



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. Nº 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 193 - 203
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Giacomo MARRAMAO: *Contra el poder. Filosofía y escritura*. FCE, Buenos Aires, 2013, pp. 111.

Esteban TORRES CASTAÑOS. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Pasados tres años de la aparición de *La pasión del presente* (primera edición italiana en 2008) el reconocido filósofo y sociólogo italiano vuelve a la carga con un nuevo y breve libro: *Contra el poder. Filosofía y escritura*, publicado en su primera versión castellana por Fondo de Cultura Económica el mes de junio del año pasado (1ª ed. italiana, 2011). En consonancia con buena parte de su producción previa más contemporánea, entre la que podemos destacar *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* (1ª ed. italiana, 2003; 1ª ed. castellana, 2006); *Cielo y tierra: genealogía de la secularización* (1ª ed. italiana, 1994; 1ª ed. castellana, 1998); *Dopo il Leviatano* (1ª ed. 1995); *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (1ª ed. italiana, 1990; 1ª ed. castellana 2009) y *Poder y secularización* (1ª ed. italiana, 1983; 1ª ed. castellana, 1989), el presente texto es portador, en primer lugar, de un oportunismo teórico y político saludable, en tanto se plantea la recuperación de la pregunta por el poder, de la cuestión del poder, como clave central de interpretación filosófico-sociológica del mundo contemporáneo. Tal objetivo de revalorización conceptual es anunciado por el autor como una misión restauradora, en la medida en que reinstala una problemática excluida de las especulaciones posmodernas y neofuncionalistas aún dominantes. En segundo lugar, en sintonía con las obras previas de Maramao, el libro, que se autodefine como un texto filosófico, es portador de un afán de actualidad sociológica, inscripto en ciertas pretensiones de totalidad social, propias de la tradición de la teoría crítica frankfurtiana a la que suscribe nuestro autor. A partir del empleo de una batería de nociones relativamente jóvenes, Maramao se propone descubrir y analizar las nuevas lógicas de poder que se ponen en juego en nuestro tiempo, y no duda en sugerir en voz baja que la obra en cuestión representa un principio de ruptura con las teorías clásicas del poder aún vigentes. Finalmente, el texto pone en evidencia algunas bondades del *ethos* marxista del autor, en tanto apuesta por un trabajo filosófico-práctico comprometido con los desafíos políticos de su tiempo. En tal dirección, promediando el libro, Maramao insistirá que para poder vislumbrar un límite, un umbral, una línea de resistencia capaz de romper el actual círculo vicioso de poder y de supervi-

encia, es necesario que escritores y filósofos se transformen en cartógrafos y geógrafos de la existencia, en meteorólogos capaces de entender y descifrar los signos de los tiempos.

Luego de reconocer los aspectos positivos que hacen de *Contra el poder* una obra en cierto modo apreciable, es menester señalar que, a diferencia de otros textos anteriores del autor, el objetivo acuñado en el presente libro, en los términos ya señalados, no llega a concretarse satisfactoriamente. Entendemos que la propuesta fracasa en líneas generales en tanto evidencia problemas sustantivos en cuatro planos diferentes: en la organización de los contenidos, en la propuesta conceptual central, en la presentación de las nuevas dinámicas y formas de poder, y finalmente en la visión actual que proyecta Maramao del Estado-nación soberano. Analicemos brevemente cada uno de estos elementos.

Crítica del poder se estructura en cuatro capítulos y un apéndice, los cuales a su vez quedan contenidos en dos ejes generales. Al primer eje Maramao lo denomina *escena primaria* del poder, y al segundo *nueva escena* del poder.

Los tres primeros capítulos corresponden al eje inicial. La sección que abre el libro se denomina precisamente "Escena primaria del poder: política, poder y potencia" (pp. 19-32). Siguiendo las pistas sugeridas por el título, aquí Maramao se ocupa en un primer momento del desarrollo y la articulación conceptual del trinomio política-poder-potencia, poniendo en diálogo autores clásicos y contemporáneos de la filosofía política, entre los que destacan Aristóteles, Sócrates, Hanna Arendt, Marx, Foucault y Spinoza.

El primer capítulo se completa con la introducción de la noción de *Auctoritas*-recuperada de la obra de Benveniste- y con la presentación sumaria de un concepto de política entendido simultáneamente como praxis relacional y como conflicto, como proceso y como evento. Aquí Arendt resulta la referencia central del primer polo y Maquiavelo y Spinoza la del segundo. El capítulo siguiente lleva el nombre de "Arqueología del poder: Elias Canetti" (pp. 33-64). Nuestro autor ofrece en este pasaje una aproximación general a la obra del escritor búlgaro, premio Nobel de literatura en 1981, en particular a su gran libro *Masa y poder* (1ª ed. 1960), centrándose en el modo en que el autor tematiza las ideas de masa, de muta y de poder, que se ponen en acto en la interpretación de ciertas situaciones concretas. También ingresan aquí de

modo accesorio algunas referencias a los trabajos de Walter Benjamin y de Adorno.

El tercer capítulo, con el cual concluye la *escena primaria* del poder, está nuevamente dedicado a repasar el pensamiento de un literato, en este caso la ensayista y escritora rumano-alemana Herta Müller, también premio Nobel de literatura (año 2009). El apartado se titula "Poder, identidad, escritura: Herta Müller" (pp. 65-74), y es el más breve del libro. En este caso nos cuesta reconocer la apuesta de lectura que realiza Marramao. Según éste la obra de Müller nos permite esclarecer que el síntoma de la persistencia opresiva del poder no está ya representado por las formas de su ejercicio, ni tampoco por los valores que los distintos regímenes políticos proclaman como fundamentos del propio orden, sino por el coeficiente de ansiedad o de pasividad que estos inducen en los gobernantes.

