BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

COMPLEJO REGIONAL SUR

LICENCIATURA EN CIENCIAS POLÍTICAS

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA ENCRUCIJADA: DEBATES EN TORNO A LOS POSICIONAMIENTOS FRENTE AL ESTADO

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS

PRESENTA:
JESÚS ARENAS LARA

ASESOR TEMÁTICO:
DR. JUAN CARLOS ANDRADE CASTILLO

ASESOR METODOLÓGICO:
MTRO. JOSÉ NICOLÁS JIMÉNEZ ESCAMILLA

MAYO 2021

DEDICATORIAS

El presente está dedicado a la memoria de mis muertos:
A mi abuelo paterno Carlos.
A mis tíos Emilio y Aaron.
Por supuesto también,
en memoria de mi tía Teodora,
y de mi abuela materna Oliva.

Igualmente, quiero hacer una alusión:
al recuerdo de mi amigo Domingo (Silenoz),
quien me enseñó todo lo que sé de música.

AGRADECIMIENTOS

Los agradecimientos por supuesto son para mis padres y hermanos por apoyarme en esta locura de estudiar; significa mucho tener como privilegio a una familia que entendió la importancia que tenía para mí el de aprender. Al Dr. Juan Carlos Andrade Castillo, a quien tengo la fortuna de conocer y de ser su alumno hace ya un tiempo, también por sus pláticas y sugerencias de literatura que sin duda impulsaron el presente trabajo, por darme en muchas ocasiones esos empujones y motivaciones que estaban más allá de su responsabilidad; pero que yo valoro mucho, estaré siempre en deuda por todo su apoyo y amistad. Al Mtro. José Nicolás Jiménez Escamilla, con quien he tenido debates y discusiones muy interesantes, gracias a nuestras posturas más o menos distintas, pero al mismo tiempo con muchas coincidencias; fueron fructíferas para la presente discusión, agradecerle no solo su enseñanza, también su amistad. A los compas que aún siguen estudiando en esta licenciatura y en otras, también a los que ya se graduaron. Reconocerles a los que aún siguen perseverando con sus estudios, la lucha que han tenido al interior de la universidad, en la que han resistido el acoso, la exclusión y omisión sistemática de sus pensares. A los que ya se graduaron igualmente reconocerles su firmeza y fortaleza en su momento. Quiero agradecerles a todos su amistad. Sin duda compartí momentos muy agradables como los viajes a CDMX y también las discusiones muy interesantes que se daban en las diversas reuniones que organizábamos y en las espontáneas. La estancia en la universidad fue muy amena gracias a todos ustedes y muchas de las ideas del presente trabajo surgieron gracias a libros o revistas que me brindaron, a las discusiones dentro y fuera del aula. También agradecerle a la banda que existe fuera de la universidad, a la que ya conozco desde hace mucho tiempo, a la que recién he conocido, gracias por su amistad y tiempo. Sin ese cúmulo de experiencias, motivaciones y reuniones, la presente tesis no se hubiera consolidado o tomando el giro que contiene actualmente. Claro que, como se suele decir, cualquier error y mala interpretación de los textos revisados en el presente trabajo, es sólo responsabilidad del autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO I

LOS FUNDAMENTOS DE LA DIALÉCTICA Y DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

1.1. La importancia del método dialéctico 20

1.1.1. Hegel ¿intelectual de la revolución o del Estado?..... 24

1.1.2. Hegel y la encrucijada de la revolución 27

1.1.3. El Hegel de la revolución 29

1.2. Marx: ruptura con Hegel y planteamiento de la “revolución absoluta” 32

1.2.1. El teórico de la práctica subversiva (revolución) 34

1.2.2. Concepción de la historia en Marx 38

1.3. “El fracaso del socialismo del siglo XX”: Los debates post-marxistas frente a la forma del Estado 41

1.3.1. La postura teórica de los post-marxistas..... 41

1.3.2. Si Lenin tomó el poder estatal ¿fue revolucionario o reformista?..... 44

1.3.3. Si Luxemburgo creó una teoría de las huelgas y del partido ¿fue reformista o revolucionaria?..... 46

CAPÍTULO II

LA ESCUELA DE FRANKFURT: LA CRÍTICA A LA TOTALIDAD

2.1. Crítica y negación al post-marxismo..... 51

2.1.1. Horkheimer y Adorno: crítica a la razón ilustrada y acercamientos a la no-identidad 54

2.1.2. Adorno, hacía una crítica de la mediación e inmediatez estudiantil 62

2.2. Marcuse: acercamientos de una visión crítica y complementaría de la teoría de Hegel 69

2.2.1. La inclusión del psicoanálisis como posible respuesta de lo reprimido en la civilización moderna..... 72

2.2.2. Distanciamientos con Adorno y apoyo a los estudiantes 74

2.3. Los estudiantes cuestionadores de las prácticas del “socialismo real” 77
2.3.1. Vigencia del 68 80
2.3.2. Herencias del 68 82

CAPÍTULO III
DECOLONIALISMOS Y TRANSMODERNIDAD

3.1. La teoría decolonial ¿qué plantea? 86
3.1.1. Casos específicos sobre sus posturas 91
3.1.2. Filosofía de la Liberación ¿qué plantea? 93
3.1.3. La ética y política en las epistemologías de periferia 95
3.1.4. El fundamento de la soberanía 98
3.1.5 Una propuesta reivindicativa en el plano institucional 100
3.1.6. Los gobiernos progresistas ¿posibilidad o fracaso? 102
3.2. Los golpes de Estado como problema “real” ante el problema de la indeterminación practica 104
3.2.1. Los golpes de Estado en América Latina 107

CAPÍTULO IV
LA AUTODETERMINACIÓN Y LAS LUCHAS EN CONTRA DEL CAPITAL

4.1. La fuerza creadora del poder-hacer 113
4.1.1. El anti-poder como categoría que desafía a lo identitario 115
4.1.2. La grieta más dolorosa es la que se abre desde nuestro interior 118
4.2. El tiempo abstracto como cómplice del capital y de la cohesión social .. 121
4.2.1. La estética cósica contra la estética subversiva que posibilita el tiempo mesiánico patético 124
4.3. La lucha de las imágenes y los imaginarios religiosos como antagonismos de la rebeldía. 129
4.3.1. Fragmentar los imaginarios nacionales y civilizatorios desde el antagonismo del dolor 133
4.3.2. Resistencias rurales y urbanas, de los simbolismos religiosos a los simbolismos urbanos 136

CAPÍTULO V

DILEMAS ANTE LAS DISTINTAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

5.1. ¿Con o sin la forma del Estado? 141
5.2. Breve análisis de los “viejos” y “nuevos” movimientos antisistémicos 142
5.3. Dussel y su visión del Estado 147
5.4. La esperanza de John Holloway 150
5.5. Aguirre Rojas, el radical ¿reencarnación del anarquismo? 153
5.6. Influencia teórica e histórica en los actuales movimientos antisistémicos 156

CAPÍTULO VI

LA LLEGADA AL PODER DE LA IZQUIERDA EN MÉXICO. RETOS Y CONTRADICCIONES

6.1. Esbozo del dilema 164
6.2. Críticas de los gobiernos de “giro a la izquierda” o progresistas 165
6.3. Autores que ven la posibilidad de cambio en las izquierdas latinoamericanas 169
6.4. Un análisis de los elementos del sistema político mexicano con enfoque sobre el quehacer del ejecutivo. Similitudes y rupturas con el gobierno de AMLO 173
6.5. Una comparación entre el congreso de 1997 y la conformación de la actual legislatura, ¿hegemonía partidista o congreso progresista fuerte? 176
6.6. Actores controversiales en el equipo de Andrés Manuel López Obrador 180
6.7. Empresarios implicados en la “4T” 183
6.8. Matices y retos en las políticas económicas en el gobierno de AMLO ... 186
6.9. Panoramas 189

CONCLUSIONES 191
FUENTES CONSULTADAS 200

INTRODUCCIÓN

Dentro de la Ciencia Política, uno de los temas de amplio estudio es la condición del Estado, mucho se ha discutido sobre qué lo compone: ¿Las normas? ¿La sociedad civil? ¿Las instituciones? ¿La soberanía? ¿El territorio? ¿La población? Dentro de la corriente crítica, cuando se refiere al Estado, muy continuamente se le identifica con una parte de éste (el gobierno), por lo que existe un posicionamiento escéptico hacia las estructuras de poder y dominación. Se pretende hacer un acercamiento a las concepciones de Estado, pero no sobre su funcionamiento, sino sobre los posicionamientos que se tienen sobre éste. De lo anteriormente planteado, dentro de la corriente que se denomina comúnmente como "*Teoría Crítica*", existen varias posturas, contrariamente a lo que podríamos inferir de manera inmediata como una escuela de pensamiento que ha definido un camino claro en contra del Estado como lo habrían determinado Marx, Adorno, Marcuse o Benjamin.

Actualmente existen posturas en las que intelectuales como Grosfoguel, Dussel y Mignolo, entre otros, definen que pensar críticamente es superar incluso a los fundadores de dicha escuela, lo cual es una observación en la que se puede estar de acuerdo o no, y respetarla, pero un pensar dirigido a las formas estructurales de la política (la toma del poder estatal) se convierte en un peligro. Quizá lo necesario es pensar más allá (del Estado, del capital y de la dominación) nos dicen académicos como Holloway, Tischler, Matamoros, Gaussens y Aguirre, desde sus diferentes estilos hacen la observación de la necesidad de pensar en las subjetividades, en los antagonismos y en las luchas sociales. De ahí que se observe que el pensamiento crítico se encuentra en una "*encrucijada*" al existir diversos posicionamientos frente a un problema común que se pretende superar. El presente trabajo pretende explorar dichos acercamientos y rupturas entre estos pensadores.

El gran problema sobre la ambigüedad de la *Teoría del Estado* en Marx no proviene solamente desde las distintas teorías *post-marxistas*, el origen es mucho más antiguo. Es un origen epistemológico, pero además lo es temporal y político. Las distintas interpretaciones teóricas dentro de la teoría crítica sobre la transformación dentro y fuera del Estado, se debe sí a una ambigüedad en las obras

de Marx pero no sobre la función del Estado (que esto si se encuentra trabajado en sus obras), sino sobre todo al posicionamiento político frente a éste (pensando más allá de obras sugerentes como el *Manifiesto del Partido Comunista*). El presente trabajo se dedica a establecer un repaso (quizás muy inmediato) entre las teorías de Hegel y las relaciones dialécticas, así como de los debates surgidos entre grandes ideólogos, trasladándonos sobre las problemáticas aún vigentes y soluciones inconclusas que tienen sus orígenes probablemente desde finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Pero que son problemáticas que se viven hasta el siglo presente y que muy probablemente continúen al menos hasta el próximo siglo (opinión distinta a la de Wallerstein, quien había vislumbrado el fin del liberalismo al menos hacía el 2050).

Es necesario atisbar por qué perduran al menos tres posicionamientos marcados teóricamente frente al Estado: *Reforma*, *Revolución* y *Anarquismo*. Surgen con Hegel, quien claramente establece la relación de una dialéctica, pero que tiene en todo su entramado un proceso que apunta al papel e importancia de una relación entre Estado y sociedad civil. En Marx claramente se establece una dialéctica revolucionaria. Y existen otros autores, como Bakunin, que claramente establecen una desconfianza hacia las formas del Estado. Estos debates siguen vigentes con demasiadas aristas e interpretaciones, pero continúan predominando en esencia estos tres posicionamientos. Dussel, con una propuesta decolonial que apunta al camino emancipatorio a través de un proceso de transición entre un modelo de democracia representativa a uno de democracia directa. Holloway, que desconfía de las instituciones del Estado y propone la reivindicación del proceso de revolución. Y autores que abiertamente describen la urgencia de un proceso radical de la destrucción del Estado (quizás de las instituciones porque el Estado es material, pero al mismo tiempo abstracto), tal como Carlos Antonio Aguirre Rojas.

Además, existen entre los teóricos, académicos y científicos sociales distintas interpretaciones, de lo que podríamos categorizar como "*los primeros interpretes*", de los que existe una relectura y diversas interpretaciones de Hegel, Marx, Lenin, Luxemburgo. Interpretaciones que se tornan evidentes en teóricos de la *Escuela de Frankfurt* como Adorno quien hace énfasis en la importancia de la

negación y no de su superación como apunta Hegel. De igual manera, análisis de Lenin y Luxemburgo en los que claramente retomaron la teoría del Estado de Hegel y la obra inconclusa de Marx, que los llevó a inferir que este último también señala la toma del poder estatal como parte del proyecto revolucionario (lo cual se demostrara en la presente tesis el porqué de dicha ambigüedad). Al mismo tiempo, debates de la época entre Lenin y Luxemburgo. Existen otros posteriores con una visión muy crítica y escéptica hacia la propuesta de Lenin y Luxemburgo que iniciaron con mayor fuerza entre los teóricos de la primera generación de la denominada *Escuela de Frankfort*, incluso con cierta crítica hacía el propio Marx. Por eso la intención de este trabajo es ver cómo estos debates aún no están superados, y que persisten estas problemáticas y posiciones. Motivo por el cual surge el interés de hacer la propia revisión y recapitulación de estos debates. No para tomar un posicionamiento ante ellos, sino para vislumbrar entre las distintas propuestas las posibles vigencias y descripciones ante las problemáticas de las luchas, movimientos y líderes que toman diversos posicionamientos frente a el Estado.

En América Latina se recuperan estas experiencias, que precisamente se encuentran en la encrucijada entre “cambiar el mundo sin tomar el poder” o “tomar el poder para cambiar el mundo”, pero a pesar de los sueños, anhelos, deseos, pero sobre todo de la urgencia, hasta el momento no se ha logrado cambiar el mundo. En esta investigación se tienen cuatro aspiraciones: 1.- Descubrir el posible origen de las distintas posiciones políticas actuales frente al Estado desde el debate interior de la teoría crítica. 2.- Analizar las propuestas teóricas sobre los distintos posicionamientos del proceso dialéctico ante la figura del Estado moderno. 3.- Identificar los posibles orígenes de las rupturas entre los intelectuales frente a estos debates teóricos y 4.-Describir el impacto político actual sobre estos debates. En el transcurso de la investigación el lector podrá encontrar las siguientes preguntas que se formulan constantemente en los debates y que además resurgen en nuestros tiempos actuales: ¿Qué elementos conforman al Estado para Hegel? ¿Cambió el mundo el “*socialismo real*” tomando el poder? ¿Se puede hablar de revolución si esta se contiene? ¿Cómo se puede ser rebelde cuando no hay autonomía? ¿Cómo

ser rebelde cuando se vive dentro de un sistema? ¿El Estado será aún una forma predominante que subsistirá a pesar de un tipo de comunitarismo? ¿Dejará de existir el Estado y solo existirá una comunidad sin clases sociales? ¿Cómo diluir, disolver, derrocar, destruir las formas del Estado si por ejemplo decisiones como la del Congreso Nacional Indígena (CNI) han optado recientemente por el camino de la democracia representativa? ¿Cómo podemos lograr la transformación fuera del campo, si en la ciudad parecemos tener menos autonomía? ¿Cuáles son las expectativas del gobierno de giro a la izquierda de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) de acuerdo con las experiencias de gobiernos progresistas en otros países de América Latina?

De esto vale la pena revisar los debates que Dunayevskaya rescata acerca de estas interpretaciones que se dieron, ya que en algún momento muchos de los textos más radicales de Marx se encontraban inéditos (incluso hasta el día de hoy). Adorno posiblemente sea quien más cuestiona al Estado y a Hegel en sus *"Tres Estudios sobre Hegel"* poniendo en duda seriamente sus planteamientos y abriendo el debate sobre el papel de la no-identidad frente al capitalismo (entendido como la relación entre el capital y el Estado). Los autores trabajados en el presente documento, en su mayoría pertenecen a la corriente denominada actualmente como crítica, en este sentido puede que el método sea el que institucionalmente se conoce como el paradigma "*Investigación-acción"* o "*Socio-crítico*", el cual se diferencia del paradigma "*Positivista*" que tiene una tendencia al énfasis de la clasificación, esquematización y medición.

También es necesario mencionar que la mera clasificación ocasional de escuelas y pensadores pondría en juicio que este trabajo fuera crítico, pero también se reconoce que se utilizan elementos hermenéuticos e interpretativos en el presente, lo cual generara reflexiones en torno a posicionamientos políticos contemporáneos, además las reflexiones están apoyadas de elementos históricos, pero también sociales que acontecen contemporáneamente. Se trata no solo de una reflexión de los sucesos del siglo XVIII a la fecha, sino de sus acercamientos, pero también de sus rupturas, sobre sus similitudes, pero también de sus renovaciones, se trata de evidenciar como los procesos políticos no son estáticos,

sino que contienen “vida propia”. Se hace un análisis de la implicación de distintos posicionamientos teóricos, pero también de estas rupturas actuales con dichas posturas políticas y sociales, así como de la relación teórica-social que existe precisamente en todos estos confrontamientos (lo que podría decirse que es la relación dialéctica). Las limitaciones de este trabajo son espaciales (ya que este no es un estudio de campo), pero actualmente existen diversos medios de información que nos permiten tener un acercamiento con los distintos procesos políticos-sociales y de sus tensiones.

De manera “anecdótica” me parece necesario comentar las motivaciones y génesis del presente escrito, que surge de un sinfín de cuestionamientos a través de diversas lecturas en las que existen posicionamientos políticos muy contrarios, lo interesante de esto, es que todos estos planteamientos surgían desde pensadores de la corriente crítica (como ya se ha repetido constantemente). Esto me pareció sumamente curioso y relevante porque entre las cuestiones que se rescatan dentro de esta escuela, son el reconocimiento de un mundo que es: inequitativo, explotador, destructivo y que se encuentra inmerso en la barbarie, pero con ello también el de la preocupación genuina por transformarlo, a pesar de que todos estén de acuerdo en que se deben encontrar las formas de luchar en contra del capitalismo buscando alternativas, tales como la construcción de una sociedad más democrática para algunos, para otros menos (ya que la democracia es también dominación), pero en la búsqueda de un comunizar y en otros hacia una tendencia por abolir cualquier forma de autoridad, control y dominación por parte del Estado. Tenemos aquí el entramado principal, sin resolver, una “*paradoja*”. Esta tesis incursiona en algunos de esos antagonismos, pero también se descubren coincidencias en algunos puntos a pesar de las posturas radicalmente alejadas.

A manera quizá no muy “académica” hay que decir también que el interés surge a partir de algunas experiencias. Tengo que aceptar que en un inicio tenía una inclinación hacia ciertos actores de la política en México, “inclinados” a la izquierda, Los primeros acercamientos y afinidades fueron con Gerardo Fernández Noroña, quien dio una plática en la Escuela Normal Superior de Tehuacán en 2011, incluso en algunos momentos estuve interesado en escuchar a Elena Poniatowska

en una conferencia que dio en su momento en la Unidad Regional de Tehuacán (ahora Complejo Regional Sur) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) el 12 de junio de 2013. También se me hacía interesante la postura de Paco Ignacio Taibo II, en la que en mítines de apoyo a la candidatura de 2012 se le escuchaba decir muy emotivamente que:

> El sistema había decidido, que ustedes eran un montón de parásitos, condenados a tener estudios a medias, trabajos a medias y el mejor destino era empujar un pinche carrito de supermercado, el consumo chafa, el estar pegado a una televisión que habla y a la que no le podemos contestar, más que así con la voz de los ciudadanos y de repente cientos de miles de estudiantes se han sumado a un movimiento por hacer de este país, un país de verdad ¡Ya nos toca! ¡Ya tenemos derecho! (Discurso en la Plaza de las Tres Culturas).

Posterior a eso también estuve interesado en escuchar su plática en Puebla, en Ciudad Universitaria sobre los 50 años del 68, que se dio cuando aún no era el director del Fondo de Cultura Económica (FCE), el 14 de septiembre de 2018. Incluso también tenía una afinidad hacia las posturas que planteaba John Ackerman y que pude encontrarlo en Puebla en el Congreso de la Asociación Mexicana de Ciencia Política (AMECIP), el 11 de agosto de 2017. Este interés surge porque quizás desde hace más de catorce años veía en ellos la posibilidad de repensar las políticas que vivía el país.

Esta simpatía aparece en un momento en el que estudiaba mi primera licenciatura, era un normalista que estaba consciente del fraude electoral de 2006 y que no entendía el regreso del PRI en 2012 y una vez egresado viví la reforma laboral disfrazada de educativa. En un inicio, incluso opte por afiliarme al partido de MORENA, hoy me mantengo más escéptico a esas acciones, evidentemente por la descomposición del partido y las contradicciones inherentes que conlleva el tomar el poder estatal. Cabe aclarar que estas contradicciones dentro de la izquierda comienzan con algunas lecturas que tomé por cuenta propia en mi estancia en la Normal. Carlos Antonio Aguirre Rojas, quien ha publicado: *Antimanual del mal historiador* y *Antimanual del Buen Rebelde* ya había clasificado a las izquierdas

institucionales, pero al mismo tiempo a lo que denomina *izquierdas de abajo*, quizás con estas categorías iniciales empecé a descubrir y a notar algunos puntos de partida y contraposiciones incluso en la política.

Esto para mí fue sumamente interesante porque desde Aguirre Rojas los líderes de oposición (algunos progresistas), no eran más que un tipo de efecto secundario de las verdaderas luchas sociales, manifestadas en diversos movimientos anticapitalistas en el mundo. Entonces, de alguna manera me fui dando cuenta que a pesar de existir a mi parecer una lucha genuina en las izquierdas, también existe la denuncia de que el poder está al servicio del capital y por lo tanto la izquierda institucional al servicio de esas presiones económicas. En su momento fue muy relevante para mí, porque me ayudó a visualizar que "*no todos están en el mismo barco*" o en el mismo proyecto, además de identificar que no solo hay una categoría de izquierda. Claro que también me di cuenta de que en términos académicos también hay coincidencias y esto lo pude notar en el libro *Contrahistoria de la Revolución Mexicana* de Aguirre Rojas, en donde él cita en algún apartado a Paco Ignacio Taibo II.

Esto me pareció sumamente interesante porque señalaba tres cosas iniciales. Primero, que los académicos de izquierda no necesariamente coinciden en cuanto a su visión o posturas políticas. Segundo, que estos pueden coincidir en la reconstrucción del pasado. Tercero, de igual manera pueden tener posturas contrarias como lo es el caso de Pedro Salmerón y Taibo II en su apreciación por Santa Anna, en la que a pesar de que estos historiadores tienen la misma afinidad política, no coinciden en sus interpretaciones históricas. Esto quizás pueda ser muy obvio, evidente, de "*sentido común*", pero en aquella ocasión fue algo que me causó incertidumbre y que hasta la fecha no he podido descifrar. En cambio, me he dado cuenta de que el debate es muy necesario incluso para seguir caminando, estas "paradojas" dentro del pensamiento crítico fueron presentándose aún más cuando John Holloway presento su ponencia magisterial titulada *"Es hora de aprender la esperanza"* en la Unidad Regional de Tehuacán de la BUAP (5 de octubre de 2016). Aquí pude distinguir que la propuesta evidentemente era pensar más allá del partido y del Estado, y que como ejemplo de un comunizar era el zapatismo, recuerdo que

en la sección de preguntas le pude plantear el hecho de que los hospitales, escuelas y bancos zapatistas inspiraban esperanza, pero que vivíamos un escenario fatalista en el contexto urbano donde las formas de organización y de autonomía eran más difíciles ¿cómo pensar la esperanza donde hay caos? Me dijo algo que se me quedo marcado "*hay que leer los nuevos lenguajes*", "*las nuevas formas de rebelión*".

Podría decirse que ya estaba adentrado en ese tema, porque no solo era uno de esos que llamaban la atención por "atractivo" o "mono", realmente me atrapó por todo lo contrario, surge de la angustia de querer solucionar este "*desmadre*" en el que vivimos, pero también del sentimiento de impotencia que se agudizó al no existir respuestas claras, sino cada vez más preguntas. Este panorama de dudas se fortaleció cuando en la universidad comencé a leer algunos textos de Enrique Dussel, era claro que él denunciaba los procesos de explotación y colonización dentro de América Latina, también el hecho de apostar por una relectura de varios textos del pensamiento crítico, pero lo que me causa ruido hasta este momento es la postura política, ¿por qué el Estado? ¿Por qué el partido político? Esto coincidía de alguna manera con la posición de Noroña, Taibo II, Ackerman y de Poniatoswka, pero estaba muy lejos de coincidir con Aguirre y Holloway.

Expuse, en un primer momento, quizás de manera más seria estas paradojas que noté en los pensadores de corriente crítica en el coloquio que conmemoraba los 25 años del Marxismo Abierto, en el Instituto Alfonso Vélez Pliego (16 de octubre de 2017). Tuve la oportunidad de manifestar precisamente esas inquietudes justo en un momento en donde las dos izquierdas (como las definía Aguirre Rojas) se encontraban en el escenario electoral: Marichuy y el CIG que de alguna manera también se encontraban en una encrucijada y AMLO quien entonces era candidato por el partido MORENA y, que abiertamente se ha definido hasta la fecha como un progresista. Algo era seguro, se percibía esperanza, pero dos esperanzas distintas, una con tendencia a fetichizarse (por convertirse en slogan) y otra que surgía del dolor. Expuse en esa ocasión que los intelectuales tenían puntos contrarios aun cuando estos fueran de pensamiento crítico y que la "gente común" nos quedábamos confundidos y angustiados por la incertidumbre que provocaba el hecho de no tener un camino claro y sólido. Como conclusión en ese momento

expuse que de alguna manera se manifestaban tres posturas: la primera desde Aguirre Rojas, que los movimientos anticapitalistas se encontraban en ese punto de transición, en el que podían ahora si consolidarse como modelo de cambio radical global, pero al mismo tiempo una contradicción ya que no se estaban erradicando las formas de poder y del Estado. La segunda desde Holloway, era que la lucha del CNI y el CIG no era por ganar las elecciones como la simple apariencia lo sugiere, pero que se encontraban en el peligro de ser absorbidos por el juego político. Y el tercero, que bien Dussel podría decir: ¡Se los dijimos! ¡Nada puede escapar del modelo de la democracia y de las instituciones!

Recuerdo que en este congreso también puso su puesto un "gringo", con diferentes libros sobre *marxismo-humanismo* y sobre Hegel, pero en específico me recomendó una compilación de Raya Dunayevskaya titulada *Una Trilogía de Revolución*. El cuál es la compilación de tres libros de la autora en los que analiza en profundidad a teóricos como Hegel, Marx, Luxemburgo y Lenin, por mencionar algunos. Este libro me fue de gran utilidad para la redacción de esta tesis. Me acuerdo, en aquel momento, que al preguntar por el precio me dijo 200 y te doy un libro de mi autoría. Le dije ¿200 dólares? Me dijo ¡Oh no, it´s expensive! Pesos mexicanos. Le dije, está bien, se me hizo buena oferta. El otro libro que me dio era de su autoría, Eugene Gogol, en ese momento no era consciente de que me encontraba frente a uno de los últimos y más cercanos colaboradores de Raya Dunayevskaya.

Otra de las experiencias agradables que me permitió la universidad fue el hecho de conocer a Gerardo Ávalos Tenorio cuando presentó el 18 de Septiembre de 2018, por primera vez en el CRS su conferencia titulada "*Liberalismo, Socialismo y Democracia: Tres senderos ineludibles de la modernidad*", así como también la presentación, el mismo día, de su libro "*Ética y política para tiempos violentos*". Ya había podido leer su libro y realizarle una pequeña entrevista, y una de las cosas que más recuerdo es su abierta crítica hacia la esperanza de Bloch, y su clara inclinación hacia el racionalismo y al *maquiavelismo-metodológico*, como él lo nombra. Del racionalismo pude apreciar que estaba influenciado fuertemente por la teoría hegeliana, incluso así se percibe en otro de sus libros titulado "*Hegel actual.*

La paciencia de lo negativo”. Sin duda estas experiencias me permitieron percibir si la crítica hacia la esperanza, pero también la importancia del racionalismo y de la ética en la política.

Otra de las principales inquietudes por las que surge el presente trabajo es por un sentimiento de necesidad, en la universidad existen diversos problemas en las que el pensamiento crítico queda desplazado, ante la imposición de ciertos contenidos de corte funcionalista, pero además por afinidades políticas y dogmáticas. Existen, en el mejor de los casos, algunos estudiantes que se encuentran inmersos en algunas lecturas de lo que llaman biopolíticas, culturales o post-estructuralistas, pero en el mayor de los casos se utilizan para parecer “interesantes” y “profundos”, sin comprometerse o aislarse conscientemente de los problemas que acontecen en la universidad, tales como la alienación, hostigamiento, demagogia, llevándolo hasta el extremo, en muchos de los casos, de la persecución, exclusión y expulsión de quienes no comparten dichos enfoques, evidenciando la nula tolerancia y el abierto fascismo dentro de la universidad. Por un lado, se anuncia el apoyo a docentes con equipos de cómputo, por el otro tienen que postular a la convocatoria por lo que denota que no es un apoyo sino un “concurso”. En muchos otros casos, la universidad se encuentra escindida entre algunas catedráticas y catedráticos ortodoxos que profesan la revolución, pero que institucionalmente por su cargo son incapaces de desafiar la alienación universitaria, incluso son los que utilizan el aparato institucional ad-hoc, para excluir a quienes no comparten la ideología institucional, en ese sentido la universidad no es autónoma, ni libre desde su interior.

Este escrito surge un poco de la rabia de Holloway, de la desesperación de Gandler (aunque es cierto que mi desesperación, no se compara con la que vivieron y viven muchos otros), de la Esperanza de Bloch, pero sobre todo de la negatividad primero de Hegel y después en profundidad con Adorno. Estas letras acompañaron el presente trabajo, pero también la explicación de sucesos que se viven tanto en la universidad, pero sobre todo de manera social y política. Esta tesis se da en un marco social caótico, la llegada de un partido político de izquierda al poder (a nivel nacional, estatal y municipal) en medio de una pandemia y de protestas estudiantiles

en Puebla y Tehuacán (y en muchos otros estados), de las que inevitablemente como en cualquier movimiento hay contradicciones y mediaciones. También ante sucesos lamentables como el asesinato de estudiantes y jóvenes (en su mayoría) en las que la violencia irracional hace que las noticias locales se vuelven nacionales. En el medio internacional con problemas de intentos de golpes de Estado en Venezuela y otro efectivo en Bolivia, también ante movimientos como *Los Chalecos Amarillos* en Francia, *Los Cacerolazos* en Chile, el *Black Lives Matter* en Estados Unidos, hay que mencionar que a nivel global ha tomado fuerza el *Movimiento Feminista* conocido también como *La Cuarta Ola Verde* y por supuesto también las recientes movilizaciones sociales en Colombia, acompañados también ante los diversos problemas climáticos por la desmesurada explotación de los recursos naturales, en los que ya se está notando de manera grave por ejemplo el desabastecimiento del agua. Si bien no hay un movimiento o rupturas definitivas en todas estas crisis, si hay pequeñas fisuras y grietas. Y el dilema, la paradoja, la encrucijada persiste…

Siendo precisamente estos sucesos los que continuamente generen una y otra vez discusiones sobre ¿cómo diablos cambiar este escenario terrorífico? En el cual la humanidad ha mostrado que se está exterminando así misma, que ya no podemos continuar con el sistema capitalista porque es éste el que demuestra la evidente exclusión (sobre todo en Latinoamérica notamos que en la pandemia quienes más sufren son quienes no tienen ingresos, ni escolaridad, ni seguridad de salud). Nuestro país también se encuentra en un escenario curioso, ya que en el libre ejercicio de expresión las manifestaciones se han tornado un tanto raras, la clase empresarial (lo que algunos denominan de manera irónica e incluso peyorativa como *Whitexicans*) recurre a las marchas para denunciar “el retroceso económico”, pero esas recientes marchas no son más que la manifestación cínica e ilusoria de la explotación. Incluso han salido filmes como el titulado “*Nuevo Orden*” de Michel Franco (2020), en el que se aqueja de todas las problemáticas sociales a los trabajadores de tez morena (racismo). Ante este panorama de marchas en automóviles del año y plantones con casas de campaña vacías, resurge otra imagen de un obrero gritándoles a los pocos “manifestantes”, quien desde un autobús les

dice “*Esta es la que mueve a México*” (enseñando el musculo del brazo, el “conejo”, haciendo alusión al trabajo que ellos realizan con esfuerzo), ahí se ve aún que la categoría de “obrero” es vigente y que es la clase trabajadora la que reclama, el hecho, de que la verdadera riqueza no está en las tecnologías industriales, sino en la fuerza productiva. En el fondo de esa expresión lo que se ocultaba eran las clásicas categorías reales del valor y el plusvalor. El trabajo concreto y el trabajo abstracto. La cosificación y el despojo de nuestro poder-hacer. Pero a su vez el antagonismo y literalmente el grito que surge de la negación de aceptar al capital como nuestra forma social.

Las conmemoraciones pueden verse como la muerte de la memoria o como la imposición de una falsa memoria, basta ver lo hecho con el 68 o los 43 de Ayotzinapa, no queremos que los recuerden, los queremos vivos. Pero también puede ser un momento para realizar una *contramemoria* como mencionaba Benjamin, un momento pertinente para ver a contrapelo diversas teorías ampliamente trabajadas. El momento en el que podemos cuestionar a los grandes pensadores, no importa que seamos estudiantes de licenciatura, nadie está libre de ser cuestionado, podemos atrevernos a dialogar con los muertos o mejor dicho con las ideas de los muertos. Podemos errar por supuesto, incluso llegar a hacer malas interpretaciones, después de todo algo es cierto, no somos especialistas en estas corrientes de pensamiento, pero urge y se necesita tomar dicho compromiso que nos lleve a platearnos los caminos para afrontar las diversas problemáticas que nos apremian hoy y que por algún motivo las universidades han relegado también de dicho compromiso social, para ser meros “profesionales” como diría Weber.

La universidad vive los tiempos de la apariencia, de la imagen, de la mediatización y mediación alienada. Gran parte de los estudiantes son atraídos y seducidos por esa falsa apariencia, muchos más se encuentran en la negatividad y desconfianza de dichas imágenes, ante los discursos lejanos entre la realidad y la profecía. Algunos se muestran simplemente indiferentes, otros un poco más activos, pero esperando la oportunidad de reclamar su espacio, su tiempo, sus demandas. En muchos casos son omitidos, sancionados y hasta

castigados, también excluidos. La identidad universitaria niega a sus estudiantes críticos y los despoja de su interés por estudiar. La presente tesis en ese ambiente y contexto es quizás un intento patético y débil, que surge del tiempo del ahora, que trata de afrontar dicha responsabilidad, incluso ante el peligro del olvido y el riesgo de no ser difundida o conocida, terminando quizás en algún archivo oculto de la universidad, pero también con la esperanza de que pueda ser el inicio de futuras y más profundas reflexiones.

CAPÍTULO I
LOS FUNDAMENTOS DE LA DIALÉCTICA Y DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

1.1. La importancia del método dialéctico

La idea de una dialéctica conlleva inevitablemente a que en algún momento la negación se presente, aquí es donde surge posiblemente uno de los problemas o divergencias en cuanto al pensamiento de los filósofos. Para algunos, la negación debe ser vista como un momento de la dialéctica que debe superarse mediante un largo proceso que conlleva a la intersubjetividad, logrando así la posterior implementación de leyes vigentes ejecutadas por el Estado (Hegel). Esta idea por supuesto ha estado sometida a una constante crítica, si la negación es superada y sintetiza su rico proceso a la normalización, se corre el riesgo también de un proceso objetivante e instrumentalista, que a pesar de ser racionalista corre el riesgo por tener objetivos fuera de la razón, esto manifestándose en prácticas políticas que van desde la exclusión hasta la exterminación (Adorno, 1984 [1966]).

No es que dichos debates se originaran con Hegel y terminaran con Adorno, pero dentro de la teoría crítica, quien planteó la relación entre el proceso de dialéctica, negación, superación, conciencia, autoconciencia, subjetividad e intersubjetividad y un complejo entramado de estos elementos aunados a los procesos históricos, morales, éticos, en relación de una universalidad y totalidad traducida en la instauración y renovación de un Estado, sí pudiéramos adjudicárselo a Hegel. Pero justamente posterior a la teoría de Hegel, surge desde Marx un reconocimiento teórico sobre el proceso dialéctico, pero una crítica en varios otros conceptos, tales como la crítica de "*el fin de la historia*". Hegel manifestaba que existe dentro del proceso una lucha a muerte entre *el amo y el esclavo*, lucha que se da por superada cuando existe el reconocimiento del "otro".

Para Marx, el proceso no es tan simple ni existe un fin en la historia, ya que él históricamente percibe que existió, pero siempre existirá una lucha entre clases, lucha que se da desde condiciones desiguales entre los que poseen los medios de producción (capitalistas) y de los que solo tienen la fuerza de trabajo (obreros), fuerza vendida a los capitalistas por un valor, pero que existe un excedente

(plusvalor) el cual no es retribuido, es decir un proceso de explotación. Ante este panorama, ya podemos percibir que el proceso de dialéctica en Hegel como conciliación y superación de la dialéctica traducida en la instauración de un Estado (incluyente y armónico), está lejos de la visión de Marx en donde también reconoce incluso en Hegel a un maestro por el cual fue influenciado por sus escritos, pero una crítica hacia él. En Marx se conocerá entonces una "*dialéctica de la revolución"*.

La diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, radica sobre la posición que la *"sociedad civil"* (para Hegel) o el *"proletariado"* (para Marx) tomará frente al Estado. Para Hegel no existe tal diferencia ya que la sociedad civil, así como la moralidad y la eticidad son parte del Estado, puesto que éste no es entendido solamente como gobierno, ni como el poder judicial o normativo como lo visualizaría Kelsen (1982 [1960]), para Hegel no existe la separación entre la sociedad civil y Estado, dado que la primera es parte de la segunda, y aunque en algunos momentos se lleguen a negar, manifestándose en procesos sociales tales como las revoluciones, estas solo permiten la renovación de valores, que a través del proceso de intersubjetividad se logre instaurarse una nueva eticidad vigente en un aparato normativo que no sea impuesto, sino con el cual se esté de acuerdo, se respete por medio del poder estatal. Por consiguiente, la postura de Hegel es más clara en este sentido: se puede superar al proceso de negación, pero no se puede superar al Estado.

En Marx, por el contrario, no existe una postura clara con respecto a la relación que el proletariado tendrá frente al Estado, incluso existe un debate frente a este posicionamiento ¿reforma o revolución? Cambiar al mundo, eso es definitivo, pero se cambia ¿desde el Estado y las instituciones? O, ¿desde la revolución, autonomía y comunitarismo? Estos debates se dan desde las distintas interpretaciones de la teoría marxista. En un primer acercamiento podríamos inferir casi de manera inmediata que el camino es claro, ya que Marx escribió junto con Engels el tan conocido *Manifiesto del Partido Comunista* (2019 [1848]) lo que nos aclara que la posición es la creación de un partido conformado por la clase obrera, y que posterior a esto se tenga como objetivo la toma del poder estatal (gobierno)

para que desde ese posicionamiento se logren cambiar las situaciones de desigualdad.

Para otros marxistas éste no es un posicionamiento. Raya Dunayevskaya (2012), por ejemplo, ya había visualizado que el Manifiesto fue un escrito concebido solamente por Engels, más allá de esta incógnita algo sale a relucir, que es un escrito político y no científico. En obras como los *Grundisse* (2007 [1857-1858]), borradores trabajados para lo posterior publicación del *Capital* (2008 [1867-1873]) tienen como característica ser textos con una gran disciplina, rigor y meticulosidad, características propias de la ciencia, otro atributo es que a pesar de que "*El Capital*" no logre ser clasificado como una obra puramente de sociología, filosofía, historiográfica o económica y que a la vez de una manera muy innovadora (para su época y en la actualidad) incursiona en todas estas disciplinas. Pero desde el ámbito político no parece mostrar una teoría del Estado. En otras palabras, uno de los grandes vacíos en la teoría de Marx fue que más allá del "*Manifiesto*" en su ultimas y obras más maduras no existe un posicionamiento político, ya que el análisis se centra más en la teoría del valor y el trabajo.

En obras como la *Fenomenología del Espíritu* (2019 [1807]), *Ciencia de la Lógica* (2011 [1812-1816]), *Filosofía del Derecho* (1968 [1821]), escritas por Hegel se encuentran los elementos para una teoría del Estado, cosa que en Marx no se percibe de manera clara y contundente (Ávalos, 2001), incluso quienes han creado una teoría del Estado han sido los marxistas como Althusser (1974) y no el propio Marx, esto complica justamente uno de los debates que quiere plantearse en este trabajo y que hasta nuestros días, a poco más de los 200 años del natalicio de Karl Marx y a más de 150 años de escribirse "*El Capital*" no se han respondido y que no se podrá responder porque ya ha muerto, y por consiguiente al no existir tal teoría, lo que existen son distintas interpretaciones y fuertes debates al interior de Marx, que van desde los difundidores del *Marxismo Abierto* hasta los *decoloniales*, incluso hasta los *post-estructuralistas,* por no mencionar los clásicos debates entre los marxistas *ortodoxos* o los *neomarxistas,* en la que siempre se reduce y a la vez se supera, e incluso muchas otras veces se va *contra y más allá* de Marx, para tratar de vislumbrar su posicionamiento.

Debate que no culminó ni con la teoría de Hegel, ni la de Marx, incluso uno de los debates posteriores puede encontrarse entre Eduard Bernstein, quien creía que las trasformaciones deberían darse fuera del Estado, y Rosa Luxemburgo, quien escribiría su obra *Reforma o Revolución* (2006 [1899]). Luxemburgo logra ser una de tantas intelectuales que es fuertemente antagónica, por su teoría y por su posicionamiento político, por un lado la idea de Revolución que va ligada precisamente por estar en contra del Estado, pero que políticamente trata de tomar el poder Estatal, a través de la creación de partidos obreros, así como es de reconocerse que en su época a pesar de no tener renombre y que la participación femenina dentro de estos movimientos era sumamente extraña, incluso teóricamente debatir y entablar diálogos tanto con Bernstein o Lenin era difícil tener alguna aceptación o validez, ahora encontrándonos a poco más de 100 años de su muerte, fue ella sin duda una de las revolucionarías y académicas genuinas por excelencia.

Posteriormente, el debate continua desde la Escuela de Frankfurt, reconocimiento de Marx y crítica hacia él, centrada aun en el tema de la revolución, tan trabajada por Marcuse y criticada por Adorno (justamente nos encontramos a poco más de los 50 años de la muerte de este pensador), pero este último centrándose en la observación de los procesos de lucha (dialéctica), que si bien es cierto ya no se pueden producir dentro de las mismas formas de organización del siglo XX, el debate y las condiciones sociales han evolucionado tan apremiantemente dentro de una sociedad dominada por las formas de vida capitalistas, que se llegó a la conclusión de que la lucha no podía estar centrada por los obreros como Marx e incluso Lenin habían sido testigos dentro de una sociedad en pleno auge de la llamada "*Revolución Industrial*", después de los 60´s y 70´s, y posterior a este periodo, las revoluciones deberían ser impulsadas por los estudiantes (quienes tenían cierto grado de "*conciencia social*").

Este no es un trabajo *marxista*, *neomarxista*, *decolonial*, ni tampoco de la *Teoría Crítica* (pero sí inspirado en estas corrientes filosóficas) por que el trabajo no está a la altura de aquellos grandes pensadores como Walter Benjamin o Erich Fromm, pero también porque no parece quedar muy claro qué es la teoría crítica,

en donde se evidencian fuertes coincidencias como las de Adorno y Horkheimer, pero al igual fuertes contradicciones con Marcuse. Incluso desde el pensamiento crítico el rechazo a intelectuales como Habermas por ser abiertamente partidario de la *socialdemocracia*, siendo controversial por las evidentes políticas de intervención (estadounidense) promovidas precisamente por otros partidarios de ese sistema demócrata (Clinton, Obama, Biden), es así que se cuestiona el que sea considerado como parte de dicha corriente de pensamiento.

Es mediante la existencia de este tipo de antagonismos que percibimos la vigencia del debate, permitiéndonos abrir precisamente el diálogo sobre las potencialidades y riquezas de la negación como resistencia y rebeldía. En este mundo racional pero sofocante, este trabajo más que presentar una conclusión o postura definitiva entre los diversos pensadores, busca ver si entre las categorías propuestas por ellos existen explicaciones o caminos que ayuden a guiarnos dentro de este mundo caótico, pero en la posibilidad y potencialidad del intercambio de las diversas experiencias (abstractas y empíricas) se puedan encontrar las veredas para un mundo todavía posible.

1.1.1. Hegel ¿intelectual de la revolución o del Estado?

Existe una idea dominante incluso en la academia sobre Hegel, ésta es sobre que él fue el principal exponente de la premisa de la *Tesis, Antítesis y Síntesis*, cuando en realidad el planteamiento hegeliano que deviene en positividad se refiere al proceso de *la negación de la negación*, una manera muy reduccionista de interpretar la dialéctica hegeliana es precisamente al esquematizarla en un triada, posiblemente esto se deba a una mala interpretación. Pero algo es evidente, la cultura alemana tiene una interpretación totalmente distinta a la nuestra, esto es demostrado por ejemplo en la interpretación de conceptos como: *la Formación* (Die Bildung), *la Superación* (Die Aufhebung), *la Refutación* (Widerlegung), *la Eticidad* (Sittlichkeit), de los cuales ya se empiezan a notar las etapas de su dialéctica y que no se reduce a la síntesis, sino a un proceso constante de negación que se presenta en distintos momentos, también resaltan algunos otros conceptos como: *Fe y Saber* (Glauben und Wissen), *el Espíritu* (Geist), *Dios real* (Wirklichen Gott), que nosotros

podríamos interpretar desde un plano puramente religioso, pero que en Hegel no es la única connotación.

Entonces, ¿a qué se refiere Hegel cuando habla de Dios o del espíritu? Para el pensador alemán existe una relación entre la idea de totalidad y Dios, esto puede entenderse como una idea del Estado, por lo que tendríamos que preguntarnos ¿qué elementos conforman al Estado? De acuerdo con Gerardo Ávalos (2018): *"el Estado externo es la sociedad civil, la cual está articulada por el interés privado. Hegel reserva el nombre de Estado político para describir el entramado o complejo institucional del Estado*" (p. 162). Para Hegel, el Estado no se reduce solo al gobierno o a los instrumentos de éste para hacer efectiva la dominación, ni tampoco a una sociedad civil aislada y sin representación, Hegel no puede entender al Estado como elementos aislados, él ve que en el desarrollo dialéctico a pesar de existir las confrontaciones (incluso a muerte), en algún momento de este proceso tenga que superase dicho antagonismo y conformarse un Estado "armónico" (entendido como la conformación de la totalidad).

Hegel supera la idea entonces del *Estado nacional*, para crear una idea de lo que es el *Estado moderno,* si bien Ávalos (2018) nos menciona que: el primero busca en el siglo XVII beneficiarse por su carácter mercantilista en Inglaterra y surge como concepto en la época del renacimiento. En donde Europa todavía se encontraba regido por un sistema de imperios, burgos y feudos, siendo hasta 1648 con los tratados de *Paz de Westfalia* que se crea el Estado moderno, siendo éste el que recupera la antigua idea religiosa del "*pacto*" entre el pueblo y Dios (p. 21). Es mediante estos elementos como percibimos en Hegel que el Estado y el pueblo no son componentes aislados, incluso podríamos ver que el primero podría tener el carácter de Dios y el segundo de espíritu.

Si entendemos entonces que la sociedad civil está conformada por un cúmulo de individuos que a su vez éstos han formado su conciencia por su historia e identidad, pero también por su moralidad que deviene en eticidad y que posteriormente como menciona Hegel en su conocida premisa del "amo y el esclavo", tenga una lucha a muerte con el gobierno, se producirá una superación cuando se reconozca al "otro" (otredad), entendida como la superación de las

contradicciones más allá de la mera empatía. Un proceso en el que todas las conciencias y subjetividades de los individuos (sociedad civil), incluso la del amo o amos (gobierno) devengan en intersubjetividad,[1] entendida como el proceso de interiorización, es decir el entendimiento de que después de un proceso demandante y violento (que puede ser el de las revoluciones) se necesite de un cambio en la moralidad y la eticidad, entendido este proceso como la implementación de leyes vigentes acorde a los nuevos valores, plasmados constitucionalmente y respaldados por el Estado.

Tenemos entonces que para Hegel la idea de Estado no es entendida ni como reforma, ni como utilitaria, sino como algo puramente ético y racional. He ahí la trascendencia de Hegel, su idea de Estado, de Dios, de totalidad, de espíritu, de sociedad civil, de contradicción y de instauración, ya había rescatado Ávalos (2018) que:

> El Estado es el nombre de un proceso y de una contradicción. En cuanto proceso, el Estado es derecho que deviene moralidad (Moralität) y es moralidad que deviene eticidad (Sittlichkeit); en cuanto tal, es familia y sociedad civil, es recogimiento en sí que queda plasmado en el Estado político concreto de una nación. Con la expresión "Estado político" Hegel se refiere al entramado institucional que concreta la autoridad suprema. Está constituido por el poder del príncipe, por el poder legislativo bicameral y por el poder gubernativo. Los tres legislan y gobiernan como unidad (p. 161).

Esta larga pero muy lúcida y pertinente cita textual, nos permite descifrar de alguna manera la idea del Estado de Hegel y el entramado que conlleva a su conformación, se nota también que la idea rompe con el Estado nacional (clásico), también nos permite ver que lo que motiva la renovación de estos Estados nacionales, es precisamente la precariedad y ausencia de un sentido moral y comunitario, característica por ejemplo del Estado francés como el de Luis XIV y su nieto Luis XVI. Hegel ve la importancia de las revoluciones y ve en ellas las transformaciones y posibilidades para la instauración de un Estado moderno, y no

[1] Claro que para que exista un entendimiento con el "otro", primero tiene que existir la conciencia de sí mismo, es decir, la *autoconciencia* que supera a la, mera conciencia de la existencia guiada por la pura certeza sensible.

solo moderno, sino que la cumbre del pensamiento de Hegel es la instauración de un *Estado ético*.

En este tema se abre otra paradoja ¿Hegel anhela la superación de las revoluciones o ve la necesidad de estas como parte de los procesos constantes y renovadores?

1.1.2. Hegel y la encrucijada de la revolución

Sabemos que Hegel ve necesaria la revolución en algún momento de la dialéctica, esto marca una diferencia en su pensamiento en referencia a otros filósofos políticos como Thomas Hobbes, que incluso veía en la revolución (Behemoth) el peligro y miedo de desatar una sociedad anarquista y caótica que atentara contra el gran aparato estatal, tanto ideológico como el estructural (Leviathan). En Hegel, a pesar de ser un pensador que argumentaba que la monarquía constitucional era el modelo que debía implementarse, también estudiaba los efectos de las revoluciones, tal es el caso de *La Revolución de Francia* (Holloway, 2015) y de *La Revolución de Haití* (Buck-Morss, 2013). De la primera, Ávalos (2018) rescata que:

> Hegel estaba fascinado con los nuevos tiempos. Es conocido su entusiasmo por la Revolución francesa. Cuenta la leyenda que él y sus amigos Hölderlin y Schelling sembraron un “árbol de la libertad” cuando estudiaban en el Stift (seminario protestante) en Tübingen. En la versión más romántica de la anécdota, se agrega que además los tres bailaron alrededor de su árbol cantando la Marsellesa. En la misma sintonía se dice que cada 14 julio Hegel brindaba con champaña en honor a la Toma de la Bastilla. Y también, en ese inventario de pruebas de que Hegel no fue ni conservador ni reaccionario, se muestra una carta que Hegel dirige a su amigo y benefactor Niethammer, el mismo día (13 de octubre de 1806) que en Jena está concluyendo la Fenomenología del espíritu… (p. 172).

Posiblemente esta cita nos aclare la simpatía de Hegel por la Revolución francesa (a modo de leyenda), pero también resalta que el filósofo no era un dominador o un totalitario, estamos ante la presencia de un Hegel que ve en la revolución una forma necesaria de negación de un poder absoluto que debe

superarse, no es un anarquista como tal, pero tampoco lo convierte en un pensador de carácter conservador de ninguna manera, ya que será de los primeros filósofos que precisamente rescata, estudia y difunde a la revolución, no como el fin sino como parte de. Esto es sumamente importante de analizar y de detenerse, ya que de ahí que existan distintas interpretaciones de Hegel, tales como: eurocéntrico, colonizador u hombre de Estado, incluso hay quienes han argumentado que es un hombre racista, por su teoría de *la historia universal* y de *los pueblos sin historia*.

Hegel precisamente es uno de esos pensadores que menciona que los pueblos "primitivos" no es que no tengan historia, sino que es esa historia universal la que se ha consolidado gracias a la dominación de aquellos pueblos, y que son absorbidos (o dominados) precisamente por aquellos imperios que son los que acaban por "escribir la historia". Y este escenario posteriormente lo vislumbran otros pensadores, aunque con categorías distintas tales como Walter Benjamin (1989 [1940]) quien nos advierte que la historia la escriben los vencedores, incluso que ni los muertos escapan de esta tragedia. También existen malas interpretaciones de la corriente post-estructuralista que ya ven en la dialéctica un modelo sin vigencia para explicar las relaciones sociales actuales, pero incluso de manera paradójica pensadores como Foucault nos menciona que entre más huimos de Hegel es cuando más nos acercamos a él y lo reconocemos (paráfrasis citada de Ávalos, 2018), precisamente porque estamos negándolo y en el simple hecho de negar, ya estamos reconociendo su dialéctica.

Hegel entonces va a ser sumamente innovador y también va a abrir las rupturas que darán paso a las distintas interpretaciones de sus teorías, incluso hay hegelianos liberales, hegelianos conservadores, teólogos hegelianos (por su concepto de espíritu y Dios) y dentro del marxismo no se diga, rupturas con Hegel y reconocimiento de Hegel, quizá en gran parte por las críticas de Marx y Engels en sus escritos sobre Feuerbach donde se ven claramente las críticas hacia los jóvenes ideólogos hegelianos, hasta existe la idea de un Hegel fuertemente subversivo, antagónico y revolucionario, que es la versión totalmente contraria al Hegel de Ávalos Tenorio.

