

## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 302-312  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3929181>

**TRAVERSO Enzo.** (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. México. Fondo de Cultura Económica. 412pp.

**Amelia ABUD LÓPEZ**

[ameliasaraibud@gmail.com](mailto:ameliasaraibud@gmail.com)

Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales  
Universidad Veracruzana, México

¿Qué es la melancolía de izquierda? Un sentimiento que nos ata al pasado de las derrotas y el recuerdo de las utopías no realizadas, o la memoria de las luchas revolucionarias y sus causas aún vigentes. A través de este texto, Enzo Traverso hace una remembranza al sentimiento melancólico como un constante en la izquierda mundial, una necesidad ante la opresión de las luchas y la resistencia, y en ocasiones una necesidad vital; es la melancolía lo que mantenía la esperanza de los revolucionarios franceses, que unía a los integrantes de la Comuna, despertó la última resistencia en el gueto de Varsovia, y ayudaba a los judíos oprimidos en los campos de concentración a enfrentar las humillaciones.

No es sino hasta la caída del muro de Berlín en 1989, que el mundo de la izquierda quedó "espiritualmente a la intemperie", tras un siglo de luchas, este acontecimiento representaba una derrota al socialismo y dejaba ver el pasado como un "paisaje en ruinas". Las utopías sobre una sociedad diferente que durante casi dos siglos impulsaron los movimientos libertarios, se derrumbaron junto con la Unión Soviética, lo que el autor llama un *espíritu prometeico*, o una

justificación consoladora, desapareció con la incertidumbre del futuro y el amargo paso del totalitarismo soviético; "en lugar de liberar nuevas energías revolucionarias, el derrumbe del socialismo de Estado parecía haber agotado la trayectoria histórica del propio socialismo."<sup>1</sup> La utopía de un cambio se transformó en un "recurso espiritual agotado", la izquierda desapareció y la melancolía que nació ante esta derrota, no pudo encontrar un nuevo camino que la trascendiera, quedando sola ante una nueva política neoliberal que ganó campo en la sociedad.

Enzo Traverso hace alusión constantemente de este suceso, el capitalismo neoliberal "tan individualista como cínico" dice, creció cuando el socialismo derrumbado dejó el espacio político en libertad, el escenario que crearía es el de "una ideología hegemónica global generalizada" que controlaría el panorama actual. Así, la gente comprendió rápidamente, que lo que había caído con el muro, era "la representación del siglo xx", el presente sigue estando cargado de memoria, pero es incapaz de conectarla con el futuro. "La historia misma, se muestra como un paisaje en ruinas, un legado viviente de dolor."<sup>2</sup> La trayectoria de la izquierda y en especial la del comunismo soviético, con sus asensos al poder y sus derrotas al final de la segunda guerra mundial, marcaron notablemente la historia y el inicio del siglo XXI.

Es en este sentido, que el autor nos introduce a la *melancolía de izquierda*, una sociedad que se enfrenta al futuro sin un desenlace previsible, y con el recuerdo de las luchas como la única manera de sobrellevar un duelo por las experiencias de derrota.

<sup>1</sup> Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 25.

<sup>2</sup> *Ibid*, 34.



La actualidad es un mundo vacío de utopías, pero lleno de memoria, es la aparición de esta memoria melancólica que llena ahora los espacios públicos y el imaginario de las sociedades occidentales. A manera de argumento principal, el pasado de las luchas dejó de inspirar los movimientos libertarios, y se convirtió en lo que él denomina “rememoración de las víctimas”, una fuerte defensa de los derechos humanos que invade la cultura occidental. En este caso es la experiencia del holocausto que permite la “sacralización” de los valores fundacionales de las democracias liberales; “dentro de la Unión Europea, el holocausto procura crear la ilusión de una comunidad supranacional basada en valores éticos que oculta el enorme vacío democrático de una institución fundada en la economía de mercado, y en la cual la única soberanía supranacional concreta es la encarnada por el banco central.”<sup>3</sup> La rememoración de las víctimas y no de las luchas antifascistas, hace que la sociedad se envuelva en una especie de luto permanente, y no motivada a nuevas resistencias. Los fantasmas que hoy recorren Europa, menciona Traverso, no son ya las revoluciones del futuro, sino las revoluciones derrotadas del pasado.