El cuarto y último capítulo, con el cual se inicia la *escena actual* del poder, se titula justamente "Mutaciones y metamorfosis: la nueva escena del poder" (pp. 75-92). En esta sección nuestro autor, en menos de 20 páginas, pretende ofrecer un diagnóstico sociológico general y multidimensional sobre la cuestión del poder en el mundo social contemporáneo, haciendo especial hincapié en la transformación de las estructuras y los procesos políticos, culturales y tecnológicos. A nuestro entender se trata del capítulo más importante del libro. Para elaborar su esquema analítico, Marramao pide aquí prestados algunos fragmentos de las visiones sociológicas contemporáneas de Saskia Sassen, Zygmunt Bauman, Arjun Appadurai, y sobre todo del tecnólogo canadiense De Kerckhove.

Finalmente, el libro se completa con un apéndice titulado "El espectáculo de la igualdad. Poder y deseo en el populismo posdemocrático" (pp. 93-108). En esta última sección el filósofo italiano se propone analizar y poner en cuestión la tesis que expone el lingüista y ensayista italiano Raffaele Simone en un ensayo publicado en Francia con el título "Pourquoi l'Occident ne va pas a gauche", y que básicamente postula el declive tendencial de la izquierda en Occidente. Hasta aquí un registro descriptivo extremadamente general de la estructura del libro.

Ahora bien, respecto al modo general de organización comentada, lo primero que hay que destacar es el desacuerdo de Marramao al pretender establecer una síntesis entre los diferentes elementos que componen el libro, siendo que éstos son de una heterogeneidad notable. La intención de conquistar

un sentido unitario para el libro se efectúa a partir de la definición de los escenarios de poder como un todo articulado. Tal apuesta conjuntista deja en evidencia un problema central: la existencia de un desajuste estructural o bien una desarticulación, en primer lugar, entre los contenidos integrados en la *escena primaria* del poder y aquellos situados en la *escena actual* del poder, así como también, en segundo lugar, entre los diferentes capítulos del libro.

Las secciones segunda y tercera, correspondientes a los estudios sobre Canetti y sobre Müller, están prácticamente desconectados de la teleología del libro, más allá del interés que éstos puedan despertar al lector. Realizada esta salvedad podemos observar que mientras que en el *escenario primario* (capítulo 1) Marramao propone centralmente un abordaje filosófico-político de la cuestión del poder, en el *nuevo escenario* (capítulo 4 y 5) despliega en un nivel de mayor concreción un discurso sociológico general y multidimensional del poder, que por un lado ignora por completo las categorías previamente expuestas (particularmente las nociones de poder), y por el otro desconoce los límites de la perspectiva del primer escenario en tanto desborda el ámbito de la política.

En cuanto a la propuesta conceptual central del texto, la apuesta teórica de *Contra el poder* se concentra principalmente en tres operaciones de renovación conceptual, en gran medida entrelazadas, y que en la mayoría de los casos involucran directamente a la cuestión del poder: 1) La redefinición y rejerarquización de la noción de sujeto, inscritas en un movimiento de transición sugerido de las estructuras a los sujetos; 2) La jerarquización y resignificación de la dimensión simbólica del poder y de la potencia; y finalmente 3) el paso de lo que Marramao denomina el paradigma distributivo del poder al paradigma generativo. Tales operaciones permitirían, por un lado, la interpretación de una serie de fenómenos sociales concretos identificados por el autor, como serían, por ejemplo, el neopopulismo mediático o neopopulismo posdemocrático y la crisis de legitimidad de los regímenes políticos. Por el otro, eventualmente facultarían la superación de éstos desde una política de izquierdas. La primera maniobra mencionada se edifica principalmente a partir del rechazo de la forma-estatal, de la universalidad concreta que la compone, como actor no sólo creador y productor de símbolos, sino también como catalizador y redistribuidor de éstos. En nuestra opinión, el nuevo foco de la teoría y la praxis debería desplazarse de la subjetividad política como búsqueda novedosa, tal como propone Marramao

en este punto, a la constitución de una relación radicalmente nueva entre subjetividad y organización política, atravesada por la articulación entre micro y macro política, en un esquema que ponga en cuestión pero que no excluya la forma-estado. Respecto a la segunda operación mencionada, ésta se instala gradualmente a partir de un conjunto de referencias no precisadas y menos aún desarrolladas conceptualmente. A ello hay que agregar que Marramao cae en la tentación de presentar la creciente semiotización del poder con cierto aire de novedad, obviando que se trata de una visión ampliamente consolidada en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, popularizada en éstas últimas a partir de la recepción de la obra de Pierre Bourdieu. Aquí también sorprende la ausencia de diálogo con la bibliografía específica sobre la temática.

Finalmente, respecto a la tercera operación, nuestro autor señala que si el paradigma distributivo -considerado obsoleto- concibe el poder como una sustancia, un bien, un recurso de una cantidad constante y predefinida, y, por lo tanto, susceptible de producir en su marcha cíclica solo conflictos distributivos y las consiguientes medidas redistributivas, el paradigma generativo, en cambio, entendería el poder como una relación, no sustancial, cuya intensidad varía con la variación de la inversión simbólica practicada en los diversos ámbitos del sistema social (pp. 84-85).

En el momento que asume que el primer paradigma representa las teorías clásicas del poder que resultaron hegemónicas tanto en la economía como en la política de la modernidad, el filósofo italiano cae en una sobresimplificación llamativa: reduce tanto lo clásico como lo moderno a un registro unidimensional. Tal como ocurre en la operación anterior, Marramao elige simplemente comentar la transición de un esquema a otro, evitando dar cuenta del proceso de conceptualización involucrado. En cualquier caso, la concepción generativa del poder termina inscribiéndose, muy a pesar del discurso del autor, en un horizonte de pensamiento político posmoderno, comprometido con el reconocimiento del declive irreversible de la soberanía territorial de los estados-nación.

Siguiendo el esquema propuesto inicialmente, observamos, en tercer lugar, que a lo largo del libro Marramao proyecta su conceptualización del poder a partir de la identificación de una serie de dinámicas y de formas de poder que resultan marcadamente deficientes. Entre las primeras se destacan particularmente dos: la dinámica poder cercano-onda larga / poder lejano - onda corta, planteada en el primer

capítulo, y luego el poder de fusión. Por su parte, las nuevas formas de poder que reconoce el autor son principalmente tres y se despliegan en su conjunto en el *nuevo escenario* del poder: éstas serían el poder posdemocrático, el poder mediocrático, y la tríada poder económico, etnocultural y religioso. Tales formas y dinámicas tienen en común que no se desarrollan conceptualmente, que no se ponen en relación entre ellas, y que se presentan completamente desconectadas de la conceptualización filosófica del poder de la primera sección del libro.