1.1.3. El Hegel de la revolución

Holloway (2015), de manera provocadora nos dice ¿qué pasó con Hegel? ¿Por qué devino en algo diferente, una continuación-contención institucionalizada? (p. 10), Para él, Hegel nos escribe desde las revoluciones, desde la de París en 1789 (que es quizás la más emblemática), pero nos lleva a la vez mas allá de Hegel diciéndonos, ¡Hey, Hegel es aún vigente! porque de igual manera lo que sucedió en París surgió en otras revoluciones como la *"…de San Petersburgo en 1917, la de San Cristóbal en 1994, de Buenos Aires en diciembre de 2001, de El Alto en 2005, de Oaxaca en 2006, de Atenas en diciembre de 2008 y junio 2011"* (Holloway, 2015, p. 9). Pero incluso podríamos agregar otras fechas actuales, la de *Los Chalecos Amarillos* en Francia en contra del gobierno de Macron en 2018 o también la reciente de los indígenas de Ecuador en 2019.[2]

¿Qué es la institucionalización? O, dicho de otra manera ¿quién la encarna? Posiblemente en su momento lo fue Robespierre, todo lo que parecía el triunfo de los comunes, derrocando y asesinando a Luis XVI[3] parecía venirse abajo cuando Robespierre institucionaliza a la revolución, la sintetiza y la fetichiza, esto se ve claramente cuando manda a realizar su gran monumento, mismo que fue repudiado y abolido por el pueblo francés, incluso el desenlace para él fue el mismo que para Luis XVI, el repudio y la muerte[4]. Muchos historiadores dicen que el desenlace de la Revolución Francesa fue la instauración del Imperio de Napoleón, algunos lo ven como el triunfo de la revolución y otros como el fracaso de ésta.

Pero Robespierre y Napoleón son la institucionalización de la revolución, nos dice Holloway (2015), preguntándose entonces por qué en la Fenomenología del Espíritu en los años en que Hegel viaja a Jena, se pasa de un pensador fuertemente subversivo a uno que es un tipo de apologista de la institución. Hoy por hoy la misma dialéctica hegeliana puede describirnos que también hay quienes institucionalizan

---

[2] Aunque estos discutian la posibilidad de crear un partido político, lo cual con lleva a riesgos como lo son la positivización, instrumentalización y fetichización, peligros que fueron discutidos en su momento por ejemplo con el CNI, cuando se dio la candidatura independiente de "Marichuy".

[3] Sobre si la Revolución es o no ética, se pueden consultar los textos de Marcuse: Ética o Revolución (1975) y Ávalos Tenorio: La ética de la revolución (2016).

[4] Ya Hegel había dicho en la dialéctica del amo y el esclavo que es una lucha a muerte por el reconocimiento del "otro".

a la revolución, varios líderes de izquierda. La crítica sí va a la idea de institucionalización, como forma de reducción de las revoluciones, pero también a aquellos que encarnan a la institucionalización (esta como negación y síntesis), sí a un Napoleón, pero también a un Evo Morales, Chávez, Castro, los Kishner, Lula, Maduro, Correa. Precisamente porque ellos son al igual que Napoleón, la síntesis de la revolución.

El Hegel que simpatizaba con la revolución veía en ella a un proceso en el que uno se reconoce con el "otro", algunos lo llaman *alteridad* u *otredad*, en ese proceso está implícita la *intersubjetividad*, en el cual yo me reconozco con el "otro", o reconozco también otra conciencia, esto conocido como el proceso de *Autoconciencia*, en el cual el sujeto[5] interioriza la otra conciencia (pero esa otra conciencia, debe a su vez ser consciente de sí misma). Hegel ve en la revolución el reconocimiento entre los sujetos, de esto Holloway (2015) rescata que:

> Para Hegel, la Revolución Francesa es eso: el reconocimiento mutuo levantándose contra su propia negación y alcanzando su propia realización. No se trataba de que no existiera el reconocimiento mutuo antes de la Revolución Francesa, pero existía en la forma de su negación, como mal reconocimiento. La historia anterior a la Revolución era la historia de las formas cambiantes del mal reconocimiento, y la opinión de Hegel era que la revolución provocaba el fin de esa historia, al menos por el momento (p. 13).

El mal reconocimiento es precisamente la apariencia que se da en el lenguaje con los adjetivos, tienen forma de reconocimiento, pero solo sintético e instrumental, cuando nos referimos a alguien por su función o por su grado académico, se reconoce, pero en el proceso de institucionalización, estas formas "coagulan" según Holloway. El verdadero proceso de negación lo veía en la Revolución Francesa e incluso nos invita a realizar una nueva lectura de la dialéctica del amo y el esclavo, ya que en esta lucha a muerte existe como fin que el vencedor sea reconocido como amo y el vencido como esclavo, el amo a cambio de ser reconocido perdona la vida del esclavo.

[5] Visto desde Hegel no habla de individuos, sino de sujetos, realiza esta distinción por la relación que tiene con los objetos y en esa relación e interacción describe como el sujeto se acerca a la "verdad" (o se aleja de esta).

En esta dialéctica se percibe un reconocimiento, pero un mal reconocimiento, incluso afirma que la propuesta real de la dialéctica hegeliana es superar esta condición cerrada, condición que bloquea la verdadera posibilidad de interacción, de esto Holloway (2015) nos advierte que lo que provoca es: "*Estar forzados a vivir la misma película una y otra vez es precisamente la masificación del espíritu, la coagulación de la vida a la que se refiere Hegel*" (p. 15). El esclavo entonces, al ser mal reconocido, se ve obligado a luchar nuevamente por su reconocimiento. Ésta podría ser una de las principales diferencias en cuanto al pensamiento hegeliano, la contención vista en el perdón de la vida del esclavo. O la constante negación que nunca deja de estar presente en la historia. Negación del mal reconocimiento y empuje de la lucha.

Posiblemente aquí es donde se abra uno de los grandes debates en Hegel y en *contra y más allá* de él, ante esta condición para una *dialéctica* hay quienes afirman que existe una *analéctica*. Pero en la dialéctica hay negación (incluso negación de la negación), a su vez existe la superación y reconocimiento. En la analéctica no existe la superación, ni el reconocimiento (porque entonces no habría que negar), lo que existe es la construcción de una categoría que busca borrar o desintegrar en su totalidad el método de la confrontación. Por lo que entonces es necesario negar dicha condición (ya que no vivimos en un mundo idealmente "armónico", por más que lo deseemos). Aquí desde el propio Hegel, podemos decir que lo que en realidad significa la analéctica, es un concepto como negación teórica de la dialéctica. Pero en su condición de negación Hegel ya vuelve a recuperar la razón y a demostrarnos que su dialéctica tiene aún vigencia.

Históricamente, lo que existe no es un fin de la historia como tal, quienes apuestan por la conceptualización de la analéctica como desafío a las categorías de Hegel buscan reivindicar a los oprimidos (periferias), pero el propio Hegel ya había reconocido que aquellos pueblos que terminaban por conquistar a los otros, eran quienes poseían la universalidad de la historia y aquellos dominados en sus procesos se entrelazaban con aquella historia universal, con la conciencia universal, la interiorizaban, la reconocían. Pero en ese mismo proceso existían tensiones en contra de esas dominaciones, que constantemente renovaban a aquella historia

universal, y la reconfiguraban con las luchas de los oprimidos. El desafío no es categorizar nuevos conceptos que expliquen un mismo proceso (el de la negación), ni tampoco aceptar aquella condición de dominación. El reto me parece es que a partir de la vigencia de Hegel es aplicar su dialéctica en nuestros tiempos, de ahí que tengamos dos principales retos: el de interiorizar la conciencia del "otro" (partiendo de nuestra autoconciencia), pero también las luchas por destruir los falsos reconocimientos a través de los procesos siempre vigentes de Hegel, es decir, hay que tener la paciencia de lo negativo (Ávalos, 2018).

1.2. Marx: ruptura con Hegel y planteamiento de la "*revolución absoluta*"

Es sabido que a pesar de que Marx no conociera en vida a Hegel, éste le consideraba como su maestro por la gran influencia de su pensamiento, lo cual resulta paradójico, ya que, a pesar de criticar a los jóvenes idealistas hegelianos, también es sabido que retoma la dialéctica como parte pilar de su teoría, pero logrando existir ciertos matices distintos. Mientras en Hegel sí se percibe lo que podría denominarse como una "*Teoría del Estado*" en trabajos como la *Filosofía del Derecho* (1821) e indudablemente en su obra más conocida la *Fenomenología del Espíritu* (1807), en Marx no parece mostrarse un posicionamiento ante la forma del Estado de manera contundente.

Esto, en un primer momento, nos permite visualizar que la distinción entre la dialéctica de Hegel y la de Marx, es que la del segundo podría considerarse como una "*dialéctica de la revolución*". Existe una lucha de clases sociales, más que por la apropiación de los medios de producción como en numerosas ocasiones se ha interpretado, es una lucha que surge de la explotación. Históricamente siempre han existido dos clases: burguesas y proletarias, las primeras son las que cortan el ciclo normal del capital (acumulación) y las segundas son las que subsisten solo con su fuerza de trabajo, pero que ésta a su vez es vendida a los burgueses. El problema deviene cuando la mala distribución de la riqueza,[6] ocasiona la explotación y con ello la lucha de las clases obreras, a esta lucha entre clases sociales, que es histórica, se le conoce propiamente como *materialismo histórico*, pero de igual

[6]Que Marx estudia ampliamente en el Tomo I de El Capital (1867).

manera al ser una lucha entre conciencias se puede categorizar como *dialéctica de la revolución.*

Marx reconoce a Hegel (como su mentor teórico) pero a la vez rompe con su dialéctica de tal forma que expone la intención de un profundo cambio, él ve que la lucha de clases sociales no termina con el derrocamiento del antiguo régimen y la instauración del nuevo, Marx ve la necesidad de que en "el nuevo orden", la lucha se dé también en el presente, un continuo proceso de transformación. De esto, Raya Dunayevskaya (2012) nos vislumbra la complicada relación y ruptura de Marx con Hegel:

> Lo magnífico, original e histórico del desencadenamiento de la dialéctica por parte de Marx fue la creación de ese *nuevo humus*. Este desencadenamiento comenzó, por supuesto, con su rechazo a considerar que el concepto de Hegel estaba relacionado solamente con el pensamiento. Una vez que Marx descubrió un mar de ideas *de la revolución*, la tarea que se asignó a sí mismo fue unir la filosofía a la realidad (p. 48).

Marx era un hombre de la praxis, si bien entendía la importancia de fundar los elementos epistemológicos, vio la prioridad y la necesidad de transformar el mundo, por lo que es sabido que a Marx y Engels se les conoce como los pioneros del conocido como *materialismo histórico*, aunque de esto, el propio Engels quien fuese no solo su amigo, sino su más cercano colaborador admite que a pesar de que ambos fueron autores del *Manifiesto comunista* (1848), éste reconoce que el aporte principalmente fue de Marx: "*Engels subrayó que el materialismo histórico había sido descubierto por Marx desde 1843, cuando rompió por primera vez con la sociedad burguesa*" (Dunayevskaya, 2012, p. 916). Lo cual resulta interesante ya que a pesar de que esta es una de las obras más reconocidas, su fundamento filosófico está en Marx.

De acuerdo con Dunayesvkaya (2012), Marx desde su tesis doctoral (1841), ya había vislumbrado el proceso de una "*revolución permanente*" (p. 911), lo cual nos indica que si bien aún no escribía obras como la *crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1968 [1843]) en las que se nota una crítica al concepto de "negación de la negación" de Hegel, que significa la superación de las luchas en la instauración

de un modelo ideal de “convenio” o “reconocimiento”. Sí se percibe en Marx desde sus inicios un fuerte espíritu revolucionario, pero también un fuerte peso teórico en el cual ve en la historia, más que procesos de lucha y de instauración de nuevos regímenes, una lucha no cíclica, pero si permanente e inacaba. Posiblemente esto se pueda confundir con la valoración que se hace de manera sintética en el *Manifiesto* en la cual se reduce a un modelo del que se pasa a una fase del *socialismo*, para instaurarse a una fase en la cual se instaure la dictadura del proletariado que se conocería como *comunismo*.

El *Manifiesto Comunista* no debe verse como un manual de la revolución, visión del marxismo ortodoxo[7] que paradójicamente se tornó en el fracaso de lo que se conoció como el “*socialismo real*”, la *Tesis Doctoral de Marx* (1841), los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* (1966 [1844]), el *Manifiesto Comunista* (1848) y *El Capital* (1867), han sido interpretados de diversas maneras. Pero, en esencia, desde el Marx joven hasta en el Marx viejo prevaleció la idea de un proceso de luchas constante y permanente necesario para la renovación de los sistemas, desde los escritos que son considerados como políticos (los de su juventud), hasta los trabajos fuertemente académicos (los de su madurez), se percibe en un inicio la superación de la dialéctica hegeliana, y su concepto de “*revolución permanente*” es evidencia de ello, así como su obra inconclusa *El Capital*,[8] en la cual nos desglosa los distintos conceptos de valor y de trabajo. Marx nos demuestra sobre todo que existe lo que ya en repetidas ocasiones se manifiesta como una teoría de la praxis.

1.2.1. El teórico de la práctica subversiva (revolución)

La tesis de la revolución no solo como descripción sino como propuesta fue sin duda el legado de Marx, a éste le es reconocido dicho proceso, quizás más que a Pierre-Joseph Proudhon y que, a Mijaíl Bakunin, con quienes incluso llegó a tener encuentros y diferencias. Si en el pensamiento del clásico contractualista Thomas Hobbes se veía la imposibilidad de una revolución, por cuestiones de seguridad, como si ésta fuera incluso un cáncer que destruiría al demás cuerpo ya conformado

[7] Post-marxismo, como le denominaba Raya Dunayevskaya.
[8] De los cuales, los tomos II y III fueron publicados gracias a su colaborador Engels.

(Leviathan), con Hegel ya se mostraba al menos la importancia de las revoluciones para reconfigurar al Estado. Con Marx es definitivo que la revolución no se supera (se continúa), el pensamiento de Marx es tan vigente hoy en día para entender las rebeliones y revoluciones en el mundo.

Todas las obras de Marx, científicas o políticas, inmediatamente se distinguen por ese carácter revolucionario, y aunque en algunos casos como lo es con los marxistas ortodoxos o dogmáticos que siguen al pie de la letra tal cual las escrituras de Marx, y que pareciera que pierde su carácter revolucionario adquiriendo uno más sintético e instrumentalista. El pensamiento de éste, precisamente es vigente en el sentido de que nos encontramos en un mundo de contradicciones, que de igual manera deben de superarse, la institucionalización y lo oficial (que incluso le pasó al propio pensamiento de Marx), puede desafiarse y cuestionarse si este tiene tintes de autoritarismo, he ahí la vigencia de su pensamiento. Sobre esto Ávalos (2001) rescata:

> La arrogancia de quienes defienden el orden del capital y de aquellos que desde los gobiernos administran, es cada vez mayor. Sienten que ganaron: Marx está muerto. Lo que resulta sospechoso de todo eso es que el capital no ha demostrado tener otra naturaleza que aquella analizada por Marx; más aún, se han reafirmado y consolidado las tendencias por él apuntadas (p. 134).

Los gobiernos abiertamente de derecha que constantemente ganaban las elecciones creían que el pensamiento marxista había muerto junto con su autor, y más cuando estos se consolidaron. Después de que gobiernos, como el de Stalin, terminaran de desprestigiar el pensamiento del filósofo alemán, entonces llega el libre mercado para dar solución a todas esas problemáticas de las sociedades, pero ¡Oh sorpresa!, las teorías de Marx siguen indicando los fenómenos que produce el capital: desempleo, falta de salud, educación, marginación, explotación en las fábricas, deterioro de la naturaleza, incluso actualmente los gobiernos de izquierda que se instauran no le dan solución estas problemáticas.

Manifestaciones como las recientes oleadas de resistencia de los indígenas en Ecuador, de los ciudadanos de Chile y Colombia, manifestaciones que

evidencian la crisis del modelo neoliberal o del verdadero hartazgo que provoca el capital, son la evidencia de que la teoría de Marx es vigente, que la revolución se puede desatar en momentos de penumbra, que como tal no existe un punto final de solución a dichas problemáticas, pero que en esas mismas revoluciones se busca la solución social de dicho hartazgo, es evidente que las configuraciones actuales del mundo no son las mismas que las de la época de Marx, incluso podríamos afirmar que el mundo es más contradictorio hoy que nunca, existen más conocimientos tecnológicos y científicos pero también con ello de manera paradójica, mayores enfermedades y desigualdades, ocasionadas por la misma explotación tanto natural como social.

Hegel escribió que las luchas se superan y que en algún punto llegaríamos a tiempos de conciliación y con ello a un punto final de la historia, pero Marx siempre ha reconocido precisamente que en todo proceso histórico existen relaciones sociales que se dan desde el capital y la producción de las mercancías, y con ello la instauración de clases entre quienes poseen los medios de producción y quienes no, dicho en palabras de Ávalos (2001):

> En el autor alemán, lo "económico" es la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí, forma no natural, sino históricamente conformada. La *forma*, enunciada desde un horizonte claramente filosófico, aludirá a la *relacionalidad* constituida desde la posición y el lugar que ocupan los seres humanos en la producción y reproducción de la vida (pp. 135-136).

La historia del progreso no es más que la historia de la catástrofe, pero este escenario no es para nada nuevo. Benjamin (1940), en su "*Ángel de la historia*" (Angelus Novous), ya lo había descrito, pero su fundamento está en Marx, si las luchas se dan por lo económico y además detrás de esa apropiación del capital existe una idea de acumulación a tal grado que no importe la devastación de la naturaleza, y no solo de ésta, además a costa de la catástrofe de la misma sociedad, estamos hablando que los más afectados en este proceso de despojo entre los que poseen y entre los que no, también configuran esas mismas "realidades" de la ruinas. Además, detrás de esta relación social que por su propia naturaleza es una

barbarie, para que se perpetúe es necesaria que la idea de objetivación se vuelva global o universal.

Aquella idea de Hegel sobre lo total y lo universal existe en Marx, pero no en una forma en la que la cultura, las conciencias, las identidades, las moralidades, sean incluyentes, incluso a su manera Marx ve una idea lo bastante universal, pero esta idea o ilusión es precisamente el origen de todos los males, que podríamos denominarlo como *el pecado original*. El cual tiene su fundamento en tres conceptos pilares: el valor de cambio, la enajenación y la fetichización. Tres conceptos de Marx íntimamente relacionados, en el proceso de cambiar dos mercancías se encuentra uno con el dilema sobre cuál es el valor general del intercambio, esto es necesario para establecer de manera lo más equitativa posible el canje entra la fuerza y el tiempo de trabajo invertidos, se pasa entonces del *trabajo concreto* al *trabajo abstracto* en el cual se establece una relación social basada en la ganancia, pero no en la equidad, Ávalos (2019) nos menciona que:

> El centro de la crítica se pone ahora en la *forma social* que dinero expresa; se trata de una forma social que puede ser explicada mediante metáforas religiosas que Marx acostumbraba. Así como en la religión-llamémosle fetichista-los hombres crean a sus dioses para luego someterse a ellos, así también en la sociedad civil crean el dinero para después adorarlo (p. 149).

El dinero se vuelve entonces la idea universal, lo bastantemente fuerte no solo para establecer el intercambio de mercancías mediante un proceso objetivo, que es el del establecimiento de valores universales, también ante este proceso se crean otros dos males: el primero es que lo que en un inicio parece un simple intercambio de mercancías o valores equitativos (en relación esfuerzo-tiempo), se vuelve una relación social de la cual es difícil de apartarse e incluir una nueva forma de tratarnos, comunicarnos y conectarnos con el “otro”, con ello pauta al segundo problema que es sobre la acumulación de mercancías y el de la apropiación del trabajo ajeno mediante la excesiva acumulación de capital, para a su vez comprar trabajo ajeno. El dinero tiene la función de intercambio, pero también la de adorarse, el dinero es una relación social, pero también se convierte en un medio de control y producción de los tratos sociales, además lo que en un inicio parece ser el *medio*

para dar solución a un problema, ahora parece convertirse en el *fin* mismo de los hombres.

1.2.2. Concepción de la historia en Marx

Si el hombre cosificó, objetivó y universalizó la idea del dinero, fue así que construyó su tragedia como un tipo de *Frankenstein* que se revela contra su creador, primero como forma de intercambio y después como adoración de ésta, también es el hombre quien puede liberarse, ciertamente el primer proceso es inspirado en la dialéctica hegeliana, en donde el hombre (obrero) debe tomar conciencia y posteriormente compartir su conciencia con otros hombres (autoconciencia), pero a diferencia de Hegel, Marx no ve o enfatiza una lucha por el Estado. En todo caso, en un primer momento, la lucha se dará por los medios de producción y posteriormente por la creación de una comunidad (primitiva) en la cual la organización sea autónoma.

De acuerdo con Aguirre Rojas (2011), en el siglo XIX existía también en el estudio de las ciencias sociales un enfoque que predominaba, este era el positivista, dentro del estudio de la historia o, dicho de otra manera, la historiografía predominante era la positivista, es decir que en la rigurosidad de rescatar los sucesos del pasado de una manera tan meticulosa que nos llevara a desentrañar a la historia "*tal como fue*", pero esta historia cronológica conlleva a un problema y este es que ante los sucesos históricos el papel del obrero no tiene función protagónica, también la historia positivista en su obsesión por la objetividad nos demuestra una actitud pasiva ante los fenómenos sociales y las efervescencias de las épocas. Además, este tipo de enfoque en su papel "neutral" termina por servir a los intereses burgueses, ser neutral conlleva a no escoger ningún bando, pero en la pasividad ya se escogió a uno y este es el bando del vencedor:

> Ya que es en estas últimas décadas de ese siglo XIX que se afirma, por un lado, el modelo de la historia positivista que antes hemos mencionado, y que intenta "copiar" la "exactitud" de las ciencias naturales, promoviendo una historia puramente descriptiva, fáctica, empirista, especializada y reducida a "narrar los hechos tal y como han acontecido", mientras que del otro lado se

va configurando y difundiendo, también progresivamente, la *primera* versión de la *historia crítica contemporánea*, que es justamente la historia que se encuentra incluida dentro del complejo y más vasto proyecto crítico de Carlos Marx (Aguirre, 2011, p. 42).

El pensador alemán sienta las bases de lo que es una nueva concepción de la historia: innovadora, desafiante, revolucionaria y necesaria. Aporta una novedosa perspectiva sobre el tiempo y el espacio, nos hace percibir que el presente no está separado del pasado, que es imposible incluso escindirlo. En nuestra finitud estamos arraigados a los sucesos, reclamos, luchas de nuestros antecesores, el pasado no es ajeno, es sobre todo nuestra memoria (colectiva) y la historia no es de personajes, identidades o reencarnaciones como las que Hegel veía en Napoleón. La historia en la que nos sitúa Marx es una historia de las colectividades, una historia de las luchas, una historia donde no somos espectadores, somos también protagonistas y parte de ella. Revisar la historia con los lentes de Marx es entender que la propuesta de su *materialismo histórico* consiste en reconocer que las sociedades las han conformado las clases trabajadoras y que éstas, en la historia positivista, fueron desterradas.

La cuestión del tiempo y del espacio es una forma de entender precisamente cómo los sucesos históricos al situarse en épocas y lugares que parecieran sumamente lejanos, están íntimamente relacionados con nosotros, por ejemplo, *La Revolución Francesa* de 1789, *El Febrero Parisino* de 1848, *La Comuna de París* de 1871 de la cual Marx estaba sumamente interesado, de manera interesante son recordadas y retomadas incluso en revoluciones culturales como la que se dio en distintas partes de nuestro planeta tierra en 1968,[9] pero también sumamente ligadas con movimientos autónomos como el alzamiento zapatista (EZLN) en 1994 en contra de la hidra capitalista, o como el movimiento campesino de *Los Sin Tierra* de Brasil que se dio en 1997, o el de *Los Piqueteros* que surgen en Argentina a mediados de los 90´s y que de manera más popular surgió una lucha colectiva en 2001 en la que protestaban ¡Que se vayan todos! Y que hoy vemos otras luchas, como la de *Los Cacerolazos*, que reclaman lo mismo (y aún faltan más).

[9] Por mencionar algunos lugares: Francia, China, Alemania, Estados Unidos, México.

Los sucesos no están aislados, la historia no es una simple fecha y tampoco hay un fin de la historia, lo que parece vigente en estas crisis es precisamente los conceptos marxistas del *materialismo histórico* en donde los actores principales de la historia es la clase subversiva y trabajadora de las distintas épocas históricas y que a su vez son manifestación precisamente de esa crisis del capital,[10] o de conceptos como *dialéctica revolucionaria* en la que precisamente nos percatamos del despertar de las diversas conciencias en distintos momentos históricos, pero que a su vez ese despertar se dio con las memorias y reclamos de sus antepasados, pero también con el compartimiento de experiencias de otros luchadores en el mismo momento histórico (autoconciencia-intersubjetividad) y sin duda el concepto que parece estar más vigente que nunca, es el de *revolución absoluta* que nos hace percatarnos que no existe un fin de la historia, y que las luchas seguirán presentándose no importando el lugar, ni el momento,[11] ya que, siempre que exista explotación, habrá resistencia y las luchas no son más que la manifestación del deseo inminente de un mundo mejor y menos agresivo.

Precisamente la última obra de Marx, *El Capital* (1867), es considerada por muchos como la más científica y menos política, pero que a su vez no pierde ese espíritu desafiante y revolucionario que siempre lo ha caracterizado, *El Capital* nos muestra también precisamente que la riqueza no se encuentra en quien tiene los medios de producción o en quien acumula el capital, ni mucho menos que la riqueza se da desde la tierra como pensaban los fisiócratas, o que la producción acelerada se convierte en un “beneficio” como apuntaba Adam Smith (1996 [1776]) o David Ricardo (1995 [1817]). Marx puntualiza que la riqueza proviene del trabajo humano y que el trabajador es despojado de su trabajo por un valor “objetivo” y “universal”, que precisamente no reconoce la totalidad de su esfuerzo, que se ve concretamente implicado en el proceso de explotación del obrero.

[10] Crisis en el sentido de que el modelo del sistema capitalista no ha logrado concretar esta idea de progreso social, sino precisamente de todos los fenómenos adversos, como lo son: el desempleo, la falta de acceso a la salud y educación, incluso en casos más extremos generar la falta de acceso a recursos vitales como lo son el agua o la alimentación.

[11] Aunque la manera de manifestarse de estas luchas no sea la misma.

1.3. “El fracaso del socialismo del siglo XX”: Los debates post-marxistas frente a la forma del Estado

Existen debates que surgen en Hegel, Marx y Bakunin, pero resurgen con otros nombres, tales como Lenin, Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein. Es decir, que el dilema principal se concentraba en ¿reforma o revolución? Incluso fuera de estos autores aún se percibían ciertos vestigios de esas ideas que apostaban por una transformación fuera del Estado, y que algunos por tener esta característica como pilar de su teoría los han definido como anarquistas. Ello evidenciaba los debates sobre la necesaria transformación de las sociedades autoritarias y capitalistas. Pero también surgiendo cuestionamientos sobre los gobiernos de Lenin, en los que se cuestiona actualmente ¿qué tan exitosos fueron estas revoluciones? ¿Transformaron la realidad? O una pregunta que quizá va más allá, ¿cambiaron al mundo tomando el poder?

El socialismo del siglo XX se distingue por un debate ampliamente difundido en el que predominaba la idea de la transformación dentro de la vía de la creación de los partidos de cuadros, que lograran tomar el poder estatal como principal objetivo, en este sentido es sabido que Lenin era un lector que promovió la revolución en contra de la monarquía zarista de Rusia, también es conocido que fue un personaje que se caracterizaba por ser un voraz lector, asimismo por la capacidad de movilización y organización de colectivos, a su vez para muchos se le reconoce no simplemente como un sujeto histórico y político, además varios ven en él a un teórico de la revolución. Pero hoy en día son estudiados los alcances y límites que tuvo su propuesta de organización y de praxis política, estudiar a los que se les ha clasificado como los “reformistas”, nos puede ayudar a entender cómo la interpretación del socialismo del siglo XX no concibió en su totalidad la teoría marxista, o tuvo una interpretación mediada.

1.3.1. La postura teórica de los post-marxistas

Hay algo que distingue al menos a Lenin y a Rosa Luxemburgo más allá de su posicionamiento político. Esto es que ambos fueron lectores tanto de Hegel, Marx y Engels. Lenin sobre todo no solo tuvo como base teórica la “*Miseria de la filosofía*”

(1987 [1847]), el "*Manifiesto del Partido Comunista*" (1848), el "*18 brumario de Luis Bonaparte*" (2003 [1852]), o muchos textos del joven Marx, incluso el Tomo I de "*El Capital*" (1867). Algunos de estos textos escritos en coautoría con Engels y que se caracterizan por su abierto carácter político como el *Manifiesto*, pero aún hay inconsistencias en cuanto a la lectura de otros manuscritos del Marx maduro. Sin embargo, también leyó obras de Hegel como la tan conocida y complicada "*Fenomenología del Espíritu*" (1807), "*La Ciencia de la Lógica*" (1812-1816), "*Filosofía del Derecho*" (1821) en las que se encuentran elementos ampliamente definidos para una *Teoría del Estado*. Quien rescata las experiencias y los infortunios, que sin embargo tuvieron impactos en Lenin y Rosa Luxemburgo, es Dunayevskaya (2012), afirmando que:

> En cuanto a los manuscritos de 1844 de Marx, no fueron publicados en la época de Lenin. Surgieron a la luz ocho años después del asesinato de Rosa Luxemburgo.[12] Sin embargo, algunas de las primeras obras de Marx se dieron a conocer cuando Mehring las publicó en 1902. La crítica de Rosa Luxemburgo, así como la introducción y presentación de Mehring, sólo prueban cuán omnipresente era el materialismo mecánico de todos los marxistas post-Marx, y cuán característico era no solo en los reformistas sino también en los revolucionarios tan grandes como Rosa Luxemburgo y Mehring. Para *todos* los marxistas, incluso Lenin en el periodo anterior a 1914, la dialéctica siguió siendo una abstracción (p. 913).

Esta referencia nos permite percatarnos de qué tanto Lenin[13] y Luxemburgo construyeron su teoría dialéctica con miras al Estado desde Hegel y no desde Marx, este último a pesar de ver en el primero a un maestro tenían construcciones sobre la dialéctica totalmente contrapuestas. Hegel propone una forma del Estado incluso apegada a una monarquía constitucional, algo paradójico para Lenin que luchó en contra de la monarquía zarista. Pero sobre todo en Marx no existió como tal un concepto sobre el Estado.

---

[12] La muerte de Luxemburgo fue el 15 de febrero de 1919.

[13] En el caso de Lenin, otro de los ejemplos de que no tuvo conocimiento de muchas obras de Marx es por ejemplo que "*La Ideología Alemana*" se escribe entre 1845 y 1846, pero se publica por primera vez hasta 1932 por David Riazanov, siendo que Lenin muere en 1924 por lo que es imposible que leyera dicha obra.

Ante este escenario podemos visualizar que Lenin comenzó la revolución en 1910, justo años antes de que se publicaran los "*Manuscritos económicos-filosóficos*".[14] Mismo caso para Rosa Luxemburgo, ni siquiera conocieron en vida dichos manuscritos. Resulta de vital importancia este texto especialmente porque según su propio colaborador, Engels, y después Dunayevskaya, afirmarían que es en estos manuscritos donde se encontraba la teoría sobre el *materialismo histórico.*[15] Incluso, actualmente filósofos como Dussel hacen mención de que existen aún diversos manuscritos de Marx que no se han hecho públicos,[16] a esto se le agrega otro inconveniente, que es el hecho de que como dice Dunayevskaya (2012), solo pueden considerarse los escritos marxistas como los aquellos puramente escritos por Marx. *La Ideología Alemana* (1987 [1845]) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), al ser escritos en coautoría, no podría considerarse como tal, esto aunado a que escritos como "*La Miseria de la Filosofía*" (1847) también tienen un carácter político, como es sabido este último fue una contestación al famoso escrito de Proudhon *"La Filosofía de la Miseria"* (1846).

Sin duda son escritos que no pueden simplemente desacreditarse por ser contestatarios, ni que deben reducirse a una interpretación de lucha de egos, sin embargo, sí es de reconocerse que es en su fondo la escritura de dos corrientes filosóficas distintas, es sabido que Proudhon y Bakunin son, aunque con sus grandes diferencias, considerados como los exponentes clásicos de la corriente de pensamiento clasificada como anarquista. Marx, quizás al oponerse a estos pensadores,[17] fue un teórico de la revolución, pero también de la militancia, activismo que evidentemente fue entendido como la de la creación del *partido obrero* (por Lenin y Luxemburgo), este juicio es visto por muchos como una postura muy alejada a la solución que proponían las revoluciones del siglo XX, incluso dicho camino se percibe como el origen de su fracaso.

---

[14] Estos son escritos en 1844 pero según Dunayevskaya se publican hasta 1927, aunque la idea más difundida es que se publicaron hasta 1932 por David Riazanov.
[15] Conceptos que se reafirman de igual manera en *El Manifiesto del Partido Comunista*, pero que éste se caracteriza por su carácter político-militante, más que por considerarse un escrito teórico o científico.
[16] Aunque Enrique Dussel sostiene dentro de su teoría a la forma del Estado como necesaria.
[17] Aunque en algún momento tuvo sus acercamientos con ambos.

1.3.2. Si Lenin tomó el poder estatal ¿fue revolucionario o reformista?

Es difícil precisar conceptualmente si, ¿se puede hablar de revolución si esta se contiene? Y si es que no se contiene entonces, ¿cómo se entiende a la revolución? Para Lenin, la organización del partido obrero era necesaria, así como la toma del poder estatal, para transitar de una sociedad burguesa a una sociedad socialista, pero no solo toma en cuenta estos componentes, también algo primordial era que el veía en Stalin precisamente la manipulación del discurso "socialista", como un tipo de máscara que legitimaba abiertamente al autoritarismo, despótico y burgués, y que también desprestigió las teorías socialistas, para Lenin era necesaria la *autogestión*, es decir que los que en su momento se denominaron como los *soviets* deberían ser el paso intermedio entre los gobiernos locales y los federales, una organización que tenía un carácter mucho más horizontal. De acuerdo con Arizmendi (2018):

> Lenin siempre sostuvo que el proyecto de la revolución rusa solo podía tener sentido, como proyecto emancipador del sujeto proletario, si su objetivo al propulsar la revolución en el marco de la Rusia zarista no era la revolución burguesa, sino el tránsito de la revolución burguesa hacia la revolución socialista para ir más allá del capitalismo (p. 1261).

Hoy en día quizás una de las cuestiones por la que no nos hace sentido la postura de Lenin, es porque en nuestras sociedades contemplamos a los sindicatos, a los partidos políticos, a las organizaciones civiles, ONG´s, organizaciones y agrupaciones, que a pesar de que hoy en día se encuentren fetichizadas, entendemos que en algún momento lejano su cometido era el de servir como contrapeso y ver por los derechos de los trabajadores. Lenin luchó en un tiempo muy distinto al nuestro y posiblemente una de las cosas que puede reconocérseles a estos luchadores sociales es precisamente el hecho de que fomentaron la creación de este tipo de agrupaciones, claro que en su momento original la idea era que los sindicatos, los partidos políticos, los campesinos, formaran un proyecto organizado y mediante éste lucharan con el propósito anticapitalista de reivindicar

al obrero como sujeto histórico,[18] pero también la de que esa nueva clase social y sujeto histórico adquiriera su conciencia de clase.

Conciencia que Lenin veía que solamente podría fomentarse y difundirse desde el partido político, por aquellos que eran considerados como los "militantes profesionales",[19] hoy en día es muy criticable esta postura, incluso desde Max Weber[20] se describiría que estos políticos profesionales podrían aprovecharse de los políticos ocasionales y con ello no el cambio de un régimen distinto, sino simplemente la instauración de una elite distinta y que desde Bourdieu (2013 [1989]) podría definirse como una clase política que posee el capital cultural, mismo que le permitió instaurarse en dicha posición. Sin duda ésta es una de las críticas del *leninismo*, que son aceptables vistas desde el siglo XXI, pero también algo cierto es que su participación política no puede simplemente desecharse, es decir se puede cuestionar, criticar y negar, pero no desaparecer. Ya que no se puede omitir que él luchó en un contexto específico y culturalmente distante.

Con esto quiero decir que Lenin luchó en contra de la monarquía zarista y que a pesar de que en su momento específico le hubiera sido de utilidad tener los elemento teóricos marxistas en su totalidad, simplemente no los tuvo, por ello a Lenin se le puede abiertamente criticar, pero indudablemente no se puede desacreditar su lucha, ni su concepción de la dialéctica, ello más bien nos ayudará a entender algunos de los elementos que propiciaron el fracaso del que en algún momento se llamó como "*socialismo real*". En casos como el de Lenin, contenía en su espíritu una lucha de transformación y, en otros como el de Stalin la teoría *marxista-leninista* sufrió la desacreditación, evidentemente por sus claras prácticas burguesas y capitalistas. Además, creó el estigma del socialismo, ya que presentó al sistema como agente de cambio y de lucha, en el que teóricamente se encontraran prácticas políticas más inclusivas, pero en la práctica el evidente y conocido autoritarismo. Esto propició la desconfianza y con ello también la falta de esperanza en el socialismo como modelo político de cambio real.

---

[18] De esto, se nota la influencia directa de Marx y de su *materialismo histórico*.
[19] Immanuel Wallerstein, clasificó a estos integrantes como la Intelligentsia.
[20] El político y el científico.

1.3.3. Si Luxemburgo creó una teoría de las huelgas y del partido ¿fue reformista o revolucionaria?

Rosa Luxemburgo, sin duda, fue una de las mujeres que mayor relevancia histórica tiene dentro del debate al interior de la *dialéctica revolucionaria*, fue para muchos una joven que no reducía su papel a la escritura de obras, también se caracterizaba por dedicarse desde muy joven a la militancia, en su mayoría partidista, en un contexto en donde la mujer tenía poca o nula actividad política. Según Dunayevskaya (2012), a los 22 años fue nombrada directora del periódico *La Causa de los Trabajadores*, en 1898 participó en la Segunda Internacional, en 1899 aceptó el desafío de Eduard Bernstein en donde se escribió una de sus grandes obras clásicas *¿Reforma social o Revolución?* (p. 767). Precisamente donde se encuentra uno de los debates principales que nos acontecen en el presente trabajo ¿se puede pensar cambiar el mundo fuera de las relaciones de poder?

Eduard Bernstein gozaba de cierto prestigio y ventaja en comparación con Luxemburgo, ya que el primero tenía la encomienda de Engels de continuar la obra de Marx. Bernstein era un académico reconocido, considerado como “heredero” del marxismo, creó una teoría de la praxis, pero desde una revisión de los textos que implicaba pensar en reformas dentro de las estructuras del Estado. Rosa Luxemburgo, por su parte, tenía el desafío de asumir el debate siendo una escritora, militante y teórica desconocida hasta cierto punto dentro del contexto o ambiente revolucionario, lo que no le impidió aceptar el desafío, ella mantenía una actitud más escéptica hacia el *revisionismo*. Muchos académicos recientes tienen una opinión dividida sobre Luxemburgo, ya que, a pesar de hacer una crítica al revisionismo, también parece que no descartaba la toma del poder estatal al igual que Bernstein. Algunos piensan que, por lo tanto, Luxemburgo también era reformista. Otros piensan que fue una primera faceta de ella, pero que sus planteamientos cambiaron radicalmente al enfocarse en las luchas obreras, por lo que era revolucionaria.

Incluso esta contradicción y antagonismo sobre la postura de la autora se plantea recientemente en algunas obras contemporáneas. Enrique Dussel, cuando plantea el problema de las luchas frente al Estado, afirma en sus *20 tesis de política* (2006) y en *Carta a los indignados* (2011) que Luxemburgo se encontraba bajo el

esquema de los reformistas. John Holloway, en su famosa obra que causó polémica en tiempos recientes, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) y en *Comunicemos* (2013), afirma de igual manera que Luxemburgo era reformista por platear una organización dentro de las formas tradicionales del Estado. Probablemente uno de los pocos académicos que plantea a Luxemburgo como una teoría de la revolución es Carlos Antonio Aguirre Rojas, en obras como el *Antimanual del mal historiador* (2011) y de manera más contundente en su *Antimanual del Buen Rebelde* (2013), plantea que esta teórica promovía incluso el abolir las formas del Estado.

Este tipo de antagonismos presentados actualmente sobre las posturas de los pensadores clásicos de la revolución, la falta de claridad y definición sobre qué es radical y qué no, es lo que motiva a este trabajo, tratar de vislumbrar por qué hay más de un Hegel, de un Marx, de un Lenin, de una Luxemburgo, y es precisamente ante estas distintas interpretaciones que se pretende indagar y a la vez nos abre el panorama para percibir que no hay una definición en concreto. En este caso recurrimos a Raya Dunayevskaya, que es una estudiosa ferviente de entre otros teóricos de Rosa Luxemburgo, y que además nos da una posible respuesta para interpretar estos antagonismos que se presentan: histórica, social, política y teóricamente.

Ya en los debates que se dieron abiertamente en Alemania y en la Internacional nos percatamos de que existía una Rosa Luxemburgo muy crítica, una postura que no puede desacreditarse simplemente en la dicotomía, si bien Lenin en 1917 luchó en contra de la monarquía zarista y quiso reivindicar a la clase obrera por medio del partido, Luxemburgo de manera lúcida presentaba la problemática de que el obrero no se encontraba listo para asumir el poder. De acuerdo con Dunayevskaya (2012):

> Rosa sostuvo, en *¿Reforma social o revolución?*: “como el proletariado no estaba en posición de adueñarse del poder político más que ‘prematuramente’, como el proletariado se ve absolutamente obligado a adueñarse del poder una o varias veces ‘demasiado pronto’ antes de mantenerse para siempre en el poder, la objeción –esta toma ‘prematura’ del

poder –no es en el fondo más que una oposición general a la aspiración del proletariado de adueñarse del poder estatal" (pp. 770-771).

Esta referencia de Luxemburgo rescatada por Dunayevskaya nos presenta a una teórica que ve de manera critica la praxis del obrero, una intelectual que si bien fomenta la participación y la creación de partidos y sindicatos, al igual que Lenin, mantiene las expectativas sobre el tomar el poder. Vemos que Luxemburgo va dando cuenta de algo esencial que se discute actualmente que es la *factibilidad*, reconoce sí la participación, pero también de manera indirecta al asumir una crítica sobre lo *inmediato*, la necesidad de elaborar un proyecto, en este caso obrero. Cuestiones que hoy en día ya son asumidas dentro de los temas sobre movimientos sociales, pero que Rosa Luxemburgo ya vislumbraba, si bien no de manera directa sí en su crítica.

El logro de la espontaneidad, como afirma Dunayevskaya (2012), fue que trabajadores del petróleo en Bakú en enero de 1905, o los del azúcar en Kiev en mayo de 1905, lograron reducir las jornadas de trabajo a ocho horas (p. 788). Teóricamente esto ya lo había visualizado Marx, cuando habla del *valor relativo*, en el cual describía que los trabajadores *producían más en menos tiempo*. Esto agregándole también que, el *valor absoluto* exigía mayor rendimiento laboral cuando el trabajador *producía más en más tiempo*. Podría considerarse como la explotación y la barbarie, con la huelga como punto central se demostró que el obrero no necesitaba de "intelectuales" que le ayudaran a llegar a un estado de conciencia tal que pudieran liberarse mediante esa "iluminación". La huelga demostró todo lo contrario, el obrero llegó a ese estado de "conciencia" por medio de la espontaneidad.[21]

En 1899, cuando Luxemburgo escribió su *¿Reforma social o revolución*? tuvo sus discrepancias con Eduard Bernstein y con el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) y entre finales de 1905 y principios de 1906 tuvo al igual diferencias teóricas con Louise Kaustky, entre 1910 y 1911 existió un rompimiento definitivo con Karl Kaustky. Esto principalmente porque a pesar de que los cuatro mantuvieran una

[21] Que no precisamente puede entenderse como algo que surge de la nada, sino como todo lo que trato de ser contenido y que llevo a la explosión. La explosión parece espontanea, pero explota porque no puede contener más su potencialidad.

cierta relación con la lucha de los obreros, algunos en la clandestinidad como Bernstein, otros dentro del partido como Louise Kaustky y Karl Kaustky, y Luxemburgo de manera paradójica, pensando en una organización sindical y partidista ya establecida, pero desafiante proponiendo a la huelga y espontaneidad como algo más allá del partido. Dicha ruptura parece definitiva cuando Luxemburgo al igual que Lenin ven en Karl Kaustky un oportunismo, ya que por ser director de la *Neue zeit*, no permitía la publicación de ciertos artículos de Luxemburgo (Duyanesvkaya, 2012, p. 792). Kaustky quería pasar a la historia como el más grande de los marxistas, pero algo que distinguió a Rosa Luxemburgo fue que desafío toda esta base teórica del partido político como único medio de la transformación social. La huelga probablemente fue uno de los grandes aportes que Rosa Luxemburgo dejó hasta nuestros días, concepto sumamente poderoso y vigente.

Hay algo que Luxemburgo veía precisamente en esta movilización obrera, algo que ella describió como la *teoría de la espontaneidad*, en su obra *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1970 [1906]) sí visualizaba la organización de cuadros, pero también mostraba las críticas profundas a Luise Kautsky. Primero hay que empezar por decir que la *espontaneidad* para Luxemburgo es la revolución directa, a diferencia de Lenin, ella veía que la organización de los obreros a través del partido o de los sindicatos ya no era suficiente, sobre todo porque en su experiencia en Polonia había descubierto que las jefaturas de los sindicatos eran conservadoras. Luxemburgo veía en la espontaneidad la posibilidad de la gestación de una revolución verdaderamente universal. Según Dunayevskaya (2012):

> La Revolución Soviética no era tan solo un acontecimiento nacional. En su repercusión sobre Oriente y Occidente, había mostrado una fuerza elemental y una razón de envergadura *universal*. Rosa Luxemburgo había empezado inmediatamente a trabajar sobre su aplicación a Alemania. En una palabra, espontaneidad no sólo significaba acción instintiva, contra dirección consiente. Por lo contrario, la espontaneidad era una fuerza motora, no sólo de revolución sino de jefatura de vanguardia, que se mantenía a la izquierda […] Dicho de otra manera, Rosa Luxemburgo se encontraba contra la jefatura

> sindicalista no sólo porque ésta era conservadora, sino porque sólo se preocupaba por los obreros organizados, mientras que, como lo mostró ella, los trabajadores no organizados eran igualmente importantes y revolucionarios (pp. 787-789).

Esta es una postura sumamente crítica, ya que nos demuestra de que a pesar de que Luxemburgo pareciera a simple vista que se centra en la construcción de un partido para después de ahí tomar el poder, lo que de manera inmediata nos sugeriría que fuera reformista, nos percatamos de que no es así. Luxemburgo, de hecho, es una de las intelectuales que comienza a cuestionar la burocratización tanto de los partidos y sindicatos de los obreros. Para la superación de esta contención o coagulación a la huelga, la espontaneidad es parte de una potencialidad como revolución real, que no solo rompe con la idea de Lenin que tenía de concientizar a los miembros del partido obrero, sea una clase del mismo partido, pero más preparada (*intelligentsia*). Luxemburgo de manera crítica y lúcida va a decir ¡Momento!, también de los movimientos espontáneos se puede aprender, los trabajadores no organizados en la huelga ya están haciendo revolución y pueden encontrar sus propias formas de constitución.

Esto, para la época de Luxemburgo, es sumamente crítico, de hecho, es una postura totalmente vigente, ¿acaso no los zapatistas afirmaron que en el caminar aprenden? ¿Acaso la espontaneidad no rompió con la contención de Chile y Colombia? ¿Acaso no *Los Chalecos Amarillos* evidenciaron la fuerza de una sociedad emergente en reclamo? Esta postura es sumamente crítica en Rosa Luxemburgo, porque de manera paradójica, antagónica y hasta contradictoria si se quiere ver de esa manera, desafía la fetichización del poder dentro de los partidos y sindicatos. Y promueve en su tiempo la revolución de los mismos obreros desde la espontaneidad. Es decir, desde lo emergente, lo subversivo, desde la negación de aceptar sus condiciones laborales. Lucha desde el partido y desde el sindicato, pero su lucha va más allá del partido, el protagonista es el obrero, es el artista, el campesino, incluyó a una totalidad y la volvió universal.

CAPÍTULO II
LA ESCUELA DE FRANKFURT: LA CRÍTICA A LA TOTALIDAD

2.1. Crítica y negación al post-marxismo

Marx alguna vez comentó que él no era “marxista”, esto posiblemente se debía al distanciamiento entre su análisis y a los planteamientos políticos que de su teoría se desprendían, pero que él no aceptaba, ejemplos de esto ya se han mencionado en el caso de Lenin y de Rosa Luxemburgo, por ejemplo. A su vez existía también una desconfianza por la utilización política de los discursos socialistas, pero que en la práctica se caracterizaba por un fuerte autoritarismo. De este escepticismo surgiría una escuela orientada a la crítica de las formas aparentes del socialismo. De esto, George Friedman (1986) rescata que:

> …el marxismo presentaba dos opciones políticas, ambas desagradables para la escuela. Por una parte, la ortodoxia marxista-leninista, que rápidamente cayó en manos de Stalin. Por otra parte, la socialdemocracia triunfante, burocrática y reaccionaria. Ser marxista de modo cabal significaba, a los ojos del mundo, estar objetivamente alineado con Moscú (p. 34).

La Escuela de Frankfurt necesitaba consolidar bases teóricas, metodológicas y de análisis, pero parecía que tomar posición por alguna de las teorías vigentes era marcar un posicionamiento político, por lo cual no querían estar estigmatizados, relacionados o denominados, esto por las experiencias de los marxismos ortodoxos o aquellos socialismos autoritarios, como lo fue el caso de Stalin. También metodológicamente querían desprenderse del paradigma dominante de las ciencias sociales que era el positivismo, dada por la relación entre la forma de estudio y las conclusiones de esta metodología, que por el intento de “objetividad” y de demostración empírica, se perdían aspectos de análisis tales como las “subjetividades”. Lo que nos lleva al tercer punto, al tener claras las limitaciones metodológicas, pero también políticas tanto del positivismo y del marxismo ortodoxo, así como de las contradicciones del socialismo autoritario surge su propuesta.

Planteamientos teóricos y metodológicos de la que es conocida como "*Escuela de Frankfurt*" o "*Fráncfort*", se fundó con la conocida *primera generación* (creada en los años 20´s) donde los exponentes principales eran Horkheimer y Adorno. Existieron otros pensadores como Herbert Marcuse y Erich Fromm, que ante el exilio optaron por difundir sus estudios en Estados Unidos. También dignos exponentes, con historias desgarradoras, como Walter Benjamin. Y recientemente figuras que se les conoce como los últimos "miembros" o "herederos" siendo Jurgüen Habermas[22] catalogado en esta clasificación. De estos pensadores algunos crearon y fundaron las bases epistemológicas y metodológicas de la Escuela de Frankfurt (que posteriormente se convertirían en institución), algunos más optaron por mantenerse al margen. Otros fueron negados y excluidos por la misma institución. Algunos han negado pertenecer a ésta, pero que básicamente se caracterizan por dos cosas:

1.- Mantener algún tipo de relación personal o académica, de las que destacan la relación y confrontaciones académicas, teóricas y políticas entre Marcuse y Adorno. En otro caso la correspondencia entre Adorno y Benjamin. Y finalmente podríamos hablar de la relación entre Habermas y Adorno.

2.- A pesar de los acercamientos o distanciamientos, todos estos exponentes coinciden al menos en superar la metodología y enfoque positivista hasta entonces dominante en las ciencias sociales, y porque se enfocaban en estudios que tenían que ver más con las subjetividades del individuo o colectivas.

Es así como la Escuela de Frankfurt rompe con el marxismo dogmático y ortodoxo, principalmente porque los exponentes de esta institución ya no pueden considerarse a ellos mismos como marxistas. Sus análisis de los fenómenos sociales se centran desde el materialismo histórico como lo propuso Marx, pero agregándole elementos como la teología que propone Benjamin. También desde el psicoanálisis se establece una recuperación de la descripción y estudios de Freud sobre las punciones del individuo, pero con esa característica desarrollada en el

[22] Aunque este mismo ha declarado que no. Porque su teoría está alejada de los planteamientos de la Escuela Frankfurt. Posiblemente se le relacione más por la historia y colaboración que tuvo en algún momento con Adorno.

análisis social que establece Marcuse. Desde las cuestiones de la identidad, la cultura y el arte como las realizadas por Adorno, Benjamin y Marcuse.

La Escuela de Frankfurt se caracteriza no por difundir de manera reproductiva y aprensiva los textos de Nietzsche, Hegel, Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, Gramsci, Freud. Podríamos decir que la peculiaridad es recuperar ciertos elementos de las diversas teorías propuestas por estos autores, pero que a su vez van en *contra y más allá* de los mismos. Cuestionar el nihilismo del que Nietzsche se enfocaba, pero reconocer en él a los "*tiempos intempestivos*" como necesarios para luchar contra los tiempos de exclusión. Cuestionar si la solución tiene que contenerse en el Estado positivo (prusiano) de Hegel, pero si recuperar el proceso de negación inmerso dentro de su dialéctica. Al igual que en Lenin, Luxemburgo y Gramsci cuestionar la vía de la conformación de un partido político, pero reconocer a la "*voluntad*" como un factor necesario dentro de la teoría de emancipación. En Freud reconocer los conflictos entre el *Eros*, *ego* y la *psiquis* del individuo, no para concluir que es un estado permanente de las sociedades modernas, sino como un intento de superación o fractura de este *continuum*.

