ideas.

Uranga seguía enfocado en desarrollar una filosofía que le permitiera pensar el ser del mexicano. Criticaba cómo las propuestas anteriores se habían centrado más en una descripción y sostenía que, en ese sentido, una ontología del mexicano debía enfocarse en describir lo que es, “no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea” (Uranga citado por Cuéllar Moreno, 2025, p. 150). Este elemento iría dando una dirección muy clara a la búsqueda de Uranga para desarrollar dicha ontología.

El cuarto capítulo se titula “Neokantianos vs. existencialistas (1947-1949)”. En este, el autor aborda los principales conflictos que se suscitaron entre estas tradiciones filosóficas y entre quienes las encabezaban, pues ambas buscaban el dominio intelectual en México. Los neokantianos seguían firmes en defender la idea del sujeto trascendental y una de las críticas que se les hizo es que sus conceptos empezaban a estar vacíos de sentido. Fue un momento de cuestionamiento sobre el quehacer filosófico en México, en el que el reclamo del existencialismo por hacer una filosofía que se relacionara con la realidad inmediata tomó fuerza. Cuéllar Moreno destaca cómo los neokantianos “padecían un miedo terrible

a cualquier localismo que pudiese derivarse del método historicista, un método que anclaba a la filosofía a circunstancias específicas e intransferibles” (p. 163). Sin embargo, la fuerza y el auge que tomó el existencialismo en México fue acaparando espacios intelectuales con respecto al grupo de neokantianos, lo cual, más adelante, tuvo un importante impacto en las bases teóricas retomadas por Hiperión.

“La filosofía de lo mexicano (1948-1950)” es el título del quinto capítulo, el cual hace referencia a los años de mayor producción de las reflexiones sobre este tema por parte de Hiperión y, particularmente, de Uranga. En este apartado medular del argumento, el autor desarrolla el momento cumbre de las exploraciones de Uranga, plasmadas en sus principales ideas sobre el ser del mexicano. Para entonces, ya había una larga tradición de la filosofía de lo mexicano que comprendía extensos trabajos realizados por los maestros de los integrantes de Hiperión, los distintos momentos del Ateneo de la Juventud y una vasta serie de discusiones en torno al tema. Sin embargo, Uranga quiso ir más allá y no quedarse en estas reflexiones descriptivas. Señaló, para estas fechas, el error metodológico de Samuel Ramos Magaña por recurrir al psicoanálisis para desarrollar el tema; llevó al límite el concepto de inferioridad para pensar, más bien, en otras categorías como las de insuficiencia y zozobra; y conceptualizó al mexicano como “accidente”, desmintiendo así la pretensión europea de ser una “sustancia” inamovible. Este seguimiento conceptual que Cuéllar Moreno realiza respecto al desarrollo del trabajo de Uranga es muy lúcido. Nos muestra cómo el filósofo dio un paso metodológico muy interesante que buscaba llevar las particularidades de la circunstancia mexicana a la universalidad de lo humano. Justo en este momento empezaron a ver la luz sus reflexiones ontológicas, las cuales plasmó, dos años más tarde, en el *Ensayo de una ontología del mexicano* (1952).

En este apartado, el autor también desarrolla la concepción que en el ambiente intelectual de la época se tenía del existencialismo. Las críticas fueron duras por parte de Ramón Xirau, Eduardo García Máynez, Paula González Alonso y José Vasconcelos, por mencionar algunos, lo cual mantuvo a los integrantes de Hiperión en el centro de la discusión. Au-

nando a ello los propios intereses intelectuales que cada uno comenzó a desarrollar, esta situación provocó que, llegado el momento, algunos de sus miembros se fueran distanciando. Un acontecimiento fundamental que aborda el autor en este capítulo es la recepción que tuvo en 1950 *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, obra que introdujo la soledad como categoría de análisis. Cuéllar Moreno subraya que, aunque la filosofía de lo mexicano ya operaba con rigor metodológico ontológico, los miembros de Hiperión le otorgaron un lugar de respeto al texto de Paz, considerándolo en “un estadio previo de la reflexión –el estadio de las ‘corazonadas’ poéticas y de la ‘caracterología’” (p. 286). No obstante, para Uranga las reflexiones de Paz tuvieron un lugar tan importante que le dedicó su *Análisis del ser del mexicano* (1952). Cuéllar Moreno señala este gesto como “algo más que un simple agradecimiento” (p. 292) relacionado con las reflexiones que la poesía logra hacer con mucha lucidez sobre temas filosóficos.