Por último, Marramao pone su teorización general del poder -a partir del conjunto de los elementos ya mencionados- al servicio de una ideología antiestatal, o más exactamente de una ideología antisoberana del estado-nación, posición que el autor nunca reconoce explícitamente, y que posee una frondosa tradición en las recetas más politizadas de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Ésta se edifica en la visión del filósofo italiano principalmente a partir de cuatro formulaciones inextricablemente unidas: la tesis de declive gradual e irreversible del poder del estado-nación, en particular de su poder territorial; la interpretación del gobierno en términos de gubernamentalidad y de *governance*; la creciente crisis de legitimidad estatal a partir de una doble presión, desde arriba (economía global) y desde abajo (cultura y política local); y finalmente la visión del espacio social en términos de *localización*, de la relación local-global, sustrayendo en este último caso la dimensión espacial de lo nacional o del estado nacional, lo cual implica dejar de lado una visión tridimensional local-nacional-global a favor del esquema dual mencionado. Para Marramao, tales fórmulas contribuyen a la institucionalización del "orden poshobbesiano" de la globalización, tal como éste lo denomina (comillas del autor).

Si bien nuestro filósofo señala, con la intención de desmarcarse de cualquier posición antiestatal heredada, que el tema del ocaso del Estado o del declive de la soberanía es una visión que a través los debates de todo el siglo XX, ocupando centenares de volúmenes, de ensayos y de doctas controversias, el filósofo italiano finalmente no logra o, quizás mejor, no pretende, despegarse de tal tradición. A decir del autor, el libro simplemente ofrece una nueva teoría del poder que permita actualizar tal hipótesis.

La versión de Marramao de la tesis comentada, central en su teorización del poder, sin dudas resulta inadecuada, más aún si la evaluamos desde el presente latinoamericano. Al menos dos acciones del autor invalidan tal supuesto: 1) el cierre de su teoría del estado sobre una única forma estatal, registrada en un

período histórico concreto: la forma-estado neoliberal; y 2) la omisión de cualquier referencia al proceso de recuperación gradual de la soberanía de los Estado-nación de buena parte de los países de América Latina desde principios del nuevo siglo. El autor evita colisionar con esta última evidencia circunscribiendo su análisis sociológico del poder al continente europeo y a los Estados Unidos.

De este modo, en síntesis, los problemas mencionados a grandes rasgos en relación a cada uno de los planos terminan convirtiéndose a *Contra el poder* en un producto poco consistente, de ninguna manera novedoso, y de escaso valor filosófico y sobre todo sociológico.

Eugene GOGOL. **Ensayos sobre zapatismo**. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor, 2014, 128pp.

Rodolfo DELGADO AGUILERA. Colegio Universitario de Maracaibo (CUM), Maracaibo, Venezuela.

El Zapatismo y la relación dialéctica entre teoría y práctica como aportes para la construcción del Estado Comunal en Venezuela

En el contexto Latinoamericano mucho podría mencionarse de la praxis anarquistas por grupos sociales que viendo vulnerados sus derechos políticos y sociales irrumpen en la lógica del modelo desarrollista, colonizador y del capital, buscando alternativas conscientes para el buen vivir. Entre algunas de estas tenemos, los indios Mapuche en Chile, los Piqueteros de Argentina, los Sin Tierras en Brasil, el Zapatismo en México, entre otros. De alguna manera, pudiera decirse que estos colectivos o movimientos sociales forman parte de esos grupos de Indignados que surgen también en el norte del mundo como respuesta distinta a la crisis del capitalismo mundial.

En razón a lo expuesto, es preciso preguntarnos ¿Son estos movimientos sociales capaces de superar el Estado burgués actual?; ¿Son una alternativa al poder constituido (Estado)? En tal sentido, el investigador Eugene Gogol,¹ muestra en su "Ensayo sobre el zapatismo", una postura crítica

marxista, intentando recrear su devenir para responder y develar el conflicto histórico entre lo teórico y la praxis política que se expresa en su realidad, generándose una discusión, que obliga a radicalizar (ir a la raíz) de los postulados marxistas en la actualidad. Por otra parte, esta nueva identidad de movimientos sociales, se expresan de manera diversa en el continente. Sin embargo, es el zapatismo que más ahínco propugna al socialismo marxista como forma de vida, no adoptando sus principios de forma dogmática, sino por el contrario, utilizando prácticas sociales y políticas no dogmáticas del marxismo, que lejos de distanciarse de sus postulados, se acerca, permitiéndose la existencia, subsistencia y visibilizándose como sujeto social que antagoniza con el modelo liberal que cosifica al ser social, lo mercantiliza y lo degrada sólo al mercado.

Por otra parte, Diego Tagarelli², nos introduce a la indefinición teórica del marxismo en el contexto actual, partiendo de la idea que el surgimiento del movimiento Zapatista es alternativa para el encuentro de posiciones ideológicas diversas entre las cuales se encuentra el marxismo y, donde el propio marxismo se pudiera redefinir y reconceptualizar con las nuevas praxis sociales existentes, pudiendo aparecer un nuevo marco categorial que lo reposicione axiológicamente en América Latina.