La Escuela de Frankfurt es por eso conocida también como la fundadora de la *Teoría Crítica*. Negar en el sentido académico no es excluir a la teoría de determinado autor, tampoco es recuperar lo que funcione para la creación de una "nueva" metodología, epistemología, discurso o política. Negar ciertos elementos, no es para adecuarlos en la creación de una "nueva teoría" y legitimar a la teoría crítica. Creo que la metodología del *contra y más allá*, es dialogar, debatir y hasta negar al autor (incluso negar a los fundadores de la Escuela de Frankfurt). Negar tampoco es superar, porque superar es objetivar, no se trata de describir un nuevo camino (epistemológico, metodológico o empírico), precisamente ir *contra y más allá* es quizás un caminar donde no hay una meta definida. Pero sí un camino, en el cual se exhiben las contradicciones de los proyectos políticos que sí tenían definido uno. De ahí las complicaciones de la teoría crítica y de la diversidad de propuestas entre los diversos autores, con diversos planteamientos y diversas posiciones respecto a las grandes problemáticas.

Y aunque pareciera superfluo o ambiguo no definirse como: *hegeliano*, *marxista*, *gramsciano*, *marxista-leninista*, *dusseliano*, *neomarxista* y diversidad de posturas que podríamos definir, la diferencia radica precisamente en que al adoptar y reproducir alguna corriente de pensamiento específica se corre el peligro de caer en el dogma, pero tampoco significa no considerar a las diferentes posturas para buscar las soluciones ante problemáticas que se han visualizado, que es la catástrofe en nuestros diversos tiempos. De ahí que no adoptar una postura no sea un acto de indiferencia política, teórica o, que sea vista como falta de rigurosidad académica por no tener una afinidad exclusiva con alguna "escuela" o "pensamiento". Precisamente me parece que la teoría crítica al cuestionar a Marx, no lo excluye, sino que piensa las nuevas formas de explotación que él no vio y, así con los diversos autores y planteamientos. El legado de la Escuela de Frankfurt y de sus diversos exponentes es precisamente aprender en el ir en *contra y más allá*.

2.1.1. Horkheimer y Adorno: crítica a la razón ilustrada y acercamientos a la no-identidad

Si bien Hegel aporta los elementos para la construcción de una dialéctica que tiene como fin la armonía de la moralidad, eticidad, historicidad, elementos propios de un espíritu nacional (en su caso el prusiano), así como también es de reconocerse que fundamentó una crítica de lo que él denominó *los pueblos sin historia*. Por aquel proceso de colonización y expansión de los entonces países imperiales (Francia, Inglaterra) que terminaban por *universalizar* el conocimiento, la filosofía y la ciencia, lo que concretaba la continua expansión cultural de estos imperios. Hegel también aporta elementos que no descartaban el papel protagónico de las revoluciones, como es el caso de la Revolución de Haíti (a pesar de la cautela hacía el autoritarismo de Napoleón) (Buck-Morss, 2013).

A pesar de la aportación de todos estos elementos hoy vigentes, existe una crítica en Hegel. Muchas veces se le ha clasificado a éste como un idealista por tratar de armonizar a través de la Constitución (construida tanto por la sociedad civil como por el gobierno) y distintos elementos que tienen un deslace en el Estado como totalidad. Este proceso comienza con la negación, pero la instauración y

reconocimiento de estos elementos deviene en la institucionalización, que Hegel ve de manera inevitable y necesaria. Su teoría política es claramente positiva. Es decir que el reconocimiento de las instituciones, el gobierno y del Estado, como forma identitaria de las sociedades es un proceso objetivo, positivo y racional.

La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel no es coincidencia, incluso la categoría de esclavo es una construcción de una situación real de la época aun no superada y que los llamados "ilustrados" de manera conveniente omitían, existe una investigación de David Brion Davis llamada: *The Problem of Slavery in Western Culture* publicada en 1966, a la que Buck-Morss (2013) recurre para evidenciar a Locke:

> La primera oración del Libro I, capítulo I de su obra *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) declara inequívocamente: "La esclavitud es un estado humano tan vil y tan miserable, y tan directamente opuesto a la Templanza y al Coraje de nuestra Nación, que es a duras penas concebible que un *inglés*, y mucho menos un *caballero* [gentleman], pudiera llegar a abogar por ella" […] Mas bien, la esclavitud era una metáfora para la tiranía legal, tal y como era usada en debates parlamentarios británicos acerca de teoría constitucional. Al ser un accionista de la Compañía Real Africana envuelto en las políticas coloniales americanas de Carolina, Locke "claramente concebía la esclavitud de los negros como una institución justificable" […] La libertad británica significaba la protección de la propiedad privada, y los esclavos eran propiedad privada (pp. 53-54).

Por su parte, Louis Sala-Molins público *Le Code noir, ou, Le calvaire de Canaan* en 1987, una investigación la cual le es de utilidad a Buck-Morss (2013) para describir la situación de Rousseau:

> En *El contrato social*, Rousseau argumenta: "El derecho a la esclavitud es nulo, no simplemente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y sin sentido. Estas palabras, *esclavitud y derecho* [*droit*, es decir la ley], son contradictorias. Son mutuamente excluyentes". Sala-Molins nos permite ver las consecuencias de esta afirmación: "*Le code noir*, el ejemplo más perfecto de este tipo de convención en la época de Rousseau, no es un código legal.

El derecho del cual habla no es un derecho, pues intenta volver legal algo que no puede legalizarse, la esclavitud" (p. 58).

Resulta irónico como los admirados como grandes pensadores de la *Ilustración*, contractualitas, considerados como radicales de su época omiten a la esclavitud, incluso la condenan en sus obras, pero en sus prácticas les es muy útil, de hecho, niegan la condición de humanos o ciudadanos al resumirlos como objetos o propiedades, pierden sus condiciones o derechos reforzando en la práctica que un Estado pueda ejercer sobre ellos las más diversas injusticias. Y es mediante esta condición real de la época de Hegel que recupera la categoría de esclavo, que muchas veces al decir que el esclavo busca el reconocimiento del amo, se ha referido que el filósofo prusiano es un teórico que apoyo la explotación, pero su análisis es una descripción real de los acontecimientos de su época.

Resulta un poco similar la crítica que realiza Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1998 [1944-1972]) a pesar de que cada uno tuvo planteamientos diversos respecto al concepto de razón. Ellos visualizaron que la razón que en un inicio servía principalmente a la "liberación" del hombre, terminaba por subsumir al mismo. Es decir, que la razón no fue un instrumento de liberación, sino de dominación. Podemos ver claramente como este principio se aplica en los postulados de Locke y Rousseau. Por un lado, estos pensadores ilustrados promueven la abolición de la esclavitud, pero su "*discurso racional argumentativo*" les permite perpetuar el *statu quo*, del cual evidentemente se beneficiaban.

Esta crítica que realiza Hegel a los pensadores ilustrados,[23] retoma fuerza vital con Adorno y Horkheimer, ya que hacen una crítica de la *Ilustración*, pero no se desapegan de la premisa de la importancia de la razón, porque el primer principio del sujeto "ilustrado" es como decía Platón en el libro séptimo de *La República* (2012 [384-377 a.C.], en el *mito de la caverna*, los sujetos creen que su realidad es su

[23] Ya que Hegel va a ser el filósofo que logra armonizar el conflicto entre los interés individuales y los públicos, no solo de la forma "contractualista", sino que en sus planteamientos ve la posibilidad no solo de recuperar lo elementos "normativos", él logra (al menos teóricamente) conciliar también la historicidad, la eticidad, la moralidad (el espíritu prusiano) a través del Estado. Que como se ha visualizado, para Hegel éste no solo se reduce al gobierno (podríamos decir que todos somos el Estado).

misma sobra y no la “luz” que se percibe fuera de la cueva, y que por su “luminosidad” podrían llegar a “deslumbrarse” con la magnificencia de la vista del mundo “real”, así pues el que decide ser “ilustrado” opta por “liberarse” y “romper” con las cadenas de su opresión. El “pensamiento ilustrado” quería liberar de las cadenas de la opresión a los hombres de su trato de animales (objetos), para ascenderlos a su condición de humanos (sujetos). Resulta irónica esta premisa después de los antecedentes ya mencionados.

Horkheimer en *Crítica de la Razón Instrumental* (1969 [1947]), dará cuenta de los usos “técnicos” del conocimiento científico, y en *Dialéctica de la Ilustración* (1944-1972), junto con Adorno, hará una crítica precisamente sobre que: “*la Ilustración se ha vuelto un mito*”. El mito mismo que quería abolir (la obscuridad). Se hace una crítica a la mitología que ha servido para narrar grandes hazañas, grandes sucesos, pero esto tiene como objetivo el de generar asombro y admiración por éstos mismos, lo que es fundamentalmente “útil”, porque con ello “*se instrumentaliza el mito*”. La “Ilustración”, nos dicen los autores alemanes, que a pesar de hacer uso de la “razón” esa misma se instrumentaliza llegando al punto de volverse doctrina. No se le cuestiona y sirve para legitimar, no solo un “lenguaje discursivo”, sino para dominar al mismo hombre (al “otro”). En un tipo de autoridad *Ad verecundian* ya construida, difícilmente los hombres pueden desafiarla y por lo tanto liberarse.

En este sentido, es cierto que los filósofos políticos construyeron en un inicio una teoría que logró “desmitificar” al conocimiento y hacer evidencia de los mismos usos que éste generaba, pero el fracaso de la *Ilustración* radica en el momento en que se pasa de un discurso narrativo (mito) a un discurso racional (ilustrado), pero que en esencia ambos tenían como finalidad el de coaccionar. En el momento en que la razón fue perfeccionada y enfocada en la construcción de elementos técnicos enfocados al dominio de la naturaleza, de la política y del hombre, esta perdió su espíritu “revolucionario” recayendo en ser víctima de su propia contradicción.

La “*Ilustración*” se positivizó, se volvió funcionalista y utilitarista (o al menos aquí podrían encontrarse algunos indicios), pero la “*primera Ilustración*” según los autores (lo plantea más Horkheimer) tiene su antecedente en Homero, la que

denominaron "*Ilustración griega*" y la "*Ilustración moderna*" surge con Sade, pero recordemos que el conocimiento técnico enfocado en el dominio y exterminio del hombre, continuó. Estos intelectuales también son conocidos por sobrevivir y analizar las formas del "*discurso racional*" que ayudó a que surgiera un tipo de "*populismo fascista*". Esta época catastrófica da muestra del "*uso instrumental de la razón*", algo que es muy bien analizado por Horkheimer. Los procesos tecnológicos, científicos e incluso culturales de los alemanes dirigidos por Hitler son "racionales", pero la crítica que da certeza del postulado de los pensadores de Frankfurt es que se percataron de la gran ironía, paradoja o contradicción de que los fines eran "irracionales", ¿qué acaso la irracionalidad no tendría que ser entendida como una fase del mundo antiguo ya superada? Paradójicamente es en el mundo moderno donde estos teóricos realizan sus análisis y donde existe un uso "racional" del Estado con fines de exclusión y exterminio (irracionalidad).

El antisemitismo fue un discurso de odio, que fue promovido enérgicamente por los medios que el Estado tenía a su disposición, los cuales eran absorbidos por las masas, todo este proceso fue racional porque se quería generar un impacto en las mentalidades alemanas, existe entonces en la razón una construcción para la eliminación del "otro", el hecho conocido o difundido de que los judíos eran una raza inferior fue un "discurso argumentativo" el cual tuvo el impacto deseado. Los métodos técnicos de la difusión de dichos recursos fueron totalmente raciónales. Dicha premisa se convirtió en narrativa, dicha narrativa en apología y consecuentemente, en mito. No es extraño pues que un proceso ilustrado[24] devenga en mitología y simbolismo.

Este análisis que se encuentra en la *Dialéctica de la Ilustración* paradójicamente tiene dos vertientes distantes. Por un lado, Horkheimer desde los años 30´s había definido e incluso tenido rupturas con la *Teoría Crítica*, en la que sus estudios se definían más por lo que era la *Filosofía de la Historia*, según Sánchez (1998): *"Desde este primer momento se sitúa, pues, claramente en la línea abierta por la dialéctica hegeliana de la historia, pero en la perspectiva critico-*

[24] Recordemos que también existieron intelectuales que se les ligo políticamente con el nazismo, tal como lo fue Heidegger.

materialista desde la que Marx invirtió esa dialéctica" (p. 19). Pero Adorno tenía una concepción de la historia más influenciada por Walter Benjamin, que, aunque tenía elementos materialistas se enfocaba más en una perspectiva catastrófica, distinta a la concepción de Horkheimer.

A pesar de estas distancias y estas formas de concepción histórica, Adorno y Horkheimer logran conciliar que no hay un fin en la historia como lo establecía Hegel y que si bien Marx (1987 [1845]) en su onceava tesis de Feuerbach establecía que: *"Los filósofos se han limitado a interpretar al mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo"* (p. 668). Para transformarlo se necesitaba que la filosofía social se superara a sí misma, superar el mito de la *Ilustración*, pero también el mito marxista. Y aunque indirectamente existió como ya se ha mencionado un distanciamiento entre la Escuela de Frankfurt y el marxismo, recuperó la crítica de Marx en el sentido de que ya no bastaba con un análisis filosófico político, sino que se tenía que partir de la experiencia,[25] es decir que en lo que coincidieron tanto Horkheimer y Adorno fue en enfocarse no solo en la interpretación, sino en la *praxis*. Este es el elemento constitutivo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Pero ante el planteamiento de romper con el mito de la "Ilustración" y con la razón instrumental, creando una filosofía de la praxis ¿cuál es el camino científico? O ¿desde de donde se debe partir? Adorno y Horkheimer llegan finalmente a una conclusión pesimista en la cual declaran que, si la razón fue utilizada para crear un discurso argumentativo antisemita y además los instrumentos para consolidar un Estado fascista y totalitario, se debe partir de la denuncia de que la propia filosofía y la ciencia llevan a la destrucción del hombre. Esto porque la "razón" tuvo como síntesis el objetivar y cosificar al hombre. Adorno y Horkheimer ven que: *"…la subjetividad había sido igualmente arrollada por el torbellino. La lógica de la dialéctica histórica se impone, sin posibilidad de resistencia en dirección a la falsa totalidad, a la barbarie"* (Sánchez, 1998, p. 24). Nuevamente vemos una crítica hacía Hegel, ya no solamente por Marx que denunció en su momento al "idealismo

[25] Esta "experiencia" no se reduce a una cuestión "empírica". Desde el hegelianismo se referiría a la conciencia. Desde el marxismo sería la praxis. Entre las teorías actuales nos referiríamos a las subjetividades.

alemán” provocado por la síntesis del Estado, sino ahora la Escuela de Frankfurt ya no ve de forma ingenua esa dialéctica, sino la función de esta hacía la barbarie.

Si bien Hegel no podía prever que su teoría podría ser utilizada para fines fascistas, y que su idea de totalidad lejos de consolidarse en un Estado armónico terminara por inspirar a los fundadores de un Estado totalitario, la crítica principal en esta dialéctica de la historia consiste en la identidad del Estado y la cosificación del sujeto. Claramente se ve que la creación identitaria del fascismo conllevó a la utilización de la razón y la cosificación ligada al dominio del hombre, esta combinación evidenciaba que el fin de la historia, no era más que el fin del hombre en términos literales y no la superación de la esclavitud (incluso algo peor, el genocidio). El fin del hombre impulsó específicamente a Adorno a realizar una “*filosofía de la historia negativa*”. Realizando una crítica a la dialéctica hegeliana a pesar de haber instaurado el proceso de negación de la negación (que no era más que la superación que recaía en un momento positivo que era la identidad, la institución y el Estado).

La filosofía de la historia negativa fundará los próximos postulados para la creación de la *Dialéctica Negativa* (1984 [1966]) de Adorno. Pero ya se notan los elementos de la crítica hegeliana en otro trabajo titulado *Tres estudios sobre Hegel* (1974 [1957-1963]). La superación de la negación (negada) se traduce en la conciliación de las revoluciones a través del Estado. Ya Marx advertía que esto no podría ser posible porque el Estado era el instrumento de control de la clase burguesa para proteger y blindar sus intereses. Marx agregó además que el Estado está sujeto a una fuerza mayor que es la del capital. Adorno realiza una crítica a Hegel, pero no desde el capitalismo (como Marx), sino desde la instrumentalización del Estado para establecer elementos identitarios. Lo que para Hegel parece ser consolidación de diversos procesos sociales, históricos y morales, conciliados a través de procesos institucionales traducidos en la implantación de un Estado ético y además racional, no es más que para Adorno la constitución del aclamado Estado ético de Hegel (como apología), que precisamente el abuso de la razón desencadenada en el Estado, resulto en dominación del “otro” y no en emancipación.

Es de esta observación que Adorno reconoce la catástrofe de la visión de la historia como el fin del hombre y la urgente negación de la identidad del Estado. Ante cualquier proceso identitario tiene que constituirse la no-identidad. Esto también se puede traducir en una triple negación, si ya Hegel había constituido en su teoría que, ante todos los procesos sociales existe una carga moral, histórica, de conciencia y subjetividad, también existía un proceso de negación incluso de la propia conciencia (presentándose en un primer momento como certeza sensible) que devenía en autoconciencia (conciencia de sí misma). Y después devenía en un proceso de subjetividad (antes del Estado) que era negado, para posteriormente constituirse en intersubjetividad (instaurado en el Estado). Adorno no cree que las subjetividades y las conciencias se armonizaran o se incluyeran a través del Estado (lo que por sí solo es muy complejo de realizarse), él ve en este argumento la justificación y consolidación de elementos identitarios.

La identidad es peligrosa, porque fue esta la que a través de un proceso racional logró constituir al totalitarismo en la falsa idea de la totalidad. Hegel también había configurado una teoría en su tiempo, en la que el Estado monárquico tendría a recoger el verdadero *"espíritu prusiano*". Si bien esta afirmación fue utilizada por el Estado fascista para consolidar a través del Tercer Reich el verdadero *"espíritu alemán"* y aunque no fuera evidentemente la idea de Hegel, así como la idea del "*superhombre*" de Nietzsche (2009 [1885]), no era la misma idea del *"superhombre de la raza aria"*. Adorno vio que este tipo de discursos argumentativos fomentaban la identidad de las instituciones totalitarias que terminaban no solo excluyendo, sino exterminando. También cuestionaba la idea precisamente de un Estado racional de Hegel, esto porque vio los peligros de dirigirse bajo los parámetros puramente racionales. La conciencia sin embargo sí que tenía una importancia, porque es a través de esta que se podría hacer frente a dichas problemáticas y establecer por medio de ella la no-identidad.

Adorno al negar la identidad y la condición positiva de la dialéctica hegeliana, establece una condición negativa. Negación (moralidad, religiosidad, subjetividad, conciencia), de la negación (historicidad, racionalidad, eticidad, autoconciencia, intersubjetividad), de la negación. Hegel se establecería en el campo de las dos

primeras negaciones que él plantea superar instituyéndolas en el Estado. Adorno ve imposible esa superación en la praxis y solo es posible en el tiempo lógico (el tiempo de las ideas). De ahí que Adorno no solo desde el campo abstracto o puramente teórico fundara su argumento, sino que desde lo situacional veía que ante este proceso que lleva a la identidad, la necesidad de establecer la dialéctica negativa, es decir: la negación, de la negación, de la negación.[26] Así, Adorno realiza su crítica de la filosofía (ilustrada), pero sin que al mismo tiempo renuncie a ella.

2.1.2. Adorno, hacía una crítica de la mediación e inmediatez estudiantil

Existió desde el inicio cierta tensión por publicar la *Dialéctica de la Ilustración*, porque tanto Horkheimer como Adorno temían de su mala interpretación por los tiempos radicales que se percibían. Si bien la obra tiene su primera aparición en 1944 (el primer prólogo a la edición alemana), siendo su segunda edición presentada hasta 1969 con muchas presiones porque esta obra se diera a conocer, existían al menos dos motivos por abstenerse momentáneamente de su producción. La primera es, que existieron en un inicio fuertes puntos de divergencia entre ambos autores, lo que conllevo a una revisión y corrección de ésta. Y una segunda, que el ambiente político se tornaba en acciones radicales, en la que autores se mantenían escépticos, sobre todo por los jóvenes y principalmente con los estudiantes:

> Estas reservas crecieron aún más cuando, avanzada la década de los sesenta, algunos textos de Horkheimer, anteriores a la Dialéctica, se convirtieron clandestinamente en fuente de inspiración del movimiento estudiantil radicalizado, frente al cual él, por esa misma razón, se mostró en todo momento crítico y distante (Sánchez, 1998, p. 15).

Si bien la obra no había sido reproducida en un tiraje amplio, era muy sabido la existencia de ésta y no solo eso sino la influencia en una cultura que se estaba gestando, que proclamaba cambios dentro de la forma en que querían ser educados, pero sobre todo caracterizados por una fuerte corriente de cambios sociales, que ya se estaban gestando, pero lo más peligroso eran los cambios

[26] Algunos definen a esto como la analéctica. Pero en un principio básico también es inferir que la no-identidad es parte de un proceso de la dialéctica hegeliana. El proceso antes de la institucionalización.

políticos que se demandaban. Si bien en la *Dialéctica de la Ilustración* se especifica los peligros que conlleva el mito, a pesar de que sea un mito creado por la razón. Los autores de la misma obra quizá temían que esta sufriera el mismo destino del cual criticaban, esto aunado como recordamos a una reciente experiencia de genocidio en Alemania. Ante diversos hechos que apuntaban a un escenario catastrófico es que se reservaron su publicación, de esto Horkheimer era el más escéptico, pero terminaron por distribuirla en 1969:

> El peligro de esta doble traducción no dialéctica de la DI fue desde un principio más real que el temido radicalismo del Mayo del 68. De hecho, la recepción de la DI ha coincidido en señalar, incluso desde perspectivas opuestas, que esta obra significó, cuando menos, un punto de inflexión en el desarrollo de la TC, tras el cual se imponía un alto en el camino, un cambio de rumbo o, incluso, un nuevo comienzo (Sánchez, 1998, p. 17).

Los estudiantes demandaban gobiernos menos autoritarios, políticas más inclusivas, en los casos más radicales la abolición de los gobiernos (en su mayoría de derecha y autoritarios), existían ciertas demandas en contra de las guerras entre bloques, la búsqueda y construcción de modelos económicos menos agresivos que no subsumieran a la clase media y baja, una crítica que surgía en contra del capitalismo, pero ¿acaso no han sido estas las mismas o similares demandas que se han repetido en la historia? Lo que criticaba principalmente Adorno era que, si en el discurso estudiantil se manifestaba cierto repudio al modelo capitalista, y por ende a los estragos y consecuencias que este mismo provocaba, también era innegable que se estaba produciendo en la generación de los 60´s una industria de la cultura. La cual podría traducirse en que era una cultura no gestada o construida por las mismas renovaciones sociales y de los estudiantes, sino una cultura que principalmente fue construida desde el mismo capitalismo. Ya Adorno en experiencias anteriores había visualizado los riesgos de la cultura de masas que desencadenó en antisemitismo.

Quizá lo que veía Adorno eran algunas similitudes en la distribución de la cultura y la identidad que esta producía. La cuestión de la propaganda, las ideas, los lemas, las configuraciones singulares en los lenguajes, se reproducían en

espacios que eran controlados por el capital, tales como el cine, el arte y la música. Recordemos que el 68 también fue conocido como la gestación de la contracultura que proclamaba formas distintas a las conservadoras de adquirir las interpretaciones sensibles del mundo. Muchos de hecho consideran a Adorno como un conservador, por ser un crítico de las expresiones culturales y de la industria gestada en esta época, incluso esto se denota en sus posturas como que la música *Jazz*, al no tener un orden, armonía o estructura no podría considerársele como una composición, siendo para el filósofo alemán la música clásica, la única que podría considerase como tal.

La industria cultural es también una industria capitalista que conforma las identidades culturales de los estudiantes, he ahí el peligro. Adorno creía que en la apariencia de la "rebeldía" se escondía la mediación,[27] es decir, que todas las demandas se encontraban dirigidas por la cultura dominante, y que ante la efervescencia del momento lo que se buscaban eran cambios inmediatos. Ya como se ha analizado, las consecuencias de la "inmediatez" han provocado grandes catástrofes. Pareciera que la cultura de los estudiantes también se había convertido en mito, por no contar con un camino claro y dirigido desde los estudiantes. Para Adorno, el reclamo inmediato no era suficiente, ya que esto era síntoma de que los estudiantes desde las preferencias culturales se encontraban mediados por los intereses del capital. Y ante esta situación no podía romperse o realizar una lucha en contra de éste.

Si el capital de algún modo aparente había definido e inducido la "rebeldía" de los estudiantes (mediada), también el capital desde la industria cultural podría definir el rumbo posterior de esta efervescencia. Adorno les cuestionaba a los estudiantes no su falta de acción, sino la falta de un proyecto político definido y no solo motivado por el impulso, de esto Sclafogio (2017) rescata que:

> Adorno acentúa el tema marxista del fetichismo de la mercancía, por el cual el carácter alienado de la producción confiere a las cosas una carga

[27] En este concepto hay una clara diferencia entre la interpretación de Hegel ya que para el prusiano "mediación" es un momento de la dialéctica que evoca a la "reflexión" de la conciencia, por la cual se llega a la autoconciencia, pero para Adorno estaría pensando que esa reflexión no es propia sino inducida por un agente externo.

> imaginaria mediante la que estas dominan la consciencia de los hombres; no obstante, problematiza el teorema de la conciencia de clase, la idea de que el antagonismo objetivo de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción debe trasladarse a la conciencia proletaria. Por otro lado, plantea en la reestructuración tecnológica la relación social capitalista, la cual ha de confrontarse con la introducción de la máquina semiautomática y del método taylorista, y que da lugar a un inédito "frente único de técnica y monopolio". Las dos direcciones de investigación convergen en un examen de las nuevas modalidades con las cuales la forma de mercancía, según su base técnica, se traduce en subjetividad y se convierte en forma de vida (p. 909).

Lo que el pensador alemán ve en los modos de producción cultural capitalista, es la creación de una coacción que, a diferencia de Weber en la que se ve de manera directa y hasta violenta, en Adorno estaríamos hablando de una coacción de la subjetividad. La cultura es el medio por el cual se desarrollan las subjetividades del sujeto, siendo casi imposible distinguirlas, él partía de que la no-identidad esta oculta en lo institucional, la no-identidad negaría lo fetichizado, pero es en la cultura donde se produce la fetichización y la identidad volviendo más difícil romper con ésta. El capital a través de los medios de producción estaba creando la alienación de los sujetos, he incluso imponiendo los parámetros culturales de las relaciones sociales intersubjetivas, a través del compartir una cultura en "común", es decir creando las condiciones para la dominación de la vida colectiva.

A partir de esta crítica se desataron las tensiones entre los estudiantes y Adorno, también parte de esta tensión se debía a que los primeros veían en el pensador alemán un tipo de "*Gurú*", lo que por sí solo ya tenía dos inconvenientes: El primero que era identitario lo que evidentemente no simpatizaba a Adorno, por el hecho de que la figura del maestro o catedrático traducida en un "sabio" provocaba el refuerzo de la estructura "jerárquica" existente. Y el segundo era que Adorno temía que ante el radicalismo estudiantil el Estado tomaría contramedidas violentas. Los estudiantes ante esta posición lo acusaban incluso de tener una actitud pasiva o quietista, pero Adorno sabía bien que las relaciones de poder eran desproporcionadas y lo que les faltaba a los estudiantes era un análisis de las

estructuras del Estado y como éste podía actuar. La espontaneidad[28] que caracterizaba al movimiento podía desencadenar en darle motivos suficientes al Estado para continuar con una acción de represalia, opresión e incluso de liquidación.

Quizá esta postura de Adorno transmitió una imagen de pasividad y hasta de una neutralidad que era vista por los estudiantes como una forma de legitimación del Estado burgués, se dice que "*cuando uno no toma parte, ya la ha tomado y esta es del lado del vencedor*", por otro lado, no podemos desestimar los planteamientos del filósofo alemán, ya que también si se analizan ciertos movimientos sociales o estudiantiles siempre resaltan los "*falsos profetas*" que reclaman las "*falsas demandas*" en nombre de una clase. Ciertos "*líderes*" han manipulado históricamente a los movimientos, han mediado el discurso de la comunidad aclamando al sentimiento de identidad, pero en el fondo solo sirven al interés de una clase en específico. Esto ha sucedido incluso en rectores, catedráticos y hasta estudiantes de universidades, que han utilizado discursos como la "defensa de la autonomía universitaria" para defender intereses de clase (por ejemplo). Pero en Adorno, lo que llevó a cuestionar su figura, fue una de las acciones quizás más controvertidas entre sus análisis y lo que practicó.

Adorno veía en la cultura no una propia sino una *americanización* de ésta, veía también un radicalismo, pero instrumentado, es decir, ciertos sujetos o actores históricos dentro de los movimientos que tenían intereses de clases, pero que hablaban "en nombre de los estudiantes", todas estas afirmaciones parecían venirse abajo cuando Adorno, ante las movilizaciones estudiantiles, solicitó un:

> …pedido de intervención a la policía para que desalojara a los estudiantes en huelga en la sede del Instituto de Investigación Social de Frankfurt [este suceso] se ha hecho con razón tristemente famoso, aunque probablemente sea por el notorio contraste con el papel de Marcuse (Wilding, 2007, p. 28).

Incluso a Adorno se le acusaba de que su teoría no concebía una propuesta práctica o política, se le señalaba también de "apagar el fuego revolucionario",

[28] Espontaneidad que curiosamente en el análisis de Rosa Luxemburgo fue de gran utilidad y eficiencia para servir de empuje a la construcción de demandas, quizá la situación con los obreros (rusos) era factible pero no lo era con los estudiantes alemanes.

quizás esta acción entendida como represalia a la rebeldía fue mayormente polemizada ante las acciones estudiantiles de Estados Unidos, en donde era muy común la toma de las universidades.

Inclusive, hasta nuestros días, los paros estudiantiles son muy evidentes y hasta cierto punto se han normalizado,[29] pero las manifestaciones del 68 en Alemania confirmarían un año después que el orden existente no tuvo ningún cambio, es más, las acciones estudiantiles provocaron que:

> ...el jefe de policía alemán no vio con mal ojo la carta blanca que le fue concedida para encontrar y encarcelar a los *terroristas,* imagen que la opinión pública tenía de los estudiantes activistas como resultado de una campaña mediática orquestada con maestría (Wilding, 2007, p. 29).

El ambiente era sumamente complejo y Adorno, a pesar de su acción, ya advertía del uso instrumental de la razón que fue muy bien ejecutado por el Estado, hasta se dijo que la Escuela de Frankfurt fue la responsable de promover "ideologías subversivas", evidentemente como se ha especificado la escuela siempre fue cuidadosa de no tener un acercamiento político, ni con el leninismo o stalinismo, incluso aunque retomaba aportes de la teoría marxista, tenía sus distancias, para que no se le relacionara como un instituto que promovía las viejas concepciones dogmáticas. Estas acusaciones hacia la Escuela de Frankfurt y al Instituto de Investigaciones Sociales, ya evidenciaban las mediaciones ante las que podía ser sujeta por el Estado.

Todo estaba en juego, la legitimidad estudiantil, la legitimidad del instituto, el libre control y represión del Estado hacía las instituciones y a la juventud, incluso pareciera que hasta la memoria de Hegel hubiera reencarnado en una de sus descendientes, solo para realizarle el reclamo de la interpretación de su dialéctica, cuando el 2 de junio de 1967:

> …una joven, Gudrun Ensslin, tataranieta de un tal Georg Wilhem Friedrich Hegel, habló en una reunión de estudiantes radicales: "Este Estado fascista tiene la intención de matarnos a todos. […] La violencia es la única manera

[29] Lo que también requiere de buscar de nuevas formas de manifestación, resistencia y rebeldía más efectivas, ya que estas a menudo han sido contenidas, de hecho, se han encontrado las formas de coagularlas y que Adorno ya preveía dicho fenómeno en los movimientos estudiantiles.

de responder a la violencia. Esta es la generación de Auschwitz y no se puede discutir con ellos" (Aust citado de Wilding, 2007, p. 22).

Es como si la memoria de Hegel hubiera reencarnado en su tataranieta para recordarnos indirectamente la importancia que él veía en las revoluciones y que Adorno parecía negar, pero el hecho de llamar a la policía para despojar a los estudiantes y que fue el que se estigmatizó, porque a pesar de la denuncia de los riesgos de "mediación y la inmediatez", pareciera que su acción ayudó a los fines del Estado por deslegitimar a los estudiantes: *"… en 1969 una estudiante con el pecho desnudo anunciaba:* '<<*¡Adorno como institución está muerto!*>>'" (Wilding, 2007, p. 35). A pesar de la reprobación estudiantil por la figura de Adorno como Gurú (que ciertamente él no la compartía) en 2003 en el centenario del filósofo alemán, en una conferencia en la Escuela de Frankfurt: "*Los delegados estuvieron de acuerdo en considerar que el pensamiento de Adorno, institucionalizado o no, perdura vivamente*" (Wilding, 2007, p. 35). Y es que a pesar de la polémica en la que el autor se vio envuelto, es innegable que su legado trasciende más allá de una apreciación *Ad hominem*, la no-identidad parece ser una de sus contribuciones con actual vigencia y también a las que el autor no renunció ni tuvo incongruencia.

La no-identidad llevó a Adorno a cuestionar al capitalismo, a los instrumentos culturales que utilizaba el Estado, a la medicación e inmediatez que caracterizaba a los movimientos estudiantiles, así como a su radicalismo momentáneo, sin proyecto político definido y utilizado para los fines del Estado. Aunque no estuvo a favor de la represión, a éste se le asoció con ella, pero siempre la denunció advirtiendo de las contramedidas políticas y represivas que se podrían ejercer. No tenía identidad tampoco con la falsa figura del "*maestro gurú*" y aunque todas estas posturas de alguna manera proyectaran una actitud pasiva y sin política, no pierde congruencia y reafirma como después empíricamente también se comprobaría que la identidad conlleva a riesgos. Siendo el Estado quien a través de sus aparatos ideológicos definiera "falsas identidades" para deslegitimar tanto a los estudiantes, como al legado de Frankfurt. Por lo menos estos y demás aportes de Adorno ya contemplan una radicalidad filosófica vigente, para repensar los problemas políticos que nos acontecen.

2.2. Marcuse: acercamientos de una visión crítica y complementaría de la teoría de Hegel

Si bien Marcuse se caracteriza por ser uno de los pensadores que toma distancia de la dialéctica como método, dentro de sus aportaciones destacan dos cuestiones fundamentales que identificó y que se contraponen: 1.- Fue un crítico de la racionalidad (de su exceso, para ser precisos) que Hegel veía como esencial dentro de su idealización de un Estado moderno.[30] 2.- Ante los peligros del Estado racional, Marcuse introduce un elemento crucial en su teoría identificando que el individuo y la sociedad se encuentran inmersos en un "estado natural". Reconoce estos elementos que se contraponen pero, a diferencia de Hegel que intenta la superación de la negación para llegar a la eticidad (Sittlichkeit) y de Adorno que reconoce la vital importancia de la negación para ver de manera crítica los peligros de una identidad proveniente del Estado, Marcuse utiliza el psicoanálisis no para mantenerse en la dinámica dialéctica, sino precisamente para evidenciar que la cuestión de los Estados es que no consideran cómo está conformada esa psique social.

Stefan Glender (2009) afirma que si bien Hegel estableció en su teoría que existían *leyes naturales,* las cuales eran entendibles para el espíritu, pero contradictorias. Estos conflictos entre lo que "es" y lo que "debe ser" tendrían que resolverse mediante las *leyes jurídicas*. La racionalidad se encargaría de fundamentar *conceptos científicamente elaborados* (Sittliches System),[31] estas contradicciones ya superadas llevarían a concebir al Estado como una forma del mundo de la eticidad (Sittlichkeit). Dicho de otra manera, la teoría de Hegel aspira a establecer un orden social basado en "*los mandamientos de la eticidad y el Estado*" (pp. 86-88). Si bien es cierto que los Estados se guían más por formas de poder, dejando desplazados elementos racionales, tales como la planificación necesaria para tener resultados progresivos, también es cierto que el exceso de racionalidad desemboca en escenarios políticos que se proyectan en: autoritarismos, fascismos y totalitarismos (a lo que Horkheimer describía como la

[30] La modernidad es una categoría ampliamente criticada por la corriente conocida como post-moderna o post-estructuralista en autores como Negri y Arditi.
[31] Sistema de códigos sociales de comportamiento racionalmente construidos.

"*razón instrumental*"). Glender (2009) nos menciona que dentro de las críticas de la teoría hegeliana destacan el hecho de que ésta corría el peligro de convertirse en una apología del Estado burgués (p. 89), pero la crítica de los opositores de Hegel fue la aseveración de que éste proporcionó un *idealismo objetivo,* el cual fundó las bases ideológicas del nacionalsocialismo (p. 85).

Ante dichas acusaciones, los argumentos de Marcuse son que: 1.- Se subestima a Hegel por afirmar que su teoría tiene rasgos anti-humanistas (incluso se ha afirmado un supuesto racismo). 2.- Que cualquier filosofía siempre está expuesta a intereses políticos (aun cuando los propios nacional-socialistas rechazaron su obra y se apropiaron más de los fundamentos de Heidegger). 3.- Se debe de examinar el origen de los enunciados de Hegel acerca de la teoría acerca de los habitantes de América y África en su tiempo. De este último punto, cuando Hegel menciona a "los pueblos sin historia" se le ha adjudicado como un racista epistemológico (lo que constantemente denuncian los *decoloniales*). Esta idea se concibe con mayor claridad incluso cuando Gandler (2009) percibe a un Hegel "eurocéntrico" que afirma: *"El precio del progreso en Europa era (es) precisamente, entre otros, la explotación sin límites de individuos humanos y sociedades, así como de sus riquezas, en África, América y Asía"* (p. 106).

Pero lo que el pensador prusiano describe no es un ideal sino la descripción de una situación de su tiempo. Susan Buck-Morss (2013) se ha encargado de estudiar y descifrar los enunciados de Hegel en los que incluso realiza una denuncia de un Estado de conformación basado en el despojo, y en la cual él veía no la aceptación de un Estado burgués como el fin de la historia, sino la importancia de revoluciones, pero no de la francesa como se ha entendido. Buck-Morss va más lejos y se aventura a decir que Hegel realmente está inspirado en el estudio de la *Revolución de Haíti* para consolidar su teoría del Estado. Hegel ve la importancia de las revoluciones, pero también las ve como un momento dentro de la dialéctica para posicionarse algo totalmente distinto (el Estado monárquico prusiano). De esta observación, acertadamente Gandler (2009) encuentra que:

> …Marcuse hace resaltar una contradicción relacionada con la doctrina del Estado de Hegel. Se puede decir que Hegel se encuentra en el campo de

tensión entre sus ideales y conceptos filosóficos más elevados y su fijarse incondicional y positivamente en el Estado burgués (prusiano) (p. 91).

Es evidentemente que Hegel trata de crear los elementos categóricos y conceptuales para armonizar los conflictos y contradicciones a los que constantemente se mueve la totalidad,[32] por lo que la observación de que Hegel cae en una posición positiva es evidente, pero a Gandler aún puede cuestionársele el hecho del eurocentrismo abierto de Hegel (en el que posiblemente se vean los fundamentos de alguna "epistemología superior" y por ende un racismo), la complejidad de Hegel resulta similar a la de Marx (no por su teoría) en el sentido de que en ocasiones se apoyaban de las metáforas para describir situaciones sociales, uno de los peligros evidentes de usar dichos recursos es el hecho de que se pueden interpretar de manera literal.

Aunque es cierto que, para superar esta positividad del Estado hegeliano, Marcuse realiza algunas precisiones sobre la propuesta de Hegel, entre ellas el hecho de que el filósofo prusiano veía como solución a todos estos procesos (de su tiempo) la implementación de un Estado monárquico prusiano (y en especial la figura del monarca como conciliador del gobierno y de las revoluciones), su teoría evidentemente aspiraba a conciliar y reivindicar estas contradicciones (de la modernidad). Pero Marcuse también encontrará que Hegel no visualizará los tiempos posteriores (incluso en sentido hegeliano sería inconcebible la instauración dogmática de esta teoría, ya que existe en los procesos dialécticos la negación de un tiempo y costumbres, para la instauración de algo totalmente distinto). Por lo que una de las principales tesis de Marcuse es que la idea de perfección debe ser interrumpida.

[32] Nestor Kohan menciona que Hegel, a diferencia de Kant, no huye del reto de la contradicción. La filosofía debe estar expuesta a su constante renovación, contrariamente a lo que se piensa de este pensador por su idealismo, pero esta renovación comienza por afrontar dichas contradicciones y crear las categorías para su superación.

2.2.1. La inclusión del psicoanálisis como posible respuesta de lo reprimido en la civilización moderna

Hegel piensa desde la idea de la perfección, Marcuse desde la catástrofe. Hegel piensa en el “fin de la historia” como momento cumbre de su teoría, Marcuse piensa en el “tiempo del ahora” (aquí se nota una influencia clara en Benjamin). Hegel propone afrontar los retos y complicaciones del ejercicio de la razón, Marcuse propone centrar la atención al espíritu especulativo (natural-pulsión). Hegel, dentro de la totalidad propone concentrarse en la dialéctica, adentrarse en ésta para llegar a un Estado de eticidad. Marcuse abiertamente (según Gandler, 2009) propone omitir la dialéctica, en obras como *Eros y Civilización* (1983 [1955]), agrega el hecho de que las sociedades modernas que se encontraban regidas por el sistema capitalista moderno, se encontraban reprimidas. El pensador alemán se deslumbro por los avances tecnológicos de la época, pero también encontró que las sociedades post-industriales se caracterizaban por un desgaste de los individuos, provocado por el rendimiento dentro del trabajo.

Marcuse (1983 [1955]) acertó al decir que el hombre trae implícito un estado racional pero también un estado pulsional. El hombre en el estado natural busca su satisfacción inmediata, el placer, el gozo (juego) viviendo en un momento de recepción de estos elementos (p. 28). La crítica al exceso de racionalidad es el hecho de que desencadena en escenarios fatalistas (como los fascismos o totalitarismos), pero también el exceso de pulsiones desencadena en escenarios como los feminicidios, linchamientos, violaciones. El hombre está condenado por su propia naturaleza a poseer racionalidad y pulsión, de ahí que el análisis de este pensador esté más encaminado al psicoanálisis. Marcuse encontró que, en las sociedades capitalistas después del periodo de postguerras, la vida obrera se encontraba por un estado en donde el hombre estaba frustrado, reprimido y fatigado. Esto porque renunciaba a sus pulsiones por el ejercicio que devenía de su razón y porque su principio de placer quedaba reducido al principio de la realidad (Marcuse, 1983, p. 28). Es decir, que el obrero calculaba su gozo (*Eros*) de acuerdo con lo que sus energías le permitían complacer después del trabajo.

Aquí, Marcuse (1983 [1955]) encuentra dos elementos esenciales que es la represión y la escasez, de esto destaca que:

> La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre […] La escasez (*Lebensnot, ananké*) le enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no puede vivir bajo el principio de placer (pp. 31-32).

El hombre así se entrega al cálculo de sus energías por cuestiones económicas, lo que conlleva al hecho de que su vitalidad la dirigía a la producción y no a las actividades sexuales. Esto desencadena un estado en el cual sus aspiraciones sexuales se convertirán en meras proyecciones, es decir "fantasías" o "tabús", provocando que el individuo se encuentre en un estado ontogenético caracterizado por una psique reprimida desde la infancia y que después trascenderá a un estado filogenético en donde básicamente nuestras sociedades modernas están constituidas por reprimir a los individuos (una reproducción de lo reprimido de manera permanente y viciada). Ésta sería la constitución de la civilización. Me parece que lo que nos dice Marcuse es que, a diferencia de los contractualistas, las punciones de vida (*Eros*) y de muerte (*Tánatos*) no son mediadas por la seguridad, ahora lo son por el mercado y la producción.

Es importante recalcar que, ante los avances tecnológicos Marcuse ya se había percatado de una disminución de la carga de trabajo "manual", de ésta se desprendía en una nueva forma de explotación, siendo una característica propia de la modernidad. Scafoglio (2017) nos dice que: en obras como *One Dimension Man* el análisis de Marcuse se centró en buscar los forzamientos y deformaciones que contrajo la sociedad moderna a partir del papel de la técnica (p. 1305). Lo que hace Marcuse es que su análisis no se limita a realizar una crítica de las contradicciones de los gobiernos soviéticos, como fue el fundamento de la teoría crítica. A diferencia de los fundadores de la Escuela de Frankfurt, incluso de teóricos post-marxistas que centraban sus análisis en la conciencia, Marcuse se percató que las tecnologías se centraban en los procesos cognitivos, es decir que el obrero no reflexionaba sobre

su “condición de clase”, sino que estaba más centrado en “aprender” las “técnicas” de producción que las mismas fabricas requerían:

> Las máquinas y los comportamientos impuestos por las máquinas mueven, en el sentido literal de la palabra, al obrero, le transmiten su ritmo, y esto no sólo en lo referente a su comportamiento durante el trabajo, sino también durante el tiempo libre, en los días de fiesta, en la calle. Lo cual significa que en este nuevo ritmo procedente del trabajo mecanizado y automatizado, se moviliza incluso la mente, el psiquismo del obrero (Marcuse, 1975, p. 55).

En educación, algo que se habla es que ahora existe la “*plasticidad cognitiva*”, se refiere a la capacidad forzada neuronal de realizar diversas actividades en un mismo lapso de tiempo. Este tipo de explotación no se nota y pasa desapercibida, precisamente porque no tiene ese carácter “material”, sin embargo, existe.

2.2.2. Distanciamientos con Adorno y apoyo a los estudiantes

Existen dos reclamos que Marcuse realiza a Adorno y Horkheimer, el primero era el hecho de que *la crítica frankfurtiana* se centraba en las contradicciones políticas de la “nueva izquierda” (Scafoglio, 2017, p. 1305). El segundo, ante los acontecimientos de la década de los 60´s y 70´s, la necesidad de crear un marco político y de investigación acorde a los eventos globales. Según Sacafoglio (2017), Marcuse*: “…propuso la exigencia de un desenvolvimiento teórico capaz de sacar a la luz las nuevas experiencias históricas”* (p. 1306). Es muy evidente que existió un alto rechazo por parte de los estudiantes hacía Adorno, aun cuando después del plano “inmediato” su teoría tenga una mayor difusión, ya que puso especial énfasis en una teoría negativa que tuvo impacto en cuanto a sus alcances no solo históricos, sino sociales. Marcuse, por su parte, vio la necesidad de poner atención a los acontecimientos emergentes, aun cuando su teoría no profundizara en las cuestiones contradictorias de las sociedades, a pesar de esto, la actitud de Marcuse fue más proactiva y se le notaba un mayor involucramiento político con los estudiantes.

Gandler (2009) rescata el hecho de la estancia de dos pensadores alemanes en nuestro país:

> Erich Fromm vivió aquí un tiempo e hizo estudios sobre los campesinos mexicanos. Herbert Marcuse vino en 1968 a dar conferencias en el contexto del movimiento estudiantil […] en México hay un aspecto más en las interpretaciones de textos de los autores de la Escuela en cuestión. Pensamos en la tendencia de descontextualizar la Teoría crítica, de olvidar o ignorar la situación histórica, política y social […] por ejemplo, sus ensayos al explicar el antisemitismo, sugiriendo que esto es un "fenómeno típico de Alemania o Europa" y por esto sin gran relevancia para México (pp. 23-24).

Aquí surgen dos cuestiones sobre estos pensadores, la primera fue el hecho de que tuvieron algún tipo de acercamiento con nuestro país y en el caso de Marcuse una clara influencia, pero esta parece darse más en un sentido político que teórico. Algo con lo que el autor se encontraba conflictuado, porque al igual que Adorno, no quería verse representado como un "Gurú", pero como sabemos no pudo evitarlo, dada su fuerte participación en muchos otros movimientos justo en esa época, igualmente tuvo una fuerte participación en Estados Unidos y en Alemania.

La segunda cuestión es evidentemente que ante estos acercamientos tenemos nuestra propia interpretación de sus teorías y que quizás de manera errónea, damos por hecho en nuestro país que el pensamiento crítico estaba ligado con la "nueva izquierda" (precisamente en esa, en la que no quiso enfocar su estudio Marcuse, pero si Adorno y Horkheimer). La postura que tomaba el pensamiento crítico era una posición en contra de la opresión y explotación del hombre, con una base sólida de teorías que veían "*…posiciones que ven lo represivo, lo dominador, la tendencia de explotar a los otros como "algo natural*" *en los seres humanos, algo biológicamente definido*" (Gandler, 2009, p. 25). Y ninguna propuesta política existente en ese tiempo parecía realizar una verdadera crítica en ese sentido.

Marcuse contemplaba el hecho de que en las revoluciones existía inevitablemente la violencia. De esto surgían algunas interrogantes, por ejemplo, ¿en qué momento se puede justificar la violencia? De ello recalca el hecho de que

es legítima cuando esta tenga que ver con el interés común, aún sobre el interés particular. Rescata la observación de que todas las revoluciones han tenido impactos:

> La violencia de las guerras civiles del siglo XVII en Inglaterra o la violencia de la primera Revolución Francesa han tenido efectos y consecuencias muy distintas de la Revolución Bolchevique, y muy diferentes de la violencia contrarevolucionaria desatada por los regímenes nazi y fascista (Marcuse, 1975, p. 14).

Una de las implicaciones de la violencia es que ésta no está injustificada, ya que determinados regímenes políticos la utilizan como "opresión", la "*violencia revolucionaria*" buscaría la "liberación" de dicho sistema, pero este proceso no queda ahí, posteriormente puede venir una "*contrarevolución*" de aquellos que quieren conservar o prolongar el "continuum histórico", que viene consolidado incluso en la filosofía política clásica como la de Platón, Aristóteles e incluso en filosofías como la de Rousseau (por su sentido jerárquico y ontológico). De ahí que, también en el pensamiento existan quienes debatan dicha condición "natural" de opresión, y entonces existan quienes justifiquen a las revoluciones como Robespierre e incluso Kant, aunque este último en un inicio estaba en contra de las revoluciones termino por conciliar el hecho de que una vez que estas triunfaran, deberían respetarse las nuevas reglas jurídicas emanadas de ellas.

Marcuse veía que existía una "*dictadura educativa*" que era la que difundía las ideas de opresión, a lo que desde la parte política si existió un proyecto educativo que apostaba por combatir estas estructuras (aún vigentes), y que incluso el llamado "socialismo real" consideraba un "*proyecto educativo obrero*", educación que era emanada desde los partidos de cuadros. El principio era que aquel que contaba con "mayor conciencia" (intelligentsia) tendría que dirigir a los que no, postulado que evidencia una "*estructura jerárquica*" en el fondo a pesar de la apariencia integradora. Marcuse (1975) vio en los estudiantes un nuevo proyecto autogestivo que tenía la posibilidad de romper con estas estructuras:

> …en la oposición de la élite intelectual, más particularmente de los estudiantes, y de los grupos activos, capaces de expresar opiniones políticas,

> entre los trabajadores. Unos y otros rechazan no sólo el sistema en su conjunto, sino todo intento de arreglo del sistema "en el seno de las estructuras existentes". Proclaman asimismo su adhesión a un sistema nuevo, cualitativamente distinto, de valores y aspiraciones (p. 39).

Esta preocupación por centrarse en los problemas de las sociedades capitalistas modernas, por entender la manera en que las maquinas constituían la psique del obrero, creando a individuos y civilizaciones reprimidas, fue lo que inspiró a los estudiantes a aventurarse en la reflexión de nuevas formas de organizarse fuera de la lógica industrial y de la producción.

También Marcuse se alimentó de estas movilizaciones y fue por ello que quizás en el plano social sea el antagónico de Adorno (aunque de este último, debe reconocerse su aportación sobre la crítica que hizo de la "nueva izquierda"), ya que Marcuse realmente veía y alimentaba esa posibilidad de que en los estudiantes existiera una revolución con principios éticos, él no veía que los jóvenes estuvieran "mediatizados", y a pesar de estar impulsados quizás por una "inmediatez" veía en estos reclamos, el reflejo de proyectos por apropiarse de los espacios culturales, artísticos, educativos, etc., sería un espacio autogestivo. Este tipo de retroalimentación Marcuse-estudiantes y estudiantes-Marcuse, fue lo que en gran medida vitalizó aún más las efervescencias y que los estudiantes encontraban en escritos como *Ética y revolución* (1975) el fundamento para continuas movilizaciones.

2.3. Los estudiantes cuestionadores de las prácticas del "socialismo real"

Los estudiantes se han caracterizado por ser subversivos, aunque dicha rebeldía se exprese de formas esporádicas. Con el riesgo de caer en la apología, el año de 1968 fue quizás el más emblemático para los estudiantes. Si bien el movimiento más reconocido fue el del *"Mayo Francés"*, también existieron otros muchos movimientos en Estados Unidos y en México (por ejemplo). Se ha mencionado que los movimientos que se dieron fuera de Francia fueron un tipo de "copia", ya que recogían varias consignas del movimiento francés, pero existe otra explicación que nos hace percibir que el mítico 68 a escala global fue más que una "moda". Esto

puede entenderse como un movimiento que rompía hasta dicho momento con las formas clásicas de resistencia y de revolución.

Los movimientos estudiantiles tenían una sincronización (aunque no voluntaria sino dada por las estructuras de cada país) en la que se pueden notar grandes acontecimientos y efervescencias en el mundo. Sobre esto, Avilés (2015) nos menciona que:

> En tan solo 12 meses, el mundo vio la ocupación de la Universidad de Santo Domingo, la serie de enfrentamientos entre la policía y estudiantes polacos, los asesinatos de Martin Luther King y Robert Kennedy, la "Primavera de Praga", la huelga general en París y sus alrededores, varios disturbios estudiantiles y obreros en Italia, España, Uruguay y Brasil, la represión y movilización estudiantil en la Ciudad de México, la masacre de Tlatelolco, la invasión soviética a Checoslovaquia, las diversas manifestaciones y enfrentamientos con la policía de Chicago, y el cierre del Concilio Vaticano II, en el cual el papa Paulo VI lanzó la encíclica *Humanae Vitae*, que prohibía el uso de anticonceptivos comunes [...] En este sentido, 1968 resulta importante dado que se ha convertido en un parteaguas de la historia moderna, punto medular del periodo que comprende el fin de la segunda guerra mundial y la caída del bloque socialista (pp. 23-24).

Con esta larga cita, pero necesaria, podemos notar el ambiente a nivel internacional que era de agitación social en contra de los gobiernos, pero también una manifestación en contra de los valores conservadores, un movimiento que se apoya sobre todo en una exposición cultural, misma que servirá para marcar una diferencia en el concepto de revolución vigente hasta esos momentos.