El último capítulo se titula “El amor cínico (1950-1953)” y se centra en el periodo de mayor participación política de Emilio Uranga, con un consecuente alejamiento de la vida académica. Se trata del momento en el que sentó las bases para su posterior y estrecha colaboración con figuras políticas como Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría. Es en este apartado que el autor expone cómo Uranga utiliza el caso mexicano para articular la “valiente y cínica lección de que el estado normal del mundo es la crisis” (p. 310). Con esta premisa, el filósofo rompió con el ideal de lo mexicano. Por otro lado, Cuéllar Moreno retrata el inevitable declive de Hiperión. Para esas fechas, cada uno de los integrantes comenzó a tomar su propio rumbo, dejando únicamente la nostalgia de aquellos años marcados por la energía vital de sus acaloradas discusiones.

Un apartado sumamente interesante de este capítulo se titula “¿Y la mujer qué?”. En este, se relata el momento en el que María Elvira Bermúdez cuestionó al grupo en sus reflexiones sobre el mexicano, señalando que los autores omitían aclarar si estaban considerando a las mujeres dentro de su análisis. Resulta un punto de enorme potencial de desarrollo, pues, si bien la obra de Cuéllar Moreno menciona a filóso-

fas como Paula González Alonso, Rosario Castellanos o Laura Mues, es poco lo que ha explorado al respecto, debido, en gran medida, a ciertos elementos contextuales sobre la participación de las mujeres en la vida intelectual del país. Esto abre una posible línea de investigación.

Después de estos ires y venires en torno a la reflexión sobre el ser del mexicano, Uranga concluye que este vive en condición de accidente, definido como “la fragilidad, la oscilación entre el ser y la nada, una especie de sombra” (Uranga citado por Cuéllar Moreno, 2025, p. 376). Esta reflexión cierra la puerta a propuestas nacionalistas que tuvieron auge en periodos anteriores, al resaltar que el ser del mexicano se encuentra en ese constante e inagotable movimiento pendular.

Colaboradores

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

ARLET BECERRA RODRÍGUEZ

Estudiante del doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e integrante de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas (ReMMuF). Sus líneas de investigación son filosofía política, filosofía de la cultura y epistemologías feministas. Actualmente, su investigación se centra en la agencialidad del silencio.

GUSTAVO GARCÍA CONDE

Doctor en Filosofía y profesor-investigador del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SECIHTI). Sus investigaciones se inscriben en el campo de la filosofía moderna y contemporánea, la teoría crítica y la historia conceptual, con especial interés en los procesos de modernidad, la filosofía de la cultura, la historia de las ciencias de la vida y la relación entre filosofía, arte, ciencia y sociedad.

DANIEL LOICK

Profesor asociado de Filosofía Política y Social en la Universidad de Ámsterdam. Sus principales líneas de investigación se centran en los ámbitos de la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía cultural y social, la teoría social y la teoría política. Le interesan especialmente las críticas al poder estatal (policía, prisiones y fronteras), así como las políticas relacionadas con las formas de vida. Entre sus publicaciones

se encuentran cinco libros: *Kritik der Souveränität* (Frankfurt 2012, la traducción al inglés se publicó en el 2018 con el título: *A Critique of Sovereignty*), *Der Missbrauch des Eigentums* (Berlín 2016, traducción al inglés: *The Abuse of Property*, Cambridge, 2023), *Anarchismus zur Einführung* (Introducción al anarquismo, Hamburg 2017), *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (Juridismo. Contornos de una teoría crítica del derecho, Berlín 2017) y, más recientemente, *Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften* (La superioridad de los subyugados. Una teoría de las contracomunidades, Berlín 2024; la traducción al inglés se publicará en 2027 con el título *The Ethical Life of Counter-Communities*).

RAINER MAUSFELD

Profesor de la Universidad de Kiel, donde ocupó la cátedra de Investigación Cognitiva. Nacido en 1949 en Iserlohn, Mausfeld estudió Psicología, Matemáticas y Filosofía en Bonn, así como Psicología Matemática en la Universidad de Nimega. Su trabajo se centra en la estructura de las categorías de significado determinadas biológicamente y en la semántica interna de los sistemas mentales que de ella se deriva. Además, investiga los principios de arquitectura mental que permiten a la mente humana adoptar múltiples perspectivas simultáneamente y gestionar ambigüedades.