Estas breves referencias teóricas permiten realizar una sinopsis crítica en la actualidad venezolana, tomando en cuenta que aunque las luchas por el poder político, y la conformación del poder mismo han sido diferentes con respecto al Zapatismo y otras formas alternas de lucha en América Latina, nos encontramos los venezolanos en un mar de contradicciones teóricas y prácticas que generan la siguiente interrogante, premisa en este ensayo. *¿Es a través de organizaciones no estatales, como el Zapatismo, que se puede abolir el Estado burgués actual en Venezuela?*

Plantearse esta pregunta obliga a una aproximación de lo que entendemos por Estado burgués. El Estado históricamente es parte integral del capitalismo, este último separa³ el objeto de creación respecto al sujeto creador, es decir, el Estado es un ente aislado

1 GOGOL, E (2014). *Ensayos sobre zapatismo*. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor.

2 TAGARELLI, D (2009). "Para un posicionamiento teórico latinoamericano: la rectificación del marxismo desde el zapatismo", consultado el día 5 de julio 2014, in: <http://rccl.net/globalizacion/2009/fg891.htm>

3 HOLLOWAY, Jh (2011). *Agrietar el Capitalismo: El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires. Ediciones Herramientas,

de la sociedad, al cual hay que tramitar para obtener algún servicio o producto, como si fuera un ente privado cualquiera. Lo que implica una relación indirecta de la sociedad con el Estado, pero directa con el capital, fusionándose Estado y capital, tenemos el Estado burgués. Esto determina porque movimientos sociales como el Zapatista plantea una dialéctica desde su historia y se refieren a "ellos y nosotros," "los de arriba y los de abajo" en su relación de existencia entre el Estado y la comunidad.

Es decir, el Estado plantea relaciones de dependencias entre la sociedad y confisca la posibilidad de una emancipación o libertad del ser social. Es por ello que en el análisis, la noción de Estado y sus relaciones está determinado dialécticamente en un tiempo y espacio histórico, fundamental para la construcción y desconstrucción, la creación y la recreación de la historia como método para el abordaje del contexto, que determinará en gran medida las definiciones del cómo cuándo y con quién movimientos como el Zapatista o cualquier otro movimiento revolucionario en América Latina se dan sus formas orgánicas de organización social. Esto es pertinente para cualquier otra forma de resistencia subversiva que insurja desde abajo, y que por supuesto, pretenda antagonizar con el Estado burgués nacional y/o transnacional.

Por ello que Interpretar a los zapatistas en su lucha armada y no armada, pasa por el reconocimiento de una sociedad subyugada por la historia al capital y al Estado burgués tanto nacional como transnacional, pero al mismo tiempo hay que reconocer que no es el Estado la madre de la espoliación y el succionador del trabajo creador, es el capital que da origen al Estado burgués que lo utiliza como instrumento de sus intereses, expresado en el valor como síntesis que cohesionan a la sociedad con el capitalismo, mentor del Estado actual (Holloway, 2011).

Los venezolanos no escapamos a esta realidad, la renta petrolera que condiciona nuestra economía es la síntesis del valor que cohesionan a la sociedad con el capitalismo rentístico petrolero⁴, históricamente subyugado a esta fuerza del valor (petróleo), se conformo un Estado omnipresente que está preso de sí mismo, no puede optar a formas distintas de existencia, que no sea redistribuir la renta petrolera de manera "solidaria", más equitativa e impulsar desde la conformación del Estado burgués un Estado comunal, pero manteniendo su estructura jerárquica estatal intacta. En este sentido nos preguntamos ¿Es posible en Venezuela la construcción de comunidades autónomas parecidas a los zapatistas?, la respuesta es que, "El valor es incompatible con la autodeterminación; es más, con ninguna forma de determinación consiente"⁵.

En este sentido, leyendo a Eugene Gogol, y a Diego Tagarelli desde una visión economista, indago tales determinaciones que pudieran dar respuestas al éxito del Zapatismo en su forma de organización social y, explícitamente no conseguimos ninguna, aunque se puede entrever e inferir una autarquía⁶ relativa, declarada o no por sus dirigentes, como política económica que actúa como opción para abolir el Estado burgués actual, más allá de formas auto gestionadas de producción de rubros y actividad económica diversas.

La autarquía, como política se encontraría aducida para el mantenimiento del pleno empleo y la independencia económica, teniendo la oportunidad de desarrollar sus propias fuerzas productivas. Bien sea la autarquía inducida desde afuera (caso Cuba) o, promovida desde adentro (caso Zapatismo), permitiría a estas sociedades trastocar el Estado burgués en sus cimientos: el capital nacional y transnacional. Aunque el autor no hace referencia explícita del término Autarquía, es indiscutible que ambas sociedades, el Zapatismo y el socialismo cubano, han estado marcados en mayor o menor medida por esta políticas autárquicas desde sus alzamientos en armas contra el Estado bur-

4 BAPISTA, A (2010). *Teoría Económica del Capitalismo Rentístico*. Clásicos del Pensamiento Económico Contemporáneo en Venezuela. Ediciones del Banco Central de Venezuela, Caracas.

5 HOLLOWAY, Jh (2011). *Op. cit.*, p. 85.

6 "Autarquía significa autosuficiencia, especialmente autosuficiencia económica. Ciertas comunidades primitivas o en algunas ciudades medievales han sido ejemplo de autarquía. Puede entenderse dos tipos de autarquía, una absoluta y otra relativa. La primera únicamente sería posible en aquellos países cuya extensión territorial y diversidad de recursos naturales permitiera efectivamente prescindir del exterior. En cambio, la autarquía relativa tratara de limitar al máximo las relaciones económicas con el extranjero pero sin excluirlas en su totalidad. Las razones aducidas para una política autárquica son las del mantenimiento del pleno empleo y al independencia económica", in: *Diccionario razonado de economía*. José Tomás Estéves Arria/Editorial Panapo de Venezuela C.A, Caracas, Venezuela, 1966

gués nacional y transnacional, permitiéndose hoy en día ser las representaciones emblemáticas del socialismo marxistas de América Latina. Claro está, construyendo cada cual "El tiempo del No, el tiempo del Sí", ligado a su práctica concreta y su lucha por construir la autonomía⁷

¿Podría estar en la autarquía la respuesta al caso venezolano?