Las revoluciones, nos dice Aguirre Rojas (2018) se caracterizan por tener cambios estructurales que tienen un largo alcance temporal. Estas revoluciones, si bien en el fondo contenían la peculiaridad de romper con la organización armada o a través de los partidos de cuadros, se caracterizaban por tener en el núcleo una autodeterminación social y a la vez por exponer nuevos valores (que evidentemente cuestionaban a los ya implementados en el ethos vigente), pero sobre todo por tener una visión cultural. Las revoluciones ya no partían de la toma del poder del Estado,

las revoluciones ahora se encontraban en las calles, pero también en; la música, arte, literatura, etc. Esto no es para menos, quizás nos pueda parecer hasta indefenso, pero en el fondo lo que se buscaba a través de estas múltiples manifestaciones era una comunicación en sentido horizontal, cosa que se carecía en las viejas revoluciones.

Los estudiantes así manifestaban una fuerte visión crítica de su tiempo, pero además fuera de la percepción conmemorativa que tenemos sobre el 68 su impacto fue político e incluso sigue siendo vigente. Los estudiantes que se encontraban en los países capitalistas (Francia, Alemania, Estados Unidos) negaban de la cultura del consumo impuesta sus gobiernos. También las demandas de los estudiantes en contextos latinoamericanos tales como Argentina y México, luchaban por reapropiarse de los espacios públicos que sistemáticamente eran negados, así como las luchas constantes por abrir el derecho de manifestación. Aguirre Rojas (2018) nos dice que, a pesar de que existía un tipo de emergencia paralela y de que las demandas fueran similares a las de los estudiantes de Francia, existieron particularidades de cada movimiento que se entienden por las experiencias históricas, sociales y económicas de cada país, pero lo que sí refiere es que esta revolución cultural puede marcar un antes del 68 y un después.

Los movimientos que se dieron a escala planetaria en la década de los 60´s e inicios de los 70´s, se caracterizan, primero por tener un carácter cultural, y segundo por ser los sujetos (y ya no el sujeto) históricos los estudiantes (quienes después expandieron su papel protagónico en diversas formas: estudiantes-obreros, estudiantes-campesinos). Podríamos decir que estos dos elementos conllevan a un cambio temporal de largo plazo. Según Aguirre Rojas (2018), el 68 es un momento histórico en el que podría asemejarse a el *Renacimiento* caracterizado por el auge cultural, pero también por presentarse el nacimiento del capitalismo (como sistema-mundo), esta etapa podría conocerse como antes de. Después de 1968, estaríamos pensando que existió un *Segundo Renacimiento* (aquí Aguirre Rojas se apoya de una tesis de Fernand Braudel) en el cual, como ya se ha mencionado, los estudiantes proyectan sus nuevas concepciones en el arte y

literatura, pero además políticamente el movimiento evidenció lo que los *antisistémicos* denominan como *"la crisis inicial del capitalismo"*.

2.3.1. Vigencia del 68

Específicamente ¿qué es lo que manifiestan estos movimientos políticos? Entre lo más inmediato podríamos establecer: 1.-El cuestionamiento de las formas de organización política del marxismo ortodoxo, de lo cual se mantenían críticos (ante el llamado "socialismo real"). 2.- El hecho de convertirse en un movimiento verdaderamente social, incluso al ser apoyados por otros sectores sociales, ejemplo de esto, se puede mostrar en la película *Rojo Amanecer* (1989) que muestra la solidaridad de familias aun cuando su vida estuviese en riesgo, lo cual trasciende la ficción y que está demostrado en diversos testimonios. 3.-La inconformidad con el sistema capitalista (expuesto por los movimientos de Alemania y Francia). 4.-La inconformidad hacia los gobiernos autoritarios (como fue el caso de los gobiernos de México o la España franquista). 5.-El repudio del intervencionismo (tan marcado en Estados Unidos durante la Guerra de Vietnam). 6.-La crítica a los valores burgueses manifestados en la demanda de nuevas concepciones de educación y reapropiación cultural o incluso proyectadas en la liberación sexual.

Para Aguirre (2018), el heredero más perspicuo del 68 es el *neozapatismo* mexicano. Esta opinión también la comparte Bartra (2012) al afirmar que:

> Así, la irreverencia sesentaiochera se hizo presente en San Cristóbal de las Casas el primero de enero de 1994 cuando un ominoso encapuchado envuelto en cananas leyó solemnemente ante la televisión la Primera declaración de la Selva Lacandona [...] En ese momento el pasmado espectador sabe que no está parado frente a la última guerrilla foquista sino ante una insurrección inédita y que el encapuchado de la pipa es "cronopio", no "fama"; no un repartidor de fórmulas cavernosas sino un desenfadado heredero del 68 (p. 6).

Los estudiantes trascendieron su época y con ello también podemos atestiguar que la estrategia del EZLN, si bien en un inicio buscó el camino armado (teniendo como antecedente las FLN), este relato nos demuestra que "la otra

política” y “la otra campaña” tiene su génesis en la autoorganización de los movimientos estudiantiles, predominando esta esencia, mucho más que la experiencia armada de diversas guerrillas en México.

En México, el 68 generó en las guerrillas mucha indignación, sería injusto decir que los movimientos estudiantiles fueron el parteaguas de éstas, ya que en la investigación de Castellanos (2016) las guerrillas tienen un antecedente al menos desde 1943 con figuras como Rubén Jaramillo, Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, pero es sabido que estudiantes de diversas universidades del movimiento estudiantil del 68 y del 71, también se integraron a la lucha armada en la integración de grupos como *La Liga comunista 23 de Septiembre* (p. 241). En el caso mexicano, los integrantes de esta guerrilla no tenían definido un proyecto puramente cultural, posterior al 71 se encontraban en un serio dilema que apuntaba a la expansión de la lucha armada en el contexto urbano y rural, cabe destacar que los integrantes de dichas guerrillas fueron perseguidos, asesinados brutalmente y muchos más desaparecidos.

Este último fue el caso de Jesús Piedra Ibarra, hijo de Rosario Ibarra, en la que pareciera que la madre heredó sin querer la lucha, primero como una fuerte activista y posteriormente por la vía partidista. Antes de Ayotzinapa, Ibarra ya había exclamado la expresión *“vivos se los llevaron, vivos los queremos*”, principalmente demanda a Luis Echeverría quien fuera el principal represor y responsable de dichas persecuciones tanto del 68 (al ser el encargado de las fuerzas Armadas) y de la posterior década de los 70´s como presidente. Lo que sobresale de todo este entramado es el hecho de que, en la especificidad del caso mexicano, el 68 está marcado por un complejo tejido de contradicciones en su momento. En la inmediatez se discutían varias posturas, que, si bien tenían en común el hecho de manifestarse fuertemente en contra del gobierno y de valores ampliamente establecidos, las luchas se escindieron al menos en tres vertientes: culturales, partidistas y armadas. Estas vertientes marcaron una época post-68 durante los 70´s y 80´s que era la continuidad de la guerrilla, pero llama la atención específicamente la década de los años 90´s en la que si bien el EZLN se proyectó como el ultimo indicio de la guerrilla (en la que aún no dejan las armas), pero

también optaron por formas de organización autónomas y no basadas en la estrategia militar y Estado-céntrica.

Lo interesante del 68 fue que, más allá de la inmediatez, logró madurar, una maduración que se gestó en los sobrevivientes del movimiento, pero también en la memoria colectiva. Dentro de los imaginarios se percibe a esta época como una forma subversiva, vanguardista, autoorganizativa, que fue la imagen que perduró hasta nuestros días y que además no se nota que fuera partidista.[33] Quizás de ahí la opinión de Aguirre (2018) y Bartra (2012) cuando mencionan que el EZLN es el último heredero del *neozapatismo*, porque se destaca y recupera la autoorganización, pero también la distancia con las formas de organización partidistas y estatales. Recordemos que para llegar a este entramado se pasó por un cúmulo de experiencias y concepciones que se negaban así mismas (entre sus militantes), incluso hoy dichas contradicciones no han sido superadas, tal es el caso de los debates que se han dado hace no mucho entre el EZLN, el CNI y el CIG e incluso entre lo que ahora es *La Casa de Todas y Todos* (antes FLN).

2.3.2. Herencias del 68

Y a todo esto ¿que nos dejó el 68?, herencias, desde mi punto de vista no solo en la inmediatez, sino en los procesos de larga duración, como nos dice Aguirre (2018), el movimiento estudiantil en México y en otros lugares del mundo fue una revolución en la que se nota una organización comunitaria en el contexto urbano. Ese es un suceso que no se había percibido a gran escala, hoy existen algunas “grietas” que se perciben en distintos lugares del mundo tanto en Latinoamérica y en Europa, incluso en Estados Unidos como es el caso de los reclamos por George Floyd y del movimiento *Black Lives Matter*, que a pesar de la otra crisis sanitara provocada por el Sars-CoV-2 han tomado las calles incluso fuera de la Casa Blanca. Pero a pesar de ser un movimiento social no logra tener ese paralelismo en otros lados del mundo que se han manifestado por diversas causas, Por ejemplo, no se nota una relación con las demandas de *Los Chalecos Amarillos* de Francia, o con el movimiento en

[33] Salvo algunas excepciones, unas realmente aberrantes como la de Jesús Zambrano y otras aún cuestionables como las de Paco Ignacio Taibo II y Pablo Gómez.

Chile de *Los Cacerolazos* que aún continúa en otras formas más radicales,[34] o con *El Movimiento Indígena de Ecuador*, parece como si las luchas se estuvieran dando de forma aislada.[35] Desde Holloway (2012) se diría que son las grietas en contra del muro del capitalismo, pero ciertamente se necesitaría de muchas otras para poder fisurarlo.

El 68 fue quizás uno de los momentos más emblemáticos a nivel social en el que posiblemente después de la Comuna de Paris,[36] fue la otra esperanza para derrocar al capitalismo y quizás la afirmación sea errónea, pero las efervescencias sociales de manera paralela así lo demostraron, también los sucesos sociales, históricos, políticos y económicos así lo permitieron. Es innegable que, si existieron cambios, algunos se reflejan hoy en expresiones tan comunes (y que urge renovar) tales como las manifestaciones y las tomas de los espacios públicos, como recientemente se mostró en el 8M y 9M de 2020 y en 2021 cuando "*La Reinota*" emblemáticamente devuelve la bomba de humo a las gradas ubicadas afuera de Palacio Nacional. También manifestaciones como la satirización en el arte, como fue el caso de la pintura de Emiliano Zapata[37] (en 2019), que fue incluso presentada en el Palacio de Bellas Artes, lo que nos haría percibir que esto se constituyó gracias a algo que se estaba gestando y eso fue lo constituyente del 68, reflejado en su reactualización de la lucha y no en su conmemoración.

Los impactos de esos movimientos fueron a largo plazo y esas épocas no fueron simples fisuras o grietas como las que percibimos actualmente, esas fueron fracturas dolorosas y profundas que potencializaron las nuevas formas de organización. También, algo que hay que reconocer, es que el 68 se ha conmemorado, pero en esa alusión pierde su efecto radical. El 68 debe ser revisado a contrapelo y verse sobre todo como una *contramemoria*, no como algo que quedó en el pasado. Aún hay cuentas pendientes, no sabemos con certeza cuántos fueron

[34] Aunque en Chile también existe una facción muy nacionalista y de ultra-derecha que se encuentra "mezclada" entre la multitud.
[35] Ante las recientes movilizaciones en Colombia, aquí se tiene que mencionar que sus actores si declaran que tienen una influencia e inspiración por el movimiento chileno.
[36] Justamente nos encontramos a 150 años de este suceso.
[37] El arte puede tener diversas apreciaciones, pero lo que se distingue no es tanto una ofensa a la figura histórica de Zapata, sino al machismo del país.

asesinados y desaparecidos, pero también hoy no sabemos cuántos muertos hay en la fosas o aún más grave, no sabemos cuántas fosas hay. El capital también encuentra las formas de reproducirse aún en las coyunturas provocadas por este movimiento. Existen algunas manifestaciones de lucha, pero el capitalismo siempre encuentra las formas de adaptarse incluso en forma de aparentes resistencias. El 68 demostró sobre todo que nada está acabado y hoy no hay conmemoración, sino rabia.

Lo que hay es un cúmulo de herencias y reflexiones que giran en torno a un antes y un después del 68. Las experiencias revolucionarias, sobre todo del inicio del siglo XX, nos demostraron que la organización por la vía del partido quedó muy desgastada. Posteriormente al 68, a pesar de las contradicciones existentes, el movimiento sirvió para descubrir, pero también para comprobar que el camino de la autoorganización puede ser más efectivo, quizá no en términos políticos, pero sí en términos sociales. Al menos de esto se dieron cuenta los neozapatistas, el 68 me parece reafirma que esos movimientos se dieron en diversos países y casi de manera paralela, tal vez por accidente, pero también motivados por las características específicas de las diferentes sociedades. Rompieron con las formas tradicionales de organización revolucionaria y política, experiencias que se reafirmaron en el largo plazo, pero que fundaron también una lucha en contra de las sociedades de la producción y del consumo, así como el estar en contra de regímenes políticos autoritarios y fascistas que refuerzan a dicho sistema económico.

La herencia es luchar contra las nuevas manifestaciones del capitalismo, entre las que se presentan recientemente como la auto-explotación disfrazada de “emprendimiento”, hay que luchar en contra de las dinámicas del rendimiento emergidas en las sociedades del cansancio (Han, 2012) o líquidas (Bauman, 2004). Si bien el capitalismo ha mutado en *neoliberalismo* y la política en *biopolítica* (Agamben, 2006), lo que hace más difícil desprenderse de dichos sistemas, lo que se necesita urgentemente es encontrar una *anti-política*. Es aprender a distinguir los nuevos lenguajes, las nuevas culturas y tratar de participar en estas nuevas manifestaciones que constantemente en su proceso creador desafían y reivindican

antiguas memorias. La herencia del 68 es tomar su ejemplo subversivo, sin caer en el dogma o en la conmemoración, pero también aprender de sus formas *auto-organizativas* y desafiantes, que dejaron huella y trascendieron generaciones con la simple fortaleza de la *contramemoria* histórica, dejándonos claro que los sujetos históricos somos nosotros.

CAPÍTULO III
DECOLONIALISMOS Y TRANSMODERNIDAD

3.1. La teoría decolonial ¿qué plantea?

La corriente *decolonial* tiene un acercamiento con la *Filosofía de la Liberación*, incluso recoge los principios éticos de las periferias y otros más dentro de la corriente *neozapatista*. Dentro de sus principales exponentes podemos encontrar a diversos pensadores como: Walter Mignolo, Bonaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Atilio Borón y Marcos Roitman. Son autores controversiales al apostar por el cambio dentro de las estructuras institucionales, que por lo que sabemos constantemente se *fetichizan*. Pero algo que es innegable es el hecho de que en sus teorías sí apuestan por la *emancipación*. Es decir, una transformación de las soberanías "originales" que radican en el pueblo, a través de la implicación de gobiernos de giro a la izquierda. Trasladándolo a términos politológicos lo que plantean es una articulación entre la democracia representativa y la democracia directa.

Para que este proceso sea factible se necesita además como fundamento y eje articulador de una ética dentro de la política, que esta evidentemente ausente en nuestros tiempos. Walter Mignolo (2007) abiertamente nos dice que una de sus finalidades es realizar:

> …un intento por transformar la geografía, y la geopolítica del conocimiento, de la teoría crítica (elaborada en el marco de la Escuela de Frankfurt de la década de 1930) para llevarla a un nuevo terreno de decolonialidad […] Una teoría crítica que trasciende la historia de Europa en sí y se sitúa en la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes dentro de Europa y Estados Unidos, han quebrantado la homogeneidad) pasa a ser una teoría decolonial (pp. 27-28).

El argumento puede ser que los conocidos pensadores alemanes como Adorno, Marcuse, Walter Benjamin e incluso Marx, quien aportara un trabajo exhaustivo sobre las catástrofes de la explotación provocadas por el sistema capitalista, aún tengan una visión muy occidentalizada de la filosofía ¿qué significa

esto? Entre otras cosas que a pesar de que esta teoría denuncia los abusos provocados por la complicidad del sistema político y económico, ven el problema aún desde la óptica de los países que reproducen dichas formas de explotación. Dicho de otra manera, no lo ven desde la periferia que es la que sufre las consecuencias.

La decolonialidad, entre varias cosas retoma un posicionamiento crítico ante la explotación, pero a su vez es un intento de criticar epistemológicamente los fundamentos occidentales por su historia de gestación. Ya que, aunque sean críticos siguen viendo las relaciones sociales y de poder desde una geopolítica del norte y sur, pero también del oriente y occidente, que por sí solas son categorías de dominación. También, al hablar de una "*modernidad*" y no de la superación de ésta.[38] La categoría de "*América*", culturalmente en occidente se le visualiza como parte de ese "*cuarto mundo*", es decir se le identifica con *América Latina* y no como *Norte América*, aunque en teoría todos sean americanos, existe una separación. Incluso nos menciona que grandes pensadores han hecho una discriminación a estas culturas catalogándolas como de "barbarie", asumiendo que el conocimiento se encuentra en el proyecto "civilizatorio", aunque de manera paradójica sabemos que ese proyecto civilizatorio se fundó en genocidios.

Esta lucha que apuesta por desmembrar el conocimiento eurocéntrico aún el de índole crítica, ha sido un esfuerzo de autores como Bonaventura de Sousa Santos (2011), en el que argumenta que:

> En el primer caso, he usado el FSM para demostrar la existencia de una globalización contra-hegemónica; en el segundo, me he centrado en las intensas movilizaciones políticas, en particular, en los movimientos indígenas, que han posibilitado sendas Constituciones políticas altamente innovadoras que contienen la promesa de concepciones alternativas del estado (plurinacionalidad, democracia participativa), del desarrollo (*Sumak Kawsay* o *buen vivir*) y de los derechos humanos (incluyendo los derechos de la naturaleza) (p. 18).

[38] Transmodernidad como superación de la modernidad, incluso trascender el concepto de *post-modernidad* por su fundamento en teóricos europeos.

Se nota que, en la propuesta del sociólogo portugués, se ve la reivindicación del conocimiento que se da en los pueblos originarios que aún existen y resisten en las distintas periferias que se encuentran en todo el mundo. Además, es necesaria y urgente su participación en la construcción de una política distinta, pero para que esta participación sea efectiva se necesita, de entre muchas otras cosas, de la participación del Estado. Lo curioso es que esta propuesta parece un tanto irónica, cuando fue éste mismo en complicidad con el sistema capitalista los culpables de despojar a dichos pueblos, al no aceptar sus concepciones y dominarlas aún en el concepto imperial de "ciudadano". Pero, también nos dicen los decoloniales que hay gobiernos que pueden combatir desde el Estado dichas "*barbaries civilizatorias*". Este tema se centrará y desarrollará aún más adelante en la propuesta de la inclusión de la ética en la política que bien ha desarrollado Dussel y que puede darnos claridad de la visión decolonial que salta de lo epistemológico al plano político.

Ramón Grosfoguel (2019), quien es uno de los exponentes de la corriente, denuncia que prácticamente todo está colonizado: la naturaleza, el poder, el conocimiento y quizá lo más impactante es que también "el ser", que es lo más íntimo del hombre, que orienta y define su identidad, moral e ideal desde juicios coloniales (es decir hay un sujeto *neocolonizado*). Ante este duro planteamiento surge la pregunta ¿cómo llegamos a este punto de colonización? Quizá la respuesta la encontremos de manera inmediata en los procesos históricos, que definen que el "*descubrimiento de América*" no es más que un proceso de dominación a base de violencia y actos genocidas. Este proceso de colonización ha estado presente en las diferentes civilizaciones, pero para el caso latinoamericano quizás sea más visible a inicios del siglo XVI. En México, con el llamado "*encuentro de dos mundos*", que no fue un encuentro, fue un proceso de conquista que intentó sepultar cosmologías y adueñarse del territorio (de ahí lo de colonialidad), hacerse de los recursos naturales, imponer y reproducir una cultura europea, en este caso la española, pero en Brasil la portuguesa, el proceso de colonización es también no solo de despojo, sino la imposición de una visión, que en este aspecto es de la cultura dominante.

El llamado “proyecto civilizatorio” para los decoloniales tiene su base en un proceso de barbarie y en la difusión de una civilización occidental. Lo curioso es que este proyecto ha sido producto de la destrucción de la vida humana pero también de la ecológica. Principalmente destrucción y sobre-explotación de recursos naturales, los rasgos de colonización que parecían percibirse en el siglo XVI, curiosamente no han sido superados y aun en el siglo XXI existen las mismas prácticas de dominio, de expansión, de explotación (como es el caso de empresas trasnacionales que se benefician gracias el modelo neoliberal) y de la imposición de un conocimiento (como es el caso de los planes y programas que se transmiten en los distintos niveles educativos). Es decir, el colonialismo sigue existiendo, pero ha sufrido una especie de mutación en la que adquiere nuevas formas de reproducción en los sistemas económicos actuales. Podría decirse que se pasa del colonialismo al *neocolonialismo*. Actualmente se cree que el colonialismo ha sido superado, pero esto no es más que un mito ya que las relaciones de poder siguen existiendo, pero ahora, si bien ya no existe la esclavitud, por ejemplo, si existe el racismo, el clasismo y la *aporofobia*.

Esto es un reflejo de que aún existe este proceso de dominación, un ejemplo es que existe la concepción “*Norte*” y “*Sur*”, como sabemos el norte no solo simbólicamente representaría a la dominación, también lo haría de facto. El sur, por su parte, lo relacionamos con la exclusión. “*Centro*” y “*Periferia*”, otro de los términos que visualizamos incluso no solo entre continentes o países, también al interior de nuestra nación existen los lugares más olvidados que generalmente se encuentran en el sur y los más desarrollados que se encuentran en el norte. Esta estructura se puede analizar de lo singular a lo universal (aunque también la idea de universalidad es eurocéntrica), solo para evidenciar que la arquitectura aún conserva su dinamismo colonial. Si bien las administraciones coloniales han “desaparecido” y en su mayoría existen los “*Estados independientes*”, es innegable que de facto todavía existe una dominación de los imperios del norte tanto política, económica y militarmente.

También, en cuanto al conocimiento, el argumento es que existen jerarquías epistemológicas, es decir que se tiene la falsa idea de que el conocimiento surge en

Europa. Los decoloniales denominan a esto *eurocentrismo*, esto podemos apreciarlo en las concepciones dominantes que existen por ejemplo sobre la filosofía, toda la influencia que los países latinoamericanos tenemos sobre nuestras bases epistemológicas (al menos en concepciones filosóficas) las remontamos al menos de los griegos. Lo que estarían disputando los decoloniales es el origen del conocimiento, o si por el contrario existieron culturas con mucho mayor antigüedad que ya producían concepciones de: cosmovisión, pero también de astronomía, química, matemáticas, señalando que la creación y reproducción de conocimiento tienen orígenes más antiguos en Latinoamérica, o en algunos lugares de África o Egipto, por ejemplo. Los que tienen cierta tendencia al eurocentrismo han argumentado que esto no podría entrar en la categoría de filosofía sino de teología, el debate aún existe. Por eso los decoloniales nombran a esta reivindicación, de la cosmovisión de culturas originarias, como una "*lucha epistemológica*".

Ramón Grosfoguel (2019) argumenta que nosotros: "*practicamos epistemología provincial disfrazada de universal*" (4:52 min). Se refiere a que existe un "canon dominante" por teóricos "clásicos" que provienen de 5 países: Francia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos y Italia. En estos países es donde se encuentra la epistemología dominante que se reproduce a través de las universidades. Como percibimos, ningún país de América Latina figura dentro de esta episteme, de ahí la lucha por reivindicar y no solo eso, también el de crear una cosmovisión puramente del sur, de la periferia, que no se percibe dentro del conocimiento de "academia" y por lo tanto puede llegar a carecer de validez "científica". Vemos como desde el mundo de las ideas también existen los elementos para la exclusión. Para Grosfoguel, esto estaría indicando que existe un "*racismo epistemológico*", ya que continuamente al hablar de los temas de "contemporaneidad" y "modernidad" no figuran autores que procedan de la periferia, ya que la "*epistemología superior*" siempre proviene de Europa o de países imperiales.

3.1.1. Casos específicos sobre sus posturas

"Nosotros, nuestro compromiso, cualquier crítica que exista en esta mesa, para citar al compañero Fidel Castro, es siempre dentro de la revolución y nunca en contra de ella". Así comienza a describir Ramón Grosfoguel (2018) su presentación en *Marxismos Negros* que se llevó a cabo en Venezuela. De entrada, podemos darnos cuenta de que hay dos cuestiones, primero que apuestan o ven en ciertos líderes políticos de Latinoamérica la posibilidad de la construcción de un mundo distinto y, segundo, que su concepto de revolución va ligado a un proceso de institucionalización. Lo que queda abierto en este punto es, si en el camino de la "*toma del poder*" se ve implicada la participación de los partidos políticos o quedan fuera. Es decir, por la participación de movimientos sociales, sindicatos obreros, campesinos, pero que en algún determinado momento necesitan de un tipo de representación, semejante al sistema político de cada país, en el que cada uno de estos movimientos pueda desarrollarse.

Existen, cada uno desde su muy peculiar manera de lucha, ciertos personajes dentro de la política contemporánea que "*encarnan*" los reclamos de una sociedad más justa (un tipo de mesianismo que desde Walter Benjamin se definiría como "arrogante"). Quizás Evo Morales represente ese proceso de lucha, ya que es un indígena que llega a "*tomar el poder*" (aunque el poder no se toma) y que desafiaba a un sistema colonizado en el que gobernaba un hombre de tez blanca o quizás mestizo. Siempre han existido estructuras de dominación dentro del sistema "democrático", esto por las clases conservadoras. En Bolivia, la clase indígena siempre quedaba vulnerable ante las políticas colonizadoras, muchos ven en Evo Morales a alguien que reivindicó no solo las luchas de los indígenas, también reivindicó el concepto de la vida misma, reflejándose en la protección de sus recursos ecológicos, esto a los ojos de las políticas económicas neoliberales puede ser visto como un proceso que impide el desarrollo y crecimiento económico del país, por lo tanto, el de la prosperidad del mismo.

Existe una crítica peculiar que va enfocada a muchos otros tipos de líderes "progresistas" en el que se les acusa peyorativamente de populistas, aun cuando

ya se ha demostrado que el populismo no es exclusivo de gobiernos o movimientos con cierta inclinación ideológica, sino como un fenómeno político que se caracteriza por el movimiento de una “masa” que es influenciada por un discurso retorico que puede ser: neoliberal, republicano, demócrata, comunista, capitalista, liberal, conservador. Es decir, que el populismo no se define por la ideología, sino por las características en que se desenvuelven los discursos persuasivos de la política que no está siendo cuestionada y que es ampliamente aceptada. De esto entonces el populismo es un movimiento de masa que no cuestiona a su sistema político, lo cual, si puede existir en marxismos dogmáticos, pero que es más ampliamente identificado en la mediación de gobiernos implantados durante mucho tiempo. Los gobiernos de Hugo Chávez, Fidel Castro, José Mujica, los Kirchner, Lula da Silva, Andrés Manuel López Obrador, son constantemente acusados como populistas.

Y quizá si lo sean, pero el término más que identificarlo como un recurso para descalificar peyorativamente a los gobiernos de “giro a la izquierda” debe verse como un fenómeno político que no es exclusivo de estos. La descripción peyorativa sí que tiene un origen que según los decoloniales es vista como una respuesta ante la amenaza que estos gobiernos provocan hacia los países imperialistas. El caso de Venezuela y Hugo Chávez puede esclarecer esta premisa, es sabido que dicho país siempre ha concentrado una de las mayores reservas de petróleo en el mundo, aunque algo paradójico es que actualmente la demanda y el precio del crudo han bajado drásticamente, lo que ha provocado una caída del 15% de su PIB en 2018, 35% en 2019 y 10% en 2020 (Fariza, 2020). Pero la cuestión es que cuando su petróleo era rentable para el mercado internacional, los intereses de los países imperialistas se configuraban en la invasión de dicho país, recientemente se intentó un golpe de Estado por parte de Estados Unidos tratando de legitimar a Guaidó como el presidente de Venezuela, en un intento de despojar del poder a Nicolás Maduro, esto evidencia esos intentos de dominación que se perciben como un atentado a la soberanía de cada nación. El acto es claramente un intento de colonizar bajo las estructuras “democráticas” a los países de giro a la izquierda.

Quizá la diferencia es que ahora los colonizadores se caracterizan por ser las transnacionales, es decir el neoliberalismo. Para Grosfoguel, mantenerse pasivo

ante dicha situación, no sería ser “neutral”, sino ser parte del dominador o del violador. La crítica es fuerte, pero esta es la postura de los decoloniales, no se puede mantener una actitud de “contemplación” ante los abusos, se debe tomar postura (que es en contra). Podemos estar a favor o en contra del camino y las acciones políticas, de los métodos y de las decisiones, pero se debe tomar postura y la crítica siempre debe estar en la mejora. Porque una crítica que apuesta a la destrucción de las acciones políticas es una crítica que fortalece al sistema imperialista y económico mundial. De ahí que, dentro de la teoría política decolonial, se analicen cuestiones como la “*factibilidad*”, es decir ¿es factible ser crítico del gobierno progresista en un momento en el que se ve amenazado por un poder exterior (o interior) imperial, que indudablemente al implantarse terminará por extraer todo tipo de recursos? Esto es ampliamente polémico, ya que la idea de progreso varía y más en los países donde existen brechas abismales de desigualdad entre clases sociales.

3.1.2. Filosofía de la Liberación ¿qué plantea?

Si la corriente decolonial plantea que el neocolonialismo tiene forma en la época moderna, la *Filosofía de la Liberación* plantea que vivimos en un mundo en donde el conocimiento europeo predomina. Reivindicar las epistemologías del sur tiene un doble propósito. El primero es ascender a categoría de filosofía el conocimiento que desde el eurocentrismo es catalogado como “teología”, en algunos casos ni siquiera esta apreciación recibe. Y el segundo es que, en ese conocimiento se encuentran los fundamentos para la liberación del oprimido o del excluido. Generalmente, en la filosofía occidental hemos visto como, desde Sócrates, una de las peores formas de gobierno era la “democracia”, ya que era considerada como un tipo de “anarquía” por imponerse la voluntad de todos, lo que también se traducía como una deformación del “Estado natural”. Esta idea ha predominado aproximadamente desde hace poco más 500 años a. C, y es una filosofía que ha dominado el pensamiento occidental e incluso penetrado el nuestro, esto es muy claro, ya que desde la preparatoria en las clases de filosofía se nos enseña el pensamiento: platónico, aristotélico, o el de los presocráticos y así hasta pasar por los de más

pensadores, quizás prusianos como Kant, o franceses como Montesquieu. La idea es que este pensamiento occidental termina por definir nuestras concepciones.

La principal crítica de Dussel (1998) es que en el pensamiento griego: "*No se advierte que propiamente filosófico de los griegos no es la expresión mítica del «alma inmortal» de la «eternidad» y «divinidad», de la physis, sino el método filosófico formal*" (p. 19). Estos grandes temas de la filosofía no fueron tratados o "descubiertos" por los griegos. En Egipto ya se hablaba también de la "muerte", del "alma", de la "resurrección". Aquí quizás, una de las diferencias que hace denotar que algo tan controversial y complejo como el tema de la resurrección, se adjudique que el pensamiento "no eurocéntrico" (egipcio, maya, inca) sea considerado como una constelación teológica y no como filosofía, que se ha también descrito este conocimiento como "divino", pero si pensamos un poco en la filosofía occidental (griega en un inicio) también se habla de conceptos "metafísicos" que están más allá de los elemento materiales tales como: la conciencia, la esencia, la forma, el alma. Pero como bien dice Dussel, al tener un método "formal" o "lógico", es lo que le da un sentido más "científico" y un sustento para adquirir la categoría de "filosofía". Lo grave no es eso, sino que se le adjudique como "*el origen del conocimiento*".

Hablando desde categorías occidentales, existen en la "*episteme*" elementos que serían cuestionables, por ejemplo, "la genealogía del conocimiento". El carácter deontológico que tiene esta disciplina del pensamiento no se encuentra en los griegos. Dussel (1998) va más allá y ubica el pensamiento filosófico con bases mucho más antiguas:

> El faraón de la II dinastía, Aha, fundo en el delta la ciudad de Menfis, donde en el 2800 a.C. se situara la capital del Imperio Antiguo. En la ciudad de Heliópolis se fueron racionalizando las teogonías en las escuelas de sabios (como la *edduba* de la Mesopotamia, la *academia* muy posterior de Platón o el *calmecac* en México): en el origen estaban las Aguas primordiales *(Nun),* de donde surgió Atum-Re (el Sol), que formó al Aire *(Shu)* y el Fuego *(Tefnut),* de donde proceden la Tierra *(Geb)* y el Cielo *(Nut).* Todo esto se sitúa 2000 años antes de los presocráticos (p.25).

La filosofía griega tiene aproximadamente 600 a.C., si es que nos remontamos a Tales de Mileto. Lo que quiere decir que existe a una diferencia aproximada de 2200 años, en cuanto a genealogía, epistemología y deontología no cabe duda de la antigüedad de este conocimiento. Incluso que fundo una "eticidad", es decir un cúmulo de planteamientos éticos que transcienden a establecer el orden social de su época. Sin duda, si valorizamos solamente el pensamiento "formal", estaríamos descuidando grandes temas que se discutieron en Grecia, pero que tienen una influencia y antecedente en Egipto.

Los mismos griegos formularon varios de sus planteamientos influenciados por el conocimiento egipcio, conocimientos sobre: física, química, astronomía, matemáticas, e incluso sobre conocimiento esotérico. Dussel (2006) en sus diversas obras se encarga a detalle de argumentar, desmitificar y de fundar una nueva epistemología, reivindicando desde la historia pero también desde la filosofía estos conocimientos que han sido marginados por la "academia científica", de esto podemos rescatar en México que: "*las comunidades indígenas son desde siempre, antes de la invasión de H. Cortes, poseedoras de la soberanía popular inalienable* (p. 139) o las influencias que las constelaciones precolombinas tenían sobre las luchas más contemporáneas como la: "*Revolución Zapatista (por la exaltación de la cultura maya)*" (p. 61). Estas reflexiones nos demuestran que epistemológicamente se han excluido y exterminado saberes que tienen una vitalidad y un fundamento mucho anterior, e incluso influenciaron a las "nuevas" concepciones científicas.

3.1.3. La ética y política en las epistemologías de periferia

Tanto Platón (Sócrates) en su libro de "*La República*" (2012 [384-377 a. C.]) y Aristóteles en "*Ética Nicomaquea* y *La Política*" (2010, [S.IV a. C.]), habían definido un "*estado natural*" en el cual existían sujetos que estaban condicionados para "gobernar" y otros para "ser gobernados". También habrían definido que quien se encontrase, en un estado en la que se sujetaban a las voluntades y deseos de todos (democracia entendida como anarquía), tendría una característica más de un "*estado de degeneración"*, en el cual no existiría un orden. Lo que resalta de esta

filosofía occidental es el hecho de que existen formas de control, incluso se halla una negación de las culturas periféricas (del Sur) que pese a tener un tiempo mucho mayor de asentamiento, estas también desde su visión se percibían como etnocéntricas (que el saber gira entorno a ellas). Mignolo (2007) rescata que:

> El hecho de que los habitantes de Cuzco o Tenochtitlan, las capitales de los Imperios Inca y Azteca, respectivamente, pensaran que vivían en el centro del mundo no se tomó en cuenta cuando se trazaron los mapas de la región (p. 20).

Esto resalta el hecho de que existe una conquista y por ende una dominación e imposición de concepciones del conocimiento. Enrique Dussel, quizás uno de los principales fundadores de la *Filosofía de la Liberación*, plantea que desde el ejemplo y la experiencia neozapatista se encuentra vivo, resistente y rebelde un conocimiento originario en las montañas de Chiapas en pleno S.XXI, bajo la propuesta de pasar de un estado de "*el que manda mandando*" a "*el que manda obedeciendo*". Y que no es un estado de degeneración o depravación, sino reivindicativo. Mientras la filosofía eurocéntrica propone el gobierno y las formas de control, las epistemologías del sur o de la periferia proponen la "liberación" de esas formas de dominación y de control que han desembocado no en un estado "virtuoso" (como decían los griegos), sino en uno de explotación y barbarie.

Dussel (1998) retoma del "*Libro de los Muertos*" (de procedencia egipcia), los principios éticos por los cuales se fundamentaba la filosofía, de esto rescata:

> No cometí iniquidad contra los hombres [...] No empobrecí a un pobre *en* sus bienes [...] No hice padecer hambre [...] No añadí peso a la medida de la balanza [...] No robé con violencia [...] No robé pan [...] Satisfice al dios cumpliendo lo que él deseaba. Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al náufrago (p. 26).

En otro ejemplo, de la ética Azteca (tlacahuapahualiztli) podemos observar que:

> Aun cuando fuera pobre o miserable,
> aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres
> [...] no se veía su linaje,

> sólo se atendía a su género de vida,
> a la pureza de su corazón,
> a su corazón bueno y humano, firme,
> se decía que tenía a lo divino en su corazón,
> que era sabio en las cosas divinas (p. 31).

Como podemos visualizar, las epistemologías de la liberación contienen una gran carga de fundamentos éticos para el actuar del hombre y para regir su vida, dichos principios se plantean también como los que deberían existir en el plano político. Los fenómenos que hoy se perciben en el modelo capitalista en complicidad con el Estado han decaído en un sinfín de marginados, de los cuales podríamos categorizar como los: *sin-techo*, *sin tierra*, *sin-hogar*, *sin-nación*, *sin-papeles*, *sin-vida*, *sin-alimento*. Desde una concepción clásica de la filosofía política, nos diría que es una "condición natural" en donde hay "gobernantes y gobernados", la *Filosofía de la Liberación* diría ¡No!, no podemos aceptar esta barbarie, en donde existe la vulnerabilidad de la vida debemos estar indignados.

La vida es entonces, no solo es el centro de protección de la política, sino también es el centro de los principios éticos del individuo, del ser, del sujeto, que se interiorizan a través de la conciencia para poder encaminarlo en el bien común. Dicho de otra manera, si el individuo no tiene concepciones morales de solidaridad, es probable que sus planteamientos éticos se encuentren "fetichizados", por lo tanto, una mala vida regida sin principios éticos, es una vida que en el plano político causara destrucción y miseria a causa de su avaricia. De esto, Dussel (1998) rescata un pasaje de Confucio esclarecedor:

> […] el principio luminoso de la razón que recibimos del Cielo, se ocupan antes de gobernar bien sus reinos. Aquellos que desean gobernar bien sus reinos, se ocupan antes de ordenar su familia. Aquellos que desean ordenar su familia, se ocupan antes de corregirse a sí mismos. Los que desean corregirse a sí mismos, se ocupan antes de transformar sus intenciones en puras y sinceras. Los que desean transformar en puras y sinceras sus intenciones, se ocupan antes de perfeccionar lo más posible sus conocimientos morales. Perfeccionar lo más posible dichos conocimientos

> consiste en penetrar y escrutar los principios de las acciones. Habiendo penetrado y escrutado los principios de las acciones, los conocimientos morales llegan a su última perfección; las intenciones son transformadas en puras y sinceras; el alma se llena de probidad y rectitud; la persona es corregida y mejorada; la familia es bien dirigida; el reino por consiguiente es bien gobernado; el mundo goza de paz y de la buena armonía (p. 35).

Se requiere de una vida de rectitud, o dicho en términos políticos, se necesita de un hombre político que tenga una vida de rectitud para no caer en las tentaciones de la codicia (fetichización) que lo hagan sucumbir a la traición de su reino (pueblo). Este pasaje nos evidencia tres elementos: 1.- La ética como necesaria dentro de la política. 2.-La "rencarnación de la rectitud" en un "líder" y 3.- La necesidad de las instituciones del Estado, para realizar dicha transformación. Esta postura de los decoloniales, a menudo se relaciona a la afinidad de la postura institucional y aunque parezca paradójico por la simple "naturaleza del Estado" (que es la dominación) existen ciertos elementos (o postulados) que explican dicho posicionamiento.

3.1.4. El fundamento de la soberanía

El fracaso del *socialismo del siglo XX* fue por sus gobernantes y políticos nos dicen los decoloniales, pero no por sus "postulados teóricos" como modelos de gobierno o modelo económico. Este malogro se debe a que los líderes, tales como Stalin, evidentemente eran sujetos que no contaban con los principios éticos y morales que plantea Confucio. También para evitar este tipo de autoritarismo, la propuesta va encaminada no solo a la participación o a la espera del "líder mesiánico", sino al involucramiento real de los ciudadanos en la vida política. El concepto clave es la soberanía. Según Max Weber (2009 [1919-1959]) el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima, desde Dussel se cuestionaría esta premisa ya que la soberanía originaria se encuentra en el pueblo, es éste quien cede su soberanía en un ejercicio de delegación al gobernante y a las instituciones. Entonces, contrariamente a lo que dice Weber, el Estado (refiriéndonos al gobierno por que la figura del Estado se conforma por un conjunto de factores, morales, éticos, históricos, sociales,

institucionales, culturales) se encuentra en un ejercicio de autoridad y de violencia ilegitimo, ya que el origen de la soberanía no radica en el gobernante sino en el pueblo[39].

La primera soberanía "original" se encuentra en las potestas, es decir que por naturaleza los hombres nacen con ellas, reflejadas en las primeras formas de consenso y de política que lo ayudan a establecer acuerdos para su desarrollo comunitario, pero cuanta más complejidad social y de crecimiento demográfico, se necesita de otro factor que es la institución. Actualmente puede notarse en comunidades pequeñas ese ejercicio de consenso directo, organización, interacción rápida y de resolución. Pero en ciudades grandes como México o en delegaciones amplias, bien podrían existir 20, 30 o más comunidades: *"Una vez aceptado que son ciudadanos cientos de miles o millones de personas de una comunidad política, o pueblo, la representación se manifiesta como la institución inevitable y necesaria"* (Dussel, 2006, p. 145). Pero, paradójicamente, carecen de organización política, ya que nuestra democracia representativa impide dicha fiscalización hacia el gobierno.

En el modelo de Dussel, entonces percibimos que existen dos elementos: el de la soberanía y el de un sistema de democracia representativa que no permite la interacción política de los sujetos. Para pasar de un modelo representativo al participativo se necesita primero de la organización y comunicación en un primer momento de muchas luchas, de esto podemos ver que socialmente existen diversos movimientos que reclaman un sentir, demandas ante la exclusión y opresión del mismo gobierno, de estos al menos en una recapitulación rápida existen: los estudiantes, los maestros, las feministas, los campesinos, los indígenas, los sin tierra, los sin empleo, los migrantes, los sin nación, etc. Pero ante esta vasta complejidad de excluidos, también existen complicaciones de organización, dicho de otra manera, todos estos movimientos contienen una carga profunda de constelaciones y *subjetividades*, pero no existe una reivindicación de todas estas luchas, ni tampoco una emancipación que las haga librarse de las cadenas que los oprimen y que además les permita llegar al momento de la *intersubjetividad*.

[39] Así lo fundamenta el Art. 29 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

3.1.5 Una propuesta reivindicativa en el plano institucional

Se necesita un consenso, en un primer momento de todas las luchas, o dicho en otras palabras "*una lucha que represente a todas las luchas*", dicho en sus términos se necesita de una "*reivindicación hegemónica*" o "*homogenización de las luchas*" en un proceso del entendimiento del "otro", pero no solo como empatía o solidaridad, sino como un reflejo que forma parte de mí, es decir que la comunidad radica no en pensar en "los otros" como sujetos ajenos, sino en un "nosotros". Este proceso en el que existe la articulación y la forma de un proyecto político de todas las luchas solo tendrá impacto si es que existe no solo el consenso encontrado comunitariamente, sino de una participación que puede lograrse solo en el momento en que estas diversas luchas tengan representación institucional y jurídica. Para Dussel, el hecho de buscar la transformación fuera del marco institucional conlleva a un proceso de fracaso por la inmediatez de las acciones. Él tampoco descarta el hecho de una "revolución", pero lo que menciona es que ésta se tiene contemplada en el largo plazo, y que la cuestión de la reforma es un medio para llegar a esa revolución.

El concepto de *factibilidad* va ligado a las condiciones políticas que se encuentran en diversos momentos, es decir pensar en la revolución en el siglo XXI como se pensó en el siglo XVIII, XIX o XX no es factible hoy, ya que esta idea se reducía a un plano dicotómico: "*En la tradición de izquierda del siglo XX se entendió que una actividad que no era "revolucionaria" era "reformista"* (Dussel, 2006, p. 128). ¿Reforma? O ¿Revolución?, ¿democracia representativa? O ¿Democracia directa? Para este pensador, estos elementos no están contrapuestos, de hecho, cada uno se presenta en diversos momentos de la política. La reforma es la vía momentánea que se necesita para construir un sistema político que supere el sistema representativo e incluya la participación de los ciudadanos, para que, con un sistema más inclusivo y participativo, se sigan construyendo diversas formas aún no pensadas que nos ayuden a llegar al proceso de revolución. Dussel tampoco descarta el hecho de que en algún momento pueda existir una comunidad sin Estado, pero esto no lo ve posible ahora, quizás ni siquiera lo podamos ver nosotros,

pero si se puede en el tiempo próximo tomando las acciones políticas más factibles del momento.[40]

Para Dussel existen dos momentos: el de la crítica y el de la acción, la primera es factible y necesaria pero no siempre, por ejemplo: anterior a la propuesta de Morena y AMLO, percibíamos que este partido político y el candidato tenían semejanzas con gobiernos y partidos fetichizados, pero criticar el hecho en momentos de campaña electoral era considerada como una crítica que no estaba de acuerdo al "*momento en el que tiene que hacerse*", esto porque existía un "*mal mayor*" que era el peligro de que gobiernos abiertamente conservadores y neoliberales podían seguir consolidando y perpetuando practicas no solo corruptas, sino entreguistas. Lo mismo sucede en varios ejemplos que denuncia Grosfoguel, se puede ser crítico, pero lanzar una crítica en el momento en que se puedan presentar las condiciones de un golpe de Estado, la crítica en lugar de apoyar a la construcción de un Estado y una sociedad más equitativa puede reforzar al imperialismo golpista.

Las categorías del "*momento de crítica*" y el "*momento de acción*" van íntimamente relacionadas con el momento de "*factibilidad*", se debe de tener la lucidez para identificar a cada uno de estos procesos y tiempos en los que se da. Existe una crítica a estos planteamientos y es el hecho de; ¿quién define esos momentos? También si realmente ¿ayudan a la construcción de una política radicalmente distinta?, o si ¿esos momentos pueden marcar la pauta para construir un sistema centralizado o autoritario? Estos factores son importantes de analizar, ya que actualmente en México tenemos a un gobierno de izquierda, lo que nos permite ver: 1.- Las aceptaciones y contradicciones de los postulados de Dussel. 2.- Las diferencias y semejanzas del gobierno en comparación de las administraciones pasadas y 3.- Ver si nuestras percepciones sociales tendrán semejanza con los países que ya vivieron el ascenso de las izquierdas. En muchos otros países que ya vivieron la experiencia de las transiciones de gobiernos de derecha a izquierda, de republicanos a demócratas son muy comunes, pero nosotros apenas nos

[40] De esto, aunque Dussel niegue la epistemología eurocéntrica, podemos vislumbrar que se refiere a acciones "racionales" o planeadas, lo que son premisas de Hegel.

encontramos en ese descubrimiento (ya comprobamos que la transición del PAN fue igual de brutal que la perpetuidad del PRI), por lo que nos encontramos estoicos, entre la esperanza y la desilusión, pero también con expectativa de las acciones de un gobierno de giro a la izquierda en nuestro país.

3.1.6. Los gobiernos progresistas ¿posibilidad o fracaso?

Las inconsistencias han resaltado en el partido MORENA, prácticamente desde el inicio de su gestión, ya que diversas acciones están alejadas de los propios postulados que proponía Dussel, de manera paradójica aun así apoya el gobierno de AMLO que evidentemente es neoliberal, quizás porque a pesar de que éste no genere transformaciones radicales, al menos hace que todo se mantenga igual, lo que podría considerarse de mucha ganancia considerando los tiempos vertiginosos y voraces en los que nos encontramos, y que se reflejan en fenómenos naturales, tales como los cambios climáticos drásticos y deterioros ecológicos provocados por los intereses de empresas transnacionales. Otra de las principales contradicciones que Dussel (2019, 26 de abril) ha manifestado, es que no existe un proyecto educativo alternativo y que los maestros (CNTE) justamente tienen los fundamentos para cuestionar a la "*nueva reforma*" y a la "*nueva escuela mexicana*" de entre los que destacan la falta de fundamentos pedagógicos y la continuación del mismo proyecto neoliberal. Por lo tanto, esta reforma no tiene nada de "nuevo" y es la continuación de un proyecto neoliberal educativo. De esto podemos rescatar que:

> En América Latina, estados como México, Ecuador, Perú, Bolivia o Guatemala, que cobijan en su seno grandes culturas milenarias […] deben cambiar sus constituciones, sus sistemas de derecho, el ejercicio judicial, la educación escolar, el tratamiento de la enfermedad, el ejercicio municipal delegado del poder político, dando autonomía en todos esos campos a las comunidades indígenas en todos los niveles culturales y políticos (Dussel, 2006, p. 139).

Existen ciertos elementos estructurales que la actual pandemia ha resaltado, esta ha mostrado las deficiencias del Estado, quizás este panorama nos ayude a visualizar algunos aciertos que demuestran cierto grado de congruencia en el

proyecto de AMLO. En estos tiempos obscuros se ha visualizado que existen los intereses económicos sobre los de salud. El reto que tiene el Estado frente al capitalismo en el futuro próximo es reforzar los sistemas de prioridad social: de salud, educación, alimentación, que no contengan un carácter privado.

La pandemia ha sido un tipo de "catalizador" que ha evidenciado el hecho de que existe una brecha abismal entre clases sociales, con un índice muy alto de marginación (justamente cuando ya se creía superado dicho concepto). Ha evidenciado a quienes pueden quedarse en sus lujosas casas con todas las comodidades, pero también aquellos que no tienen ni siquiera una y están en condiciones de calle. Entonces, ante estas catástrofes provocadas por el capitalismo, los decoloniales ven en los actuales gobiernos progresistas si bien no una solución definitiva, si ven en ellos un freno para el sistema económico neoliberal y también una posibilidad de transformación al menos gradual, de reivindicación de todas las cosmovisiones que han sido omitidas. Santos (2010) platea que: *"En una época de transición pragmática la reivindicación de este ur-derecho implica la necesidad de conocimientos alternativos. Semejantes conocimientos alternativos deben fundamentarse en una nueva epistemología desde el Sur, desde el Sur no imperial"* (p. 89). En el caso de Dussel, no omite el camino de la revolución y de una sociedad sin la forma del Estado, pero para él, en el momento actual lo único factible políticamente es de alguna manera "*transformar*" a las instituciones.

En el caso de pensadores como Grosfoguel y Bonaventura de Sousa Santos, sí ven necesario tomar una postura política que luche de "frente" con las políticas extractivistas que deterioran lo ecológico y que siguen colonizando a los países de periferia, esa opción la ven de manera práctica y no solo como un postulado de los gobiernos de izquierda. En todas estas posturas hay algo en lo que coinciden y es en la urgencia, pero también en el derecho al conocimiento, no solo el eurocéntrico sino también de acercamiento a otras concepciones (Inca, Maya, Nahua) que aportan una manera de apreciación ética, política y de organización social. Como ya se ha mencionado desde el Estado es posible cambiar el enfoque educativo, pero la crítica es que al menos en el contexto mexicano donde ya se transitado a un gobierno de izquierda, aún no se logran ver esas transformaciones institucionales

de fondo. Lo que provoca que dentro del ámbito de la educación básica y media superior e incluso en el nivel universitario, aún se reproducen las epistemologías europeas e imperialistas.

3.2. Los golpes de Estado como problema “real” ante el problema de la indeterminación practica

Los golpes de Estado son acciones que generalmente toman las oligarquías para recuperar el poder político. Estas medidas en un inicio tenían la forma de una intervención militar, pero se han ido moldeando, actualizando, modernizando de acuerdo con los tiempos. Pueden ser violentas o cautelosas, legales o ilegales, pero siempre en el fondo existe una lucha por el control político. Hay algo peculiar que existe en todos estos golpes, esto es, que los intereses privados y militares ejecutan destituciones de gobiernos legítimos. Existen gobiernos que realizan reformas progresistas o sociales, que en algún grado buscan el cuidado de lo público y en algunos casos hasta la nacionalización de sus recursos, como es el caso de Evo Morales. Cuando ciertas oligarquías se ven afectadas por estas reformas, se promueve un discurso que se apoya de la retórica, de acusaciones, de atentados en contra de la “democracia”, y que mejor que las dictaduras militares se apoyen de uno de los países más “democráticos” como lo es Estados Unidos.

Lo curioso detrás de este discurso es precisamente que quien promueve a la democracia son las empresas trasnacionales, como dice Ruiz (2016), estas son las que viven de la explotación de los recursos nacionales de los distintos países o del dinero que generan los trabajadores. ¿Democracia para quién? Los golpes de Estado en síntesis son la democracia de las oligarquías militares, económicas y políticas, es decir neoliberales y actores de derecha o incluso de ultraderecha que por medio de acciones ilegitimas buscan tener el control político y económico. Esto aún puede tener una vigencia, ya que, ante sucesos recientes con finales de fracaso como el de Juan Guaidó que se autoproclamó presidente de Venezuela y que contó con la ayuda de Estados Unidos, pero otros con escenarios desafortunadamente exitosos, como el reciente perpetuado en Bolivia en el que Evo Morales sufrió una destitución y quien tuvo asilo político en nuestro país. Estos hechos recientes nos

demuestran que los tiempos de obscuridad, como los había denominado Roitman (2013), han regresado.