En sus contribuciones sociopolíticas aborda las técnicas de manipulación de la conciencia y la guerra cognitiva, la incompatibilidad fundamental entre el capitalismo y la democracia, así como las transformaciones actuales de las “democracias capitalistas” hacia nuevas formas de dominio totalitario. Su libro *Hybris und Nemesis. Wie uns die Entzivilisierung von Macht in den Abgrund führt* (2023) (*Híbris y Némesis. Cómo la descivilización del poder nos lleva al abismo*) analiza las formas sociales de organización del poder y el contrapoder desde los inicios de la civilización hasta la actualidad. Su libro *Hegemonie oder Untergang. Die letzte Krise des Westens?* (2025) (*Hegemonía o caída. ¿La última crisis*

de Occidente?) aborda la ideología del excepcionalismo occidental, desde el colonialismo hasta las crisis geopolíticas actuales. En este contexto, la atención se centra en la guerra de Occidente contra Rusia en Ucrania, la guerra contra Irán y el genocidio en Gaza.

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Investigador Asociado C de Tiempo Completo en la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UNAM), con sede en Morelia. Ha sido profesor e investigador en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y ha realizado estancias de investigación en la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Salamanca. Su tesis doctoral, dedicada al concepto de crítica de arte literaria en Walter Benjamin, fue reconocida con mención honorífica.

Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (Nivel I) desde 2017. Su investigación se centra en la historia intelectual, la filosofía de la historia, la estética y teoría de las artes, y la filosofía de la cultura, con especial atención a la tradición del pensamiento europeo moderno y su recepción en México.

Entre sus publicaciones recientes destacan los libros *Derivas de la crítica en tiempos de oscuridad* (UNAM, 2025, coordinador) y *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre* (UNAM / El Colegio de San Luis, 2023).

ADÁN PANDO MORENO

Antropólogo social por la BUAP. Doctor en Filosofía por la UMSNH. Con una estancia posdoctoral en Humanidades en la UAM-I. Miembro del SNII nivel 1. Durante más de cuatro décadas ha combinado las labores académicas (docencia, investigación) con las de proyectos de intervención social y de asesoría política. Sus líneas de interés son el

marxismo, el pensamiento marxiano, la historia de la izquierda, la reproducción social y la transición histórica, el *ethos* político moderno, la teoría del don y temas de antropología cultural. Cuenta con varias publicaciones en estas líneas, entre ellas: “*El Príncipe* de Maquiavelo como espejo de príncipe renacentista”, “Los paradigmas del marxismo”, “Otra lectura de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, como teoría de la transición y de la reproducción social”, “De la comuna al estudio crítico de la comunidad en el pensamiento marxiano” y “Crítica de la noción de marxismo occidental”.

HAUKE RITZ

Desde su trabajo doctoral su investigación se centra en cuestiones de política exterior sobre la paz. A partir de 2007 se enfoca en el conflicto Este-Oeste, cuya persistencia investiga desde 2014 mediante viajes periódicos a Rusia y China. Ritz ha impartido clases en la Universidad de Giessen, en la MSU y la RGGU de Moscú, así como en otras universidades rusas. Para él, el eje central es la interrelación entre la filosofía y la geopolítica. Un ejemplo de ello es su libro *Vom Niedergang des Westens zur Neuerfindung Europas (Del declive de Occidente a la reinención de Europa)*, publicado en otoño de 2024, en el que expone la interrelación entre cultura y geopolítica tomando como ejemplo el conflicto Este-Oeste. En la primavera de 2026, el libro se publicó en Italia con el título *Perché l'Occidente odia la Russia* y fue un éxito de ventas durante varias semanas. En mayo de 2025 se publicó su colección de ensayos *Warum der Weltfrieden von Deutschland abhängt (Por qué la paz mundial depende de Alemania)*. En otoño de 2022 publicó, junto con la profesora Ulrike Guerot, el éxito de ventas *Endspiel Europa*. Desde 2025 trabaja como editor en la editorial Hirschmann.

54 | Año XXVII
Julio-Diciembre 2026

DEVENIRES

Se terminó de editar en Morelia,
Michoacán, el 15 de julio de 2026.