En el caso Venezuela, se intenta la necesidad de crear un Estado comunal, según la Ley del Plan de la Patria 2013- 2019. Desde la perspectiva Zapatistas pudiera ayudar a dilucidar la pregunta anterior. Para los Zapatista el Estado burgués (ellos) necesita quien le reconozca, al no existir este otro (nosotros) ¿Quién reconoce el Estado burgués? Éste se anularía, se desintegraría, sin embargo las condiciones políticas, sociales, culturales, económicas, históricas y geográficas son distintas para Venezuela, por eso no negamos la posibilidad de crear un Estado comunal en Venezuela, pudiera ser un Estado que destruya su propia estructura⁸ dando paso a otras formas de organización social y relaciones sociales, hasta ahora no se evidencia tal situación. También pudiéramos inferir que en Venezuela el Estado es traba para la construcción de comunidades autónomas con auto gobiernos para ejecutar y administrar su espacio público. Esto último es lo que más se evidencia en la praxis burocrática del Estado hacia las comunidades que quieren obedecer el mandato del Estado: convertir al Estado en Comunal⁹.

No se pretende en este ensayo establecer analogía entre la revolución Bolivariana Socialista del siglo XXI y el movimiento Zapatista o Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN), lo que se pretende es tomar en cuenta de forma interpretativa hermenéutica como el movimiento zapatista recrea su práctica social construyendo una teoría socialista del siglo XXI, forjándose sus propias interpretaciones de la teoría basado en un contexto histórico y espacio geográfico, formándose sus propios conceptos en su realidad contingente, elaborando su propios constructo teórico sin desestimar

la base socialista científica, esto ha permitido reconstruir su historia, su geografía, su cultura, su política, su economía y sobre todo su forma de organización social y gobierno, lo cual pudiera coadyuvar a reconocer en los venezolanos, la misma lucha por la autodeterminación de dos sociedades distantes geográficamente, pero próximas en el mismo propósito: la emancipación de los pueblos y su libertad.

Otro aspecto importante a considerar es la relación entre la teoría y práctica revolucionaria, conjugando ambas llevaría con éxito cualquier emprendimiento revolucionario, la muestra se encuentra en los Zapatistas, sin embargo esta teoría no puede surgir de las cuatro paredes de la universidad o de una oficina, o de las asambleas de los partidos políticos, esta teoría debe nacer del movimiento social que construye las Comunas, los Consejos Comunales, los Comité de salud, los Comité de agua, de la policía comunal. Una teoría elaborada desde la comodidad de un escritorio es letra muerta. La teoría debe estar blindada con la práctica cotidiana del ser, conocer, hacer y convivir.

De lo anterior nos preguntamos nuevamente, ¿Una sociedad como la venezolana pudiera construir una alternativa política y social o proyecto emancipador y libertario desde su sola cotidianidad práctica? Afirmar que es posible pudiera ser una utopía, sin embargo las contradicciones que se generan entre la teoría y la práctica da muestra que el movimiento zapatista recrea y crea su espacio público en razón a los tiempos que les son propios. Para los zapatistas el pensamiento y la acción van de la mano, es por ello que no dejan de lado, ni al libre arbitrio su relación con el mundo exterior, Esto da muestra de un proceso revolucionario pensado desde lo endógeno, que parte de una formación política descolonizadora del pensamiento euro céntrico, formando una epistemología Latino Americana que considere la comprensión del mundo mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo⁹.

7 GOGOL, E (2014). *Ensayos sobre zapatismo*. México, Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor, p. 13.

8 HOLLOWAY, Jh (2011). *Op. cit.*, p. 79.

9 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A (2011). "Boaventura de Sousa Santos: hacia una política emancipadora de las ciencias sociales en América Latina" (Entrevista). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Año 16. n° 54. Julio-Septiembre, CESA-LUZ, pp. 139-143.

Sin embargo, una revolución emancipadora para libertad verdadera, donde no solo es abolido el Estado burgués, sino el capitalismo rentístico petrolero (caso Venezuela) debe insertarse en el imaginario colectivo de esta parte del mundo y necesita no sólo una autarquía económica, sino una *autarquía epistémica de las ideas*, tomando en cuenta que la información, la comunicación y el espacio público de la ciencia es hegemonía de poderes fácticos que reproducen la lógica del capital y sus ideas a nivel global.

No obstante, la concepción del movimiento Zapatista crea una ruptura descolonizadora del pensamiento incluyendo al marxismo ortodoxo y dogmático configurando una nueva relación entre la vida humana y su contexto histórico, diferenciándose la praxis ideológica del socialismo científico con su práctica política, pero convergiendo al mismo tiempo, desarrollándose esta última en el hacer cotidiano. Por tanto, en perspectiva, no hay una alternativa única como proyecto político, sino diversidad de alternativas, como alternativas existan en la praxis política de los pueblos que construyen hoy su propio destino.

Stefan GANDLER: *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*. Editorial Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas, S. XXI, México, 2009, 142pp.

Jordi MAGNET COLOMER. Universitat de Barcelona *Oxímora*. Revista Internacional de Ética y Política, n.º. 4, 2014, pp. 126-132.

Los cinco ensayos reunidos en este trabajo constituyen una esmerada apropiación de aquellos elementos de análisis procedentes del legado teórico de la primera generación de la

Teoría Crítica que las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt, circunscribiéndolos a un período histórico concreto ya acontecido supuestamente con escasa o nula incidencia en nuestro presente, han dejado de tomar en consideración. Stefan Gandler, filósofo alemán afincado en México¹⁰, decide confrontarse, pues, con las lecturas más o menos hegemónicas de la Teoría Crítica contemporánea (Habermas, Dubiel y Honneth) recurriendo con este fin a las detalladas reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre el antemitismo ("Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?"), a los ya célebres análisis de Benjamin en torno al tiempo en su aguda crítica a la visión del progreso histórico ("Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin") y, por último, a la confrontación con la teoría del Estado de Hegel llevada a cabo por Marcuse en Razón y Revolución (1941) ("El problema del Estado. Marcuse y su interpretación de Hegel").