Históricamente, uno de los recursos que se utilizan para perpetuar estos golpes son las campañas ideológicas que se difundieron en Estados Unidos, en sus medios dominantes de los años 40´s o 60´s, tal es el caso de los periódicos, radio o televisión, pero además, esta campaña fue trasladada a América Latina, el enemigo "imaginario" difundido por las oligarquías norteamericanas y aceptado por las latinoamericanas, fue el peyorativamente descrito como "comunista", se construye así a un "*imaginario*" por medio de campañas de comunicación, que fueron ampliamente exitosas, consolidándose la instauración de dictaduras militares, mismas que servían a intereses exteriores y que acosta de dichas utilidades recurrían al ejército para exterminar a su propia población. De esto, el caso más relevante posiblemente sea la llamada "*guerra del futbol*" entre el Salvador y Honduras. Aunque parecen tener cierta distinción con los perpetuados en pleno siglo XXI, hay características que son similares, tales como la "construcción de un enemigo común" y de un "problema democrático"

Las guerras mundiales se han desatado por la creación de un conflicto, si así es, creación, no se le puede llamar de otro modo, basta recordar el *Destino Manifiesto* o la *Doctrina Monroe*, curiosamente estos lemas que surgieron en el siglo XIX se retoman actualmente con algunas diferencias mínimas, de igual manera son efectivas y esto es porque las guerras modernas ya no son simplemente bélicas o militares. En el siglo XX, incluso en el siglo XXI, hay otro factor que juega un papel muy importante y este es el de la ideología. La gran amenaza para Estados Unidos es el comunismo, es el enemigo por excelencia no solo del capitalismo, que dio pauta a una guerra de carácter: económica, política, tecnológica e ideológica. También existe otro nuevo carácter que es el de los valores, específicamente, según Roitman (2018), nos plantea que los valores cristianos servirán a los Estados Unidos como aquellos que rigen la vida de la civilización imperial, estos ideólogos argumentan que existen "infiltrados" que atentan contra dichos valores, los golpes de Estado se van a caracterizar, primeramente por la difusión del miedo, del terror y claro esto a través de la difusión de los valores nacionales y patrióticos

transmitidos por diversos medios de comunicación, se constituye de esta manera una lucha entre el nacionalismo cultural (comunismo) versus cristianismo (imperialista).

Las guerras ahora ya no son externas, se dan de manera interna, primero dentro de la sociedad norteamericana en donde combaten a los infiltrados, incluso en la creación por parte de la CIA, de un "*Manual anti-comunista*" con instrucciones para la guerra psicopolítica, en estos se busca combatir a los enemigos culturales de la sociedad civil, tales como *The Beatles,* música que volvía "neurótica" a su población mediante un "proceso artificialmente inducido", podríamos decir que E.U. creó esta "ilusión", esta guerra ficticia, apoyó la idea de una amenaza "comunista" en América Latina,[41] lo que provocó la legitimación de los golpes de Estado y la instauración de dictaduras con resultados catastróficos que dejaron un gran saldo de muertes, justo después de la Segunda Guerra Mundial, en países como:

> … en Argentina hubo 46.000 entre 1974-1983; la dictadura de Fulgencio Batista en Cuba sumó 20.000 muertos entre 1952-1958; en Colombia la cifra se eleva a 300.000 desde 1946 al fin de la Guerra Fría; en Chile, durante la dictadura de Pinochet, entre 1973-1989, fueron 3.065 los asesinados; en El Salvador, entre 1980 y 1922, conocido como periodo del <<terror blanco>>, se contabilizaron 75.000. Las diferentes dictaduras en Guatemala, desde 1960 hasta 1994 elevaron sus cotas a 2000.000; en Haití, durante la dictadura de Duvalier, 1958-1985, se contabilizaron 45.000. Durante la dinastía Somoza y la <<guerra sucia>> desarrollada por Estados Unidos en Nicaragua, entre 1984 y 1991, hubo 70.000; Perú presenta una estadística de 69.000 hasta la era de Fujimori; Panamá, 3.000, solo en la invasión de 1989; Republica Dominicana otros 6.000, víctimas de la invasión de Estados Unidos en 1965 (Roitman, 2018, p. 85).

Los datos son precisos y contundentes, evidencian lo perjudicial que son las dictaduras para los países que las padecen. El temor latente de la violencia y opresión en su máximo esplendor, represiones tanto ideológicas como físicas, en la

[41] Hecho que explica por qué los movimientos contraculturales juveniles que surgieron en América Latina no solo eran rechazados por sus gobiernos, sino también por sus ciudadanos.

que, quienes luchan en contra de estas, tienen como fin a la muerte. Las dictaduras combaten “los malos valores de la patria”, con esta idea chauvinista tienen como enemigo a los jóvenes, y más a los jóvenes comunistas. Sólo hay una solución, como decía Hobbes, cuando el Behemoth, demonio de la revuelta y revolución, atenta contra el Leviathan, no queda más que eliminarlo, para que el mal no se expanda. En el siglo XIX, XX y hasta el XXI los golpes de Estado perpetúan la instauración de las dictaduras militares, eliminan precisamente a su población si es que ven en ellos una amenaza, y siempre la ven.

3.2.1. Los golpes de Estado en América Latina

En los países de Latinoamérica, a pesar de que estos lograran su independencia, según Roitman (2013), sobresale el hecho de que aproximadamente desde 1763 a 1984 se encontraran en el poder regímenes de carácter militar en un 44.8% y civiles solo el 38.4% (p. 94). Esto nos indica, principalmente, que durante mediados del siglo XX lo que existió fue una <<revolución de la profesionalización>>, por un lado, los militares continuaban con la idea de combatir el comunismo, y del otro, en esta época existía una gran influencia de la *Tercera Internacional*, las ideas comunistas eran igualmente rechazadas en las oligarquías militares latinoamericanas, precisamente por su carácter “liberador” y “subversivo”. La profesionalización de los ejércitos consistía precisamente en dotarles de una metodología y estrategia enfocada en la seguridad territorial, en la defensa y el ataque. Chile fue posiblemente el país que impulsó esta “modernización” en sentido militar, incluso mandó a instructores militares a países como Nicaragua y el Salvador para capacitar a sus soldados. Se creó una ideología chauvinista y las consecuencias de estas oligarquías fueron catastróficas.

La guerra del futbol entre el Salvador y Honduras de 1979 fue uno de los ejemplos más claros, mientras se vanagloriaban de un falso patriotismo, al interior de ambos países existía un problema grave de migración. Salvadoreños que emigraban a Honduras por falta de tierras, que, por cierto, 14 familias poseían el dominio de la mayor extensión territorial, una vez que estos salvadoreños logran asentarse en Honduras fueron despojados (cerca de 300 mil salvadoreños). La

oligarquía salvadoreña negó a su pueblo y la oligarquía hondureña, a pesar de tener más espacio y tierras que el Salvador, optó por realizar una reforma agraria, pero no a favor de los salvadoreños migrantes, sino de la Unit Fruit. Este tipo de masacres se perpetuaron en diferentes países, desde *la matanza de Chile* cometida el 16 de diciembre de 1907, la *semana trágica de Argentina* en 1919 o *la matanza de los banales de Colombia* en 1928, siempre ha existido la represión militar por parte de las oligarquías en contra de su mismo pueblo. Según Roitman (2013): *"El poder político queda en manos de la oligarquía, el orden extranjero entregado a los militares y el progreso al capital extranjero"* (p. 100). Las dictaduras se asentaron con mayor fuerza durante los años 30´s, entre las que destacan la de: *"Carlos Ibañez del Campo en Chile (1927-1931), […] Isaís Medina Angarita (1935-1939) en Venezuela […] Golpe de Estado en Brasil en 1930 y militarización del poder bajo la dictadura de Getulio Vargas hasta 1945"* (Roitman, 2013, p. 101), sólo por mencionar a algunos casos. En el fondo esto nos demuestra que los golpes de Estado (militares) y la instauración de los dictadores en Latinoamérica sirve para conformar un bloque que les permita mantener el orden, aun cuando esto signifique servir a los intereses extranjeros a costa de la represión de su mismo pueblo.

Recientemente, Vargas Llosa (2019) escribió su novela "*Tiempos Recios*", a pesar de ser un escritor que tiene afinidades abiertamente con la derecha latinoamericana, parece que no las tiene con la ultraderecha y eso es porque, según Carlos Figueroa (2019), en su novela escribe sobre el derrocamiento de Jacobo Árbenz Guzmán en 1954. Justamente, en el caso guatemalteco a Árbenz se le acusó de comunista y también se veían de intermedio los intereses de la Unit Fruit. Motivos suficientes por los que se dio el golpe de Estado. De hecho, Árbenz no era comunista, pero este pretexto sirvió perfectamente para que los intereses estadounidenses se antepusieran. En 2019, Evo Morales tuvo asilo político en nuestro país y esto es porque se dio un golpe de Estado en Bolivia, a pesar de que estos se presentaran con mayor auge en el siglo XX, en el siglo XXI parecen existir algunas similitudes, esto es la intervención de la clase militar que condicionó a Evo Morales y también la intervención extranjera de la OEA, nos dice Kohan (2019) que estos son aparatos de inteligencia militar y espionaje como lo son la USAID, La NED

y otras agencias, pero además nos dice Roitman (2019) que estas agencias tienen el apoyo de personajes como Luis Fernando Camacho, ligado a los golpistas en 2010, Carlos Mesa, excandidato presidencial y, además, Williams Kaliman, comandante en jefe de las fuerzas de seguridad de Bolivia.

Algo en lo que coincide Nestor Kohan (2019) con Roitman (2019), es que existen históricamente, desde 1985, bloques latinoamericanos conformados por clases obreras, campesinos sin tierra, segmentos laborales precarizados, rebeldes en lucha, en la que mayoritariamente tienen su origen en los llamados pueblos originarios. Luchas heterogéneas, que en ocasiones coinciden y otras no, pero que en algún momento fueron sectores en los que Evo Morales luchó junto con el MAS. Según Kohan (2019) este movimiento logró conectar a la lucha social con la política, siendo Evo Morales quizá su mayor representante. Bolivia pasó de ser el segundo país más pobre de América Latina a tener el mayor crecimiento del PIB y con ello una gran disminución de la pobreza. De esto hay que preguntarse realmente quienes se ven beneficiados con el golpe de Estado, algo seguro es que hay una intención por debilitar a las izquierdas latinoamericanas, orden que quieren establecer las derechas golpistas y militares, defendiendo los intereses del país intervencionista que es Estados Unidos.

Los E.E.U.U han jugado un papel crucial en los golpes de Estado, este fenómeno político es muy conocido, incluso conforme pasa el tiempo y se revisan los archivos desclasificados de las propias agencias norteamericanas. Nos percatamos que siempre utilizan un discurso político en el que la intervención la describen como “ayuda humanitaria”, la mayoría de las veces incluso para imponer una dictadura militar o apoyar a empresas a fines. Pero no solo los golpes de Estado pueden venir como una intervención desde el exterior, también lo pueden ser desde el interior, pueden darse incluso desde las condiciones jurídicas, normativas y legales vigentes de los diversos países, es ahí donde entra el papel de las agencias que analizan las formas “democráticas” y “estrategias” para lograr consolidar a actores específicos que tengan afinidad con el gobierno de Estados Unidos, pueden darse desde diferentes “candidatos” a competir por una presidencia, pero también

dentro de los parlamentos en los grupos de oposición. A continuación, un esquema con los casos más representativos en la contemporaneidad.

Golpes de Estado en América Latina

Año	País	Presidente	Golpistas	Observaciones
1948	Venezuela	Rómulo Gallegos	Junta Militar de Gobierno Washington.	• Interesados por el petróleo. • El presidente fue exiliado en Cuba.
1954	Paraguay	Federico Chávez	Gral. Alfredo Strosser. Secretario del Ejército Norteamericano: Robert Stevens.	El golpista tomó el poder hasta el año de 1989.
1954	Guatemala	Jacobo Árbenz	Agencia Central de Inteligencia (CIA). United Fruit Company (UFC).	Interesados por miles de hectáreas agrarias.
1963	República Dominicana	Juan Bosch	Coronel Elías Wessin. Militares. Estadounidenses.	El presidente legítimo era considerado como uno de los más honestos, era literato.
1964	Brasil	João Goulart	John F. Kennedy. Fuerzas Armadas Brasileñas.	Goulart fue entonces acusado de ser comunista, por promover políticas económicas que redujeran el déficit y tratar de nacionalizar empresas Brasileñas.
1966	Argentina	Arturo Illia	Juan Carlos Onganía.	El golpe se propició por empresas nacionales de inclinación de derecha.
1971	Bolivia	Militar. Juan José Torres	Militar. Hugo Banzer Suarez.	Participación de Washington, Richard Nixon y el secretario de Estado Henry Kissinger.
1973	Uruguay	Cámara de senadores y representantes del congreso.	Juan María Bordaberry.	Este golpe de Estado, tiene una característica particular porque no es contra un presidente, sino contra su poder legislativo, lo que le permitió al presidente elegido electoralmente, plantar una dictadura hasta 1985.
1973	Chile	Salvador Allende	Richard Nixon. Henry Kissinger. Augusto Pinochet.	Después del gobierno socialista de Allende, se

			Fuerzas Armadas de Chile.	instauró hasta 1990 la dictadura de Pinochet.
1976	Argentina	María Estela Martínez de Perón	Gral. Jorge Rafael Videla. Almirante. Emilio Eduardo Massera.	El Departamento de los Estados Unidos tenía conocimiento 12 meses antes de que se perpetuara el golpe de Estado.
1979	El Salvador	Carlos Humberto Romero	Jóvenes militares. Gobierno de Estados Unidos.	Este episodio generó posteriormente una guerra civil que duró 12 años y dejó un saldo de más de 70.000 muertes.
1989	Panamá	Manuel Antonio Noriega	20,000 soldados Estadounidenses. CIA. DEA.	Noriega colaboraba con E.U. Dirigió la última dictadura en Panamá, al dejar de colaborar fue perseguido.
1992	Perú	Alberto Fujimori	"Auto-golpe". CIA.	Sirvió para disolver a su congreso.
2002	Venezuela	Hugo Chávez	Fundación Nacional para la Democracia.	• Interesados por el petróleo. • Hugo Chávez vuelve a tomar el poder dos días después.
2004	Haití	Jean-Bertrand Aristide	Militares estadounidenses.	Señalo que, si se negaba a firmar un "documento", dispararían a la población.
2009	Honduras	Manuel Zelaya	OEA.	Existen dos versiones: 1.-Manuel Zelaya de manera ilegal implanto una cuarta urna para las elecciones de 2009, lo cual generó el rompimiento con el Tribunal Supremo Electoral y con la Suprema Corte de Justicia, así como la renuncia de los jefes de las Fuerzas Armadas y Áreas. 2.-Que el golpe fue perpetuado por subsidiarias y agencias financieras norteamericanas.
2012	Paraguay	Fernando Lugo	Estados Unidos. Derecha neoliberal de Paraguay (parlamento).	Llamado "golpe suave" porque el expresidente lleva un juicio político iniciado en abril de 2008, que lo obliga a renunciar el 22 de Junio de 2012.
2016	Brasil	Dilma Rousseff	Derecha neoliberal de Brasil.	Se les llama "golpes suaves", porque es el poder legislativo quien impulsa la destitución de los presidentes en turno, a

				pesar de ser elegidos por el proceso de electoral.
2019	Bolivia	Evo Morales	OEA. USAID. NED.	El golpe de Estado más reciente en América Latina, el cual muestra algunas de las prácticas implementadas en los años 40´s.

Fuente: Elaboración propia con datos de Edgar Romero (2019) y Pablo Ruiz (2016).

No suena nada descabellado afirmar que dicho fenómeno no se ha superado. Las dos ideologías predominantes que se creía se habían superado con la caída del mundo de Berlín, no hicieron más que cambiar y trasladar la lucha ideológica a otros lugares. Si países ajenos sufrían esta *Guerra Fría* como Vietnam del Norte y Sur, lo mismo que las dos Coreas (Norte y Sur). En el trasfondo también era una guerra ideológica, por otro lado, se presentaba esa lucha ideológica en América Latina, pero con una manifestación distinta. La instauración de dictaduras militares, por medio de golpes de Estado, en su mayoría. Dicho fenómeno se dio durante los años 30´s, bajo la influencia comercial de Estados Unidos tales como la empresa Unit Fruit, que propició el golpe de Estado en Guatemala, o también en el caso de Honduras, donde la empresa de plátanos fue primordial para provocar el despojo de campesinos salvadoreños. El reciente golpe de Estado perpetuado en Bolivia nos da cuenta para descubrir que aún existe la injerencia militar exterior como la OEA y también la intervención de agencias de espionaje estadounidenses como la USAID y la NED. Además, existe la continuación de una guerra ideológica tan caracterizada en el siglo XX, si antes los enemigos eran los comunistas, por atentar contra las “buenas prácticas” y “valores de la patria”, ahora las nuevas izquierdas son las amenazas, las “dictaduras” que atentan contra la democracia. Democracia que Estados Unidos fomenta y defiende tan “desinteresada” e “indiferentemente”. Vuelven los tiempos de obscuridad y con ello la necesidad de estar atentos.

CAPÍTULO IV
LA AUTODETERMINACIÓN Y LAS LUCHAS EN CONTRA DEL CAPITAL

4.1. La fuerza creadora del *poder-hacer*

El capital no solo tiene aspecto en la forma del dinero o la riqueza, los autonomistas nos dicen que es más que el objeto. El capital es sobre todo una relación social, de ahí que éste esté impregnado en nosotros. El marxismo ortodoxo clasificaba a la *fetichización* como "*la adoración al capital o a la mercancía*" contrariamente a este postulado, quizás el problema es más fuerte que dicha descripción. La dificultad del fetichismo es que está impregnado en el sujeto y en su conciencia, es decir adquiere fuerza en la identidad y en los procesos objetivos del capital, por eso la dificultad de desprenderse de dicha relación. El fetichismo es la fuerza que ayuda al capitalismo a reproducirse o, dicho en términos de Holloway (2002), es la fuerza motora de la contención del flujo del hacer y la reproducción del *poder-sobre*.

Existe la parte antagónica del *poder-sobre* que es el *poder-hacer* siendo éste el principal fundamento de los autonomistas. El primero también se puede entender como el poder-mandar, el segundo tiene un carácter más subversivo, pero también creativo. El fundamento del autonomismo surge de una relectura de Marx, principalmente se continúa con el análisis dialéctico, pero además se pone principal énfasis en el carácter negativo de éste. La negación va a ser el momento constitutivo, pero también el constituyente. En un principio fue el *grito*, nos dice Holloway (2002), pero ¿después qué? Se preguntan mucho los neomarxistas, de Lowy, Hirish, Borón, Almeyra a Bensaid (Holloway, 2004), principalmente denuncian ¡No se puede cambiar el mundo con una teoría bastante abstracta, sin tomar en cuenta las luchas históricas! ¡No se puede cambiar el mundo sin tomar acciones políticas específicas!, porque la abstracción se puede convertir en la aliada de los países imperialistas ¿cómo trasciende la negación al cambio político? Preguntan los diversos pensadores que igualmente están preocupados por esta catástrofe.

El ¡No! tiene carácter contestatario, pero también creativo, niega el *poder-sobre*, pero también abre la construcción de un mundo diferente. Vivimos en la contradicción de existir en una sociedad capitalista en la que estamos expuestos al

consumo de los autos, de la posesión de mercancías, de la acumulación del capital, pero también vivimos en el anhelo de un mundo más empático, menos violento, menos explotador. Negamos nuestro trabajo porque reduce nuestra capacidad creativa, pero somos rebeldes cuando nos atrevemos a ser irresponsables, mintiendo para poder faltar al trabajo, pero con la motivación de ir a una reunión entre amigos o familiar, también es rebelde el maestro responsable que planea su clase y que se preocupa por sus estudiantes al dejar algún tipo de reflexión. La rebeldía que surge tiene múltiples formas con manifestaciones ampliamente diversas, pero tienen algo en común, el proceso creativo y el anhelo de algo más comunitario. Somos potencialmente rebeldes, pero nuestra rebeldía se encuentra dormida.

El problema es cómo podemos a partir de la negación construir un mundo más equitativo. Los partidos políticos ya no pueden recoger los reclamos sociales, porque nos han demostrado que debemos estar a la expectativa de sus proyectos y planes, lo que nos reduce a espectadores contemplativos (siendo la democracia representativa uno de los principales problemas porque provoca la falta de acción). La fuerza creadora ya se está dando en historias y acciones que sobrepasan al partido y que se manifiestan en la vida cotidiana. En el día a día, en esta lucha ya se están dando estas rupturas con el *poder-sobre* sin la necesidad de las organizaciones políticas de cuadros. De hecho, el partidismo es una de las formas tradicionales del poder sobre los demás, en donde hay una “conciencia mayor” que guía a las “conciencias menores” en un hacer específico, pero éste sigue siendo vertical y no abre espacio para el reclamo, el desacuerdo, no podemos reducir la complejidad de las diversas subjetividades y rebeldías a esta forma de coacción, necesitamos desacuerdo, no consenso.

Para los autonomistas, lo que realmente importa es encontrar estas “*grietas*” que potencializan la ruptura del sistema capitalista. La actividad creadora que se manifiesta en los zapatistas, pero también en las formas de organización de los indígenas de Oaxaca o la organización política de los maestros de Michoacán y Guerrero, incluso en rebeldías más templadas como la de los maestros de Puebla en 2011, todas estas y más, son formas de lucha y organización creadora.

Actualmente, en tiempos del Sars-Cov-2, también podríamos dar otros ejemplos, como la organización de las prostitutas transexuales marginadas del estado de Toluca (Dávila, 2020), que organizan comedores comunitarios para alimentar a otros segregados. Todas estas *microluchas,* por más insignificantes que parezcan, posibilitan la creación de otro mundo, también proyectan el deseo de un mundo más empático ante formas que nos han negado. Estas grietas se presentan no en las formas de un poder sobre o un contrapoder (reflejado en el partido político) sino en formas de *anti-poder*.

4.1.1. El anti-poder como categoría que desafía a lo identitario

Está claro que para un *poder-sobre* existe su antagónico que es un *poder-hacer*. Para el ciclo *objetivo* existe la potencialidad de la *subjetividad*. Para el proceso de *fetichización* exista una *antifetichización*. Pero ¿por qué, dentro de las formas de reproducción *identitarias* del capital, se habla de una *no-identidad* (antiidentidad) y en el caso del *poder* se habla de un *anti-poder*, pero no de un contrapoder? ¿Qué acaso *contrapoder* y *anti-poder* no niegan las formas del capital? En la apariencia podría percibirse que es así, pero la conceptualización de *contrapoder* difundida ampliamente por Negri y Hardt (2002) como categoría en contra del *Imperio*, puede tener los mismos procesos identitarios en el fondo de lo que está negando, si bien estos autores tampoco plantean el hecho de la constitución de un partido de cuadros, sino de la constitución y manifestación de diversas formas de interacción sociales que se dan en la *Multitud* (Negri y Hardt, 2004) el concepto mismo de contrapoder no es suficiente para abrir las grietas. Ya que ¿acaso no quienes componen el *contrapoder* han sido absorbidos por las mismas lógicas del capital? Las formas de organización políticas (partidos) que se contraponían al poder en la experiencia histórica también comprobaron que se quedaron paralizadas en el actuar.

El anti-poder, al no tener una categoría identitaria sino la simple negación de estos procesos que en el fondo reproducen las formas del capital, de lo que podríamos denominar un *Estado-poder* y un *Estado-contrapoder* (derecha e izquierda) han demostrado que en el fondo la ruptura de la estructura y

superestructura no se ha posibilitado. Si bien Negri y Hardt apostaron por la creación de una categoría que rompiera estas formas, incluso a estos autores se les distingue por ser críticos del marxismo dogmático y del socialismo real, también cometieron el error de no crear una categoría lo suficientemente radical para romper con la reproducción de dichas estructuras de dominación incluso de la misma izquierda, se crea así una paradoja y un tipo de tautología, esto quizás porque al igual que Foucault (2014 [1975]), quien estudió las múltiples manifestaciones del poder no se concentró en la realización de una teoría de la emancipación. La falta de estos elementos que promueven lo constituyente (como descripción), posiblemente explique el hecho de la falta del análisis antiidentitario.

Dicho en otros términos, los conceptos también son un terreno de lucha, no basta con describir a las sociedades: disciplinarias, de la vigilancia, líquidas, o a las del cansancio, al homo sacer, o al imperio y a la multitud, en lo que podrían considerarse como teorías vanguardistas dentro de la filosofía, sociología y política contemporánea, incluso en describir las nuevas formas de interacción y gestación de relaciones sociales, culturales, económicas y políticas, sino que además en el argumento de que dichas sociedades tienen una composición e interacción nativa y de genuina movilidad, pero además no basta con reconocer dichas movilizaciones en la vida misma que tiene la sociedad, sino además y, que me parece que es algo de lo que en algunos teóricos post-modernos y vanguardistas descuidan, incitar el proceso de lucha, no solo describirlo desde una complejidad pasiva, porque la actitud de contemplación precisamente reproduce esas mismas formas de dominación aun si se les describen. Los conceptos tienen que ser vigentes no por la forma en que describen los procesos de exclusión y explotación, sino por lo transgresores y revolucionarios que pueden ser.

Algo que realmente es interesante en los autonomistas es el hecho de que no solo hablan de comunidad, porque es un concepto constituido y que parece cerrado, más bien tendríamos que agregar en el concepto una posibilidad y forma cambiante constante para evitar su aprisionamiento, también pensar el concepto desde la acción siendo el *comunizar* una categoría que nos permite abrir precisamente esa acción necesaria, una de las maneras que podríamos expresar o

pensar las categorías es como *verbo* y no como adjetivo o sustantivo. Existen muchos de estos ejemplos, como el concepto mismo de resistencia, aunque en una primera impresión nos parezca subversivo también ha sido absorbido como concepto de dominación, porque eso implicaría el hecho de ya no pensar en la revolución. No todos los movimientos anticapitalistas son reprimidos y cooptados abiertamente, también existe en el lenguaje una forma de hacer integrable dicha rebeldía para mantener un orden. Esto se puede ver habitualmente en las universidades, evocan a la autonomía, pero es una autonomía dirigida por actores específicos del poder universitario en contra de otro poder estatal. Como vemos, el contrapoder no es necesariamente emancipador, la autonomía en este tipo de discurso queda atrapada a una forma política específica de hacer, pero no evoca a un construir autogestivo.

Parece entonces que lo que se construye desde las categorías no es una posición crítica de las formas de dominación (poder-sobre) y de la explotación (capitalismo). Lo que se está construyendo es una teoría finísima y elegante de la dominación, pero no es suficiente. Incluso en los sustantivos ya no se habla de *comunismo*, porque parece que es una categoría del pasado y obsoleta que ya no alcanza a describir la complejidad de nuestras sociedades, y con ello las nuevas formas de relacionarnos. Ahora los politólogos hablan de la posibilidad y apertura de la *democracia*, aunque esta sea una teoría de la dominación. Ya no se habla del verdadero monstruo que es el *capitalismo*, se sustituye por el concepto de *neoliberalismo*, que no es más que la nueva forma de administración de la deuda y renta del capital. Definitivamente ya no se ha hablado de la *lucha* de clases sociales, sino de *movimientos* sociales, todas estas categorías y conceptualizaciones crean una forma identitaria de comprender el mundo, pero también de reproducirlo. Tenemos que abrir las categorías, no tener conceptos fijos. Es evidente que no hay purezas en los conceptos, pero es necesario reconocer las tensiones que se encuentran en estos, encarar esas contradicciones es ya una invitación a encontrar las formas de la lucha contra lo identitario.

4.1.2. La grieta más dolorosa es la que se abre desde nuestro interior

Nosotros somos la crisis, hay que pensar desde ahí porque se reconoce el problema y también el anhelo de subjetividades que puede posibilitar la creación de un mundo más humano, pero también pensar la crisis es pensar en nuestras propias contradicciones. Somos rebeldes, pero también nos encontramos absorbidos por muchas formas de fetichización que se han vuelto poderosas, somos rebeldes, pero al mismo tiempo producimos trabajo abstracto en el que se pierde nuestro poder creativo, volviéndonos ajenos de nuestro hacer. También la abstracción de nuestro trabajo provoca que algo que puede ser construido como ameno y disfrutable termina por ser un trabajo totalmente desagradable. De esto, Holloway (2011) nos recuerda que:

> Por mucho que intentemos hacer algo diferente, las contradicciones del capitalismo se reproducen dentro de nuestra rebelión. No somos sujetos puros, por muy rebeldes que podamos ser: las grietas, como espacios de liberación y como estructuras doloras, también se aben en nuestro interior (p. 73).

Estamos absorbidos por esa lógica de la producción, pero al mismo tiempo tenemos la esperanza de construir otra cosa distinta, la crisis entonces es hacer frente a esas contradicciones, la crisis es reconocer que no somos seres puros, totalmente rebeldes y radicales, incluso la crisis seria cuestionar nuestro propio papel, la crisis si va cargada de esperanza, pero también de negatividad, por eso es crisis, porque surge de la rabia, de la angustia que provoca al confrontarse de manera dialéctica la esperanza y la negatividad, la categoría de crisis nos permite evidenciar estas tenciones antagónicas y con ello el del abrir.

Para John Holloway las grietas son aquella posibilidad que pueden debilitar al capitalismo y aunque éste último encuentra las formas de solidificarse, de tapar y “rellenar” esas fisuras, éstas deben estar presentes constantemente, no hay nada pasivo, todo es un flujo donde el *hacer* es fundamental. Lo interesante en esta teoría es el hecho de que todos estamos produciendo las grietas en nuestras pequeñas rebeldías o insubordinaciones, pero también en las propias actividades que para nosotros son de vital importancia, de esto Holloway (2011) nos menciona que:

> El cambio social es más bien el resultado de la transformación apenas visible de las actividades cotidianas de millones de personas. Debemos buscar más allá del activismo, entonces, para descubrir los millones y millones de rechazos y de otros-haceres, millones y millones de grietas que constituyen la base material del cambio radical posible (p. 13).

Aquí puede surgir una pregunta inmediata, si las grietas ya se están dando en diversas formas, tiempos y espacios ¿por qué se sigue reproduciendo la dominación y la forma de capital? Esta pregunta es importante porque nos arroja dos problemas que hay que enfrentar. El primero es que evoca a que esas grietas se presentan como posibilidad, pero dicha posibilidad tiene que potencializarse, nada está hecho aún, tiene que construirse. El segundo es que, al mismo tiempo que anhelamos y nos insubordinamos de manera irónica, paradójica, antagónica y contradictoria estamos reproduciendo el capital.[42] Esto es porque el capital como la relación social que es, cohesiona nuestro hacer en la abstracción de nuestro trabajo. Nuestro trabajo concreto en un inicio podía verse como el poder creativo que de alguna manera se fue volviendo tedioso. Holloway (2011) nos dice:

> Preparo un pastel. Disfruto al hacerlo, disfruto comiéndolo, disfruto compartiéndolo con mis amigos y me siento orgulloso del pastel que hice. Entonces, decido que trataré de ganarme la vida cocinando pasteles. Los preparo y los vendo en el mercado. De modo gradual, el pastel se convierte en un medio para ganar un ingreso suficiente para permitirme vivir. Tengo que producir el pastel, a cierta velocidad y en cierta forma, de modo que pueda mantener el precio lo suficientemente bajo para venderlo. El deleite que antes sentía en hacerlo ya no es parte del proceso de cocinar el pastel […] Mi hacer se ha convertido en algo indiferente por completo a su contenido […] El objeto que produzco ahora está tan completamente enajenado de mí mismo que ya no me importa si es un pastel o un veneno para ratas, en la medida en que se venda (p. 104).

[42] Aquí podemos ver como la dialéctica y sus momentos de confrontación y contradicción se encuentran presentes en nuestro hacer, esto ya lo había vislumbrado Hegel, Marx, Adorno y ahora Holloway.

Lo que en un inicio tiene como posibilidad una fuerza creadora en el trabajo concreto, termina por convertirse en algo indiferente, es decir se abstrae de su hacer. Este es uno de los ejemplos quizás más evidentes de los que se han rendido u obstinado a que no hay nada que pueda escapar de las “leyes del mercado” y del capital, ¡No queda de otra! ¡Si no le entramos nos veremos excluidos de este sistema agresivo!, pero también existen ciertas subjetividades que se han percatado de una posibilidad, dentro de la contradicción. Estamos inmersos en nuestra abstracción por el maldito *poder-sobre*, pero también en nuestro *poder-hacer* queremos un mundo distinto, lo pensamos, lo anhelamos, lo soñamos, lo buscamos, de esto Holloway (2011) nos muestra relatos conmovedores que buscan ese mundo posible:

> Soy un maestro que produce fuerzas de trabajo para vender en el mercado, pero al mismo tiempo, aliento en mis estudiantes el pensar crítico sobre la sociedad. Soy una enfermera en un hospital privado y produzco ganancias para mis empleadores, pero al mismo tiempo, trato de ayudar a mis pacientes en algunos de los momentos más difíciles de sus vidas. Trabajo en una cadena de montaje en una planta automotriz y cada uno de los pocos segundos que tengo libres, mis dedos están ocupados practicando los acordes que estaré tocando en mi guitarra esta noche con la banda. Trabajo en una máquina de coser, haciendo pantalones vaqueros, pero mi mente está en otro lado, construyendo una nueva habitación para mí y mis hijos. Soy un estudiante esforzándome para tener buenas notas en mis exámenes, pero quiero hallar una manera de aprovechar mis conocimientos contra el capitalismo y hacia la creación de un mundo mejor (p. 111).

Es innegable que estamos absorbidos por una prisión[43] en forma de relación social, nos abstraemos de nuestro hacer para poder sobrevivir, pero al mismo tiempo luchamos por reivindicar nuestro trabajo concreto, tratando de rescatarlo de ese aprisionamiento, ciertamente esta tarea no es sencilla y muchas veces queda destinada al fracaso. El capital es una gran telaraña, pero nuestra insubordinación

[43] Aquí quizás, como dicen los tigres del norte siguiendo un poco a Foucault que, aunque la jaula sea de oro no deja de ser prisión.

está ahí presente, lo cual abre una posibilidad que lucha en contra de toda probabilidad, el darnos cuenta de esta esperanza que existe a pesar de sus contradicciones, es lo que nos puede ayudar a imaginar un mundo diferente: como el anhelo de la madre que trabaja para producir ganancias capitalistas, pero al mismo tiempo está pensando en un mundo distinto para sus hijas. Esto demuestra que el problema real de la cohesión social no es el Estado que en el mejor de los casos reduciría con reformas las jornadas laborales, pero no destruiría al capital. Debemos de centrarnos en el problema de fondo, el capitalismo es una relación social que se encuentra impregnada en nuestro interior y que es necesario abrir esas grietas, aunque sean dolorosas para empezar a construir un comunizar, basado precisamente en ese anhelo imaginado desde nuestra propia contradicción.

4.2. El tiempo abstracto como cómplice del capital y de la cohesión social

El tiempo es otro de esos temas bastante complicados y peligrosos de acercarse por su vasta complejidad, pero además es necesario. Esto por el hecho de que la forma en que concebimos al tiempo se ha impregnado en nosotros. Sobre esto, Benjamin (1989 [1940]) ya lo habría descrito como el "*tiempo homogéneo*" o "*tiempo vacío*", un tiempo predominante que se caracteriza por estar dentro de la totalidad del capital, de la producción, pero que en términos del hacer de Holloway carecería de significado. Pero Benjamin también habría visualizado que existen otras muchas variables de ese tiempo de fractura, al que categorizará como el "*tiempo del ahora*", dicho en otros términos es un tiempo de ruptura que se da por la revolución en contra de ese tiempo lineal. Podríamos decir en términos dialécticos que existe un tiempo positivo y un tiempo negativo, un tiempo de dominación y un tiempo de revolución. De esto Holloway (2011) rescata la función capitalista y utilitaria que se le ha encontrado a éste:

> El surgimiento del reloj acompaña el surgimiento de la abstracción del hacer del trabajo. Se trata de un largo proceso que abarcó siglos de lucha. La difusión de los relojes desde el siglo XIV en adelante, al principio está relacionada con la expansión del intercambio mercantil, con un "tiempo de los comerciantes", diferente del tiempo de la iglesia medieval. La difusión de

> los relojes y con posterioridad de los relojes más pequeños y de mayor precisión (los minuteros se introdujeron sólo en el siglo XVIII) estuvo íntimamente asociada con la imposición de la disciplina del trabajo, primero en el campo y luego de la fábrica (p. 150).

Muchas de las luchas contra el capitalismo llevadas a cabo por el conocido como "*socialismo real*", se basaban en la reducción del tiempo de la jornada laboral, y en el aumento del salario como ya se ha mencionado que fue una de las motivaciones de Rosa Luxemburgo, así como el hecho de que, para manifestar dichas inconformidades, se usaba quizás un "*tiempo de espontaneidad*" o de "*explosión*". Benjamin habría establecido algo similar con su concepción del "*tiempo del ahora*". Pero Holloway dice que el problema no se erradica con dichas acciones, las relaciones de dominación siguen persistiendo aún con los logros de las luchas obreras, la producción capitalista por ser más "amable" en la "plusvalía relativa" y "plusvalía perfecta", pero sigue produciendo plusvalía. Dicho en otros términos también el sistema capitalista ha encontrado en estas luchas su sobrevivencia y aceptación social. En el fondo hay reducción de la jornada laboral, pero al mismo tiempo existe aún el trabajo alienado y abstracto.

Algo que puede parecer totalmente absurdo como desafío es "*la pérdida de tiempo*", pero si nos detenemos a pensar detrás de dicha irresponsabilidad se encuentra la decisión de invertir el tiempo en actividades que no por ser antiproductivas no son vitales, podemos desear no ir a trabajar, pero al mismo tiempo en la "pinta" leemos un libro, vamos con nuestros amigos a nadar, al billar o a tomar una cerveza, pero es en esas actividades en el que le encontramos más significados a nuestras vidas, quizás porque en algún momento se produjo una práctica mucho más significativa que el lenguaje de nuestro trabajo, que puede ser el de la fábrica, la empresa, la escuela. En ese escape, en la toma de ese tiempo platicamos cómo desearíamos invertir nuestro tiempo, quizás formar un club de lectura, de cine, formar una banda de música. El tiempo alienado es el cómplice del poder-sobre, el tiempo espontaneo: del ahora, de la ruptura y la grieta, es el tiempo de la creación.

El hecho de “escapar” y correr en contra del *continuum*, de la lógica de la linealidad nos hace sentir que es posible un “fuera de”, pensar en otros tiempos-espacios, tiempos de comunidad, de amistad, de construir. Sergio Tischler (2013) rescata el testimonio de los zapatistas sobre cómo han encontrado otras lógicas del tiempo, que no es el tiempo de la historia universal, podríamos pensar que la periferia les ha podido brindar la oportunidad de pensar un tiempo que escapa de la lógica de los libros oficiales, de la institución, pero sobre todo del capital. Pensar que existe un tiempo que no solo es el “*tiempo del hombre*”, también permite platearnos el considerar otros tiempos con la vida, no con la vida del “*homo-sapiens*” sino a toda la vida en general. Esto es importante plantearlo porque, dado que el “*tiempo alienado*” tiene una relación con el trabajo abstracto, pensar en un “*tiempo de la naturaleza*” nos hace replantearnos que existen otras formas que no tienen nada que ver con la “plusvalía”, “la producción” y por ende con la explotación de la naturaleza (ecocidio), estas relaciones difíciles por la cuestión de “una sociedad establecida y dada” pueden repensarse.

Para tener un acercamiento más preciso sobre la concepción del tiempo de los zapatistas vale la pena citar algunos fragmentos de la investigación de Tischler (2013):

> “Nosotros tenemos tres tiempos” me dijo Rosalita, una de las promotoras de la Escuela de Idiomas (CELMRAZ) de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, ESRAZ […] “El tiempo exacto es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio… Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, o el tiempo justo, que es el tiempo de la comunidad y de la naturaleza. Hay comunión allí, no hay comunidad sin naturaleza, sin su respeto. El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. Si esto sucede la comunidad sufre, se desgarra […] También la naturaleza sufre si esto sucede […] Pero, además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esa autonomía que vivimos y que luchamos” (pp. 41-42).

Es de relevancia apuntar que Rosalita acierta de manera contundente, cuando nos dice que “nosotros estamos dominados por el tiempo exacto”, ya Holloway visualizó puntualmente cómo es que la sistematización del tiempo subordina nuestro hacer creativo (trabajo concreto). Esta afirmación de los zapatistas me parece pertinente, porque es algo que ha rodeado mis pensamientos y seguramente el de muchos como un espectro o fantasma que constantemente realiza la pregunta ¿cómo diablos podemos trabajar en el tiempo justo, el tiempo de la comunidad en las sociedades urbanizadas, caóticas, individuales, donde lo que impera es el estrés y la competitividad, así como la sobrevivencia? De alguna manera los zapatistas se encuentran privilegiados porque han descubierto ese mundo posible, esa empatía y el reconocimiento del “otro”, en las ciudades, dados estos tiempos vertiginosos, me parece que un punto de inicio puede ser el pensar los tiempos de la comunidad antes que los tiempos de revolución, pero al mismo tiempo pensar y hacer el tiempo de la comunidad es ya un acto revolucionario (aunque no la revolución misma).

4.2.1. La estética cósica contra la estética subversiva que posibilita el tiempo mesiánico patético

¡Esas nos son formas! En recientes manifestaciones que se han dado en México como el 8M y 9M (de 2020 y 2021), con lo que surgió posiblemente uno de los himnos más emblemáticos “*Canción sin miedo*” (Vivir Quintana & Mon Laferte ft. El palomar, 2020). Pero también muchos otros que emergen de la ola de movilizaciones que se están dando de manera planetaria, cosa que no se había visualizado de manera tan común en otro tipo de coyunturas, pero también surge un tipo de violencia encarnada, esta vez por el Estado, como advertiría Weber (2009 [1919-1959]), como respuesta existe ahora un repudio en contra de la identidad estatal, el derrumbamiento de monumentos que evidentemente evocan a la identidad y conmemoración, el grafiti, bombas, placas o simples rayones que manifiestan un repudio de las principales instituciones de arte, pero también del gobierno, son uno de los pocos ejemplos que se pueden percibir como una *contraestética*, que rompe contra el tiempo homogéneo. Al respecto, Walter

Benjamin hablaba de que existían tiempos mesiánicos débiles (representados en las movilizaciones), quizás hasta patéticos y tiempos mesiánicos arrogantes (representados en los líderes políticos). Y nosotros podríamos agregar que existe una confrontación entre estos dos tipos de mesianismos.

Tischler (2013) nos habla precisamente de una de las formas de borrar la memoria a través de los recursos estéticos totalizantes, específicamente de la insurrección urbana que él percibe como una de las más importantes de la historia contemporánea de México, la APPO. Menciona que varios líderes fueron duramente vigilados, reprimidos, encarcelados, no es secreto que muchas de las manifestaciones de dicho grupo fueron violentas, pero como ya hemos analizado, su violencia es una violencia con un fundamento ético, de esto también cabe resaltar el hecho de que al mismo tiempo lo que demostraba es que dicha violencia surgía de la rabia, una rabia colectiva, que se fue convirtiendo en una fiesta de la rabia plasmada estéticamente en: *"… los cientos de graffitis y de huellas simbólicas y materiales que llenaron la ciudad de colores abigarrados y trazos zigzagueantes de la autodeterminación popular"* (Tischler, 2013, pp. 18-19). Esta imagen que intentaba ser borrada, al mismo tiempo irrumpía con la imagen vacía y "*mona*" de Oaxaca, que es distribuida a los turistas como aquella historia congelada, de consumo de museos y de arqueologías, de bordados y platillos tradicionales, es decir la historia del folclore. Cabe mencionar que estas insurrecciones que rompen con estas imágenes identitarias y conmemorativas, rápidamente trataron de ser borradas, como señala Tischler (2013):

> La imagen de la Oaxaca restaurada, con sus edificios y casonas luciendo el color y la textura de la pintura recién aplicada, puede ser una metáfora que nos permite visualizar la relación entre la forma mercancía y la memoria colectiva […] el objetivo era limpiar, borrar, cubrir, para hacer invisibles la furia y el dolor humanos que se expresaron en los días en que la gente, organizada en la APPO, se apropió del espacio urbano y, momentáneamente, lo transformó en un espacio del pueblo. La pintura en las paredes era algo más que color y textura: era la aplicación de una capa de olvido después de la represión (p. 19).

El objetivo era el de totalizar, borrar la turbulencia social, mostrar de manera atractiva al estado, para recuperar la “inversión del capital”, la estética se convierte entonces en la realidad del tiempo vacío, pero también en la aliada del trabajo abstracto, se necesita de la “buena imagen”, para que el turista decida invertir, para que subsista el capital.

Los mesianismos arrogantes podrían catalogarse como aquellos que intentan “reencarnar” las luchas del pasado, pero que detrás de ese discurso de reivindicación (que generalmente se usa por todos los políticos profesionales), lo que buscan es instaurar un “nuevo orden”, de esto existen mesianismos quizás pequeños, invisibles en el escenario global, pero que esa misma fuerza quizás patética e inútil, evidencia su fortaleza, rebeliones que a pesar de todas las adversidades y escenarios catastróficos que anuncian la derrota, en la manifestación y rebelión misma ya se da el triunfo, porque lo que están haciendo es ya romper con ese tiempo homogéneo a través de una estética subversiva, que en muchas ocasiones es reprimida por una estética oficial. No es de extrañarnos que, al día siguiente después de cada destrozo, de un caos evidente, viene la “restauración” del escenario anterior al desorden. La imagen, la estética de estabilidad se refuerza con la nueva pintura, esta restauración también es un intento de borrar la imagen del caos, volverla una ilusión, cada grafiti que esté pintado en las calles, negocios, monumentos, trata de ser borrado, como si se tratara de borrar el suceso y además la memoria de la inconformidad y el desacuerdo.

Los tiempos también son estéticos, las manifestaciones que ahora se presentan y que constantemente incluso tienen un rechazo social diciendo ¡Esas no son formas!, no son exclusivas de esta época, se han manifestado con fuerza, pero hay muchos otros sucesos que apenas recordamos por que han sido borrados de nuestra memoria a través de la imposición de nuevas pinturas, ya casi no nos estamos acordando de los 43, de los maestros caídos en Nochixtlán, de los movimientos de la APPO, de las manifestaciones en el zócalo después de la reforma educativa en 2013, de los muchos otros muertos militantes en Guerrero y Michoacán que constantemente se están manifestándose con las no-formas ¡Qué patético! ¡No trascendió su lucha!, todo lo contrario, las luchas son parte de esa manifestación en

contra de la totalización del Estado, *Revolución y destotalización* nos dice Tischler (2013). Las revoluciones son las que evidencian y desafían la objetividad y la identidad, ahí es donde esos mesianismos patéticos logran su triunfo, no en la conquista del poder estatal, tampoco porque estas logren "derrocar al gobierno", sino porque en su fracaso ya evidencian la resistencia de ser "absorbidos" por la totalidad institucional, que, aunque el Estado (o el gobierno a través del ejército, y de la policía federal y estatal) lo intenta, simplemente no puede.

Ahí el poder de lo subversivo, porque surge de la *no-identidad*, no reconocemos las "apariencias" del orden, la paz y el progreso, pequeñas luchas surgen del rechazo, pero al mismo tiempo producen otra cosa que es la fractura de la totalidad, se abalanzan contra ella, a pesar de ser un gran muro que se presente frente a ellos (literalmente se siente como un muro cuando se enfrentan a las barricadas de la identidad estatal), pero lo patético que termina por ser reprimido (pero no diluido, ni disuelto por que trasciende en el tiempo a través de la memoria) es también la posibilidad de potencializar muchas otras resistencias y rebeliones en muchos otros momentos, y son quizás esas luchas que se dan en diferentes espacios y temporalidades las que continuamente eviten que seamos absorbidos por la identidad y la institución, sin esas luchas el sistema capitalista y político ya nos hubiera totalizado.

Nos encontramos en un terreno de constante lucha, lo que esos combates promueven, aparte de fracturas en el tiempo homogéneo, lineal y vacío, es que también existe, en términos de Benjamin (1989 [1940]), el salto del tigre, un salto que mira hacia el pasado, que surge de la rabia, de la indignación, pero que en el "*tiempo del ahora*", el presente, es donde se recuperan todas esas rabias, luchas y deudas. Al respecto, Tischler (2013) menciona:

> El "salto de tigre" zapatista es entonces un modo de conocimiento de la transformación anticapitalista de la realidad: el "tiempo necesario" que retiene, modifica y potencia los otros tiempos de la comunidad en la figura de la autonomía capitalista (p. 48).

Respecto de pensar las luchas, también nos menciona que:

> Para Benjamin, pensar “a contrapelo” no tiene nada que ver con la descripción de la subalternidad de las clases dominadas, ya sea para solidarse paternalistamente con ellas desde posiciones de poder o para convertirlas en objeto de estudio […] Por el contrario, es pensar la interrupción y desde la interrupción de esa forma; lo que quiere decir, pensar desde la forma antagónica a la temporalidad abstracta y vacía, que es el “tiempo mesiánico” o “tiempo lleno”, como se ha planteado (Tischler, 2013, p. 64).

Esto me parece relevante, porque no es pensar las luchas de manera aislada, lo que nos plantea es precisamente que escribir, transcribir la lucha, es objetivar, instrumentalizar, conmemorar. Contrario a esto necesitamos una actualización de la historia, mirar al pasado, pero al mismo tiempo pensar en esos reclamos y deudas en una nueva constelación, pensar la interrupción del tiempo homogéneo, para posibilitar una nueva irrupción desde el ahora. Esto es quizás uno de los indicios que nos puedan ayudar a pensar las luchas y rebeliones en los espacios que parecen estar cerrados o totalizados, imaginar con los zapatistas, con las feministas, con los negros, los indios, pero no en un tiempo cronológico, sino concebirlos como un nosotros, meditar sus irrupciones para posibilitar las nuestras, reflexionar en sus dificultades, para superar las nuestras, no es solamente pensar en el “otro” como apuntan los decoloniales, sino es interiorizar en un “*nosotros*”, porque aunque los escenarios sean distintos, el problema es de todos, el monstruo mayor no es el Estado, es el capitalismo. Por lo tanto, pensar en esas muchas otras luchas y resistencias, implica recapacitar en las propias para erradicar el problema en común.

Ya es sabido entonces que: “*La dominación niega el tiempo de las luchas fragmentándolas, rompiéndolas y congelándolas en la producción del olvido o en la elaboración del pasado como un tiempo muerto configurado por datos inertes”* (Tischler, 2005, p. 36). Mientras en la lucha parece que se posibilitan nuevos escenarios comunitarios, la autonomía parece alejarse cada vez más. El capitalismo constantemente busca tapar las fisuras, las grietas de dichas rebeliones, muchas veces incluso tratando de imitar el lenguaje de la resistencia y de la culturalidad,

para crear identidades homogéneas. Frecuentemente se presenta una lucha de las imágenes, reduciéndose la profundidad de las constelaciones a “la monada”, la comunidad alejada, olvidada e instrumentalizada. Esto nos obliga evidentemente a replantear la categoría de la comunidad o indigenismo, e incluso ver que en los conceptos también surgen batallas de las cuales estamos en gran medida alejados o desconocemos, pero que son necesarias para la interpelación de la rabia, la lucha y la ruptura.

4.3. La lucha de las imágenes y los imaginarios religiosos como antagonismos de la rebeldía.

Karl Marx (1968 [1843]) habría hecho una crítica a la “*Filosofía del Derecho*” de Hegel, donde manifiesta contundentemente, en la introducción de la obra que:

> La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. *Es el opio del pueblo*. La eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad *real* (pp. 7-8).

Mucho se ha interpretado e incluso especulado sobre el significado de la presente declaración, la afirmación quizás más difundida por los marxistas ortodoxos es que Karl Marx era ateo. Muchos otros creen que no se refería a la crítica en general de las religiones, ya que el propio pensador alemán era de descendencia judía, más bien una declaración en contra del *luteranismo* que se difundía en la época. Algunas otras interpretaciones nos indican una posible ruptura con el sistema hegeliano que preveía incluir a la religión en su sistema. Posiblemente Marx hacia una denuncia sobre la utilización política de las escrituras para la dominación, esto se ve claramente cuando hace la denuncia de “*la eliminación de la religión ilusoria*”, lo que quiere decir que está hablando específicamente sobre una religión fetichizada, es importante reconocerlo porque ante esto puede anteponerse una religión liberadora o “real”.

Vale la pena analizarlo, ya que la religión es posiblemente uno de esos terrenos arriesgados para hablar por su vasta complejidad, pero también es

necesario. La premisa de Marx bien puede servir para analizar la utilización de la religión en nuestra historia, sobre todo por los momentos de la conquista y colonización ideológica provocada por la evangelización del cristianismo europeo, que en su versión más reciente se le conoce como catolicismo (al menos en este lado del continente). De esto hay que mencionar que la religión de manera irónica es más aceptada en el contexto urbano,[44] pero de manera paradójica en muchas comunidades y colectivos que se encuentran en las zonas más marginadas del país, la religión ha sido ese campo de lucha, una lucha incluso de los dioses. Resistencias a aceptar la figura del dios y de las imágenes "blancas", negándose a interiorizar la idea de un dios que castiga y de una religión opresora, sobre todo la heredada por los pensamientos de Felipe II, Gines Sepúlveda y Fernando VII, ante quienes por supuesto también desde el campo teológico, hubo desde dentro de ese sistema algunos pensadores críticos como Bartolomé de las Casas o Fray Bernardino de Sahagún.

Fernando Matamoros (2009) es quizás uno de los autores que encuentra muy bien esa relación y los cruces entre los diversos caminos de la resistencia, tanto en el plano rural como el urbano, pero además no sólo eso, se atreve a mostrar como las teologías también tienen un papel importante en la lucha y sobre todo en la configuración de nuevas constelaciones, con herencias de cosmovisiones de los antiguos mexicanos que resistieron al proceso de la conquista, pero al mismo tiempo de manera paradójica con las percepciones eclesiásticas de algunos misioneros, sacerdotes y curas que en sus experiencias gracias a sus estancias con las poblaciones indígenas, terminaron por adoptar y respetar sus costumbres, y festejos, lo que permitió reconfigurar y reinterpretar las escrituras tanto por los indígenas, pero al mismo tiempo por los sacerdotes, de esto es preciso mencionar el ejemplo del padre Samuel Ruiz, quien es uno de los curas que fue identificado junto con el Sub Marcos (ahora Galeano) en el levantamiento de 1994.