Se trata aquí, empero, de una suerte de teoría crítica moldeada a conciencia desde la periferia, distanciada del eurocentrismo al uso que suele caracterizar las aportaciones de los diversos autores inscritos en esta y otras corrientes de la tradición filosófica occidental. Si bien la génesis de estos escritos debe situarse en Frankfurt, donde el autor se encontraba investigando a finales de la década de los ochenta y principios de los años noventa bajo el auspicio de Alfred Schmidt¹¹, su gestación y estructuración definitiva tuvo lugar en México. Hay que tener en cuenta que esta descentralización de la actividad teórica no es meramente anecdótica ni fruto del azar; antes bien, el alejamiento de Frankfurt se le presentó a Gandler como la única elección posible para comprender cabalmente el legado primige-

10 Stefan Gandler nace en Munich en 1964. Concluye sus estudios en la Universidad Goethe de Frankfurt con una tesis doctoral sobre la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría. Hasta la fecha ha sido publicada en alemán *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburg/Berlin, Argument Verlag, 1999 y español *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*. México, FCE, 2007. Más recientemente ha visto la luz otro libro del autor, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI, 2013. A la espera de que esta última obra sea distribuida en el continente europeo, nos ocupamos aquí de otra colección de artículos del autor, objeto de una reimpresión el año 2011, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México, Siglo XXI, 2009.

11 Alfred Schmidt (1931-2012) fue un profundo conocedor de la obra de Marx, Feuerbach y Schopenhauer. Discipulo y sucesor de Horkheimer, se doctoró con una imponente tesis sobre El concepto de naturaleza en Marx. Dicho trabajo ha sido vertido a 18 idiomas, incluyendo varias ediciones en español (Siglo XXI Editores). De entre su producción filosófica destaca también Feuerbach o la sensualidad emancipada (Madrid: Taurus, 1975). Poco después de su fallecimiento, Stefan Gandler coordinó la publicación de un número especial de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* (vol. 18, n.º 61, CESA-LUZ, 2013) dedicado íntegramente a la memoria de Schmidt. Puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.revistas.luz.edu.ve/index.php/upl/issue/view/1751/>

nio de la Teoría Crítica, dejando atrás una ciudad y una universidad que han renegado en repetidas ocasiones de su historia. El modo cómo la derecha universitaria dominante en Frankfurt controlaba la vida académica de una universidad otrora baluarte del libre pensamiento y del espíritu crítico, decepcionaron profundamente a Gandler, quien por aquel entonces ejercía también de portavoz de la lista de estudiantes de la izquierda no dogmática (Linke Liste/Undogmatische Linke), la cual, pese a recibir presiones de distinta naturaleza, pugnaba por ofrecer alternativas de oposición a los poderes hegemónicos conservadores.

Dada la no intervención de los “herederos innobles” de la Teoría Crítica ante las medidas implementadas por el rectorado con el propósito de silenciar el discurso que el Consejo General de Estudiantes (Allgemeiner Studentenausschuß-AStA) debía ofrecer en el marco de los actos conmemorativos del 75 aniversario de la universidad -un parlamento que iba a poner de manifiesto, delante de una audiencia desmemoriada a la fuerza, la íntima conexión que la historia presente de la universidad guarda con un pasado muy vinculado a la burguesía liberal judía, así como a un núcleo iniciático de autores que contribuyeron a otorgarle renombrada fama mundial como centro aglutinador del pensamiento crítico-, Gandler no sólo pone en duda lo que considerara una desviación respecto a los postulados originarios de la Teoría Crítica en dirección al formalismo de la ética kantiana o a cuestiones centradas estrictamente en la sociología empírica y descriptiva, sino que extiende su invectiva más allá de los márgenes teóricos para cuestionar también una praxis que juzga a todas luces inapropiada.

A sus ojos, la denominación de esta particular versión del marxismo occidental con el topónimo

de Escuela de Frankfurt es en sí misma problemática, pues con ello el criterio geográfico acaba imponiéndose al conceptual. Las distinciones que se han venido sucediendo en lo temporal respecto a las diferentes generaciones de la Teoría Crítica resultan, además, innecesarias. De poco sirve diferenciar por generaciones aquello que ya se distingue por su propio proyecto filosófico (2009: pp. 51-52). Junto al grueso de autores que conformaron la labor del Institut für Sozialforschung en sus orígenes, las fuentes de inspiración de Gandler no deben buscarse en Habermas, Honneth o Dubiel sino en Schmidt, Hilberg¹² o Lanzmann¹³. Estos últimos encarnarían la herencia noble de la Teoría Crítica.

La reseña de la obra de Dubiel *La Teoría Crítica: ayer y hoy* (“Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno”) sirve de pretexto a Gandler para cuestionar las lecturas revisionistas realizadas por la segunda y tercera generación de la Escuela. La interpretación de Dubiel, que insiste, entre otros aspectos, en restar importancia al examen y a la crítica del antisemitismo, se opone a la de Horkheimer, según el cual existe una conexión indisoluble entre la forma de reproducción capitalista y el nacionalsocialismo. En su afán de reactualizar el legado de la Teoría Crítica, haciéndolo accesible a las “discusiones y problemas actuales”, Dubiel cae irremediablemente en una posición cuando menos reduccionista. La inclusión de las reflexiones teóricas en el “interior” de los problemáticas sociales y políticas actuales se acomete, observa Gandler, en detrimento de algunas de las formulaciones más penetrantes y fructíferas de esta tradición¹⁴. Siguiendo los argumentos de Dubiel, en la actualidad la herencia de la Teoría Crítica oscila entre una especie de reverencia filológica, ubicada completamente al margen de cualquier pretensión de ingre-

12 La obra más importante de Raúl Hilberg (1926-2007) lleva por título *La destrucción de los judíos europeos* (Madrid, Akal, 2005). Se trata de la tesis doctoral que el historiador austriaco defendió en 1955. Su director fue Franz Neumann, destacado integrante de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, célebre por sus análisis sobre el nacionalsocialismo, especialmente en la obra de 1942 *Behemoth. Pensamiento y acción en nacional-socialismo* (México, FCE, 1943).

13 Conocido documentalista francés. Lanzmann (1925) demostró sus magníficas dotes como director con el aclamado documental *Shoah* (1985), donde recoge valiosos testimonios de personas vinculadas al Holocausto (víctimas, verdugos, expertos -entre los que se cuenta Raul Hilberg-). También debe hacerse mención a *Sobibor*, 14 de octubre 1943, 16h (2001), cinta que gira en torno a la revuelta y posterior fuga de un grupo de judíos del campo de exterminio de Sobibor, en Lublin, Polonia. Una fuga cuyas huellas Heinrich Himmler, comandante en jefe de las SS, quiso borrar cerrando el campo de concentración.

14 Gandler sentencia lapidariamente al respecto: “La nueva Teoría Crítica quiere estar adentro de una sociedad que mató a casi todos los judíos y de la cual la mayoría de los sobrevivientes prefirió quedarse afuera” (2009: p. 114). De ahí que

sar en el seno de las tendencias políticas y sociales presentes, o bien, en una versión renovada de signo opuesto representada por él mismo y por Habermas, ocupada y preocupada por insertar los análisis teóricos en el curso real de los acontecimientos. Lo que ocurre, tal como señala Gandler, es que Dubiel confunde exterioridad geográfica con política (2009: p. 109). Así, la posición de "exterioridad" de Horkheimer, Adorno o Marcuse como judíos alemanes emigrados no impidió que sus respectivas obras ejercieran en su época, y aún en la actualidad, una influencia política y social mucho mayor a la del propio Dubiel o Habermas, insertándose de este modo más profundamente en el "interior" de los problemas sociales y políticos. A este respecto, la posición de Gandler, intermedia entre las dos ejemplificadas en la obra de Dubiel, consistiría en continuar en lo teórico la crítica radical de la forma de reproducción capitalista, que era también la base socioeconómica y psicológica del nacionalsocialismo, y hacerlo con un proyecto político independiente de cualquier afiliación partidaria.

Aquello que Gandler preserva del olvido, especialmente en el ensayo "Teoría Crítica ¿Sin Frankfurt?", son las explicaciones acerca de la ruptura civilizatoria que supuso la Shoah. El conocimiento de este proceso de aniquilación de los judío-europeos nos da las claves para entender plenamente el concepto de "razón instrumental" empleada por los autores frankfurtianos. Pero además, el recurso a la crítica de la ideología marxiana para dar cuenta de ese proceso muestra cuán lejos fueron éstos en su empresa. Con las herramientas de que disponía Marx en su tiempo, no pudo prever que las fuerzas productivas, el uso de la industria y la máquinas, pudieran albergar en sí mismas un potencial tan destructivo, aun cuando no fueran utilizadas con propósitos capitalistas, tal y como sucedía en el nacionalsocialismo, donde la "razón instrumental" se fundía a menudo con el irracionalismo, quebrantando así la lógica capitalista y militar (Neumann, Hilberg) (2009: p. 21). En este sentido, la ingenuidad de Marx respecto al desarrollo de las fuerzas productivas fue corregida aportando una mayor radicalidad a la crítica de la sociedad. Ello propició que la Escuela de Frankfurt fuera objeto de los ataques del marxismo vulgar, por no identificarse con los países de socialismo real y por no hacer un uso acrítico de

Marx, y de la derecha conservadora, pues, a fin de cuentas, sus miembros seguían siendo marxistas y, en consecuencia, podían englobarlos dentro de su censura de alcance más general al socialismo real.

Una de las nociones menos comprendidas de esta Escuela, que Gandler considera motivo de múltiples equívocos y críticas infundadas, es el concepto de "negatividad". Dicha noción no hace referencia a una "nueva religión" sino a una utopía de tipo negativo, es decir, es simultáneamente una advertencia y una reflexión acerca de lo que "no" puede ni debe volver repetirse, al tiempo que se intentan explicar los motivos que lo provocaron. Precisamente, el capítulo quinto de *Dialéctica de la Ilustración*, "Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración", responde a estos axiomas. En lugar de ser estudiados como "accidentes de la historia", esto es, como una perversión de los ideales de la Ilustración, el nacionalsocialismo y el antisemitismo son para Adorno y Horkheimer una secuela lógica del progreso del proyecto ilustrado. Contrariar esa lógica, repleta de luces pero también de sombras, es condición necesaria para poner fin a la explotación y a la opresión del hombre. Gandler escudriña las distintas tesis de este capítulo y lleva a cabo una interesante reflexión sobre la tesis VI. La "falsa proyección", en la que, según Adorno y Horkheimer, se basa no solamente el antisemitismo sino también el positivismo, no tiene en cuenta que en los actos de conocimiento las capacidades no racionales (miedos, deseos, prejuicios, etc.) son las encargadas de dar forma -en un primer momento- a la totalidad de percepciones inmediatas que llegan hasta nosotros (falsa proyección), por lo que se hace necesario someterlas -en un segundo momento- al escrutinio de un control racional, a un proceso de mediación crítica y autocrítica (proyección consciente o bajo control). Sin embargo, la concepción positivista, ensimismada por el mito y el absolutismo de la razón, rechaza la teoría de las proyecciones. De este modo, la falta de control y de reflexión en el conocimiento, conduce frecuentemente al surgimiento de "ideologías de odio a partir de la falsa proyección" (2009: p. 34).

El ensayo de Gandler "Interrupción del continuum histórico en Walter Benjamin", quizá el más notable de esta obra, contextualiza e interpreta epistemológica, ontológica y políticamente las tesis

de Benjamin sobre la filosofía de la historia. Las tres razones por las que el "Ángel de la historia" de Paul Klee, principal estímulo para las reflexiones de Benjamin, mira hacia atrás son las siguientes: 1. Para entender su entorno (epistemo-lógicamente); 2. Porque no considera el futuro como progreso o como algo que avanza homogéneamente en el tiempo sino como alejamiento del paraíso perdido (onto-lógicamente) y 3. Porque Benjamin, como Adorno y Horkheimer, no concibe el nacionalsocialismo como un "estado de excepción" opuesto al progreso, sino como un resultado lógico del progreso mismo, y entiende, a su vez, el impulso de las luchas presentes no en virtud de promesas de futuro sino en conmemoración de los muertos y vencidos, a saber, la "imagen de los antepasados esclavizados" de Benjamin se contraponen al "ideal de los descendientes liberados" de la socialdemocracia (políticamente) (2009: pp. 46-47).