Samuel Ruiz vivió su propia contradicción, de acuerdo con Matamoros (2009):

[44] Aunque recientemente se ha visualizado un aumento y constante rechazo hacia la Iglesia católica.

> …era conservador como muchos otros obispos que participaron en la ola anticomunista de este período. Sin embargo, si en 1961 monseñor Ruiz aconsejaba a los creyentes cuidarse de "los peligros del comunismo para la patria y para las relaciones entre el Vaticano, los obispos y los fieles", en la actualidad[45] se ha vuelto una de las voces críticas a la Iglesia ligada a los intereses de las clases del poder (p. 180).

En un inicio difundía las escrituras sagradas de acuerdo con la versión homogénea y católica divulgada por el Vaticano, él mismo sufrió una catarsis que lo llevo a replantear su quehacer, ayudó a los indígenas a buscar la tierra prometida, es decir la tierra de los desterrados, esto tiene un significado sumamente fuerte porque los indígenas en su exilio por la religión cristiana fueron vistos como: "*indios salvajes*", "*ignorantes*", "*nacos*", "*rancheros*" o "*patas rajadas*" (Matamoros, 2009, p. 177). Samuel Ruiz percibió que en las mismas escrituras se encontraba un tipo de "*génesis de la revuelta*", Jesús (el mesías) tuvo una travesía, una lucha en contra del Imperio romano, él representaba a los desterrados y a los más pobres.

Samuel Ruiz reivindicó la conexión de una nueva iglesia con su pueblo, la diócesis de San Cristóbal respetó a los individuos uniéndose a sus festividades, pero también al involucrase en la vida comunitaria se unieron no solamente a sus alegrías, también a sus dolores, tragedias, penurias, hambres, rabias y reclamos, que a pesar de los conflictos que tuvo la diócesis de San Cristóbal con el Vaticano y el gobierno, decidieron mantenerse firmes, incluso ante las presiones, amenazas, hostigamientos, por parte del gobierno y el ejército. La religión, en este sentido, no se volvió como diría Marx "el opio de los pueblos", aquí tiene una connotación distinta, se luchaba precisamente contra la dominación, contra la opresión y servidumbre, apostando por una reinterpretación dialéctica que iba enfocada hacia una *iglesia-activa*, que representaba al pueblo masacrado.

La iglesia de los pobres entonces se caracterizaría por luchar en contra del "*Becerro de oro*" (Matamoros, 2009, p. 197), que estaría representado por las políticas neoliberales, hay que mencionar que dicha participación activa fue gracias

[45] Dado que el libro de Matamoros tuvo su última actualización en 2009, es pertinente hacer la aclaración que Monseñor Samuel Ruiz murió el 24 de Enero de 2011.

a la inspiración de figuras como monseñor Óscar Arnulfo Romero (Matamoros, 2009, p. 208), y a que muchos de los curas de la diócesis tenían formación en antropología (Matamoros, 2009, p. 190), pero no aquella que surgió como ciencia de los imperios para poder dominar aquellos "pueblos sin historia", sino más bien curas que reinterpretaron el quehacer antropológico con el teológico.

Pero el *neozapatismo* no solo estuvo influenciado por la *Teología de la Liberación*, también tiene influencias del indigenismo de Mariátegui, obviamente del agrarismo de Emiliano Zapata. Incluso se le adjudica que los orígenes del EZLN estuvieron en las antes conformadas FLN (ahora *La Casa de Todas y Todos*), pero también de diversas guerrillas que se dieron en otros lugares de Latinoamérica, como en Cuba o el *sandinismo* en Nicaragua, de esto es importante rescatar la valiosa observación de Matamoros (2009) que nos recuerda que: *"… las profecías de alegría de los marxistas y cristianos participaron en la elaboración de ese cóctel sonoro que vino de las montañas de Chiapas y de diversas clases subterráneas de México*" (p. 94). Mas adelante también nos recuerda que:

> El neozapatismo es un *coctel explosivo*, una mezcla de guevarismo e indigenismo, de teología de la liberación y de mitos fundadores de la nación. Una síntesis que ha dado un nuevo impulso para combatir los mitos del capital no solo de México sino del mundo entero (Matamoros, 2009, p. 200).

De cocteles sonoros y explosivos, entonces lo importante del *neozapatismo* es reconocer que ha sufrido diversas metamorfosis en el ámbito religioso y simbólico, incluso en los mismos procesos de lucha, muy característicos en su momento por estar influenciados por la lógica de la lucha militar, teniendo como referente al *maoísmo*, pero también en el proceso darse cuenta de que el arma más grande, efectiva, pero sobre todo humana ha sido el arma de la palabra. Estos procesos que están llenos de contradicciones nos permiten visualizar precisamente cómo han abierto los caminos para repensar no solo las formas de organización, también las formas de seguir caminando de manera más inclusiva.

La lección que nos ha dejado siempre el *neozapatismo* es que no hay caminos definidos para cambiar al mundo, no existen purezas, ni mucho menos certezas, su aprender está más bien en las reflexiones que se dan en ese caminar,

y que, dicho en otros términos, también ese caminar les ha servido para reflexionar su propia relación con el mundo. Hay que recordar que uno de los motivos por los que el EZLN decidió no continuar con la postura de la guerrilla y de las armas fue porque posterior a 1994, en *La Marcha del Color de la Tierra*, en su encuentro con la gente escucharon de ellos que ya no querían un conflicto armado en el país, los zapatistas se abrieron y esa es la lección que nos han dejado, aprender a no cerrarnos.

4.3.1. Fragmentar los imaginarios nacionales y civilizatorios desde el antagonismo del dolor

No solo los zapatistas viven en contradicción en las luchas religiosas por los dioses y las interpretaciones históricas, como ha rescatado Matamoros (2009), también las padecemos quienes vivimos en las urbes periféricas y, quizás más, quienes viven en las grandes metrópolis. Dichos dilemas se encuentran en la cotidianidad, ejemplo de esto puede notarse claramente en aquello que Vasconcelos denominaba como "*la quinta raza*" o "*la raza cósmica*" que él veía encarnada en el mestizaje. El argumento *vasconcelista* en el contexto urbano puede ser muy seductivo, ya que es evidente que existen un sinfín de particularidades, multiculturalidades, pero puede tornarse complicado, ya que por sí solo este postulado no logra la interculturalidad, de esto hay que mencionar que la universalidad vasconcelista apuntaba a una en la que se tenía que reconocer la "cientificidad" aportada por la raza blanca, pero no su arrogancia, recuperando de las otras tres razas (amarilla, roja, negra) su superioridad espiritual.

Las justificaciones de Vasconcelos en su proyecto civilizatorio y nacional no lograron esa armonía, reconciliación y superación que él estimaba. La creación de la categoría "mestizó" ya estaba excluyendo a los sectores más desfavorecidos que en su mayor parte son indígenas. El mestizaje, en todo caso, consolidó en términos de Bonfil Batalla (1990) la creación de un "*México imaginario*", es decir que aquello que se mostraba ante el mundo como lo "típicamente mexicano", fue lo que quiso proyectar a través del muralismo, como la identidad nacional con aspiraciones a la universalidad. Aquí hay que mencionar que el proyecto estatalista y educativo, pasó

de romper con una visión homogénea religiosa difundida ampliamente por los evangelizadores, a sustituirse por una visión homogénea cultural-nacionalista difundida ampliamente por artistas, poetas e intelectuales del Estado.

En teoría, el enfoque era universalista al incluir lo “mejor” y “sobresaliente” de las diversas ideas heredadas por las distintas civilizaciones, pero ciertamente su universalismo no parece tomar en cuenta al indigenismo, en todo caso si se le considera es para adherirse a la cientificidad y al racionalismo “blanco”, el indio tendría que superar entonces su “complejo” desencadenado por los procesos históricos (conquista, colonia, epistemicidio, racismo). Evidentemente, las comunidades indígenas han resistido al lenguaje peyorativo, racista, violento y excluyente, por decir lo menos. En la contemporaneidad han encontrado en la religión una identidad comunitaria, en la que la diócesis de San Cristóbal ha apoyado adaptándose a la comunidad y no a la inversa, pero estas ideas “nacionales-universales” tienden a ser muy seductivas para un “nuevo” proyecto civilizatorio, precisamente porque la población predominante en las pequeñas y grandes urbes es “mestiza”, instantáneamente el sentido de identidad absorbe, surgiendo el sentimiento de reconocimiento en la idea. Vasconcelos fundamenta en sus diversos postulados el surgimiento, expansión y posible dominio de la “raza cósmica”. Aquí ante el fundamento vasconcelista, hay que apelar con una idea de Matamoros (2009), en la que nos recuerda que:

> Bajo este precepto, ciertos grupos, como miembros del mito de la raza cósmica, dan la espalda al indigenismo, otros al mestizaje y niegan de esta manera al Otro. Posiciones que puede ser estáticas y esclerosantes, ver homicidas, ya que no toman en cuenta las representaciones étnicas y simbólicas de las construcciones de adhesión de identidad en el movimiento (p. 49).

Lo que nos indica esta cita es que la tesis de la raza mestiza tiende a ser un principio sumamente peligroso, ya que la aparente inclusión no es más que la exclusión del indio, también hay que mencionar el hecho de que la “universalidad” y “nacionalidad” es una cuestión que se impone. Desde la visión estatal, esto tiene una explicación lógica y contradictoria. Lógica, porque es necesario mantener la

unión nacional, que se puede lograr a través de proveer de identidad por medio de la cultura (oficial). Contradictorio, porque la naturaleza del Estado es la dominación por más que los proyectos traten de ser inclusivos, siempre tendrán dificultades al tratar de conciliar, esto por la diversidad de constelaciones, cosmovisiones y tiempos. El problema del proyecto vasconcelista fue que al "llevar la cultura", terminó por imponerla y además por excluir las otras ya existentes. La nueva imposición tiene sus semejanzas con el proyecto de la conquista, que se puede apreciar cuando Vasconcelos (2019 [1948]) afirma que:

> …cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la Historia […] La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres (p. 14).

Asume que tiene un vasto y total conocimiento de las diversas culturas, reclamando por esa supuesta "conciencia superior" el derecho de implantar su proyecto, recordemos que los españoles también se atribuían derechos no solo sobre las cosas, también sobre los indios, basándose en una premisa similar en la que el indio era "inferior" intelectualmente. Las ontologías basadas en la jerarquía no se fragmentan con Vasconcelos, todo lo contrario, se reproducen. Si existiera un proyecto universal, este tendría que ser mediante la contemplación del "otro", pero no una contemplación oficial, identitaria, nacionalista y dominante, más bien como reconocimiento de aquello que existe, pero que se invisibiliza. De esto, Matamoros (2009) rescata que:

> Esta llegada fue un reencuentro con la historia de los olvidados, relegados en los museos y conmemoraciones; una posibilidad de cerrar las heridas del México real, indio y mestizó, plural y democrático. El "Nunca más un México sin nosotros" es un reflejo de la historia del paisaje político mexicano y de sus pliegues dolorosos (p. 77).

La aparición de los neozapatistas en el año de 1994 (aunque su genealogía se explica como ya hemos visto quizás mucho antes de las FLN), permitió observar

la inconsistencia de todos estos proyectos “civilizatorios”, aún en la modernidad, cuando se suponía que entraríamos en lo que era uno de los proyectos más globales como lo es el neoliberalismo. Esta aparición fue lo que Bonfil Batalla (1990) describiría como “*México profundo*”, ese que a su vez fue negado, relegado, olvidado, fetichizado. Se puede notar una dialéctica que surge de la negatividad, ante una imposición “imaginaria”, lo “profundo” reclama su lugar haciendo su aparición en lo público, reclamando el espacio que le fue arrebatado y con ello también el visualizar que la historia no ha llegado a su fin, sino que aún existe la catástrofe del siglo XVI en el presente.

Recientemente, en 2018, también hay una segunda aparición por parte del CNI y María Patricio de Jesús quien fuera la vocera de muchos de los caracoles neozapatistas, aparición que se desata ante el peligro inminente del olvido de aquel México profundo y negado. Para que un proyecto sea realmente de carácter universal, debe tener en cuenta todas las experiencias (y construir nuevas en el camino), reclamos y rabias que surgen del dolor y no solo “domesticarlas” o “edificarlas”, los peligros de la conmemoración es que las realidades diversas pasan al olvido y de lo que se trata, en todo caso, siguiendo a Aguirre Rojas (2011), es de la construcción de una *contramemoria*.

4.3.2. Resistencias rurales y urbanas, de los simbolismos religiosos a los simbolismos urbanos

Los lenguajes de la apariencia y de la negación se encuentran dominando nuestras relaciones, nuestras subjetividades. Expresiones como “*hijo de la chingada*”, “*hay que mejorar la raza*” y “*tienes el nopal en la frente*”, son también las expresiones de la flagelación de la historia, del castigo y el intento de humillación entre nosotros. En “*hijo de la chingada*”, es la expresión que constantemente nos recuerda los procesos violentos en los que se consumó el mestizaje, se utiliza continuamente para atacar al “otro”, pero en esa agresión recordamos el proceso violento en común que explica nuestra existencia. En la expresión “*hay que mejorar la raza*”, lejos de ser el sueño vasconcelista en el cual la raza cósmica o la quinta raza se consumaría a través del amor y la unión espiritual a través del sexo, la premisa “*mejora*r” ha

tomado el aspecto de asumirse como un inferior y en aspirar a la blanquitud como aquella "universalidad". Finalmente, la expresión "*tienes el nopal en la frente*", es quizás el término utilizado de forma hiriente que se emplea para recordar o reafirmar la imposibilidad de la supuesta aspiración a la blanquitud o universalidad.

Octavio Paz (2000 [1950-1975]), otro de los pensadores reconocidos en México, afirmaría que la cultura es algo de lo que uno no se puede despojar, *está ahí*, *presente*, de forma *viva*, *heredada* históricamente, flotando en el aire porque no se mezcla ni se pierde entre las demás. Claro que se mantenía escéptico ante los *pachucos* al llegar a considerarlos como uno de los extremos por negar su cultura,[46] José Agustín (1996) los reivindicaría argumentando que no solo los pachucos, también los *punks*, *rockeros*, *metaleros*, *jipitecas*, *hippies* y diversas manifestaciones contraculturales, que surgieron desde la marginación tuvieron un papel protagónico por su actitud desafiante y anarquista hacia el gobierno, también la creación en México de nuevas manifestaciones en la literatura, en el arte y la música que evidentemente estaban influenciadas por el *existencialismo* y *fatalismo* característico de la época que se vivió posterior al conflicto de las dos guerras mundiales, pero además también la inclusión de elementos culturales, propios en México como lo era la recuperación de constelaciones y tradiciones muy propias como el *chamanismo*.

Estas constelaciones conformaron una idiosincrasia, que incluso fue influencia de músicos y poetas como James Douglas Morrison, Jimi Hendrix, Janis Joplin, bandas de música como Pink Floyd y The Beatles. El chamanismo tuvo influencias en estos artistas gracias a figuras como la de María Sabina, con esto nos demuestra José Agustín (1996) que a pesar de que los *punks* o *pachucos* se mantenían escépticos ante estas bandas más "*fresas*" por ser privilegiadas, también notamos que existe una influencia no solo externa de la cultura, sino también una de las costumbres y constelaciones precolombinas hacia el exterior, pero de manera genuina y no impuesta como el proyecto vasconcelista, el sentido de "*cósmico*" adquiere más relevancia con Sabina, es decir que en la contracultura, que tiene un

[46] Octavio Paz tiene un poco de Heidegger y Adorno, del primero se asemeja por tener simpatía de intelectuales afiliados a un partido autoritario, del segundo porque también fue duramente criticado por los estudiantes del 68, esto posiblemente por atacar la cultura que se gestaba entre los jóvenes y notarse un poco más conservador.

auge muy fuerte hasta los años 60´s y 70´s es también un movimiento dialectico y universal entre jóvenes, en el que se comparten rabias y expresiones similares proyectadas políticamente en el arte, pero también en la militancia, toda la música de la contracultura de aquella época se caracteriza por ser subversiva. Pero la observación de Paz (2000 [1950-1975]) no es del todo imprecisa de la realidad o condición del mexicano, cabe mencionar que cuando realiza su crítica hacia la cultura marginada, es prácticamente durante su gestación y no un análisis de sus diversas transformaciones.

Paz, ante todo, acertó al describir que el mexicano es un ser que parece desterrado, olvidado, generando un sentimiento de crisis identitaria y de confusión, un sentimiento dice él de soledad y aún más preocupante perderse en *el laberinto de la soledad*. Los extremos en ese sentido pueden ser también de aquellos que reniegan de su cultura, de su tradición, de sus antepasados, de sus reclamos, aquellos que padecen las crisis identitarias se encuentran ya en un laberinto, por no distinguir su papel en la historia o por tener una "falsa" conciencia, impuesta por las culturas externas. Todos estos dilemas históricos, sociales y políticos, se encuentran reencarnados no solo en las religiosidades, también renacen en la cultura, bien podríamos describirlo como el "*malestar de la cultura*". Paz describe muy bien este conflicto al decir que el mexicano utiliza diversas "*máscaras*", este análisis nos permite acercarnos no solo a la parte "esquizofrénica" y "oportunista" de la identidad mexicana, también Matamoros (2009) tiene una interpretación más profunda en la que las describe como antagonismos vivientes:

> La utilización de la máscara, pasamontañas, es el elemento de una batalla ideológica evidente y voluntaria […] La lucha libre, enfrentamiento del *bien* y del *mal*, es una ilustración de ello: el *Enmascarado de Plata*, el *Santo* y *Blue Demon*, por ejemplo. En un juego simbólico de apariencias, los héroes y defensores de los oprimidos se han representado enmascarados. Uno de los últimos es *Súper Barrio*. Logró reunir a su alrededor miles de militantes del mundo urbano, en particular en los barrios populares afectados por el terremoto de 1985. Al presentarse como *Superman* quiso reconstruir

simbólica y dialécticamente, de manera contradictoria y complementaria, el mito del policía del imperialismo norteamericano (pp. 96-97).

Ante el sentimiento de desolación, las máscaras, en este sentido, no actuarían como diría Octavio Paz, a manera de recurso utilitario para sacar ventaja de la situación, las máscaras se vuelven representaciones simbólicas y estéticas de aquellas luchas reales que se dieron en el plano histórico, pero además también de las luchas que se están gestando en el presente.

La cultura mexicana tiene esa peculiaridad de "reencarnar" en las vestiduras aquellas expresiones cargadas de una tradición y costumbre precolombina, que no se ha perdido en la historia dominante y que incluso se recupera en la modernidad. La verdadera universalidad (si es que existe una), no sería en todo caso aquella que es totalizante, como aquellos proyectos religiosos de las ordenes franciscanas o dominicas, ni tampoco los promovidos por aquellos programas "*cívico – nacionales*" como el de Valentín Gómez Farías en 1833 o el de José Vasconcelos en 1921, ni tampoco las de la historia reciente en proyectos económicos como los de la política neoliberal impulsada con más fuerza en 1988 y repudiada en 1994, ni la de programas "*progresistas*" como el reciente que se vive en el país. La verdadera universalidad seria quizás la que surge y resurge de abajo, de la memoria colectiva, que recuperan viejos reclamos de los muertos y que se presenta de manera simbólica y estética en diversos campos de nuestra cultura.

Hñahñu Thaairohyadi Bermúdez nos dice: "…*somos los granos de maíz de una misma mazorca, somos una sola raíz de un mismo camino*" (Citado por Matamoros, 2009, p. 37). Esta idea puede ser un indicio de lo que puede ser reconocido como universalidad, no el hombre blanco, mestizo o indio, sino la colectividad. En ese sentido también los retos sobre cómo practicarla. En esa sintonía, Holloway (2011) nos recuerda que:

> Es un movimiento de grieta, no un movimiento de autonomías. El cambio no puede provenir de agregar las rebeliones separadas, sino sólo de su flujo, su confluencia, del movimiento de las grietas que irrumpen con fuerza a lo largo de las venas ocultas de la furia (p. 230).

De lo que se trata entonces no es el imitar la autonomía de los zapatistas, más bien, siguiendo a Matamoros, es el reconocer que todos somos como un gran coctel explosivo, que somos zapatistas aunque no lo sepamos, pero que podemos descubrirlo. Siguiendo a Holloway, es reconocer que ya somos rebeldes, ser zapatista no solo es ser indígena, revolucionario o tener un pasamontañas, es más bien la afirmación de que todos tenemos como lucha en común estar en *contra* del capital.

Tenemos que superar la dicotomía rural-urbano, indígena-mestizo, que se ven como luchas separadas, hay que evidenciar la fuerte relación de estos combates en común ante la amenaza global y totalizante, también recuperar el hecho de que el concepto de autonomía no debe usarse como un “modelo” para trasladar el “método" de la “revolución rural” al “espacio urbano”, en todo caso la enseñanza de las autonomías, es el efecto que provocaron en el sistema capitalista, es decir, lo fisuraron, lo agrietaron. Desde este enfoque hay que pensar entonces no en autonomías, más bien ante nuestra realidad antagónica y contradictoria en el contexto urbano, que es donde nos encontramos más inmersos y absorbidos por la lógica de la producción, tenemos que meditar y aspirar no solo a agrietar al sistema capitalista, quizás debamos ser soñadores y pretender *la fractura* como nuestro momento sublime.

CAPÍTULO V

DILEMAS ANTE LAS DISTINTAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA[47]

5.1. ¿Con o sin la forma del Estado?

Dentro de la corriente de pensamiento crítico se tiene como fin el pensar la manera para lograr la transformación, ante una situación vivida en sectores sociales con mayor vulnerabilidad, es evidente que ante dicho panorama se plantea la necesidad de transformarlo. Hace poco más de 100 años, intelectuales como Rosa Luxemburgo, Eduard Bernstein, entre otros, planteaban un serio dilema entre *reformar* o *revolucionar* y fuera de esta dicotomía se encontraba el *anarquismo* como el de Mijaíl Bakunin, el cual negaba la forma del Estado como necesaria. Hasta el día de hoy, el mismo debate sigue con distintos intelectuales, incluso pareciera que nos encontramos con una "reencarnación", ya que replantean la misma problemática, pero esta vez con mirada hacia movimientos y formas de organización manifestadas en América Latina.

En México se encuentran intelectuales que mantienen tres posturas distintas dentro de la corriente de pensamiento crítica o marxista. Por un lado, Enrique Dussel plantea que el modelo de democracia representativa es el más apto para lograr la transformación de las clases más desprotegidas, poniendo como ejemplo a distintos actores políticos latinoamericanos (Fidel Castro, Hugo Chávez, Evo Morales). Por otro lado, John Holloway está más convencido de que la democracia directa es mucho más efectiva para mejorar las condiciones sociales, argumentado que las formas del Estado son excluyentes, negando así la posibilidad de optar por ese camino, retomando como ejemplo a las formas de organización de diversas luchas (*EZLN*, "*Los Sin Tierra*" de Brasil, "*Los Piqueteros*" argentinos). Finalmente, Carlos Antonio Aguirre Rojas mantiene una postura mucho más radical, planteando que la responsabilidad de los movimientos "*antisistémicos*" es la de abolir al Estado y a todas sus representaciones.

[47] Los avances de este apartado tuvieron una primera presentación en el VI Congreso Internacional de la Asociación Mexicana de Ciencia Política (AMECIP) con sede en la Universidad Popular Autónoma de Puebla, que se llevó a cabo del 8 al 11 de agosto del 2018.

Estos debates siguen planteándose desde lo teórico y práctico (como la postura del CNI y CIG que en 2016 optó por anunciar su camino por la vía de la democracia representativa), polemizando aún más sobre esta gran disyuntiva. El presente capítulo no busca resolver el gran dilema, simplemente mencionar la situación que la "gente común" retoma ante posturas de intelectuales y movimientos dentro de su participación política.

5.2. Breve análisis de los "viejos" y "nuevos" movimientos antisistémicos

Uno de los grandes problemas que ha existido al momento de reconstruir la "*verdad histórica*", es el hecho de que ésta es muy difícil de desmitificar de acuerdo con los distintos intereses, cayendo en lo que puede ser una historia "*anticuaria*", de "*bronce*" u "*oficia*l", a lo que, por supuesto se antepone una "*contrahistoria*" o una "*contramemoria*", del compromiso y la obligación que lleva consigo el historiador:

> El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 1989 [1940], pp. 180-181).

No es noticia nueva que la historia que predomina es la oficial y con ello la crítica hacia ésta, pero algo curioso es que, no solo dentro de la historia institucional hay polémicas, controversias y antagonismos, éstos también existen dentro de la *contrahistoria* o, para ser más específicos, dentro de los movimientos que son denominados como *antisistémicos* y que es precisamente de esos antagonismos y dilemas donde surge la crítica, necesaria para encontrar los mejores caminos ante los sucesos históricos y ante las posturas que nos muestran estos movimientos.

Esto es importante porque la historia crítica o el pensamiento crítico, no solo debe verse como lo que en un inicio Walter Benjamin había previsto, también hoy el historiador y todos los científicos o académicos sociales probablemente deben replantearse el hecho de que la crítica o el antagonismo, también se encuentra dentro de una misma corriente de pensamiento o fenómeno social, como es el caso del debate teórico sobre el Estado y las posturas políticas e históricas que han tomado los movimientos antisistémicos hacia éste.

Hay algo esencial que no debemos descuidar sobre los movimientos antisistémicos y su posición conforme a adoptar las formas del Estado (gobierno), y es que desde sus inicios este debate siempre ha existido y no solo se percibe en las discusiones teóricas entre intelectuales. Dentro de la práctica también han existido grandes controversias ante las distintas posturas de estos movimientos, sobre sus acciones o caminos, pero es justamente de esa diferencia donde surge la crítica, una crítica que va enfocada en varios "ángulos", desde la que hacen los nuevos a los antiguos movimientos, pero también las dificultades para plantear un camino claro ante la economía centro-mundial (capitalista). Incluso después de las revoluciones francesas, la de Alemania y Rusia (en 1789, 1848, 1871, 1917 y 1968), pareciese que surgen tiempos cíclicos, donde reaparecen no solo las mismas demandas sino también las mismas problemáticas, pero que en esa misma crítica se han descubierto y se retoman las herencias de los movimientos antisistémicos "antiguos" (anteriores a 1968), la herencia que surge desde la primera *Revolución Francesa*, buscando la libertad, igualdad y fraternidad.

Me parece que los primeros dilemas sobre los caminos que debían tomarse conforme al Estado se plantearon desde la *Primera Internacional* (1864). Por un lado, existía un debate entre marxistas y anarquistas, pero también uno entre los marxistas y proudhonianos, quedando siempre envuelta entre las dos discusiones la participación de los marxistas, que, por cierto: "*Para los proudhonianos, la salida consistía en salirse y ubicarse fuera del círculo de las relaciones de la producción capitalista, y para los anarquistas el objetivo era la destrucción del Estado*" (Wallerstein, 2008, p. 69).

La crítica del marxismo era para ambos, más para los anarquistas, ya que ellos consideraban que su camino radical solo tenía un fin, que no era más que el del fracaso, por lo que los marxistas planteaban una transformación de la sociedad, pero ellos creían que ésta podía lograrse solo si se tomaba o conquistaba el poder del Estado, esto se lograría a través de la clase obrera industrial y de las organizaciones clandestinas que se habían conformado desde sus sindicatos, claro que posteriormente se haría una crítica ante esta postura ortodoxa, crítica que hasta hoy es vigente.

Posteriormente, podemos ver que los movimientos antisistémicos tuvieron su evolución por lo menos en tres momentos, como lo fue durante la Primera Guerra Mundial, posteriormente la Segunda Guerra Mundial y finalmente lo que podríamos ilustrar como los "nuevos" movimientos antisistémicos, que son los que hacen la crítica de esos viejos movimientos, pero que incluso tienen luchas comunes, así como problemáticas que resolver a través de esa reflexión y de sus propias experiencias. Durante la Primera Guerra Mundial en Europa y Estados Unidos surge un movimiento llamado "revisionista", el cual tiene como principal meta un camino hacia el nacionalismo[48] que busca lograr la transformación, pero a través de la vía constitucional, camino muy distinto al de los movimientos "nacionalistas" que buscan la transición, pero a través de la lucha violenta y de organizaciones sindicales obreras con carácter clandestino. Lo que caracterizaba a ambos movimientos era que a través de sus métodos perseguían un mismo fin, que era el de conquistar el poder del Estado.

También hay que mencionar que existió una diferencia entre los movimientos socialistas y los nacionalistas, por lo que había mucho más de dos formas de organización. Por un lado, los primeros se centraban en países en los que surgía esta ideología marxista-leninista, centrados en la economía-centro (capitalistas) y los segundos eran movimientos antisistémicos que se caracterizaban por encontrarse de una forma paralela, pero desde las periferias. A pesar de ello contaban con una organización de intelectuales que parecían formar una organización más de cuadros:

> …los movimientos socialistas nacieron en los países del centro de la economía-mundo, mientras que los movimientos nacionalistas lo hicieron en la periferia. Los primeros tenían su base política en el proletariado industrial […] los movimientos nacionalistas estaban constituidas por las burguesías periféricas y por la intelligentsia (Wallerstein, 2008, p. 81).

Cabe mencionar que con el éxito de la *Revolución Rusa* o también conocida como la "*Revolución de Octubre*", Lenin había demostrado que las revoluciones si

[48] De esto cabe aclarar que existieron dos tipos de nacionalismos, uno que se inclinaba por la vía constitucional o parlamentaria y otro llamado nacionalismo cultural que estaba más enfocado en las particularidades de los movimientos como su cultura, identidad y organización.

podían ser exitosas y que éstas podían tomar el poder, o al menos ese sentimiento de esperanza surgió y más cuando ésta tiene éxito en Rusia y no en Alemania, pero posterior a esto también los movimientos se encontraron con la dificultad de saber si su revolución había triunfado, si esta forma de éxito fue positiva o eficaz, y también se cuestionaron sí podrían lograr la transformación social que tanto se anhelaba y si éstos serían capaces desde el aparato del Estado lograr sus objetivos.

Conforme pasó el tiempo se dieron cuenta de que se encontraban ante presiones de otros Estados, pero también ante el problema de definirse o apoyar a otros movimientos antisistémicos que surgían de manera paralela en otros países, tal como es el caso de Alemania, que se encontraba en la encrucijada sobre si apoyar o no, al movimiento antisistémico de China, esto porque había diversos movimientos desde las periferias que no eran muy conocidos en los países del centro. Ante estas situaciones y dilemas se cuestiona el papel de la Unión Soviética y también las posturas de la *Tercera Internacional*:

> De aquí nace la pregunta de saber en qué medida esa III Internacional y la Unión Soviética, jugaron un papel de fuerzas realmente antisistémicas al interior del sistema mundial, pregunta que quedó en suspenso desde 1920 y hasta la Segunda Guerra Mundial (Wallerstein, 2008, p. 85*).*

Y es que se desató una fuerte crítica de la experiencia de que después de la Revolución de Octubre y ya tomado el Estado, se le acusara a ésta y a otras experiencias antisistémicas similares, que una vez en esa posición simplemente se quedaban en la función de “negociadores”, y que éstos lo único que absorbían eran las migajas y limosnas en nombre de la “lucha” o “revolución” sin haber logrado nada. Pero la otra reflexión de esa misma experiencia es que estos movimientos antisistémicos pasaban de ser simples “espectadores” a participantes. Este dilema comienza a jugar importancia después de la Segunda Guerra Mundial e inclusive toma relevancia actualmente y es una interrogante que aún está marcada tanto social, política y teóricamente.

Y es precisamente, que posterior a la Segunda Guerra Mundial, y a las experiencias vividas de los “antiguos” movimientos antisistémicos, se empiezan a vislumbrar de manera más clara las clasificaciones de tres contextos totalmente

distintos, pero que esta categorización es la que predomina y también podemos entender nuestras relaciones con los otros entornos:

> Ya desde 1945 comenzamos a hablar habitualmente de tres “mundos”: primero el mundo occidental industrializado es decir Europa Occidental, Estados Unidos, Canadá y Australia, y después de 1970, aproximadamente, también Japón. Un segundo grupo era el de los países socialistas, que abarcan a la Unión Soviética, a los países de Europa del Este, a China, a Corea del Norte, a los tres Estados de Indochina y a Cuba. Y finalmente, en tercer lugar, lo que se convino en llamar tercer mundo, es decir Asia menos China y Japón, África y América Latina (Wallerstein, 2008, p. 89).

Podemos decir que aquí se encuentran los países imperialistas o capitalistas, los países socialistas los cuales comenzaron con una lucha antisistémica, es decir de la revolución u organización obrera que logra tomar el poder estatal e implantaron sus políticas (o formas de gobierno) y finalmente los países de tercer mundo donde se encuentran actualmente los movimientos antisistémicos, en las periferias, éstos que se mantienen escépticos y que son los principales críticos de los actuales gobiernos de izquierda, socialistas o demócratas, esto por todas las experiencias históricas de fracaso.

Antes de 1968 podríamos denominar a los movimientos antisistémicos como “antiguos” y posteriormente a esta fecha se pueden denominar como “nuevos”. Surgieron varias críticas, éstas precisamente por los antagonismos o por una cierta desconfianza o escepticismo. Si bien el apoyo de los países socialistas con las nuevas emergencias no fue negado, tampoco se puede decir que fue el suficiente, pero es precisamente de esta desconfianza donde surge la crítica y las reflexiones de los triunfos y fracasos de ambos, que pueden permitir buscar un mejor panorama. A pesar de que inicialmente los viejos movimientos antisistémicos se dieron en Europa, hoy los nuevos movimientos están surgiendo en América Latina, como es el caso de “*Los Sin Tierra*” de Brasil, o “*Los Piqueteros*” de Argentina, o el “*EZLN*” en México y que es precisamente donde cuestionan ese papel de los antiguos movimientos, pero al mismo tiempo se encuentran en un dilema, y en la dificultad

de una comunicación entre ellos que les permita vislumbrar nuevas posibilidades y caminos.

Actualmente, existen todavía las encrucijadas y no solo por cuestiones prácticas, también desde el punto de vista teórico, aún no se puede resolver el gran "debate" que consta al menos en tres posturas. La primera es la vía de la "*reforma*" que implica el hecho de adoptar la forma del Estado u optar por el camino constitucional o de los partidos, es decir regirse por las estructuras ya existentes y desde ese campo lograr los objetivos de los movimientos, se tiene como intención a un Estado que incluya a su sociedad. La segunda es el camino de la "*revolución*", ésta propone que desde la organización social (sea obrera, campesina, estudiantil sindical, guerrillera) busquen tomar el poder estatal de manera más violenta. Y finalmente, una tercera, la "*anarquista*", que es considerada como la más radical, caracterizada por su total desconfianza a la forma del Estado, esto por su propia naturaleza de autoridad, siendo su fin la abolición, destrucción u aniquilamiento de éste o de las formas de poder que se le asemejen, estas posturas a pesar de tener un antecedente tanto teórico como histórico siguen perdurando.

5.3. Dussel y su visión del Estado

Para este intelectual es inconcebible la transformación fuera de las instituciones o de la forma del Estado, ya que, para él, incluso en las culturas más antiguas esta forma ha existido, con la necesidad de organizarse. Afirma que Marx mantuvo una negativa sobre la participación política, pero que paradójicamente reconoció que era necesario involucrarse en ésta. Es decir que, respecto a la relación entre participación política y Estado, existe lo que se denomina como un "*hueco teórico*" que no se ha podido resolver, pero que es necesario que los contemporáneos aborden:

> Ese *consenso crítico del pueblo* no pudo ser descubierto ni por la primera Escuela de Frankfurt ni por K.-O. Apel o J. Habermas. Por ello, no pudieron articular la "teoría crítica" con los actores políticos históricos (que ellos ya no tuvieron al desaparecer por el Holocausto la comunidad judía y por integrarse

la clase obrera al “milagro alemán”). Nosotros en cambio debemos articular a ese actor colectivo (Dussel, 2006, p. 96).

Definitivamente está a favor de teóricas como Rosa Luxemburgo, pero en contra de teóricos como Bakunin, él reconoce a los movimientos reformistas y revolucionarios, pero opta por los primeros, ya que para él los segundos tienen que ver más con la ideología que con la posibilidad de llevar a cabo la transformación. Esta postura es la que comparte más con su pensamiento y su teoría. En este sentido, Dussel reconoce a las luchas de reivindicación, también dice que se necesita de otros elementos como la factibilidad, y un movimiento que represente todas las demás reivindicaciones por problemas que se presentan como el de la multitud y las dificultades para organizarse, motivo por el cual propone que ante esta diversidad social se necesita de una reivindicación hegemónica: “*Así surge la necesidad de tener una categoría que pueda englobar la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política*” (Dussel, 2006, p. 89).

La democracia directa tiene como problema que ante la heterogeneidad se dificulta consensar acuerdos, de ahí la necesidad de homogenización y de la representación, es decir de un modelo de democracia representativa aunado a una posterior institucionalización que es inevitable y necesaria. El principal cuestionamiento que resalta ante este planteamiento es que siempre hay burocratización del poder o como él lo llama una *“fetichización del poder”,* que se caracteriza en quienes desempeñan un cargo público o de representación por esperar recompensas y acumular riquezas. Pero él cree que esto se puede superar, ya que precisamente rescata por un lado que quien gobierne debe tener un sentido de servicio grande: “*El gobernante que sabe despertar la solidaridad, la responsabilidad la participación simétrica de los oprimidos y excluidos, además de todos los ya integrados de la comunidad política, hace más gobernable su actuación*” (Dussel, 2006, p. 156).

Prefiere un gobernante que no tenga “pretensión de bondad” sino bondad, uno que reconozca sus errores porque eso le permitirá superar sus propias prácticas. Pone como ejemplo de esta premisa a personajes históricos como Miguel Hidalgo o un Zapata por su visión de lucha y también a otros un poco más

contemporáneos como Evo Morales de Bolivia, a Fidel Castro de Cuba o a un Hugo Chávez de Venezuela, pero por otro lado también la necesidad de un contrapeso de todas las demás luchas reenvidicadoras (feministas, indígenas, obreras, campesinas, estudiantiles). Pero esta exigencia solo puede ejercerse por la vía institucional, lo que él llama "potestad",[49] ya que muchos movimientos pueden llegar a ser lo que el llamaría como "potentia",[50] pero depende de varios factores si se logra o no, por ejemplo, la "factibilidad", es decir se debe ser muy lúcido para saber de qué tipo de cambio se requiere, sea *profundo*[51] *o parcial.*[52]

Es necesario que para dichas transformaciones se tomen en cuenta desde las instituciones cuestiones ecológicas y culturales, poniendo como ejemplo el rescate de culturas milenarias como la inca que tenía gran respeto por la naturaleza y la madre tierra, o como ellos le llamaban la "*pachamama",* donde la modernidad no desprecie la cultura de las periferias, que es lo que caracteriza a América Latina, al componerse por una gran diversidad de éstas. Para Enrique Dussel, se deben priorizar estas transformaciones dentro de las instituciones, si bien el debate gira entorno entre tomar la vía de la reforma o la revolución, para Dussel no existen solo estas dos opciones, para él puede articularse tanto la democracia participativa y la democracia directa.

Lo cree posible y toma como ejemplo la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, la cual dice que es innovadora al ser la primera que especifica la participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública, pues el poder se divide en Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral, donde cada uno hace contrapeso y se nota la partición y a la vez limitación de ciertos vicios, como lo refiere: "*Será necesario crear una nueva estructura estatal más compleja, con mutuas determinaciones por parte de la representación y participación, dentro de la gobernabilidad, para evadir el monopolio de los partidos y de la clase política*" (Dussel, 2006, p. 149).

[49] Organización autónoma.
[50] Organización Institucionalizada.
[51] Lo que implicaría todo un cambio en el sistema constitucional.
[52] Lo que implicaría el cambio de alguna institución en particular.

El cree que, a partir de esta organización social, de la creación de una "*reivindicación hegemónica*", de la inclusión de las culturas milenarias de América Latina, de la modificación de las constituciones y de la participación de la sociedad civil, una vez tomado el control del Estado es posible la transformación, pero solo por la vía institucional, punto totalmente distinto al de John Holloway que plantea otro camino.

5.4. La esperanza de John Holloway

El debate crucial es si la transformación se logrará por la vía sistemática o la revolucionaria. También, como se mencionó con anterioridad, ha tenido su antecedente histórico, pero esta problemática también tiene su antecedente teórico, no es un tema de ahora: "*Si revisamos los debates de hace cien años, lo que llama la atención es su optimismo. Vean por ejemplo el debate entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein sobre la cuestión de reforma o revolución*" (Holloway, 2013, p. 93). Parece, incluso, que sigue la misma línea de pensamiento que Imannuel Wallerstein[53], quien reconoció tres posturas distintas que ya se habían discutido sobre la manera más efectiva de lograr un cambio, aunque también reconoce que las dos primeras, a pesar de optar por medidas distintas, buscan un mismo fin que es la conquista del poder del Estado y también reconoce a una tercera, que no está de acuerdo con esta postura, posiblemente por prever las trampas que conlleva la conquista del poder, que es el peligro de que el movimiento se corrompa:

> La reforma era una transición paulatina al socialismo que se llevaría a cabo a través de ganar elecciones e introducir cambios por la vía parlamentaria; la revolución significaba una transición mucho más rápida que se haría por medio de la conquista del poder estatal […] Los enfoques que se encontraban fuera de esta dicotomía estaban tachados de 'anarquista'. Hasta recientemente, el debate marxista ha sido dominado por esas tres clasificaciones: revolucionario, reformista, anarquista (Holloway, 2013, p. 103).

[53] Dado que este trabajo fue presentado en 2018, hay que hacer la observación de que Imannuel Wallerstein fallece el 31 de Agosto de 2019, pero de lo que no hay duda es que su obra sigue siendo un referente internacional.

Vemos que es un escenario un tanto similar, como el que se ha dado entre Dussel y Holloway, donde buscan la transformación, pero persisten los antagonismos. Partiendo de ahora, el panorama para nosotros es muy desolador, vivimos en la angustia, realizamos tareas con las que no estamos de acuerdo o nos provocan una muerte en vida. Para Holloway, el cambio está precisamente en la desobediencia de estas actividades cotidianas que nos ofuscan, este sería un primer paso para lograr una transformación, hay quienes no ven esperanza o posibilidad de un cambio, después de vivir una vida apegada a las reglas y normas no solo sistemáticas, sino de sus quehaceres, en su trabajo, normas que se obedecen porque a su vez es una forma de sobrevivir en este ambiente hostil, pero hay un contexto aún mucho más sofocante o angustiante. Si recordamos la tragedia que vivieron los alemanes en la época del holocausto, es precisamente en esa época donde algunos intelectuales veían un panorama mucho más fatalista: "*Theodor Adorno, alemán, judío, comunista, regresó del exilio después de la segunda guerra diciendo que 'hay que preguntarse si uno puede seguir viviendo después de Auschwitz'*" (Holloway, 2013, p. 98).

Sin duda, es una visión muy desoladora ante los trágicos sucesos que aún perduran en la memoria, pero para Holloway es precisamente el hecho de que la esperanza y la rabia sean un tipo de motores que ayuden a luchar en este sistema que hemos creado y que nos está aniquilando, la esperanza es primordial, pero no una esperanza ilusa en la que digamos ¡Oh todo va a estar bien! ¡Las cosas ya mejorarán!, él nos habla más de una esperanza que va a acompañada precisamente de la negatividad, para que ésta a la vez pueda ser criticada y ayude a evitar esas formas de ilusión, estaríamos hablando de una esperanza, pero crítica, que nos ayude a luchar en momentos de crisis. De esto, él retoma que: "*Ernst Bloch, alemán, judío, comunista, regresó del exilio después de la segunda guerra enfatizando el otro lado de la experiencia 'ahora es el momento para aprender a tener esperanza'*" (Holloway, 2013, p. 98).

Creo que este antecedente es su inspiración, de que todos, la "*gente común*", también puede revolucionar, que de hecho cuando les preguntaron a los zapatistas cómo iniciaron la revolución, contestaron que eran gente común cansada de la

explotación, de la injusticia, de la desigualdad, la gente entonces también es rebelde, pero a diferencia de los zapatistas que son autónomos tendríamos que preguntarnos, ¿cómo se puede ser rebelde cuando no hay autonomía? ¿Cómo ser rebelde cuando se vive dentro de un sistema? Describe nuestra rebeldía de una manera muy peculiar: "*Su rebeldía es una rebeldía reprimida. Su subjetividad está contenida en este momento, pero no inherentemente limitada. Al contrario: si son rebeldes, su subjetividad se está desbordando, rompiendo los límites que la contienen, es potencialmente infinita*" (Holloway, 2013, p. 113).

Nosotros, estudiantes, campesinos, obreros, maestros, comerciantes, todos de alguna u otra forma nos resistimos y somos rebeldes en cierta medida al ser "irresponsables", pero esa irresponsabilidad es justamente la manifestación del desacuerdo de una lucha a partir de la negatividad (de decir ¡No!, de decir ¡Ya basta!) de este sistema que es sofocante, este sistema que ha dejado de ser creativo, en este sistema nos sentimos insatisfechos, este sistema nos obliga a producir, no a crear, y ante esta imposición yace la rebeldía reflejada en la negación del sistema que está representado por un Estado excluyente, representado por los gobernantes, partidos políticos e instituciones, necesitamos con urgencia un modelo incluyente, que visualice a la educación, salud y trabajo, como lo expresa:

> La conclusión más obvia es que el intento de transformar una sociedad a través del Estado parte de un razonamiento erróneo. Este razonamiento erróneo que consiste en transformar la sociedad a través del Estado, está muy emparentado con la naturaleza del propio Estado (Holloway, 2013, 132).

Ante esta exclusión obvia que se produce desde el Estado y sus estructuras enfocadas al dominio, al poder y a una lógica capitalista, la gente ante la impotencia decide formar sus propias formas de organización y velar por la seguridad de ellos y de sus familias, ante la amenaza de una educación cada vez más ligada a la privatización, ante políticas de seguridad que no ha hecho más que multiplicar los índices de desapariciones forzadas y el incremento evidente de violencia e inseguridad, se han mostrado constantes luchas en contra de esas políticas que excluyen y aniquilan, por eso es urgente desarrollar un tipo de comunitarismo, en el cual retomando la experiencia zapatista, produzcamos nuestras propias formas de

organización aun encontrándonos en nuestros espacios urbanos: *"…que desarrollemos nuestras propias estructuras, nuestras propias formas de hacer las cosas (…) una lucha que nos permita desarrollar nuestro propio poder-hacer"* (Holloway, 2013, pp. 132-134).

Ahora, si bien John Holloway va más allá de la postura de la democracia representativa, al no estar de acuerdo en tomar al Estado o sus formas para el cambio, retoma a la democracia directa y a las organizaciones sociales que permitan la creación y el hacer de la gente, un tipo de comunitarismo, pero me parece que quedan algunas interrogantes una vez elegido ese camino, dudas que surgen precisamente con el posicionamiento ante el Estado; ¿qué hacer con éste? ¿El Estado será aún una forma predominante que subsistirá a pesar de un tipo de comunitarismo? O ¿dejará de existir y solo habrá una clase social? Me parece que quien específicamente mantiene una postura directa ante estos cuestionamientos es Carlos Antonio Aguirre Rojas.

5.5. Aguirre Rojas, el radical ¿reencarnación del anarquismo?

Aguirre Rojas plantea un posicionamiento más directo respecto al Estado, incluso podría considerársele de extremista, ya que, si bien reconoce las revoluciones que se dan en Latinoamérica y en todas las partes del mundo, también ha escrito explícitamente el papel que deben tomar los movimientos antisistémicos conforme a la figura del Estado, que es la de su destrucción o abolición. Él comienza por reconocer que en el año de 1994 el movimiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no solo tiene un impacto en Latinoamérica, sino también a nivel planetario:

> Por eso es que en ese 1994 nace a la vida pública lo que podríamos considerar el *primer* movimiento social nuevo que es clara y completamente *antisistémico* –y de ahí, quizá, su carácter "modélico" a nivel planetario-, primer movimiento que es radicalmente *diferente* de todos los movimientos sociales que le antecedieron, y que con su importante irrupción abre el espacio para hacer visibles y cada vez más claros y presentes, al restante conjunto de los nuevos movimientos antisistémicos (Aguirre, 2013, p. 15).

Podemos entender esto en los logros que se llevaron por el camino de la autonomía como las escuelas zapatistas, sus hospitales, también él cree, a diferencia de Dussel, que los movimientos que van encaminados por la vía sistémica o partidista son un camino totalmente desprestigiado y aquí también se puede notar su postura, por ejemplo cuando acusa a Andrés Manuel López Obrador de "vacilante" y "tibio" ante el fraude electoral de 2006, junto con el acontecimiento de 2008 en el que lo cataloga de "entreguista" al no mantener una oposición ante la reforma energética de Felipe Calderón. Para Aguirre, los representantes que aún se perciben como de izquierda no lo son, primero por tratar de resolver las problemáticas por el camino institucional, camino que justamente atiende a las clases dominantes como se refiere al entonces Tribunal Federal Electoral:[54] "*…su absoluta ineficiencia funcional y su ínfima estatura moral, al convalidar vergonzosamente ese fraude electoral*" (Aguirre, 2009, p. 181).

Por eso, no podría considerarse viable el camino de la democracia representativa ni el de las instituciones como factor que genere un cambio radical, porque lo que provocan precisamente los partidos políticos, las instituciones, los representantes y los distintos mecanismos que van acompañados de las estructuras del Estado es un apaciguamiento de todas las inconformidades y efervescencias que se notaron en 2006, en 2008 y que siguen notándose continuamente. También pone el ejemplo de los llamados gobiernos progresistas, como gobiernos que no siguen precisamente una lógica anticapitalista:

> … hoy por los llamados gobiernos 'progresistas', como los de Hugo Chávez y ahora de Nicolás Maduro, Evo Morales, Rafael Correa, José Mujica, Néstor y luego Cristina Kirchner, los que en los hechos han implementado un conjunto de políticas neokeynesianas, para nada anticapitalistas (Aguirre, 2013, p. 54)

Dussel diría que este tipo de movimientos son transcapitalistas, pero Aguirre Rojas los nombra como "*Movimientos de oposición intracapitalista que son de carácter claramente reformista" (*Aguirre, 2013, p.74). Él ve entonces en estos movimientos "progresistas" no una cuestión antisistémica, ni anticapitalista, más

[54] Ahora Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

bien los describe como una fase en la que se han posicionado en el poder gracias a la existencia de los verdaderos movimientos y luchas antisistémicas del mundo que están inclinadas verdaderamente abajo y a la izquierda.

Es decir que, para Aguirre, los llamados gobiernos progresistas de Latinoamérica que está inclinados muy, pero muy tenuemente a la izquierda, no son más que la manifestación indirecta de los verdaderos movimientos antisistémicos y de acuerdo con su teoría se pasará de esta fase intermedia a una donde los gobiernos progresistas sean sustituidos por los verdaderos gobiernos populares:

> Lo que quiere decir que estos gobiernos neokeysianos, no son más que una suerte de *estación intermedia* dentro de un proceso más amplio, en el cual, en el próximo futuro, esos movimientos antisistémicos lograrán quizá transformar de manera radical al conjunto de las sociedades de América Latina, para instaurar, en lugar de estos gobiernos tenuemente progresistas, a verdaderos gobiernos populares, que manden obedeciendo, y que expresen el verdadero *autogobierno popular* de los distintos pueblos de toda la región (Aguirre, 2013, p. 85).

Algo que distinguirá a los gobiernos progresistas o intercapitalistas de los movimientos antisistémicos es que estos últimos serán movimientos realmente incluyentes, y abiertos a la pluralidad social. Lo que distingue a Carlos Antonio Aguirre Rojas es precisamente la postura de cómo deberían actuar estos movimientos frente al Estado y ante las formas de poder, podríamos decir que la postura es muy radical, ya que si el Estado es la forma en que las prácticas capitalistas llegan a perpetuar sus formas de dominación, la responsabilidad de estos movimientos no es más que la de abolir al Estado y a las diferentes instituciones que representan a éste, como lo menciona:

> ¿Qué deben hacer entonces los nuevos movimientos anticapitalistas y antisistémicos, frente al gobierno y frente al Estado? Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci y Mao Tse Tung entre otros autores, responden claramente que la tarea de esos movimientos es la de *destruir y hacer pedazos* el Estado, aniquilarlo y eliminarlo totalmente, para poner en su lugar una cosa absoluta y radicalmente diferente (Aguirre, 2013, p. 106).

En este sentido, Aguirre lo lleva a un extremo argumentando que la obligación de los movimientos antisistémicos es la de abolir al Estado, la cuestión es ¿cómo diluir, disolver, derrocar, destruir al Estado si por ejemplo decisiones como la del CNI ha optado por el camino de la democracia representativa recientemente? Ante estas posturas teóricas, recientemente parecen encontrarse ante una encrucijada o un dilema.[55] Dilema que se presentó en los antiguos movimientos y que fue fuertemente criticado por los nuevos movimientos que surgieron posteriormente al año de 1968, y que proponían una visión totalmente diferente a la planteada por la dicotomía clásica que se planteaba entre reforma o revolución.

Aguirre Rojas habría definido que la obligación de estos movimientos antisistémicos era la de abolir a las formas institucionales y de poder del Estado, evitando adoptar el modelo de gobiernos como el de José Pepe Mujica, Hugo Chávez, Evo Morales, Fidel Castro, pero ahora parece ser (de manera inmediata y aparente) que estos movimientos, o al menos hablando del EZLN y más específicamente del CNI que optó por la participación de una candidatura independiente en el escenario de la democracia representativa, que no retoman la obligación de destruir al Estado sino el de adoptar sus formas, algo que produjo muchas críticas y que posiblemente nos permita deslumbrar el hecho de que los movimientos antisistémicos ya están en un escenario político totalmente distinto al que venían trabajando, postura que parecía inimaginable anteriormente y que conceptualmente al tomar dicha posición se les clasifique como movimientos sistémicos, pero habría que analizar más allá del panorama conceptual o incluso ver si aún con su participación se encuentren en contradicciones o sean más congruentes de lo que podíamos esperar.