Echando mano de un materialismo no mecanicista teñido de motivos teológicos y cabalísticos, Benjamin entra en clara desavenencia con el materialismo histórico vulgar de su época, esto es, con una socialdemocracia plegada a las doctrinas del pensamiento burgués. Son los años de afianzamiento del nacionalismo en Alemania y de amargas derrotas de la izquierda en el conjunto de Europa. Para lograr encontrar una salida a semejante tesitura, Benjamin no duda en recurrir al mesianismo. No obstante, se trata de un mesianismo de nuevo cuño, que no resta expectante ante la llegada de un Mesías, de un acto mesiánico proveniente de fuera de la sociedad o como resultado inexorable de las leyes de la historia (marxismo vulgar). Benjamin esgrime una esperanza que se traslada de las generaciones anteriores hacia nosotros. Aunque en algunas variantes teológicas subsista una intención expresa de interrumpir el continuum temporal, la teología benjaminiana, dirigida también contra el progresismo político y teórico, es atípica: huye de la adopción de cualquier postura acomodaticia o reconciliadora con el orden existente.

La crítica de Benjamin a la concepción ideológica y dogmática del tiempo como un transcurso li-

neal y cuantitativo, funcional a un determinado modo de producción¹⁵, encuentra sus raíces en la crítica de Marx al concepto de valor¹⁶ de la economía política (2009: p. 38). Ahora bien, la fe de Marx en las revoluciones como "locomotoras de la historia" (La luchas de clases en Francia de 1848 a 1850) es puesta en duda por Benjamin, para quien las revoluciones tendrían más bien la función de "accionar el freno de emergencia". Merece especial consideración la lucidez de Gandler a la hora de analizar por qué la ruptura epistemológica con el concepto tradicional de tiempo inaugurada con la física de Einstein, y que supuso un auténtico revulsivo en el plano de las innovaciones científicas, no se trasladó al terreno del pensamiento burgués a causa de las implicaciones subversivas que ello podía tener para el mantenimiento de la formación social existente.

De otra parte, en el artículo sobre la teoría del estado de Hegel Gandler argumenta que la aparición de Razón y revolución de Marcuse tenía por objeto confrontarse con aquellas lecturas parciales, llevadas a cabo sobre todo en EEUU, que buscaban desacreditar a Hegel, y con ello también a Marx, al buscar el origen filosófico del nacionalsocialismo, no en la trayectoria filosófica irracionalista alemana (Lukács), sino en el idealismo objetivo hegeliano. A pesar de las contradicciones de la teoría del Estado de Hegel, considerada comúnmente como el equivalente filosófico del Estado burgués prusiano, y de su evidente apuesta por la monarquía constitucional para subsumir los antagonismos existentes entre particularidad y generalidad, lo cierto es que en la teoría de Hegel —de la que es preciso separar las tendencias reaccionarias de las humanistas y dialécticas—, la mediación entre ambos polos dista mucho de asemejarse a la idea nacionalsocialista de la primacía de lo general sobre lo particular, esto es, de un pueblo (*Volk*) glorificado y mistificado que engulle toda particularidad e individualidad. Debe hacerse notar que el rescate de esta controversia por parte de Gandler no responde a un interés meramente escolástico, pues, como nos dice en las líneas finales, este litigio puede ser de utilidad en el presente, con la nueva interpretación derechista y conservadora de la historia alema-

15 Característico también, según Gandler, del "ethos realista" —de acuerdo a la teoría de los cuatro ethos del filósofo latinoamericano Bolívar Echevarría— y del eurocentrismo.

16 Afortunadamente, la crítica marxista del valor ha resurgido de forma renovada en las últimas décadas gracias a la labor de Moishe Postone (Cfr. *Tiempo trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid, Marcial Pons, 2006), Robert Kurz, Anselm Jappe y otros autores englobados en la denominada Neue Marx-Lektüre.

na reciente en la llamada “disputa de los historiadores” (Historikerstreit).

El ensayo con el que concluye la obra aquí reseñada (“Modernidad e identidad.

Actualidad de la reflexión político-social”) se adentra en el análisis de la dicotomía en el empleo preferencial de los conceptos de “identidad” y “diferencia”. Ambos persiguen el mismo fin: la abolición de la opresión. Pero a juicio de Gandler, el debate originado en torno a la reivindicación de uno u otro término parte de premisas totalmente erróneas. Así, remontándose a la dialéctica entre “centros de comercios” –más propensos y habituados a una apertura a lo diferente, al Otro -y “centros administrativos” –proclives a la cerrazón identitaria- en la creación de las primeras ciudades modernas, demuestra cómo las dos nociones comparten un origen común, ambas surgen “de la misma dinámica moderna e ilustrada” (2009: p.120). Ni las corrientes de pensamiento posmoderno, con su reivindicación de la “diferencia” frente a la “igualdad”, ni las corrientes asociadas al proyecto de ilustrado moderno, con su

reivindicación de la “igualdad” frente a la “diferencia”, son capaces de captar este doble carácter de la modernidad capitalista. Tanto “igualdad” como “diferencia” son “partes indispensables del actual sistema social y económico represivo y explotador” (2009: p.121).

El rigor y la claridad expositiva con la que Gandler obsequia a sus lectores, junto a la lograda tentativa por salvaguardar los análisis originarios de la Teoría Crítica empleándolos en la aprehensión de ciertos fenómenos característicos de las sociedades contemporáneas, conceden a esta obra una vigencia fuera de lo común. Gandler es doblemente heterodoxo. Su obra se inscribe de lleno en las corrientes cálidas del marxismo, que todavía hoy batallan por una comprensión de la crítica de la sociedad en clara ruptura con los postulados dogmáticos de la izquierda ortodoxa y positivista. Pero al decantarse por una teoría crítica periférica “sin Frankfurt”, Gandler es también hereje dentro de su propia tradición.