5.6. Influencia teórica e histórica en los actuales movimientos antisistémicos

En Latinoamérica existen varios movimientos que han optado por la organización autónoma y también se puede apreciar que hay una comunicación entre todos los movimientos que comparten no solo la ideología, también las mismas demandas en

[55] Aunque de manera más profunda el CNI y el CIG ha declarado a través de su vocera María de Jesús Patricio Martínez que su caminar no fue para ganar el "registro" o las "elecciones", sino para hacerse visibles en un momento donde parece que los pueblos originarios están en el peligro constante del olvido.

sus respectivas naciones, podemos mencionar tres (*Los Piqueteros*, *Los Sin Tierra* y los *neozapatistas*) que, aunque tienen sus particularidades, también sus puntos de convergencia que son logrados a través del diálogo y la crítica. Un ejemplo es el movimiento de "*Los Piqueteros*" de Argentina, considerados como antisistémicos y que buscan también una organización basada en el comunitarismo, integrando nuevas demandas, emergencias y crisis que existen en nuestro tiempo contemporáneo, movimiento que comparte las demandas de muchos otros movimientos internos, ya no hablamos solo de obreros, estudiantes, inmigrantes, sino que esta emergencia desde su lógica urbana retoman las demandas y evidencian una nueva crisis que es también la de *los que no tienen empleo*. Algo paradójico, ya que al no formar parte de la producción capitalista se podría pensar que no son parte del reclamo, pero es en ese mismo sistema capitalista donde se provoca este fenómeno, emergencia y crisis, que justamente *Los Piqueteros* al ser un movimiento y organización que surge desde el contexto urbano, han tenido algún tipo de acercamiento con los movimientos de periferia, como lo es el EZLN.[56]

Uno de los grandes problemas ha sido el pensar en dos realidades distintas, una que se encuentra en el contexto urbano y otra que se encuentra en las periferias o en los contextos rurales, pero de este problema podemos decir que mediante el diálogo como intercambio y no como monólogo también se construye una nueva política basada en las experiencias. Es decir, que en este diálogo de los movimientos antisistémicos se identifican problemas, realizan la crítica y también intercambian sus experiencias, porque es evidente que tanto los movimientos urbanos como el de *Los Piqueteros* aprenden de los movimientos de las periferias como el del EZLN, retroalimentándose entre ellos como es el caso de esta pequeña experiencia: "*…tú dices que la experiencia mexicana es muy importante, y sin embargo es hacia la Argentina donde nosotros miramos. Porque son ustedes los que tienen las experiencias del movimiento urbano*" (Holloway, 2016, p. 34).

Y podemos reflexionar en que estas lógicas son muy distintas, por ejemplo el movimiento zapatista está conformado por campesinos que dependen del trabajo

[56] Con la intención de compartir experiencias con otros movimientos para combatir al neoliberalismo el EZLN busca ese diálogo estipulado así en el Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2006).

de su tierra, a diferencia de lo que podría suscitarse en un contexto urbano donde para sobrevivir se tiene que vender la fuerza de trabajo, suscitándose el problema de manera distinta, así como su actuar en contra del Estado desde dos espacios diferentes, ya que las crisis también se manifiestan de manera distinta, pero lo que existe a partir de este problema no es solo el intercambio de experiencias, también en México por ejemplo hay quienes nos hemos preguntado ¿cómo podemos lograr la transformación fuera del campo, si en la ciudad parecemos tener menos autonomía? Y es precisamente donde no solo se retoman las experiencias de movimientos que son dados desde las periferias como el *EZLN* de México y *Los Sin Tierra* de Brasil, también son retomadas las experiencias de movimientos que surgieron desde la urbe como el de *Los Piqueteros* de Argentina, para tratar de focalizar sus vivencias en alguna forma en la cual podamos incluirlas en nuestras actividades.

En el caso mexicano, por ejemplo, ya se ha identificado que se vive bajo dos lógicas distintas de hacer y entender a la política, se encuentran entonces en una misma temporalidad, pero representando espacios distintos. La primera se encuentra en la *Otra Campaña*, la cual hasta hace poco argumentaba que su intento de dialogar con el Estado era inútil, por no haber respuesta por parte de éste, fue entonces que decidieron seguir sin recurrir nuevamente a un acercamiento con sus representantes, porque se habían percatado que no tenía sentido, porque este sistema era excluyente. La segunda campaña es la de Andrés Manuel López Obrador. Estas dos, a pesar de representar a las izquierdas en México, una institucional y la otra inclinada abajo y a la izquierda, representaban proyectos totalmente distintos, como plantea Sergio Tischler (2016):

> La Otra Campaña y la campaña de Manuel López Obrador chocaron. Ahora bien, ese choque no se puede ver como dos trenes que se estrellan frente a una multitud. Más bien es un choque de corrientes que comparten un suelo histórico, pero que tienen formas radicalmente diferentes de futuro y, por tanto, existen y viven el presente de manera diferente, lo curioso es que mucha de la gente, los sectores populares, estaban en un lado y otro (p. 79).

También se puede afirmar que *La Otra Campaña* retoma más el modelo de la democracia directa, con el cual tanto John Holloway como Carlos Antonio Aguirre Rojas están de acuerdo; mientras que Enrique Dussel es partidario de la democracia representativa. Como es bien sabido, también los dos primeros son estudiosos del movimiento zapatista y el último está inclinado al actual proyecto representado por el partido de MORENA, lo que demuestra que todos los intelectuales, a pesar de tener posturas distintas, son congruentes en su campo teórico, pero también en el práctico. Recientemente se han suscitado varios cuestionamientos que vale la pena analizar.

El Consejo Nacional Indígena decidió participar en el proceso electoral para la Presidencia de la República, si es bien sabido que el CNI no conforma la totalidad del EZLN, se sabe que el Consejo tiene presencia en todo el país y está conformado por diversas comunidades (Tojolabal, Tzotzil, Tzeltal, Chol, Zoques, Maya, Mames…) y que ante la decisión de lanzar a lo que ellos denominan como su vocera, María de Jesús Patricio Martínez, conocida como “Marichuy”, como lo anunció el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), esta noticia dio un vuelco. Primero, por el hecho de definirlo conceptualmente entre movimiento antisistémico o sistémico. Segundo, porque actualmente con este nuevo escenario parece que les haya dado la razón a algunos intelectuales y a otros no, o que posiblemente la explicación esté más allá del panorama inmediato. Tercero, porque los intelectuales más escépticos dentro de la corriente crítica argumentaban que el EZLN había resistido a las tentaciones del diablo por no aceptar el camino de la democracia representativa, del parlamentarismo o de los partidos políticos. Y un cuarto punto es que estas experiencias tienen similitud con los dilemas sufridos por los antiguos movimientos.

A manera de conclusión, creo que se puede dar respuesta a cada uno de los cuatro planteamientos, después transcurrido un tiempo. El primer punto es sobre si, ¿es o no antisistémico el movimiento del EZLN o más precisamente la decisión del CNI? Si bien se sabe que el EZLN no conforma la totalidad del CNI, si existe relación con éste y con las otras comunidades indígenas con las que igual tiene relación el CNI, pero incluso dichas comunidades al inicio se mantuvieron igual de escépticas,

y en el transcurso del tiempo se dieron cuenta que tenían que salir de sus comunidades, ya que de vivir por decirlo de alguna manera “encerrados” les impediría dar a conocer su situación, de igual manera salir caminando les ha funcionado para conocer más allá de la simpatía que puedan tener, la búsqueda e intercambio de experiencias con otros igual de “oprimidos”, en esta caminata precisamente dejaron claro que ellos no buscaban la conquista del poder y que si encontraban el rechazo de la sociedad simplemente se alejarían. Recordemos que Immanuel Wallerstein describía que los movimientos antisistemicos se encontraban entre el debate de la reforma y la revolución, pero finalmente con el objetivo de conquistar el poder estatal, y a pesar de esta disputa, considera a ambos como movimientos antisistémicos, aún con sus respectivas posturas. En el caso del CNI se da la interesante paradoja de optar por la democracia representativa, pero sin buscar el poder. De acuerdo con la clasificación de Wallerstein podemos decir que el movimiento del EZLN, aún con la decisión del CNI de optar por la democracia representativa en un pequeño lapso de tiempo, sigue siendo aún un genuino y verdadero movimiento antisistémico, inclinado abajo y a la izquierda.

Como segundo punto, me parece que el movimiento se ha ido transformando, creo que no hay un panorama entre blanco y negro, pero tampoco quiero decir que el gris tenga una connotación negativa. Me parece que el CNI, a pesar de apostarle al camino de la democracia representativa, siguió conservando lo que ellos denominan como “*la lucha por la digna rabia*” y que en este camino que anunciaron el 19 de octubre de 2017, en Oventic, Chiapas, después de haber obtenido el registro, me percato de que no perdieron la dignidad, todo lo contrario, demostraron las deficiencias que tiene nuestro sistema representativo, como el hecho de la necesidad de un celular de gama media que cuesta alrededor de 5 mil pesos necesario para descargar la aplicación del INE, precio que no todos pueden pagar (Villoro, 2017) y dificultades que tuvieron con dicha aplicación, pero que a pesar de todos los obstáculos logró recabar 281 mil 955 firmas de las 867 mil que le pedían. Lo interesante es que a diferencia de los otros candidatos, el INE le reconoció como legítimas a Marichuy y al CIG el 93% de éstas (Gómez, 2018), la vocera del CNI demostró que a diferencia de otros candidatos, caminó por la vía de la democracia

representativa con dignidad, incluso las instituciones que de alguna manera forman parte del Estado o del sistema han reconocido su transparencia, pero sobre todo nos reafirma con estas acciones que ni Marichuy, ni el CIG, el CNI o el EZLN fueron en busca del poder: demostraron que pudieron caminar en un pantano sin ser absorbidos.

Como tercer punto, en 1994 las cámaras del mundo focalizaron al Sub Marcos (ahora Galeano), vocero del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional o neozapatistas, como lo definen los intelectuales, y de una historia que va acompañada con "*Los Acuerdos de San Andrés*", ignorados en 2001, los Zapatistas se lanzaron a lo que entonces era el Distrito Federal en "*La Marcha por el Color de la Tierra*", en la cual exigían su autonomía. Nuevamente fueron ignorados por el congreso y el gobierno, se dieron cuenta que era inútil hablar con éste, decidiendo no entablar comunicación más que con sus comunidades, logrando organización y autonomía, teniendo resultados favorables como sus escuelas zapatistas, bancos u hospitales. Esto sirvió como ejemplo para otros movimientos mundiales, tal así que el propio Immanuel Wallerstein afirmaba que es un referente del Foro Social Mundial fundado en Porto Alegre en 2001, y a nivel teórico esta postura de organización autónoma provocó debates. Un ejemplo fue el que se dio entre dos grandes intelectuales, Enrique Dussel y John Holloway en *El Primer Encuentro del Buen Vivir* el 14 de Marzo de 2012, y yo agregaría a Carlos Antonio Aguirre Rojas, quien a pesar de no haber estado en este debate me parece relevante considerar su planteamiento. Estas tres posturas parecen resurgidas, reencarnadas casi de forma mesiánica de aquellas discusiones entre Rosa de Luxemburgo y Eduard Bernstein e incluso seguidores anarquistas de Mijail Bakunin que salían de la dicotomía entre reforma y revolución.

La cuestión es hacia donde giraría el debate tras la reciente postura del Consejo Nacional Indígena, habría quienes asegurarían que Enrique Dussel siempre estuvo en la postura correcta o más cercana, y la decisión del CNI terminó por definir lo que este intelectual argentino ya visualizaba, que todas las comunidades tienen la necesidad de organizarse y de definirse en una forma institucional, ante una vasta heterogeneidad era necesario optar por el camino de la

democracia representativa, y que al definirse en este camino también es una forma de legitimar al Estado y la vía institucional. John Holloway posiblemente argumentaría que deben tener cuidado con las contradicciones que esta decisión implica, pero también cuidado con lo que pueda presentárseles, situaciones que él mismo ha criticado de este sistema, como es el hecho de que los distintos representantes, en su distinto nivel jerárquico siempre son absorbidos por un sistema más grande que es el capitalista, y que ante esto los representantes tienen cero margen de decisión, existiendo el peligro de que el CNI y los neozapatistas puedan ser despojados de la autonomía que hasta el momento han consolidado.

Me es muy difícil plantear la posible postura de Carlos Antonio Aguirre Rojas ante la decisión que tomó el Consejo Nacional Indígena, en un primer panorama y teniendo como antecedente lo que él mismo ha publicado en obras como el *Antimanual del Buen Rebelde* (2013) posiblemente diría que han fracasado en la obligación que tienen como movimiento antisistémico, que es la de abolir al Estado, incluso podría hasta imaginarme acusando al EZLN y al CNI que ante la situación provocada por el neoliberalismo se han visto "tibios", como en algún momento acusó a Andrés Manuel López Obrador, representante de la *izquierda-centro*. Pero, también me es inevitable imaginarme a un Aguirre Rojas igual de enérgico, fuerte y crítico como siempre se ha caracterizado, pero más reflexivo, alguien que pudiese tomar en cuenta las palabras de quien alguna vez entrevistó en Junio de 2005, a Immanuel Wallerstein,[57] uno de los intelectuales más reconocidos a nivel internacional, el cual le decía entre tantas cosas que a pesar de existir un modelo colectivo le resultaba absurdo desaprovechar a un líder que tuviera dichas habilidades o que las hubiera adquirido por medio de la experiencia política, y que en el cambio de roles todos tendrían que empezar de cero, donde la falta de experiencia podría desembocar en algo perjudicial, recomendando encontrar un equilibrio en el que un líder estuviera sometido a un control colectivo. Dicho en otras palabras, un equilibrio entre la democracia representativa y la democracia directa.

[57] Esta entrevista se encuentra como apéndice en el libro de Wallerstein titulado: Historia y dilemas de los distintos movimientos antisistémicos. Editorial Contrahistorias. Publicado en 2008.

Y, por último, como cuarto punto, me gustaría concluir finalmente con una idea que Immanuel Wallerstein desarrolla cuando habla de las críticas que Lenin recibió cuando la *Revolución Rusa* tuvo su éxito y, que cuando este personaje se encontraba como líder, tenía las dificultades de encontrar un equilibrio entre cumplir los objetivos que se había trazado y en conservar a los seguidores que brindaban el apoyo y fuerza detrás de él, y precisamente la crítica radica en que:

> …los izquierdistas infantiles piensan que tienen la libertad de ser puramente idealistas, y que pueden entonces denunciar a todos aquellos que, según su opinión, no son completamente puros y no están dispuestos a seguir avanzando hacia adelante, y a conquistar los objetivos trazados en cinco segundos (Wallerstein, 2008, p. 305).

Esta crítica es muy propicia en tres niveles. El primero que tiene que ver con las diferentes posturas de los antiguos movimientos antisistémicos (antes de 1968) y los nuevos. Como segundo, creo que también tiene que ver con los debates entre reforma y revolución, desde los primeros hasta los recientes. Y finalmente, con la participación de "Marichuy" como vocera del CNI, que ha generado bastantes controversias, podríamos pensar radicalmente y ubicarnos en algún extremo, incluso desgarrarnos las venas por defender esta posición histórica, teórica o política. A mí me parece que tanto el EZLN y el CNI, en este camino, nos han demostrado que su lucha va más allá de un "izquierdismo infantil", y que han cambiado de una manera tal que han superado el estigma conceptual centrándose en lo realmente importante, en una constante lucha por acabar con las injusticias, explotación, opresión y exclusión. Lucha que va más allá de las posturas meramente idealistas, luchas que posiblemente se darán en el espacio de la democracia directa o de la democracia representativa, y que como nos lo han venido demostrando hasta este momento, no se les puede negar que su lucha ha sido por "la digna rabia", y que precisamente esa dignidad ha sido lo que les ha permitido superar obstáculos, pero al mismo tiempo su nueva enseñanza fue que se puede salir del pensamiento dicotómico y aun así conservar los principios por los que siempre han luchado, incluso este nuevo camino nos ha permitido tener una nueva esperanza.

CAPÍTULO VI
LA LLEGADA AL PODER DE LA IZQUIERDA EN MÉXICO. RETOS Y CONTRADICCIONES[58]

6.1. Esbozo del dilema

Sin duda, el actual presidente de México tiene una larga trayectoria política, desde ser candidato a gobernador de su estado natal en Tabasco, como ser militante del Partido Revolucionario Institucional (PRI), partido que actualmente está en peligro de extinción, en el cual, al interior de éste trató de reformarlo, pero como el mismo AMLO declaró: se percató de que era imposible. Su llegada a la presidencia generó polémicas, contradicciones y retos; estos parecen notarse en tres sentidos primordiales. En primer lugar, tanto actores políticos de partidos de derecha o de centro inclinados a la derecha, o aquéllos que en un inicio eran de izquierda, opositores de los partidos hegemónicos y que concluyeron con una fuerte decadencia tanto en la práctica como ideológicamente, convirtiéndose en lo que en sus inicios repudiaban. En segundo lugar, de los que van a actuar de acuerdo con su conciencia o percepción, algunos académicos se refieren a ellos como la "*sociedad civil*", los "*ciudadanos*" o lo que algunos denominan como "*gente común*". Y el tercero, dentro de la sociología o en la teoría política, que tiene que ver con el debate, sobre qué tan posible es que el gobierno actual logre reducir las desigualdades que persisten actualmente.

Este debate académico ha persistido con experiencias en gobiernos de izquierda que han logrado consolidarse en países de Latinoamérica, como Néstor Carlos Kirchner (2003 - 2007)[59] y Cristina Elisabet Fernández de Kirchner en Argentina (2007 - 2015), Luis Inácio Lula da Silva en Brasil (2003 - 2011), José Alberto Mujica Cordano en Uruguay (2010 - 2015), Rafael Vicente Correa Delgado en Ecuador (2007 - 2017). Estos gobiernos han sido criticados por intelectuales como Pierre Gaussnes, Raúl Zibechi, entre otros. También de gobiernos como el de Fidel Alejandro Castro Ruz como primer ministro y presidente en Cuba (1959 -

[58] Los avances de este apartado se presentaron en la Revista Digital Globalización, ISSN: 1605-5519. Mayo 2019.
[59] A partir del 10 de diciembre de 2019 vuelve a figurar como presidente de Argentina.

2011), Hugo Rafael Chávez Frías en Venezuela (1993 – 2013), Juan Evo Morales Ayma en Bolivia (2006 - 2019). Que han tenido buenas referencias de intelectuales como: Enrique Dussel, Armando Bartra entre otros. Ante este panorama surge una interrogante primordial ¿cuáles son las expectativas del gobierno de giro a la izquierda de AMLO, de acuerdo con las experiencias de gobiernos progresistas en otros países de América Latina?

6.2. Críticas de los gobiernos de "giro a la izquierda" o progresistas

Para Pierre Gaussens, existe la desconfianza de lo que denomina como gobiernos de "*giro a la izquierda*", ya que, para él, éstos no buscan mejorar las condiciones de su población, incluso podría afirmar que dichos gobiernos han dañado a sus naciones. Él ve que el mejoramiento de las condiciones no puede darse desde la lógica de ganar elecciones y posicionarse en el gobierno. Desde las estructuras del Estado, poder transformar las situaciones actuales no parece una opción, ya que el sistema capitalista termina por presionar a estos gobiernos o bien, adoptan las mismas políticas neoliberales, posicionándose una nueva élite política que repite las mismas prácticas burguesas, que sólo podrían diferenciarse de los gobiernos de centro o de derecha en los discursos.

También se mantiene escéptico por las experiencias después del año de 1848, de los que en su momento se denominaban como: movimientos socialistas, nacionalistas, nacionalistas culturales, marxistas. A pesar de tener sus debates y fuertes discusiones, sobre cuáles eran los mejores caminos para lograr el éxito de sus respectivas luchas, para Gaussens (2018) las estrategias de éstos se reducían a *"…conquistar el poder del Estado para luego transformar el mundo…"* (p. 48). Posteriormente, a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1968), estos movimientos antisistémicos lograron consolidarse con bastante éxito en Europa del Este y Cuba (comunistas), Europa del Oeste y América Latina (socialdemócratas) y Estados independizados en Asia y África (p. 55).

Después de que estos gobiernos se consolidaron, perdieron legitimidad, ya que terminaron por ser absorbidos y doblegados por las políticas de los países imperialistas. El llamado "*socialismo real*" demostró que la transformación por la vía

de la llamada "*reforma*" fue todo un fracaso y a pesar de utilizar el discurso de la "*democracia*"[60] en sus intentos de legitimar nuevamente a sus gobiernos (incluso autoritarios), terminaron por evidenciar las fuertes contradicciones entre lo que proponían y lo que practicaban. Ahora en el siglo XXI, resurgen los llamados gobiernos progresistas en América Latina, los cuales han conquistado el poder, pero autores como Gaussens se mantienen escépticos, recordando los fracasos que implicaba el "*tomar el poder para cambiar el mundo*" y que parecen repetirse en estos gobiernos.

Gobiernos que sin duda han logrado legitimarse en el discurso de la democracia y en el proceso electoral, pero que también lo que podría denominarse como "*legitimidad de origen*", no basta para que un gobierno se sustente, ya que al perpetuar las mismas prácticas neoliberales carecerían de "*legitimidad de gobierno*", proceso en el que precisamente nos encontramos en México, si bien el proceso electoral le permitió a AMLO consolidarse en la presidencia, así como diputados y senadores del partido político MORENA aseguraron su lugar en los escaños, obteniendo la mayoría en el Congreso de la Unión, la pregunta que surge es precisamente si dicho proceso es suficiente. En opinión de Machado y Zibechi (2017): *"…la democracia electoral ha sido creada para blindar los intereses de los grandes propietarios y garantizar la centralidad del Estado ante la sociedad, no para dar cauce a las necesidades de los oprimidos"* (p. 10).

El primero de julio de 2018 en México, se llevaron a cabo las elecciones que lograron consolidar a la izquierda en el poder, comenzando una etapa incierta, llena de esperanzas y posiblemente de desilusiones también y, se suman nuevas interrogantes de las que destaca una principal: ¿Se puede cambiar el mundo tomando el poder? Pregunta sumamente complicada de responder. Parece que el país se encontraba aletargado y que los llamados gobiernos progresistas (izquierdas institucionales) se posicionaban en varios países de Latinoamérica, pero nosotros veíamos esa ausencia, esa desesperanza provocada por la continuidad partidista del PRI, que no hacía más que implementar políticas neoliberales que parecían excluirnos o incluso llegar al punto de aniquilarnos; después de una

[60] Término también utilizado por los gobiernos liberales.

alternancia con el PAN, parece que resurge la esperanza, pero durante los 12 años de gobierno se presentó un panorama desolador y no sólo eso, también un ambiente de violencia extremadamente hostil, por lo que el panorama se tornó agresivamente fatalista.

Ahora, parece que la esperanza (concepto que un partido político redujo a eslogan) resurge nuevamente como un sentimiento fuertemente vivo ¡Por fin llega al poder la izquierda en México!, pero esto también conlleva a grandes peligros que pueden terminar en una gran desilusión. En Brasil, por ejemplo, Aguirre (2009) observa que la llegada de Lula al poder provocó sentimientos de esperanza, pero trascurriendo su mandato las políticas implementadas no distaban mucho de las de sus antecesores, por sus prácticas de carácter neoliberal (p. 56). Recientemente, con la llegada al poder del gobierno de ultraderecha de Bolsonaro, se demuestra que los gobiernos de izquierda no sólo pueden provocar una fuerte desilusión, además pueden desembocar posteriormente en la instalación de gobiernos autoritarios mucho más agresivos.

Esta es la desilusión que incluso en los gobiernos progresistas es latente y que puede terminar en manifestaciones como la de Argentina en 2001, donde se escuchaba fuerte la consigna ¡Que se vayan todos!, toda la clase política, refiriéndose a los integrantes de su parlamento. Movimiento que surgió durante el periodo en el que Cristina Kirchner era senadora.[61] México llegó tarde a este posicionamiento de los gobiernos progresistas, pero particularmente, me parece que si bien nuestro contexto es distinto al de Argentina, Brasil, Ecuador, Bolivia, Venezuela y Cuba, debemos estar atentos manteniendo una actitud crítica, porque si bien la llegada de AMLO a la presidencia puede significar un gobierno y políticas menos agresivas que la de sus antecesores, también es evidente que se encuentra dirigiendo dentro de un sistema neoliberal y con ello también, una posible crisis del sistema político, como rescata Aguirre Rojas (2009): *"…dentro de este contexto de la etapa terminal que hoy vive el capitalismo como sistema histórico, y de la crisis*

[61] Ahora es vicepresidenta de Argentina. Los Kirchner están nuevamente en el poder, pero los problemas continúan.

global de todas sus estructuras, se desarrolle también una crisis total de dicha actividad de la política moderna…" (pp. 81-82).

Es precisamente una de las pruebas cruciales que tiene AMLO y que, de alguna manera, no sólo carga con la crítica de los partidos de centro y de derecha que le antecedieron. También una crítica latente que se ha hecho a los gobiernos de inclinación a la izquierda que le han antecedido en otros países de América Latina, gobiernos que realizaron prácticas políticas fetichizadas y que, al no lograr romper con las viejas estructuras de poder, terminan por desilusionar a sus representados. Incluso terminan por provocar el repudio de esta nueva élite política, posiblemente ocasionado en parte por la utilización de discursos vacíos, que en un inicio pueden ser fuertemente rebeldes, subversivos y radicales, pero que posteriormente en la práctica, sólo sirvieron para despojar incluso de los reclamos a aquellas clases desprotegidas, ocasionando un rechazo y escepticismo de los políticos y gobiernos de carácter progresista, por lo que, parece ser que incluso los gobiernos progresistas son síntoma de la crisis del capitalismo.

Discursos oficiales que las nuevas élites parecen entender perfectamente, ya que en sus orígenes surgen de aquellos movimientos sociales y subversivos en sus respectivos países, pero que es precisamente una vez que estos mandatarios al estar dentro del escenario político, utilizan, pero también despojan del lenguaje a aquellos movimientos originarios, lenguaje que parece ser desgastado e inutilizable, precisamente por esa desvirtuación del político. Para Machado y Zibechi (2017) a excepción del EZLN, las luchas rebeldes, populares e indígenas, a través de los procesos electorales, llevaron al poder a dirigentes como Lula y Evo Morales (pp. 7-8). Si revisamos la trayectoria de AMLO, éste no pertenecía a algún movimiento social o incluso a algún partido obrero.

En su caso, siempre ha permanecido dentro de la actividad política en distintas funciones desde sus inicios en el PRI y posteriormente fundador del PRD, partido con el que sufrió un fraude electoral en 2006 y que a pesar de las críticas emitidas en su famoso discurso en el que peyorativamente se refirió al IFE como "*al diablo con sus instituciones*", siempre se mantuvo en un marco apegado a las normas, por lo cual también sufrió críticas por mantener una actitud pasiva ante la

indignación y efervescencia social por el fraude. Él se ha declarado abiertamente como un progresista, teniendo un enorme índice de aceptación en el contexto urbano, a diferencia de otros dirigentes que surgen de contextos indígenas-rurales, pero que sin duda es un estratega político que domina ese lenguaje urbano y que, dentro de sus discursos, si se analiza detenidamente, se hace notar que muy difícilmente podría desapegarse de la dinámica neoliberal en la que se encuentra inmerso.

6.3. Autores que ven la posibilidad de cambio en las izquierdas latinoamericanas

Uno de los intelectuales reconocido internacionalmente, que era estudioso de los "*sistemas-mundo*" y de los "*movimientos antisistémicos*", fue Immanuel Wallerstein, quien estudio históricamente las problemáticas que han tenido movimientos socialistas o nacionalistas al momento de la conquista del poder o incluso dificultades de gobiernos socialdemócratas o comunistas posteriores al periodo de posguerra, que lograron "conquistar el poder estatal", sin duda su estudio ha sido el referente de muchísimos autores, que incluso se han apoyado en sus conceptos para argumentar una crítica hacia la instauración de gobiernos progresistas, como es el caso de Carlos Antonio Aguirre Rojas y Pierre Gaussens.

Pero el propio Wallerstein no descartaba el hecho de que los actuales "sistemas-mundo" se encuentren en una de las etapas terminales de su vida y con ello la posible instauración de un nuevo "sistema-mundo"; claro que este nuevo modelo no es posible sin la participación o presión de lo que él denominaba como movimientos antisistémicos e, incluso, podríamos decir que de la presión ciudadana también. Estos últimos, por ser quienes han posibilitado el éxito de la instauración precisamente de estos gobiernos progresistas, para Wallerstein (2015) estos fenómenos ya se están evidenciando en tiempos recientes, donde los cambios a nivel institucional irán evolucionando a través de las distintas estrategias de organización que utilizarán los distintos bandos, lucha que continuará al menos hasta el 2050 (p. 43).

Como lo resalta, los cambios no implican simplemente la acción de los nuevos gobiernos, sino la participación que provoque el hecho de transformar o visualizar las necesidades, implementando las "*reformas*" necesarias en los nuevos "sistemas-mundos". Es como si hubiera sugerido que no basta con el proceso de la democracia representativa, en la que nos encontramos inmersos, sino la implicación de una democracia participativa. Para Wallerstein, parece que el capitalismo se encuentra precisamente en una "crisis" y una manifestación de esta crisis es la instauración de estos gobiernos que pueden autodenominarse como de "izquierda" "socialdemócratas" "socialistas" "comunistas" o en nuestro caso "progresistas", estos como manifestación de dicha crisis.

Pero, si bien rescató el hecho de que estos gobiernos podrían implementar políticas "*menos agresivas*", aún no es suficiente, por lo que debemos estar atentos, pero no sólo eso, también la necesidad de implicarnos políticamente o al menos eso planteó, ya que a pesar de que éste haya manifestado que la llegada de AMLO al poder abre la esperanza no sólo para los mexicanos, sino para la izquierda Latinoamericana, parece no ser capaz, ya que muestra una actitud pasiva ante los modelos económicos imperialistas. Esto, porque no vio un interés por parte de AMLO de sumarse al esfuerzo de crear instituciones latinoamericanas independientes de Estados Unidos y Canadá (Wallerstein, 2018). Si bien el sociólogo norteamericano en un inicio reconoció en AMLO una manifestación de las crisis "sistema-mundo" actuales y posiblemente la instauración de un nuevo "sistema-mundo", no vio consolidada una alternativa radical que termine definitivamente con ese viejo sistema. Y aunque los "movimientos antisistémicos" parecen jugar un papel de presión hacia estos gobiernos, también es necesaria la visión y participación crítica de los ciudadanos para lograr presionar a estos gobiernos "*menos agresivos*".

Dentro de los intelectuales que se ha manifestado abiertamente a favor de los gobiernos de izquierda en América Latina, podemos encontrar a Enrique Dussel, que incluso éste se encontraba en eventos demostrando apoyo a AMLO antes de que fuera presidente, la postura de este pensador sirve para evidenciar que existen también grandes intelectuales que ven en los gobiernos de izquierda la posibilidad

de un mundo distinto y más justo. Para Dussel (2011), existen en América Latina algunos dirigentes que no "*fetichizan el poder*", tales como: Fidel Castro, Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez, Lula, Chávez y Evo, por ejemplo, y con anterioridad al triunfo de AMLO, él ya evidenciaba la necesidad de un gobierno de izquierda en nuestro país (p. 192).

Actualmente, el filósofo argentino imparte conferencias o cátedras por parte del partido MORENA, lo que denominan como "*educación política*", algo que llama la atención es que, a pesar de hacer referencias sobre los gobiernos de izquierda en sus escritos, recientemente se ha notado por mantener una postura crítica a pesar de la llegada AMLO al poder, ya que ha reconocido varios problemas e incluso ausencia de elementos que él ha propuesto en su teoría. Dussel logra rescatar que aún el Estado no ha proporcionado los elementos jurídicos e institucionales para establecer un modelo que permita las condiciones de una "*democracia participativa*"; sólo mediante estos elementos se logrará una participación que no se quede en el plano voluntario, sino institucional (Dussel, 2018).

Y es que a pesar de que en el ejercicio de las "*Consultas populares*", si bien se percibe una "*participación política voluntaria*" que a menudo se ha establecido específicamente para ciertos temas emergentes o de agenda ejecutiva (efectuada por un partido político), dista mucho de que esta práctica llegue a un modelo de "*participación política obligada*", implícita de manera constitucional,[62] para ser ejecutada de manera eficaz dentro de las estructuras del Estado. Un ejemplo que retoma Dussel, fue la reforma de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), en donde se creaban el "*poder ciudadano*" y el "*poder electoral*", los que desde el Estado posibilitaban las condiciones de participación ciudadana e incluso la facultad de fiscalizar a los otros tres poderes. Para que esto se logre, es necesario pasar de las "*potentias*" (organizaciones comunitarias) a las "*potestas*" (organizaciones comunitarias o ciudadanas institucionalizadas). Dussel (2011) plantea que: *"Las estructuras institucionales son mediaciones o instrumentos para*

[62] Aunque en la CPEUM en el Art. 35, Fracción VIII, estipula la participación ciudadana, carecemos de un sistema estatal que haga posible dicha participación. Aunque existe la "potentia", se carece de "potestad" para hacer efectivo dicho derecho.

la reproducción y desarrollo de la vida […] El conjunto de estas mediaciones de legitimidad es la constitución y el sistema de las leyes" (p. 187).

Retomando este ejemplo, las consultas populares distan por mucho de ser un verdadero modelo de democracia participativa y fiscalizador de los otros poderes. Y parece que la articulación entre la presión ciudadana hacia los nuevos gobiernos de la que sugirió Wallerstein, y de la articulación entre democracia representativa y democracia participativa que plantea Dussel, como verdadero modelo de un ejercicio de "*poder obediencia*l", en el cual se debe pasar de un Estado en el que "*los que mandan, mandan mandando*" a uno en el que "*los que mandan, manden obedeciendo*", hasta el momento no se percibe o al menos no se tiene contemplada una verdadera agenda que implique las reformas donde el ciudadano participe de manera directa.

Armando Bartra, parece ser uno de los intelectuales que más optimismo tiene sobre el nuevo gobierno de izquierda o progresista en México, a pesar de que éste no centra su estudio sobre la articulación entre democracia directa y participativa, plantea que si bien uno de los problemas radica en los "*modos de producción*" (formas capitalistas) que desembocan en crisis, el problema más severo radica en el "*modo de conducción*", es decir, que nuestros dirigentes a lo largo de sus mandatos en lugar de contrarrestar este tipo de políticas neoliberales y agresivas tanto para la población, pero también ecológicamente por su carácter extractivista, han incluso mantenido una actitud de entreguistas, doblegándose ante las políticas económicas de empresas transnacionales, descuidando la implementación de políticas públicas, que consoliden el desarrollo económico al interior del país:

> México llegó tarde al *post-neoliberalismo* latinoamericano, tenemos 20 años de experiencias de gobiernos de izquierda, llamados progresistas algunos [...] Llegamos dos décadas tarde, donde ya van de bajada ¡Caramba!, si hubiéramos podido lograr esto en el seis (2006), si hubiéramos podido lograr esto en el doce (2012), nos hubiera tocado la oleada, íbamos para arriba

junto con Evo[63], con Lula, con los Kirchner, junto con Correa, ahora nos tocó con Macri, llegamos tarde, pero llegamos (Bartra, 2018: Mesa de reflexión).

Bartra ve en la agenda actual de AMLO, un modo de conducción distinto que incluso argumenta ya se percibe, pero ciertamente opuesta a esta idea en la opinión de Dussel, lo que realmente se necesita es una "*reforma profunda*" y no una "*reforma aparente*". Él no visualiza un cambio radical en la estructura, porque eso implicaría un proceso de revolución (no en sentido armado). Realmente, lo que sucederá posiblemente sea un cambio en la conducción del mismo sistema, pero manteniéndonos escépticos, se necesita una reforma del Estado ya que la simple voluntad no es suficiente, porque si el Estado está mal diseñado hasta el más honesto es corruptible. Dussel (2018) retoma el dicho de que las ratas se cambian de barco, pero el barco sigue navegando ahora infestado de ratas (refiriéndose a los políticos "infiltrados") y éstas no cambian, seguirán buscando la oportunidad.

6.4. Un análisis de los elementos del sistema político mexicano con enfoque sobre el quehacer del ejecutivo. Similitudes y rupturas con el gobierno de AMLO

Una de las incertidumbres que persiste actualmente, es si la transición de un gobierno de izquierda sea lo suficientemente fuerte para lograr los cambios en las estructuras estatales, necesarias para tener impacto socialmente; si la instauración de un gobierno progresista lograra implementar políticas distintas a las de los gobiernos anteriores, si bien AMLO plantea algunas acciones en las que se percibe a un ejecutivo fuerte, visto por ejemplo cuando instituciones como el INE se retractan de la investigación hacia el partido MORENA por el "*modus operandi*" de la recaudación de capital para los damnificados por el sismo del 19S (19 de septiembre de 2017), así como recientemente el poder judicial no polemizó más, sobre la tensión respecto al tema de la austeridad de altos funcionarios (Vela, 2018).

En otro sentido, también se ha hecho notar la innegable influencia que tiene dentro del Congreso de la Unión, que a pesar de que se argumente que son poderes

[63] Aquí hay que mencionar que, en el caso de Evo Morales, existió un pequeño lapso de tiempo en el que el presidente de Bolivia y AMLO fueron parte del poder ejecutivo, hasta el 10 de noviembre de 2019 en el que "renuncio" a su cargo, aunque como ya se ha analizado con Roitman fue a causa de un golpe de Estado.

totalmente autónomos, se nota una fuerte presencia del ejecutivo, aunque éste es necesario para la estabilidad de un Estado. Como recalca Jorge Carpizo (1994): en los sistemas políticos contemporáneos se necesita del predominio de un ejecutivo, esta premisa aplica igual sean países capitalistas, socialistas o comunistas (p. 19). A pesar de que esta observación haya tenido lugar en el siglo pasado, analizada en el periodo donde el PRI mantenía su hegemonía política, incluso antes de que se diera la primera alternancia con el PAN, vale la pena rescatar algunas de sus observaciones que parecen tener vigencia. Incluso, ante el posicionamiento de un presidente con una trayectoria de izquierda como lo es AMLO, valdría la pena repensar si las estructuras del sistema presidencial cambiarán o se reproducirán las mismas. En el análisis de Jorge Carpizo (1994) identifica algunos elementos del sistema presidencialista, entre lo destacado menciona que:

1. El ejecutivo es el jefe del partido predominante, partido que está integrado por las grandes centrales obreras, campesinas y profesionales.
2. El debilitamiento del poder legislativo, ya que la gran mayoría de los legisladores son miembros del partido predominante y saben que, si se oponen al presidente, las posibilidades de éxito que tienen son casi nulas y que seguramente están así frustrando su carrera política.
3. La integración, en buena parte, de la suprema corte de justicia por elementos políticos que no se oponen a los asuntos en los cuales el presidente está interesado.
4. La marcada influencia en la economía a través de los mecanismos del banco central, de los organismos descentralizados y de las empresas de participación estatal, así como las amplias facultades que tiene en materia económica.
5. La institucionalización del ejército, cuyos jefes dependen de él.
6. La fuerte influencia en la opinión pública a través de los controles y facultades que tiene respecto a los medios de comunicación masiva (p. 25).

Dentro de las clasificaciones de Carpizo, se pueden encontrar algunas similitudes actuales a pesar de que el ejecutivo sea de inclinación progresista, incluso podríamos afirmar que la descripción resulta muy cercana aunque con sus

respectivos matices, y que el poder ejecutivo hace notar su influencia ya sea por vía constitucional o "*metaconstitucional*", aunque a diferencia de los gobiernos del PRI y el PAN, que tenían una presencia muy marcada sobre los otros poderes, es innegable la fortaleza del nuevo presidente. Incluso a pesar de que en las gubernaturas de los distintos estados existe una diversidad de partidos políticos en los gobiernos, no logran mostrar un contrapeso real al ejecutivo, aunque esto ya lo había visualizado Daniel Cosío (1974) afirmando que: *"En la escala del poder civil oficial, el último peldaño lo ocupa el presidente municipal, el gobernador del estado el intermedio, y el superior el presidente de la República"* (p. 26). Ante este panorama, no se quiere demostrar que el partido MORENA sea "el nuevo PRI o PAN", pero sí que el ejecutivo se rige bajo estructuras ya existentes, y que, si bien se han mostrado algunos cambios, éstos no han sido profundos, apenas lo son muy graduales.

La diferencia con el actual gobierno es que éste no ejerce su influencia de manera *coercitiva*, incluso podríamos afirmar que el hecho de que exista apertura en los medios públicos y el propio interés de éstos por cubrir las noticias, es lo que otorga legitimidad al actual gobierno y a pesar de que éste ha sido cuestionado tanto por la propia derecha e incluso por la izquierda inclinada hacia abajo, éste parece tener un nivel de aceptación muy alto por parte del público. Lo que demuestra que nos encontramos con un poder ejecutivo más fuerte, incluso que el de sus antecesores. Aspecto que de manera inmediata podría mostrarnos elementos positivos que lo hacen diferenciarse de los gobiernos anteriores, que se notaban mucho más agresivos y represivos, pero también esto puede desembocar en escenarios más pesimistas, como el hecho de mantener una actitud acrítica por un exceso de confianza y optimismo hacia este nuevo gobierno por parte de la ciudadanía.

Nos encontramos con un ejecutivo fuerte, lo ha demostrado desde su *legitimidad de origen*, ante esto, todavía es cuestionable su *legitimidad de gobierno* por estar en un periodo intermedio, pero como ya se ha analizado, se nota también la influencia que este ejecutivo tiene sobre los demás poderes. Si bien desde autores federalistas como Hamilton, han visualizado la necesidad de un ejecutivo

fuerte, ya que de lo contrario un ejecutivo débil mostraría a un gobierno débil (Carpizo, 1994, p. 19). La otra cara es que también las resoluciones de las problemáticas, recaen en un individuo. Lo cual ha sido estudiado en temas como "*Gobierno, Gobernanza o Gobernabilidad*", que incluso tienen que ver con la ética. En este sentido ante las problemáticas sociales e históricas, pero también las emergentes y, para la resolución de todos estos problemas actuales, pareciera que debemos mantener una actitud de "*confianza*" en las decisiones de AMLO. Pero me parece que, ante este panorama, es preciso hacer tres cuestionamientos esenciales.

- El primero, es que ante las distintas problemáticas que acontecen ¿las resoluciones deben ser aún de manera vertical confiando sólo en la capacidad de gobierno y en la ética del individuo que representa al poder ejecutivo?
- El segundo cuestionamiento, ¿es positiva la fuerte influencia que tiene sobre el poder legislativo y judicial?
- Finalmente, el tercero, será que para realizar cambios realmente profundos ¿se tenga que buscar una "*nueva arquitectura estatal*" que rompa con las estructuras tradicionales y que incluya de manera "real" y no simulada las participaciones populares? Recordando a Wallerstein, mencionaba que uno de los papeles de los ciudadanos es mantenernos atentos a las decisiones, pero también participativos.

6.5. Una comparación entre el congreso de 1997 y la conformación de la actual legislatura, ¿hegemonía partidista o congreso progresista fuerte?

Para Javier Santiago (1999), el sistema presidencialista está marcado por cuatro etapas: el primer periodo de 1916-1934, en el que el gobierno de Abelardo Rodríguez marcó el fin del caudillismo revolucionario y con ello, el "*nacimiento*" del sistema presidencialista. El segundo periodo de 1934-1952, la época del "*establecimiento*" del sistema presidencial, entre el gobierno de Lázaro Cárdenas hasta el de Miguel Alemán, en la que para el autor se expulsó definitivamente al

caudillismo; esto lo hace notar con la expulsión de Plutarco Elías Calles y la transformación del PNR a PRM.

La tercera etapa de 1952-1988, caracterizada por el fuerte poder presidencial y del partido "*hegemónico*", aunque en 1977 por ejemplo, se caracterizó por ser una fecha en la que se promovió la competencia electoral equitativa, lo que detonó en la presencia de partidos políticos. Finalmente, la cuarta etapa marcada desde 1988 en adelante, describiéndola por tres facetas: 1.- decadencia del antiguo régimen. 2.- gestación de un nuevo régimen y 3.- sistema de partidos. Para él, el congreso conformado en 1997, resalta el declive del partido hegemónico, en donde rescató que a pesar de que existían ciertos rasgos del antiguo régimen, ya se notaba una "*diversidad*" mayor de partidos en el Congreso de la Unión:

> …las fuerzas dentro de la cámara (de diputados) quedaron de la siguiente forma: el PRI con 239 diputados (47.8%), frente a 261 (52.2%) del resto de los partidos. Estos últimos distribuidos de la siguiente manera: PAN 121, PRD 125, PT 7 y PVEM 8. Con posterioridad, dos diputados del PRI renunciaron y se pasaron al PRD, con lo que el porcentaje de curules de aquél, disminuyó a 47.4%. En las elecciones últimas, sólo se eligieron los 32 senadores de representación proporcional, que durarán en su cargo tres años. De ellos le correspondieron al PRI 13, al PAN 9, al PRD 8, al PVEM uno y al PT uno. El total de legisladores por partido quedó de la siguiente manera: PAN 33, PRI 77, PRD 16, PT Y PVEM uno cada uno (Santiago, 1999, p. 60).

Posiblemente la LVII Legislatura es el ejemplo de lo que implicaba ser una oposición. Ésta tiene un precedente histórico ya que fue en la cámara baja donde por primera vez en 1997 logran posicionarse con la mayoría de los escaños diversos partidos de izquierda como el PRD, y de centro como el PAN (evidentemente la legitimidad de estos partidos era mayor que la actual). Cabe resaltar que el papel de esta legislatura no fue menor, ya que la mayoría de los escaños siempre eran obtenidos por el PRI, aunque uno de los principales problemas a los que se tuvo que enfrentar la LVII Legislatura, fue el hecho de que las iniciativas que presentaban no eran aprobadas por la cámara de senadores, pero a su vez uno de los problemas que se enfrentó el ejecutivo, fue que las iniciativas que eran presentadas por este

poder no eran aprobadas por la cámara baja; hay críticas que exponen que dicha situación impedía tratar o acelerar el proceso de atención de temas emergentes y del cumplimiento de la agenda legislativa, pero también 1997 fue el año en que se presenció lo que podría ser el ejemplo de un contrapeso de poderes.

La importancia de la LVII Legislatura, consiste en el surgimiento de una nueva manera en que los poderes ejecutivo y legislativo se relacionan; existen momentos en los que hay reconocimiento y cautela por parte del presidente Ernesto Zedillo, hacia el poder legislativo concentrado en la cámara de diputados, y una actitud por parte de Porfirio Muñoz Ledo, similar a recientes, hablaba de reconstituir la cámara baja evitando los excesos de poder que era hegemónico. Hay que mencionar que las demandas y los discursos eran muy semejantes a los que se difunden actualmente, demandas que caracterizan a la izquierda institucional. Ricardo Espinoza (1999), rescata muy bien la manera en que Muñoz Ledo externaba sus exigencias a Ernesto Zedillo:

> …las cámaras del Congreso tienen las atribuciones suficientes, de carácter presupuestal, fiscal y legislativo para "enderezar" el rumbo de la política económica y social, para hacer posible la mejoría del salario y del ingreso y promover el crecimiento y el empleo. Con ese propósito, anunció que se convocaría a los actores económicos y sociales a un "foro nacional", como un mecanismo para establecer el diálogo inteligente y mutuamente respetuoso con el ejecutivo federal […] En ese sentido se inauguraba una nueva etapa en la historia de la relación entre los poderes ejecutivo y legislativo (p. 177).

Se notaba en aquel periodo que existía la posibilidad de una presión real entre poderes, lo que daba un sentimiento de esperanza, pero a lo que en su momento advirtió Javier Santiago (1999): *"Es un error, que peca de exceso de optimismo, pensar que el bloque opositor por sí solo logrará transformar el andamiaje institucional autoritario por otro democrático"* (p .63). En este sentido acertó, ya que posteriormente se va a caracterizar por existir una alternancia partidista en el año 2000, pero con esto no la instauración de un régimen democrático, sino de una breve hegemonía por parte del PAN durante doce años y

posteriormente el regreso de un candidato del PRI en 2012, cada uno de estos periodos caracterizados por el dominio del ejecutivo hacia el Congreso de la Unión.

En 2018 logra posicionarse un gobierno de izquierda con el apoyo de un partido político relativamente nuevo (MORENA), no sólo es el ejecutivo quién obtiene la victoria por dicho partido, también en el poder legislativo logra obtener la mayoría de los escaños tanto en la cámara de diputados, como en la de senadores. En la cámara baja la coalición “Juntos Haremos Historia” obtuvo 308 lugares, divididos de la siguiente manera: MORENA-191, PT-61, Encuentro Social-56. La coalición “Por México al Frente” obtuvo 129 Escaños divididos entre: PAN-81, Movimiento Ciudadano-27, PRD-21. Finalmente, la coalición “Todos por México” obtuvo 63 escaños desglosados de la siguiente manera: PRI-45, PV-16, Nueva Alianza-2.

En la cámara de senadores, la coalición “Juntos Haremos Historia” obtuvo 69 lugares divididos de la siguiente manera: MORENA-55, Encuentro Social-8, PT-6. La coalición “Por México al Frente” obtuvo 38 escaños divididos entre: PAN-23, PRD-8, Movimiento Ciudadano-7. Finalmente, la coalición “Todos por México” obtuvo 21 escaños desglosados de la siguiente manera: PRI-14, PV-6, Nueva Alianza-1 (El Financiero, 2018). Nos damos cuenta de que existe un predominio claro por parte del partido MORENA, a lo que después del análisis de Javier Santiago, conviene analizar si después de 1988 hasta la actualidad, existan otras etapas del presidencialismo, ya que posteriormente a 1997, donde el PRI pierde su hegemonía, actualmente también la pierde el PAN.

Pero ante el predominio actual de un presidente y partido de izquierda, hay ciertas características que dificultan la clasificación, porque comparte ciertos elementos de la segunda y tercera etapa del sistema presidencialista de Javier Santiago, caracterizadas por la fuerte influencia que tiene el ejecutivo en el Congreso de la Unión, y también la hegemonía partidista (al menos la mayoría relativa) que existe al interior de éste. Si bien, tanto el actual poder ejecutivo como el legislativo son progresistas y, tanto la implementación de las políticas de gobierno tienen sus propios matices y diferencias, menos autoritarias, promovidas por un discurso de inclusión, así como los temas de agenda legislativa, se notan de mayor

apertura y beneficio social. Es evidente que en esencia la estructura es la misma, un sistema presidencialista hegemónico que ya ha dado demostraciones de su fortaleza, y que evidentemente no tiene un contrapeso ni institucional, ni siquiera del poder judicial, esta característica puede ser positiva para algunos académicos, como lo es también negativa para otros.

6.6. Actores controversiales en el equipo de Andrés Manuel López Obrador

Se ha argumentado que un dirigente de Estado tiene como función la diplomacia y la de establecer acuerdos con los demás actores que cumplen un papel dentro del sistema político mexicano, incluso la importancia de establecer buenas relaciones con otros jefes de Estado y diplomáticos, pero también es cierto que hay ciertas inclinaciones, coincidencias o discrepancias y diferencias entre los distintos actores políticos, que nos permiten visualizar el tipo de proyecto e incluso las luchas entre clases políticas. Un ejemplo de estos disentimientos se pudieron notar cuando la que en su momento fue declarada Gobernadora del Estado de Puebla, Martha Erika Alonso, invitó al mandatario a su toma de protesta, pero como es bien sabido AMLO rechazó dicho llamamiento. En un caso de política exterior, esto también se notó cuando AMLO mostró su postura de no intervención en los asuntos que competían a Venezuela, para abogar por el respeto de su soberanía. En este tipo de asperezas se puede notar una lucha de las clases políticas, como lo refiere Pierre Gaussens (2018): *"Dicha lucha es altamente simbólica porque se da en lo político por el control de la acumulación merced al dominio sobre el Estado, entendido como el productor del capital simbólico (el poder de todos los poderes)"* (pp. 146-147).

AMLO tiene dominado recientemente el capital simbólico, pero también dentro de los nuevos difundidores de éste, resaltan nombres como el de Pablo Gómez, quien a pesar de ser el diputado más longevo de la actual LXIV Legislatura, en la cámara de diputados, ha sido uno de los oradores más elocuentes y críticos dentro de toda su trayectoria política, también conocido por ser uno de los sobrevivientes de la masacre que vivieron los estudiantes de la generación de 1968. Porfirio Muñoz Ledo, quien en el congreso de 1997 se caracterizó por ser uno de los principales críticos y contrapesos (como presidente de la cámara de diputados)

del presidente Ernesto Zedillo, o políticos como Gerardo Fernández Noroña, quien fue un duro crítico y opositor del gobierno de Felipe Calderón cuando fue diputado por el PT, y del gobierno de Peña Nieto que pese haber culminado su periodo de legislador (en ese entonces) se caracterizó por ser un fuerte activista. Existen algunos otros políticos que en algún momento se han distinguido por ser opositores de la clase política conservadora y que hoy se encuentran dentro del equipo de AMLO, tales como Claudia Sheinbaum, Ricardo Monreal (éste en algún momento llegó a tener fuertes diferencias por no ser el elegido como el candidato de MORENA para la Jefatura de la CDMX) y Marcelo Ebrard (quien tiene de nuevo una investigación sobre la Línea 12 del metro), pero que se caracterizan por ser más diplomáticos y menos activistas.

No solo se ha apropiado una "nueva" clase política del capital simbólico, sino que una vez posicionados en las estructuras de poder se ha optado por reproducirlo, como menciona Gaussens (2018): *"…no existe herencia cultural que sea a la vez herencia material. Para toda la burguesía, la economía de los bienes simbólicos se apoya sobre los bienes materiales"* (p.152). Con el nombramiento de Paco Ignacio Taibo II, como director del Fondo de Cultura Económica, podemos percibir que la actual administración tiene la capacidad de reproducir un nuevo capital cultural (a través también de Educal y de la Dirección General de Publicaciones de la Secretaría de Cultura), o al menos esto se ha mostrado recientemente con la intención de acercar la literatura, la filosofía y las ciencias por medio del acceso de libros hacia la población (que ciertamente comparto esta idea). Pero también aunque el nuevo director prefiera leer a José Revueltas que a Octavio Paz, es inevitablemente que en proyectos como la difusión de la *"Cartilla Moral"*, se establezcan criterios de autores, que en este caso pasan a ser oficiales (preguntándonos en el futuro próximo: ¿Qué será ahora *contrahistoria* y *contramemoria*?), cuestionándonos inevitablemente si en este nuevo proyecto se reducirá a una parte ortodoxa, reproductiva y aprensiva de textos, o de cuestionamientos y posturas críticas hacia éstos (Sánchez, 2018).

Existe una peculiaridad en la actual administración, ya que existen fuertes contradicciones, si bien es cierto que AMLO ha logrado apropiarse del capital

simbólico, este no parece ser un capital distinto al de sus antecesores; incluso podríamos afirmar que sigue siendo el mismo, el actual ejecutivo antes de ser presidente de la república, se caracterizaba por marcar una distancia y fuertes críticas a la clase política acusándolos peyorativamente como "*la mafia del poder*", pero existen varios acercamientos con esta clase política "vieja", hechos que se suscitaron desde "*la casa de la transición*", donde se daban reuniones, por ejemplo con José Antonio Meade, o la que se dio en Chiapas con Manuel Velazco, algunos políticos que se adhirieron a su equipo como el senador Napoleón Gómez Urrutia, quién fue un ex líder minero y quién tiene una investigación por extorsión, o Julio Cesar Villareal Guajardo quién tiene una de las principales financieras y que se la ha ligado al salinismo (por haber adquirido varias concesiones en dicho gobierno).

Posiblemente el nombramiento más polémico fue el de Manuel Barttlet, como presidente de la Comisión Federal de Electricidad (porque se le relaciona con "*la caída del sistema*" en la elección de 1988); los Clouthier han sido los más contundentes críticos y opositores a dicho nombramiento (Delgado, 2018). La participación e integración en las funciones públicas de este tipo de políticos se justifican bajo un discurso de que se les requiere por su experiencia y preparación, como bien rescata Gaussens (2018):*"…la burguesía oligárquica tiende por su lado a intensificar su uso de la escuela; convirtiendo su capital económico en capital cultural y sus títulos de propiedad en títulos escolares"* (p. 153). Una manera en que la clase política persiste y se consolida en el "nuevo" sistema o gobierno es precisamente bajo lo que Weber (2019 [1919-1959]) denominaría como los "*tecnócratas*", aquellos políticos profesionales que viven de la política. Y es precisamente donde a través de su educación y títulos, logran consolidarse en todos estos puestos "*ejecutivos*". Tan efectivo es este argumento que incluso han logrado permanecer y consolidarse políticamente a pesar de las transiciones partidistas.

Podríamos decir que AMLO comenzó por ser un político el cual representaba a una clase distinta, incluso podríamos afirmar que existía una lucha entre dos elites, una que quería conservar su estancia en el poder y otra que buscaba posicionarse en éste (aunque el poder no se toma). Posterior al primero de diciembre, se esperaría al menos la llegada de una clase política distinta y con ello posiblemente

el control de todos los capitales (económico, social, cultural y simbólico); pero en este caso particular, podríamos decir que lo que ha sucedido es una articulación de una clase política "vieja" y de la clase política "nueva", y con ello la articulación de sus respectivos capitales simbólicos, lo que podría llevarnos a dos conclusiones: la primera, es que resulta difícil distinguir en donde empieza el capital simbólico de una clase política y donde termina el de la otra; y la segunda es, que no existe una nueva clase sino la continuidad de la misma, posiblemente no en los principales puestos (en algunos casos sí), pero que está latente y que busca la oportunidad nuevamente de apropiarse de dicho capital (simbólico).

6.7. Empresarios implicados en la "4T"

No se puede percibir la clase política sin la clase empresarial, han existido académicos que argumentan incluso que los políticos necesitan de "*mecenas*" que ayuden con la parte económica a la clase política y, en ese sentido podríamos decir que lo que ha sucedido actualmente es simplemente la llegada de una nueva clase o elite empresarial que sustituye a la anterior (hasta cierto punto). Esta relación entre empresarios y AMLO, se empezó a percibir durante el periodo de campaña con mayor constancia (aunque persistía desde antes), reluciendo dos nombres, Miguel Torruco actual Secretario de Turismo, quién fue su asesor desde que el actual ejecutivo era candidato a la presidencia y Alfonso Romo, que de igual manera formó parte de su equipo como Jefe de la Oficina de la Presidencia de la República.[64]

Pero no son los únicos nombres con quien se le ha relacionado a AMLO. Durante el periodo de campaña recibió críticas no sólo por la cercanía de Torruco (por ser muy cercano a Slim), sino de muchos otros empresarios que saltan a relucir por su relación directa o indirecta con esa vieja elite empresarial. Minoría que el actual ejecutivo denominaba como "la mafia del poder". El periodista Arturo Rodríguez (2018) rescata algunos nombres de empresarios que congeniaban con AMLO, desde periodos de campaña entre los que destacan:

[64] El 2 de diciembre de 2020 deja de colaborar con la "4T", ya se percibían diferencias entre la visión de los proyectos, sobre todo en los tiempos de la reciente pandemia, por la forma de la administración del gasto público ante dicha crisis.

Esteban Moctezuma Barragán, cercano a Ricardo Salinas Pliego (de Tv Azteca),[65] Marcos Fastlich, suegro de Emilio Azcarraga (Televisa); Susana Harp, sobrina de Alfredo Harp Helú (de Banamex) y Javier Jiménez Espriú, cuñado de Pascual Gutiérrez Saldívar (del Grupo Idesa). También hay acaudalados representantes de otras entidades, como el bajacaliforniano Jaime Bonilla y el coahuilense Armando Guadiana Tijerina, entre otros (pp. 6-7).

Si bien esta clase empresarial no tenía la relación directa con los gobiernos anteriores (PRI y PAN), si es una clase que no está desapegada en su totalidad de aquellos vínculos, incluso se percibe un alto grado de cercanía con aquellas viejas elites, entonces no se nota un cambio ni en la clase política (capital simbólico), ni en la clase económica (capital económico), ya que persiste esa inminente relación. En el caso de la relación entre Alfonso Romo y AMLO, ha sido muy cuestionada ya que al primero se le ha relacionado con Pedro Aspe (quien trabajó en el gobierno de Salinas), y fue de igual manera fue quién apoyó activamente a Vicente Fox (uno de los principales detractores actuales tanto de Romo como de AMLO), justamente resulta polémico porque fue en este periodo donde Romo desprestigió la campaña de Andrés Manuel López Obrador.

Esta pragmática relación entre la "nueva elite política" que tiene relaciones con la "nueva elite económica", pareció consolidarse cuando Alfonso Romo declaró que: *"la luna de miel con empresarios se ha convertido en matrimonio"* (citado por Zavala, 2018), luego de que AMLO sostuviera una reunión con el Consejo Mexicano de Negocios (por más de tres horas) por la tarde del 16 de Agosto de 2018, relación que parece se mantendrá fuerte ya que el 18 de Febrero de 2019 en una reunión con dicho consejo, el presidente de la república comentó entre otras cosas que "*se hará valer el estado de derecho*" y que "*México tiene la posibilidad de convertirse en potencia económica*" (El Sol de México). Al menos esto nos sugiere una posición en la que AMLO, hará todo lo que se encuentre entre sus medios (que como ejecutivo son muchos) para mantener esta relación estable.

[65] Aunque con este empresario han existido recientemente tensiones con AMLO, las primeras se notaron cuando a través de su televisora inducia a "no hacer caso de las indicaciones de Hugo López Gatell".

Otro de los empresarios polémicos con los que López Obrador ha tenido relación directa es con Ricardo Salinas Pliego, según Linares y Rodríguez (2019), éste se ha beneficiado en cada administración de los gobiernos federales, desde la época de Salinas de Gortari hasta la administración de la *Cuarta Transformación*, incluso se llegó a afirmar que fue el empresario favorito de AMLO, resaltan las contradicciones inmediatamente, principalmente porque este es dueño de una de las dos televisoras con más presencia en el país "Tv Azteca". Pero esta relación parece ser más abierta, ya que se distingue claramente de la relación con Televisa. Aunque en el *Upfront 2018-2019,* evento privado de la principal televisora del país que se llevó acabo el 26 de octubre de 2018, algunos medios de comunicación difundieron las expresiones de AMLO acerca de la televisora en la que afirmaba que: *"La empresa es extraordinaria para el país"* (Martínez, 2018), y también de un modo agridulce expresó que: "*Televisa se respeta porque es mexicana, y aunque fuera un vino agrio, si es mexicano se toma*" (Valenzuela, 2018).

Una de las diferencias que se pudieron notar, al menos en el periodo de campaña política, es que las relaciones eran mejor con la televisora Tv Azteca que con Televisa.[66] El periodista Carlos Loret de Mola, con frecuencia hablaba peyorativamente del presidente, relación que al menos en las últimas campañas se tornó distinta con la televisora Tv Azteca, en donde si recordamos se le abrieron los espacios a AMLO por medio de entrevistas realizadas por el periodista Javier Alatorre, en el que se notaba claramente la diferencia de trato. Probablemente esta diferencia entre la relación brindada por parte de las televisoras y los reporteros (más allá de la amistad de Alatorre y Beatriz Gutiérrez), puede explicarse por la utilidad tanto para AMLO como para Ricardo Salinas Pliego, ya que para los periodistas Linares y Rodríguez (2019):

> … el presidente López Obrador anunció que Banco Azteca sería una de las instituciones financieras que realizarían la dispersión de recursos para sus programas sociales insignia, los depósitos directos a los beneficiarios con el argumento de evitar la intermediación con fines político-electorales o

[66] Aunque ante la emergencia sanitaria han establecido relaciones nuevamente con Televisa, para la transmisión de los programas educativos "*Aprende en Casa II y III*", también se manifiesta que éstos son la continuidad de programas de administraciones anteriores, es decir con enfoques neoliberales.

> clientelares […] La intención es que el llamado Banco del Bienestar llegue a 7 mil puntos de atención valiéndose de la infraestructura del Banco del Ejército, las 430 sucursales que tenían Bansefi y el apoyo de Banco Azteca. Así con esa adjudicación directa, se inició la dispersión de recursos por todo el país y el primer negocio para Salinas Pliego en este sexenio (p. 7).

Resalta el hecho de que todos los empresarios ya mencionados han tenido relación con expresidentes, algunos empresarios la han tenido con más de un exmandatario. Desde los gobiernos como el de Salinas de Gortari, Vicente Fox y Calderón, en algunos casos empresarios que mantienen una relación con la actual administración han mostrado rupturas con los exmandatarios, pero lo que se percibe es que no existe una clase empresarial "nueva", ya que existe una relación directa o indirecta, que se sigue manteniendo constante, si bien en esta nueva administración y en la clase empresarial no han resaltado los grandes escándalos como fue el caso de "la Casa Blanca", o el de "la Gran Estafa" u "Odebretch", algunos de estos empresarios en el pasado si se han beneficiado de privatizaciones, como es el caso de Ricardo Salinas Pliego. También se notan las relaciones que Alfonso Romo tuvo con Vicente Fox, y qué decir de la cercanía que tiene Miguel Torruco con Carlos Slim. La conformación del equipo y asesores de AMLO, al menos por el momento, tiene latente el estigma del pasado de varios de sus colaboradores, lo que dificultad en gran medida romper o crear al menos por ahora esquemas o medidas distintas a las de sus predecesores.

6.8. Matices y retos en las políticas económicas en el gobierno de AMLO

Una de las contradicciones en los gobiernos progresistas es precisamente la implementación de las políticas en materia económica; muchos de estos gobiernos implementan "*políticas keynesianas*" y éstas, en una primera impresión, podrían verse de manera positiva, ya que apuestan por un desarrollo económico, implementando políticas como el incremento del salario mínimo (tal como sucedió al inicio de su periodo), lo que se traducirá en un mayor poder adquisitivo de la población. Pero con ello, también un mayor consumo de mercancías de diversas empresas que en su mayoría son extranjeras; ahora bien, la implementación de este

tipo de políticas puede servir como válvulas de escape de problemas de fondo mucho más peligrosos y también estar pensadas al corto plazo.

Si bien en el momento inmediato existe un “alivio” en el bolsillo (aunque no suficiente), el panorama a largo plazo puede ser desastroso, y el “bienestar social” puede ser sólo aparente, ya que puede existir un grado alto de dependencia; ahora no solamente de las economías exteriores, sino de las economías y manufacturas extranjeras, en el constante consumo incluso, se puede fortalecer a la economía que es ajena a la nacional, existiendo con ello un grado alto de dependencia. Algo que ha sido muy polémico en el inicio de esta administración, es la construcción del “Tren Maya”, argumentando que esto potenciará el desarrollo de la parte sur del país, más allá del debate que se desata por la preocupación de la destrucción ecológica, al menos en el discurso se percibe que está enfocado siempre en “promover el turismo”, algo que no es novedad y que este tipo de políticas ya se han implementado.

Otra de las posturas que caracterizaban a los gobiernos socialistas, era el hecho de implementar inversión manufacturera, para potenciar su desarrollo industrial, para que de esta manera pudieran convertirse en países industrializados, y pasar de ser simples consumidores, para convertirse en productores y exportadores, gozando de cierto grado de autonomía industrial, que conlleva a cierta sustentabilidad nacional (a excepción claro, de los tratados de libre comercio, aranceles y demás impuestos). En el caso mexicano, ya se ha manifestado que parte del proyecto es restaurar las refinerías existentes (que ciertamente se encuentran en condiciones precarias) y crear otras dos, esto con la intención de ser competidores a las exigencias de los mercados internacionales en el sector energético.

La actual administración tiene uno de los mayores retos, para potenciar e impulsar la economía nacional, un ejemplo es que la principal empresa de este país PEMEX, en una entrevista que fue realizada a Guadalupe Correa, nos explica que:

> …es la compra de gas condensado robado a Pemex que viene de la Cuenca de Burgos y que lo pasan por la frontera, por Brownsville, la Compañía [el nombre que tomaban los Zetas y el CDG cuando operaban conjuntamente a

> comienzos de los 2000] que al final lo compran empresas como Shell o Conoco Philips. Hubo tres juicios que obviamente no le fueron favorables a Petróleos Mexicanos, pero estamos viendo para quién están trabajando estas empresas criminales: para empresas transnacionales que al final se benefician del crimen (citado por Heras, 2018).

Lo que percibimos ante esta situación, es un panorama realmente desolador y que el problema del robo de combustibles ciertamente no es un fenómeno que tenga sus indicios recientemente, sino que éste se dio durante el gobierno de Salinas de Gortari con la firma del TLC, aunque de manera más gradual, un robo y desvió de tipo “hormiga”, pero que curiosamente en el periodo de gobierno de Felipe Calderón, empezó a visualizarse un incremento significativo que finalmente desembocó en un problema que se volvió prácticamente incontrolable durante el mandato de Enrique Peña Nieto, de esto podemos rescatar que:

> Según las estimaciones presentadas por el gobierno federal, del combustible que se le roba a Pemex, 20% se sustrae mediante tomas clandestinas. Este robo detonó a partir del sexenio de Vicente Fox, con una frecuencia de casi una toma clandestina diaria. Pero fue en el de Peña Nieto cuando se desbordó hasta llegar, este año, a más de 40 tomas por día con mayor incidencia en Puebla, Hidalgo y Guanajuato (Pérez, 2018, p. 8).

Todo este problema que se da en las distintas escalas y jerarquías dentro de la paraestatal, sin duda afectan a una de las principales empresas nacionales, en la que participan desde los empresarios, contratistas, transportistas y concesionarios, creándose una estructura tan complicada, en la que hasta el crimen organizado y empresas transnacionales tienen participación. También se ha afirmado que la empresa ya no genera el mayor número de ingresos del país, siendo ahora el sector manufacturero quién aporta el mayor ingreso. Independientemente de si esto se debe a la grave situación en la que se encuentra Pemex, el actual gobierno ha tomado medidas para combatir el fenómeno que ahora es conocido como “Huachicol”, poniendo mayor énfasis en el combate al robo de combustible por medio de los ductos.

Pareciera que aquella "*guerra contra el narco*" que Felipe Calderón declaró en su sexenio y en la que destinó gran parte de los recursos federales al equipamiento del ejército y de la policía federal, desatendiéndose la inversión en otros sectores como fue el de salud y el educativo, agravó la situación, viviéndose índices de violencia insoportables, parece que ahora sólo cambió el nombre a "*combate del huachicol*" (que precisamente el crimen organizado ha expandido su mercado ahora al robo y venta de combustibles a gran escala) y que parecen existir algunas similitudes estratégicas, ejemplo de esto es la polémica creación de una Guardia Nacional. Si bien es evidente la urgencia de combatir el huachicol, esta guerra al menos hasta el momento, parece que se está perdiendo. También nos resulta primordial cuestionarnos si la construcción de megaproyectos como el "Tren Maya" logrará potencializar el desarrollo económico o será necesario buscar otras alternativas que logren potencializar el desarrollo social (más allá de programas como "Jóvenes Construyendo el Futuro"). Ya que la implementación de políticas keynesianas de momento, parecen mostrar un panorama optimista provocado por los resultados de corto plazo, pero lo que desconocemos es el impacto que estas políticas podrían tener al largo plazo.

6.9. Panoramas

Es evidente que es muy apresurado establecer un juicio inmediato, si el gobierno de AMLO significa el mejoramiento de las condiciones sociales o logrará erradicar las grandes problemáticas que existen tanto a nivel social y también estatal. Al menos de esto, existen dos opiniones que se enfrentan y una que parece entrelazar a ambas: primero, el escepticismo de la instauración de gobiernos progresistas, en donde la aplicación de políticas económicas del tipo keynesianas que apuestan por la inversión de capital destinado a proyectos que generen el "bienestar social" en el trasfondo, no logren ser suficientes. Estas políticas económicas podrían incluso perjudicar y hacer daño, esto a partir de las experiencias e investigaciones realizadas en países en donde se han logrado consolidar los gobiernos progresistas, bajo este esquema se encuentran investigadores escépticos como Aguirre Rojas, Zibechi, Gaussens, entre otros.

También existen autores como Armando Bartra, que ven una posibilidad real de cambio en estos gobiernos y la esperanza de ese mismo cambio con la llegada de la izquierda institucional en México. Y en su momento Dussel, que a pesar de mantenerse firme en la idea de que para lograr el cambio se necesita de la toma del poder estatal, actualmente no ve la posibilidad de un cambio profundo que implique cambiar radicalmente las estructuras estatales, involucrando una participación ciudadana institucionalizada. Y la tercera, donde autores como Wallerstein, que parecía no confiar totalmente en los gobiernos de izquierda, pero sí veía en ellos la manifestación de crisis de los actuales "sistemas-mundo", que pueden posibilitar un cambio en los tiempos próximos y además también, la posibilidad de la participación y presión por parte de la ciudadanía hacia éstos.

Lo que parecer ser evidente al menos entre estas tres posturas, es la participación ciudadana, así como el sentido crítico de ésta ante el nuevo gobierno, ya que si bien es innegable que la llegada de AMLO al poder abre un sentimiento de esperanza y optimismo que aún se encuentra vivo. Pero también uno de los riesgos es que al mantener un tipo confianza ciega, ésta pueda desencadenar en el peligro de una decepción, que pueda a su vez desembocar en la llegada de actores políticos con políticas mucho más agresivas, como sucedió en Brasil con Bolsonaro y en su momento en Argentina con Macri, por mencionar algunos casos. En ese sentido, la situación que actualmente se vive en México debe ser vista como apenas el inicio de un proceso, en el cual la llegada de AMLO no es más que la manifestación de la urgencia de un cambio, y la visualización de diversos problemas vigentes en nuestro país. De ahí que no sólo se tenga que estar atento únicamente a las acciones del ejecutivo, sino también a las distintas movilizaciones sociales y emergentes, que cumplen con tener una posición crítica ante dicho gobierno, necesarias para evidenciar las problemáticas, de las cuales su solución pueda encontrarse más allá de la implementación de estas políticas keynesianas o de la atención mediante las estructuras del Estado, pero que precisamente nos permitan vislumbrar la necesidad de estar atentos, demandantes, propositivos y activos de las muchas otras formas de atención de dichos problemas.

CONCLUSIONES

Este apartado se construyó con base en las reflexiones finales de los seis capítulos. El lector podrá encontrar puntos muy específicos sobre lo ya expuesto. Cabe mencionar que estas conclusiones se plantean de manera sintética y lo que se buscaba en un inicio era encontrar en los filósofos, historiadores, sociólogos y politólogos esos antagonismos encarnados en las distancias, tensiones y rupturas de los mismos debates. De manera sorpresiva e irónica, también en el presente se descubrieron muchos acercamientos, coincidencias y similitudes. A continuación, se presentan las observaciones finales:

- Holloway hace una distinción entre el Hegel joven revolucionario y el Hegel viejo institucionalista.
- Ávalos Tenorio distingue entre el Hegel joven idealista que piensa que la filosofía debe ser accesible para todos; y el Hegel viejo que escribe la *Fenomenología del Espíritu*, que piensa que la filosofía debe ser complicada, ya que el filosofar es un acto del ejercicio de la razón.
- Como ejemplo de estas dos versiones actuales de Hegel nos percatamos de las rupturas entre su pensamiento, existe el Hegel del Estado, pero también de manera paradójica la difusión del Hegel revolucionario.
- Estas dos vertientes en su pensamiento pueden explicarse por su carácter histórico, como lo es Hegel antes de la Fenomenología del Espíritu, donde simpatiza por la *Revolución Francesa*, pero ya escribiendo la que para muchos es su mejor obra.
- Algo que puede ser muy curioso es que, según Susan Buck-Morss, Hegel también simpatizaba con la *Revolución de Haití*, incluso afirma que ésta fue la inspiración para que escribiera la *Fenomenología del Espíritu*. Buck-Morss nos dice que Hegel, al leer el periódico de Minerva, estaba al tanto de lo que sucedía en la colonia francesa y que eso fue lo que motivó al filósofo prusiano a escribir su obra más conocida.
- Para Hegel existe un *espacio-tiempo* en el que se puede dialogar con los muertos, o mejor dicho con sus pensamientos, formulaciones, ideas y

conceptos. Este espacio es conocido como el *tiempo lógico*, el tiempo de la construcción y de la dialéctica de las conciencias.

- Al ser Hegel la influencia directa de Marx, y al tener vigencia la dialéctica hegeliana, podemos asumir que es uno de los fundamentos (sino es que el principal) del pensamiento crítico, de ahí la importancia de regresar y reconocer a Hegel.
- Se necesita ver a *El Capital* no solo como un libro de economía, sino una obra que resalta precisamente la importancia del trabajador como fuente principal de la riqueza, ya que este crea y moldea a la mercancía, solo para que de manera irónica su misma creación lo despoje de su trabajo, mediante el dinero como medio de exclusión de éste.
- Los escritos de Marx fueron de gran importancia y vitalidad, porque propiciaron los fundamentos de revoluciones, como la de 1848 y la *Comuna de París*. Podría decirse que existió un proceso dialéctico y complementario entre los movimientos-Marx y Marx-movimientos, ambos inspirándose mutuamente.
- *El Capital* y todas las obras de Marx, nos advierten del protagonismo de las clases populares y con ello la necesidad de ver al trabajador como un sujeto histórico que configura a la sociedad, de ahí la influencia y análisis profundos de muchas otras filosofías, tales como, la *Filosofía de la praxis* y la *Filosofía de la Liberación,* caracterizadas por su fuerte actitud participativa y práctica.
- Marx nos abre precisamente a los debates sobre, ¿qué quiso decir? ¿Fuera o dentro del Estado? Discusiones que se abrieron con figuras como Gramsci, Lenin, Luxemburgo, Bernstein y que siguen sin concluirse hasta nuestros días. Es aquí precisamente en estos acontecimientos en donde se evidencia la vigencia y los antagonismos de Marx.
- Existe una mala interpretación de los *post-marxistas* sobre la dialéctica marxista y el materialismo histórico, por que varios de los manuscritos de Marx no salieron a la luz, sino hasta 1927 y 1932.
- Que los manuscritos se publicasen mucho después que el acontecimiento de *La Revolución de Octubre*, explica el hecho de que la dialéctica basada en el

Estado esté más influenciada por Hegel y por una mala interpretación de Marx.

- A pesar de que en la dialéctica marxista no existan elementos para una teoría del Estado (sin visualizar el manifiesto del partido comunista que es una obra en coautoría con Engels), Lenin y Rosa Luxemburgo con sus respectivos matices escribieron sobre el partido obrero y los sindicatos.
- No debe desprestigiarse la participación de Lenin, a pesar de que no contara con los elementos teóricos de la dialéctica marxista. Lenin fue, para su tiempo, un luchador que vio en la construcción de un partido obrero y la toma del poder estatal, la transformación de una sociedad burguesa a una socialista. Incluso fue consciente de que la revolución tenía que ser internacional, pero históricamente se comprobó que empíricamente no era posible.
- No debe catalogarse a Luxemburgo como reformista o revolucionaria, apoya la constitución del partido obrero y sindicatos, pero no solo aquellos organizados, sino los que tenían luchas *espontaneas*, esta idea es realmente crítica y subversiva, porque en ella denuncia la burocratización y fetichización que en su tiempo visualizaba en los integrantes del Partido Socialdemócrata Alemán y en los sindicatos.
- El legado de Lenin puede verse hoy en día en la constitución de los sindicatos y en el sistema de partidos.
- El legado de Rosa Luxemburgo, es precisamente pensar las posibilidades fuera de ese sindicato y del sistema de partidos, es decir en la huelga, que incluye no solo al obrero, sino a muchas otras clases emergentes.
- Adorno cuestionó seriamente el papel del "*socialismo real*", también fue conocido por hacer una crítica de la inmediatez caracterizada por los diversos líderes políticos, pero también sobre la mediación de la cual la sociedad era muy susceptible, desencadenando en escenarios catastróficos como el fascismo.
- El concepto de mediación de Adorno, va a ser uno de tantos en los que ya se nota una distancia con Hegel, ya que para el pensador prusiano mediación

es reflexión que conlleva a la autoconciencia. Para Adorno la mediación no es una reflexión, sino algo que vienen del exterior, es decir alienación.

- Adorno prefiere recalcar la importancia de lo negativo, la no-identidad como punto constante de la crítica, incluso de la cultura, como se vio en su postura hacia los estudiantes de 1968.
- Quizá lo más recriminable hacia este pensador fue que pidió la intervención de la policía en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, para despojar a los estudiantes que se encontraban manifestándose, pero sin duda, sus categorías trascendieron para mantenernos críticos ante fenómenos como la mediación de las manifestaciones estudiantiles actuales.
- Marcuse, en cambio, tuvo una participación muy activa en los movimientos estudiantiles del mundo, en Estados Unidos, Alemania e incluso inspiró a los estudiantes de México.
- Marcuse tiene vitalidad, ya que sus análisis se centran más en el psicoanálisis y no tanto en la dialéctica como Adorno o Horkheimer.
- Para Pierre Gaussens, Aguirre Rojas y Wallerstein, 1968 significa una ruptura en el tiempo. Ya que antes de esta fecha los movimientos antisistémicos se caracterizaban por buscar la conquista del poder estatal. Después de 1968 los movimientos se distinguirán por ser críticos de esas prácticas.
- La postura de Dussel y Adorno parece reencarnar una posición conservadora, ya que ambos acusan lo negativo de la inmediatez en los movimientos, en el sentido de que ésta puede ser perjudicial por dar justificaciones para la abierta represión por parte del Estado. Pero la diferencia vital es que Adorno se mantiene escéptico hacia las formas de dominación del Estado y Dussel ve posibilidad en ellas.
- Los decoloniales realizan una crítica hacia las concepciones eurocentricas aun cuando estas provengan de la Escuela de Frankfurt, de alguna manera retoman la premisa de realizar una crítica al sistema capitalista, solo que su lucha se enfoca también en una reivindicación epistemológica del sur y de las concepciones marginadas, ya que denunciar dichos problemas desde el

pensamiento crítico europeo también sería una forma de reproducir una dominación teórica.

- Existe todo un debate por la postura decolonial, en la que se argumenta que, al no aceptar los argumentos de pensadores europeos, aun cuando estos teóricos denuncien la explotación, también existe un tipo de exclusión y racismo hacia el "hombre blanco". En contraparte, el argumento es que son excepciones, pero en la "condición real" quien domina es el "Imperio" que en su mayoría se sostiene por una "supremacía racial blanca".
- El principal antagonismo de los decoloniales es que abiertamente apuestan por los gobiernos progresistas o también conocidos como de giro a la izquierda, aun cuando ya se ha experimentado el fracaso del llamado "*socialismo real*", ellos argumentan que este fracaso fue por que dichos gobiernos no tomaron en cuenta a las concepciones periféricas, el proyecto decolonial se vuelve entonces epistemológico-político al observar este error y tratar de aprender de éste.
- Actualmente lo que se evidencia es que los gobiernos progresistas no han generado dicho cambio y como dice Dussel su acción es apenas un freno de las políticas neoliberales.
- En el caso de México, y a pesar del apoyo de Dussel hacia el gobierno progresista de AMLO, aún no sea notado esa articulación entre las epistemologías del sur y los proyectos políticos, evidencia de esto es la tensión que se nota entre el EZLN y el actual gobierno. Estas tensiones no son nuevas siempre se han manifestado. Por ejemplo, en Argentina "*Los Piqueteros*" en contra de los Kirschner y en Brasil "*Los Sin Tierra*" en contra de Lula. De ahí que la crítica hacia los decoloniales sea que apoyan proyectos estatales que no reivindican estas epistemologías, sino que las excluyen.
- La reflexión que nos dejan estos teóricos de las epistemologías del sur, de la emancipación y de la reivindicación de las múltiples luchas, sin duda es reconocer que nuestras concepciones son construidas por procesos de: dominación, explotación, despojo y barbarie disfrazadas de civilizatorias.

Ante este panorama es necesario encontrar las formas de resistencia y conciencia de nuestro estado histórico y social.

- Se cuestiona que la solución a este dominio epistemológico sean los gobiernos progresistas, ya que su naturaleza es por sí misma la de la exclusión, como ya lo han demostrado, ejemplo de esto es la construcción del “Tren Maya” que abiertamente es una visión neoliberal y que atenta contra la naturaleza (ecocidio). Un proyecto vertical que no toma en cuenta a las visiones del sur, de esto el EZLN ya ha denunciado lo catastrófico que puede ser el proyecto para las comunidades neozapatistas chiapanecas, y además para los pueblos que se encuentran ubicados en la ruta enmarcada del “Tren Maya”.
- Una de las denuncias que hacen los decoloniales sobre no tomar posicionamiento es que, al no decidir, la balanza se inclina hacia el lado del imperialismo. Esto lo dice Grosfoguel, pero Roitman lo demuestra con los diversos golpes de Estado en Latinoamérica.
- Las estrategias para provocar los golpes de Estado fueron ideológicas, apoyadas por los medios de comunicación, satanizando a los comunistas y artistas subversivos.
- Los golpes de Estado no solo son apoyados por las agencias de inteligencia, también lo son por empresas como la Unit Fruit y por las oligarquías militares y de ultraderecha que se benefician de dichos “pactos”, ¿qué tiene de relevante esto? Que después de un gobierno de izquierda, se puede imponer una oligarquía, por eso la necesidad de estar atentos en México.
- Por su parte, los autonomistas en una posición radicalmente distinta nos han dejado la reflexión de que debemos superar los sustantivos como: comunismo, socialismo, progresismo. También debemos superar los adjetivos como comunista, socialista, progresista. Debemos, nos dicen, buscar la posibilidad de crear verbos como comunizar.
- Otra observación acertada que nos mencionan es que, en el lenguaje también se construyen las realidades y por ende los conceptos son un terreno de lucha. Como ejemplo, nos dicen que en estos tiempos parece absurdo

plantear categorías como: revolución, lucha e incluso capitalismo. En su lugar se habla de: movimientos, resistencias y de neoliberalismo, apaciguando realmente el problema importante y “suavizando” las emergencias que nos acontecen.

- Ejemplo de esto es el concepto de mestizo, en el que para Matamoros atrás de éste se oculta un problema de fondo, que es el racismo. Ya que, quien se identifica o lo acepta se vuelve un “*neocolonizado*”, esto basado en la falsa idea del proyecto nacional y “universal”, pero en ese proyecto ya se está excluyendo al “otro”, al vulnerable, al indígena. Los conceptos son peligros y por eso hay que estarlos replanteando constantemente.
- El Subcomandante Marcos no usaba máscara, pero usaba el pasamontañas, no por que fuera esquizofrénico como sugeriría Paz, sino porque la metáfora consistía en decir ¿quieres saber quién está detrás del pasamontañas? ¡Mírate al espejo! Haciendo alusión a que el “otro”, somos nosotros.
- ¿Es un nudo? Wallerstein dijo que en 2050 terminaba la economía liberal, Dussel que en el largo plazo podríamos pensar en la disolución del Estado, pero en el plazo inmediato era imposible. Holloway dice que es necesario pensar fuera del Estado y del capital para posibilitar otra cosa que no conocemos aún, pero que es radicalmente distinta. Aguirre nos dice que la obligación de los movimientos anticapitalistas es la de destruir el Estado.
- Algo que parece ser problemático también es el postulado de Aguirre Rojas, en el que sugiere que la finalidad es destruir al Estado. Pero hay que recordar que éste no se compone solamente de elementos materiales, como lo son sus instituciones. El Estado también está compuesto por una gran abstracción, he ahí uno de los problemas ¿cómo destruir las abstracciones ya cimentadas en nuestras conciencias?
- ¿Qué creo yo? No lo tengo claro, solo sé que me encontré con un debate clásico desde los fundamentos de la ciencia política, que es el estudio de la administración pública (y del poder), desde la antigüedad a la contemporaneidad, y con ello desde la sociología la organización y dinámicas humanas fuera del capital impulsadas por otros motivos (subjetividad), ahí

nos encontramos en medio del debate, del nudo, de la paradoja. Nos encontramos entre la necesidad de la esperanza, pero creo yo también de la racionalidad ¿será posible que puedan conciliarse ambas?

- El pensamiento crítico tiene en su fundamento el de desconfiar de cualquier postulado, esa es su virtud y maldición, lo cuestiona todo, hasta sus propios postulados, esa también es la fortaleza de su vigencia. El pensamiento crítico puede cuestionar a Hegel y a Marx, lo mismo que a Dussel o a Holloway, que a Aguirre Rojas o Wallerstein. Todo es cuestionable, nada escapa, esa es su trascendencia que le permite renovarse aún con lo que en un momento es novedoso, porque la novedad evidencia, pero también llegará el momento en la que se le cuestionará.
- No podemos pensar en purezas, sino en contradicciones y antagonismos, políticamente la gente común se encuentra abriendo rupturas y grietas en el contexto urbano, aunque estas sean muy difíciles de rastrear, existen. Me parece que los seres más contradictorios somos los que nos encontramos en escenarios institucionalizados, porque negamos dichas condiciones, pero al mismo tiempo nos encontramos en ellas. Actuamos por ende según las posibilidades del momento inmediato, pero con el anhelo de una transformación más radical. Votamos por el candidato menos agresivo, pero al mismo tiempo pensamos en un futuro si otra política global y sin fronteras puede existir, no solo la pensamos como abstracción, sino como posibilidad.
- Estamos en las escuelas, en las fábricas o en las instituciones obedeciendo reglas, pero al mismo tiempo tenemos en mente como romper con lo absurdo del tiempo lineal. Preferimos al Sub-Marcos (ahora Galeano) y al EZLN como una izquierda más real, más de abajo, sobre las políticas de izquierda de AMLO, pero al mismo tiempo nos damos cuenta de que nos hace falta mucho por comunizar. Estamos pues, inmersos en nuestra contradicción, siendo cómplices (quizás inconscientes) en ocasiones de la reproducción de la dominación y del capital, pero al mismo tiempo, paradójicamente, fisurando el gran muro del capital, rasgando la gran telaraña de la política.

- Debemos en todo caso, aún con nuestras contradicciones, con los antagonismos vivientes del capital y del Estado, pensar que ante todo somos potencialmente rebeldes. En un mundo donde evidentemente es más fácil pensar la catástrofe (en este tiempo de pandemias se ha pensado incluso en la extinción de la raza humana, sino se piensa en formas radicales de convivir con la naturaleza), que la extinción del sistema capitalista.
- El cóctel explosivo es una aproximación a la respuesta para pensar en la combinación de las luchas, también la analogía de los diversos granos del maíz que representan los distintos contextos y luchas. Todas las luchas en común son contra la *hidra capitalista*.
- Parece ser que la única conclusión en que se está de acuerdo en todo este "embrollo", es que no estamos pensando desde la probabilidad, desde la objetividad (aunque tampoco se descarta del todo la racionalidad en estos tiempos violentos, pero tampoco se aboga por la razón instrumental). Estamos pensando desde la posibilidad y la subjetividad, porque eso es lo único que nos queda para impulsar esos mesianismos débiles que posibiliten el *todavía no* y el *otro mundo posible*.

Estas son algunas de las reflexiones que han surgido en el presente trabajo, pero también desde un poco antes, gracias a esos pensamientos fantasmagóricos que rondan la conciencia, de una preocupación y angustia que surge de un escenario realmente fatalista. Se espera, por supuesto, que sirva para generar reflexiones distintas, e incluso para que sea criticado, solo así en el caminar dialéctico y de la confrontación es como podremos encontrar las veredas y, si no existen, crearlas con base en categorías vigentes o en la construcción de nuevas. Ante esto, me parece que lo común radica precisamente en los planteamientos de la construcción de una sociedad más equitativa. Personalmente estoy convencido de que la teoría crítica debe tener siempre un espíritu contestatario y subversivo, manteniéndose escéptica del poder. La invitación en ese sentido y que me parece que nos dejan estos pensadores, es el de mantener una actitud constantemente crítica hacia las formas de dominación.

FUENTES CONSULTADAS

Adorno, Theodor W. (1974 [1957-1963]). Tres estudios sobre Hegel. Taurus. España.

---------- (1984 [1966]). Dialéctica Negativa. Taurus. España.

---------- y Horkheimer, Max (1998 [1944-1972]). Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos Filosóficos. Trotta. España.

Agamben, Giorgio (2006). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-Textos. España.

Aguirre, Carlos A. (2009). América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna. Contrahistorias. México.

---------- (2009). Contrahistoria de la Revolución Mexicana. La otra mirada de Clío. México.

---------- (2011). Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica? Contrahistorias. La otra mirada de Clío. México.

---------- (2013). Antimanual del Buen Rebelde. Desde abajo. Colombia.

---------- (2018, 19 de Junio). Vigencia del Mayo del 68 entrevista de Amador, Judith. En Proceso [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=bie9i7Qwyjs (06-08-20).

Althusser, Louis (1974). Ideología y Aparatos del Estado. La Oveja Negra. Colombia.

Aristóteles (2010, S.IV a. C.). Ética nicomáquea * Política. Porrúa. México.

Arizmendi, Luis (2018). Lenin (Vladímir llich Uliánov). pp.1259-1264. En Ambra, Polidori y Raymundo, Mier [Editores]. Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y a la Teoría crítica frankfurtiana. UAM-X/Gedisa. México.

Ávalos, Gerardo (2001). Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado. UAM-X. México.

---------- (2016). Ética y Política: para tiempos violentos. UAM-X. México.

---------- (2018). Hegel actual. La paciencia de lo negativo. Gedisa/UAM-X. México.

Avilés, Juncia (2015). Símbolos para la memoria: El movimiento estudiantil méxicano de 1968 en su cine, 1968-2013. Tesis de doctorado. Posgrado en Historia del Arte. Instituto de Investigaciones Estéticas. UNAM. México.

Bartra, Armando (2012). 1968: El mayo de la revolución. Fundación Rosa Luxemburg Stiftung/Para Leer en Libertad AC. México.

---------- (2018, 18 de Julio). El triunfo de AMLO, la cuestión del Estado y las luchas populares. En Rosique, Antonio (Moderador); Ávalos, Gerardo; Bartra Armando; Concheiro, Elvira; Díaz, Mariela; Osorio, Jaime; Sosa Rogelio. Mesa de reflexión en UAM-X. Edificio L, Tercer Piso. México.

Bauman, Zygmunt (2004). Modernidad liquida. FCE. Argentina.

Benjamin, Walter (1989 [1940]). “Tesis de Filosofía de la Historia”. En Discursos Interrumpidos I. Taurus. Argentina.

Bonfil, Guillermo (1990). México profundo. Una civilización negada. CONACULTA-Grijalbo. México.

Buck-Morss, Susan (2013). Hegel, Haití y La Historia Universal. Fondo de Cultura Económica. México.

Castellanos, Laura (2016). México Armado: 1943-1981. Bolsillo Era. México.

Carpizo, Jorge (1994). El presidencialismo mexicano. Siglo XXI. México.

Cosío, Daniel (1974). El sistema político mexicano: Las posibilidades de cambio. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México.

Dávila, Israel (2020, 20 de Abril). Mujeres transexuales instalan un comedor comunitario en Toluca. En la Jornada. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2020/04/20/estados/031n1est (17-04-21).

Delgado, Álvaro (2018, 5 de Agosto). Fraude, represión y hasta homicidio gravitan en torno a Bartlett. Proceso. No. 2179, pp. 6-13.

Dunayevskaya, Raya (2012). Una Trilogía de Revolución. Prometeo Liberado ¡Por la Emancipación de la Humanidad! México.

Dussel, Enrique (1998). Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. Trotta. México.

---------- (2006). 20 Tesis de política. Siglo XXI. México.

---------- (2011). Carta a los indignados. La jornada. México.

---------- y Holloway, John (2012, 14 de Marzo). Cambiar el mundo sin tomar el ¿Poder? En [David Ortega]. Primer Encuentro del Buen Vivir. Poder, Estado, Autonomías, Colonialidad y Violencias. BUAP. México. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=GRzZVIUqi3Q&t=382s (05-04-21).

---------- (2018, 8 de Noviembre). Los retos de México en la coyuntura actual. En [Ése Wey]. Bartra, Armando; Dussel, Enrique; Pineda, Armando; Sánchez, Braulio. Dos Grandes: Enrique Dussel y Armando Bartra analizan los retos de México en la coyuntura actual. México. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=3fX7SK89zhg&t=710s (18-04-21).

---------- (2019, 26 de Abril). Reforma educativa de morena, “mismo perro otro collar”. Estoy con los maestros. En Cristina Sada. México. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=LnNgz_2yrL8 (18-04-21).

El Financiero. (2018, 23 de Agosto). Así queda conformado el próximo Congreso de la Unión. Recuperado de: https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/congreso (10-04-19).

El Sol de México. (2019, 18 de Febrero). Ante Consejo Mexicano de Negocios, AMLO asegura que se hará valer el estado de derecho. Recuperado de: https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/politica/consejo-mexicano-de-negocios-amlo-asegura-que-se-hara-valer-el-estado-de-derecho-3076601.html (10-04-19).

Espinoza, Ricardo. (1999). La relación ejecutivo-legislativo en la LVII Legislatura. En Diálogo y Debate. Julio-Diciembre, pp.174-188.

Fariza, Ignacio (2020, 29 de Enero). Venezuela se deja las dos terceras partes de su PIB en seis años de crisis. En el País. Recuperado de: https://elpais.com/economia/2020/01/29/actualidad/1580299592_421562.html (04-04-21).

Figueroa, Carlos (2019, Octubre). “Tiempos recios”, Vargas Llosa contra la ultraderecha. En NODAL. Recuperado de:

https://www.nodal.am/2019/10/tiempos-recios-vargas-llosa-contra-la-ultraderecha-por-carlos-figueroa-ibarra/ (19-11-19).

Fons, Jorge (1989). Rojo Amanecer. Cinematográfica Sol S.A. México.

Foucault, Michel (2014 [1975]). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Siglo XXI. México.

Franco, Michel (2020). Nuevo Orden. The Match Factory; Teorema; Les Films d´lci. México.

Friedman, George (1986). La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt. Fondo de Cultura Económica. México.

Gaussens, Pierre (2017). Tomar el poder sin cambiar el mundo: el fracaso de la izquierda latinoamericana. Yecolti. México.

Gandler, Stefan (2009). Fragmentos de Frankfurt: Ensayos sobre la teoría crítica. Siglo XXI. México.

Gómez, Magdalena (2018, 3 de Abril). "El CIG y Marichuy: honestidad y congruencia". En la Jornada. Recuperado de: http://www.jornada.unam.mx/2018/04/03/opinion/018a1pol (08-07-18).

Grosfoguel, Ramón (2018). Marxismos Negros I. En: III. Escuela crítica de pensamiento decolonial. Redalbatv. Venezuela. [Archivo de video] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=zLhrsFnXBZc (11-06-20).

---------- (2019). ¿Qué es la teoría decolonial?. Entrevista Beltrán, Omaira. Itacat radio. España. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=1d6Mn8plgX8 (18-04-20).

Han, Byung-Chul (2012). La sociedad del cansancio. Herder. España.

Hard, Michael y Negri, Antonio (2002). Imperio. Paidós. España.

---------- (2004). Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio. DEBATE. España.

Hegel, G.W.F. (1968 [1821]). Filosofía del Derecho. CLARIDAD. Argentina.

---------- (2011 [1812-1813]). Ciencia de la Lógica I. La lógica Objetiva. Universidad Autónoma de Madrid. España.

---------- (2011 [1816]). Ciencia de la Lógica II. La lógica Subjetiva. Universidad Autónoma de Madrid. España.

---------- (2019 [1807]. La Fenomenología del Espíritu. FCE. México.

Heras, Carlos (2018, 11 de Diciembre). Los Zetas Inc., el crimen organizado como conglomerado empresarial. En Tercera vía. Recuperado de: http://terceravia.mx/2018/12/los-zetas-inc-el-crimen-organizado-como-conglomerado-empresarial/ (10-04-19).

Holloway, John (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder. Herramienta/BUAP. Argentina.

---------- (2004). Contra y más allá del capital. Herramienta/BUAP. Argentina.

---------- (2011). Agrietar el capitalismo. Herramienta/BUAP. Argentina.

---------- (2013). ¡Comunicemos! Colección Crisis y Crítica, Grietas Editores. México.

---------- (2015). Hegel, filósofo de la rebelión, pp.9-27. En Gunn, Richard (2015). Lo que usted siempre quiso saber de Hegel y no se atrevió a preguntar. Herramienta/BUAP. Argentina.

----------, Matamoros, Fernando y Tischler, Sergio (2016). Zapatismo: Reflexión teórica y subjetividades emergentes. Herramienta/BUAP. Argentina.

Horkheimer, Max (1969 [1947]). Crítica de la Razón Instrumental. Sur. Argentina.

Kelsen, Hans (1982 [1960]). Teoría pura del Derecho. UNAM. México.

Kohan, Nestor (2019, Noviembre). Golpe de Estado en Bolivia: Debates pendientes y silencios cómplices. En Revista Espoiler. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

Linares, José R. y Rodríguez, Arturo (2019, 24 de Febrero). Ricardo Salinas Pliego: El insaciable empresario consentido de AMLO. En Proceso. No. 2208, pp. 6-11.

Luxemburgo, Rosa (1970 [1906]). Huelga de masas, partido y sindicatos. Grijalbo. México.

---------- (2006 [1899]). Reforma o Revolución. Fundación Federico Engels. España.

Machado, Decio y Zibechi, Raúl (2016). Cambiar el mundo desde arriba: Los límites del progresismo. CEDLA. Bolivia.

Marcuse, Herbert (1975). Marcuse ante sus críticos. Grijalbo. España/Argentina/México.

---------- (1983 [1955]). Eros y Civilización. SARPE. España.

Martínez, Carla (2018, 29 de Octubre). Televisa es extraordinaria para el país: AMLO. En el Universal. Recuperado de: https://www.eluniversal.com.mx/cartera/economia/televisa-es-extraordinaria-para-el-pais-amlo (10-04-19).

Marx, Karl (1966 [1844]). Manuscritos Económicos–Filosóficos. pp.25-125. En Marx Karl y Engels, Friedrich (1966). Escritos Económicos Varios. Grijalbo. México.

---------- (1968 [1843]). Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. pp.7-22. En Hegel, G. W. F. (1968). Filosofía del Derecho. CLARIDAD. Argentina.

---------- (1987 [1845]). Tesis sobre Feuerbach. pp. 665-668. En Karl, Marx y Engels Friedrich (1987 [1845]). La ideología Alemana. Grijalbo. México.

---------- (1987 [1847]). Miseria de la Filosofía. Siglo XXI. México.

---------- (2003 [1852]). El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Fundación Federico Engels. España.

---------- (2007 [1857-1858]). Fundamentos para la Crítica de la Economía Política (Grundisse). Siglo XXI. México.

---------- (2008 [1867-1873]). El Capital. Siglo XXI. México.

---------- y Engels, Friedrich (2019 [1848]). Manifiesto Comunista. Alianza. España.

Matamoros, Fernando (2009). Memoria y utopía en México. Imaginarios en el génisis del neozapatismo. Herramienta/BUAP. Argentina.

Mignolo, Walter (2007). La idea de América Latina. Siglo XXI. España.

Nietzsche, Friedrich (2009 [1885]). Así hablaba Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Época. México.

Paz, Octavio (2020 [1950-1975]). El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad. FCE. México.

Pérez, Ana L. (2018, 30 de Diciembre). Huachicoleo a escala multimillonaria: Dentro de Pemex, toda una “industria paralela”. En Proceso. No. 2200, pp. 6-9.

Pierre, Bourdieu (2013 [1989]). La nobleza de Estado. Siglo XXI. Argentina.

Platón (2012 [384-377 a. C.]). La República. BRONTES. S.L. España.

Proudhon, Pierre (1870 [1846]). Sistema de las Contradicciones Económicas o Filosofía de la Miseria. Librería Alfonso Duran. España.

Quintana, Vivir y Laferte, Mon (2020). Canción sin miedo. Universal Music. México.

Ricardo, David (1995 [1817]). Principios de Economía Política y Tributaria. Ayuso. España.

Rodríguez, Arturo (2018, 18 de Febrero). Son ricos o muy ricos… y arropan a López Obrador. En Proceso No. 2155 pp. 6-11.

Roitman, Marcos (2013). Tiempos de oscuridad: Historia de los golpes de Estado en América Latina. AKAL. España.

---------- (2019, Noviembre 12). Bolivia, una nueva estrategia para el golpe de Estado. En la Jornada. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2019/11/12/opinion/015a1pol (19-11-19).

Romero, Edgar (2019, Febrero 21). Los golpes de Estado apoyados por E.E.U.U en Latinoamérica desde 1948. En RT. Recuperado de: https://actualidad.rt.com/actualidad/306266-historico-golpes-estado-eeuu-america-latina (29-11-19).

Ruiz, Pablo (2016, Septiembre 5). Cronología: Golpe de Estado en América Latina. En Telesurtv. Recuperado de: https://www.telesurtv.net/opinion/Cronologia-Golpe-de-Estado-en-America-Latina-20160905-0020.html (29-11-19).

Sánchez, Juan J. (1998). Sentido y Alcance de Dialéctica de la Ilustración (Introducción). pp. 9-46. En Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos Filosóficos. España. Trotta.

Sánchez, Luis C. (2018, 6 de Octubre). No impondré una cultura oficial: Paco Ignacio Taibo II. En Excélsior. Recuperado de:

https://www.excelsior.com.mx/expresiones/no-impondre-una-cultura-oficial-paco-ignacio-taibo-ii/1269825 (10-04-19).

Santos, Bonaventura de Sousa (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Trilce. Uruguay.

---------- (2011, Julio-Septiembre). Epistemologías del Sur. pp.17-39. En Utopía y Praxis Latinoamericana. Núm 54. CESA-FCES. Venezuela.

Santiago, Javier (1999). El poder legislativo: de la hegemonía al pluralismo. En Diálogo y Debate. Julio-Diciembre, pp. 49-63.

Scafoglio, Luca (2017). Theodor W. Adorno. pp. 909-914. En Polidori, Ambra y Mier, Raymundo [Editores]. Nicht für immer! ¡No para siempre!: Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana. UAM-X/Gedisa. México.

Smith, Adam (1996 [1776]). La riqueza de las naciones. Alianza. España.

Taibo II, Paco I. (2012, 21 de Mayo). Discurso completo de Paco Ignacio Taibo II – Tlatelolco 2012. En El Séptimo Arte Xalapa. México. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=nwiukXw5vUk (18-04-21).

Tischler, Sergio (2005). Memoria, tiempo y sujeto. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP)/F&G Editores. Guatemala.

---------- (2013). Revolución y destotalización. Grietas. México.

Valenzuela, Aly (2018, 27 de Octubre). “Televisa se respeta porque es mexicana”: López Obrador. En Tribuna. Rescatado de: https://www.tribuna.com.mx/mexico/Televisa-se-respeta-porque-es-mexicana-Lopez-Obrador-20181027-0084.html (08-04-19).

Vargas, Mario (2019). Tiempos recios. ALFAGUARA. España.

Vasconcelos, José (2019 [1948]). La raza cósmica. Porrúa. México.

Vela, Saul (2018, 20 de Diciembre). Poder Judicial choca con López Obrador por salarios e independencia. En el Financiero. Recuperado de https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/falso-que-alguien-en-el-poder-judicial-gane-600-mil-pesos-al-mes-dice-la-corte/ (18-04-21).

Villoro, Juan (2017). “La hora de los Pueblos”. En Proceso. No. 2141, pp. 6-12.

Wallerstein, Immanuel (2008). Historia y Dilemas de los Movimientos Antisistémicos. Contrahistorias. México.

---------- (2015). La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo. En Wallerstein, Immanuel; Collins, Randall; Mann, Michael; Deluguian, Georgi y Calhoun, Craig. [Comp.] ¿Tiene futuro el capitalismo?, (pp. 15-46). Siglo XXI. México.

---------- (2018, Noviembre 29). México confronta su futuro. En la Jornada. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2018/11/29/opinion/022a1pol (10-04-19).

Weber, Max (2009 [1919-1959]). El político y el científico. España. Alianza.

Wilding, Adrian (2007). Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno. pp. 17-36. En Holloway, John; Matamoros, Fernando y Tischler, Sergio [Comp.]. Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política. Herramienta/BUAP. Argentina.

Zavala, Misael (2018, 16 de Agosto). Luna de miel de AMLO con empresarios “ya es matrimonio”: Romo. En el Universal. Rescatado de: https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/luna-de-miel-de-amlo-con-empresarios-ya-es-matrimonio-alfonso-romo (10-04-19).