En este sentido, Enzo Traverso, apunta a la escritura e investigación no historicista de la historia. Citando a Walter Benjamín, el autor sugiere que no considera la escritura de la historia como un “trabajo de reconstrucción abstracta”, sino como una dimensión intelectual que puede tener un gran impacto en el presente; la historia es *un tiempo abierto*, contraria al historicismo. La rememoración del pasado mediante la melancolía se transforma en un camino para que la memoria no abandone el presente, así permanece con nosotros y “puede reactivarse”. A propósito de esto, el autor cita a Benjamín para expresar que se necesita escribir la historia desde el punto de vista de los oprimidos, rescatar las luchas antifascistas y no solo la memoria de las víctimas, “el conocimiento histórico es un acto revolucionario que no puede confundirse con la mera erudición.”<sup>4</sup>

Así, Traverso identifica que lo que existe en la memoria general de occidente es una “cultura de la

derrota”, la historia se hizo “de encuentros fallidos y oportunidades perdidas” para la izquierda, la cual dejó un sabor amargo; la melancolía. En este sentido, el autor examina a los principales teóricos clásicos y modernos de la izquierda, centrándose en Marx, contrasta su visión con el de los intelectuales que le siguieron desde su propio tiempo, los tintes melancólicos y previsoires de las derrotas y las utopías fallidas de las resistencias.

Traverso rescata a diversos intelectuales que aceptan una derrota del comunismo (ante todo la historia de las revoluciones es una historia hecha de derrotas), sin embargo, no están de acuerdo en que la lucha fuese equivocada ni inútil. El autor ahora junta sus ideas con palabras de Hobsbawm; “si la historia del capitalismo está hecha de tragedias y sufrimientos humanos; ¿por qué debería ser diferente la historia del socialismo?”<sup>5</sup> Marx tenía una interpretación correcta del futuro revolucionario y la Comuna, el cual no difiere mucho de sus actores, (como Jules Vallès, representante de la bohemia socialista de París quién hizo el mismo pronóstico que Marx sobre la Comuna y la aparición del socialismo), o Rosa Luxemburgo, quién aun sabiendo el destino trágico que le esperaba, destacaba que; “el socialismo siempre resurge sobre bases más fuertes y amplias”. Una contrariedad surge, cuando el autor contrasta el sentimiento melancólico de la derrota, pues según Wendy Brown, este puede devenir en una conciencia conservadora que impide el avance de un “nuevo espíritu crítico y visionario”.

No obstante, la melancolía es una realidad que se manifiesta de diversas maneras. Traverso utiliza una metodología de análisis de fuentes archivísticas, fotográficas, filmicas e incluso musicales para demostrarlo. Desde el análisis de Pablo Milanés con su composición: *Yo pisaré las calles nuevamente*, el análisis de las colecciones fotográficas (como el acervo fotográfico de la muerte del Che Guevara, al que le asigna una intención casi religiosa) hasta las producciones cinematográficas neorrealistas, el autor resalta la consigna sobre la derrota: “no siempre tiene un significado fatalista, y no merece compasión sino rebelión”. Considera

<sup>3</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 73.

igualmente, que el arte es un camino para la reflexión de la memoria y la resistencia, como bien lo manifiesta Gustave Courbet en sus pinturas donde presentaba al proletariado, “rara vez el sufrimiento de los seres humanos, encontró una expresión tan sobrecogedora en estas imágenes”.<sup>6</sup>

Otros ejemplos como la película de *Queimada*, en la que el héroe sacrificado se transforma en un mito, y su esencia expresa la reafirmación de la violencia; “que es la misma violencia colonial, transformada en rebelión”, o *Tierra y Libertad*, cuyos personajes vencidos coinciden con la trayectoria del socialismo en el siglo XX, denominan espacios a lo que Enzo Traverso llama “lugares de la memoria”, que sirven para recordar las esperanzas convertidas en “no lugares” (algo que ya no existe) una “u-topía” destruida; “las utopías del siglo XXI, están aún por inventarse”, afirma.

En este punto, el autor diferencia las “utopías frías” con que se describiera el socialismo, y el marxismo, al que define como; “un proyecto social arraigado en un optimismo antropológico heredado de la Ilustración.” Traverso sostiene que el marxismo construyó una “conciencia anticipatoria” como una visión filosófica del futuro, esta visión estaría presente por mucho tiempo en el imaginario de los intelectuales occidentales del siglo XX.

En muchos sentidos, dice, Marx influyó a los intelectuales del siglo XIX y XX. Incluso los eruditos de la escuela de Frankfurt no habían logrado romper con los horizontes epistémicos lanzados por el marxismo. En este punto el autor comenta el “inconsciente colonial de la teoría crítica” que dominaba la esfera de los intelectuales, quienes rechazaban el fascismo y el antisemitismo, pero callaban lo relacionado con el colonialismo. Sin embargo, menciona que: “Marx no puede ser censurado por su visión eurocéntrica”, sería como censurarle por haber vivido en el siglo XIX. Traverso desvela un Marx consciente de la tortura que significa el colonialismo, y el porqué del “encuentro fallido” entre el marxismo con la cultura hispanoamericana, y cómo esto devino en una catástrofe mayor; la violencia del fascismo y los campos de concentración, pues “Auschwitz es la otra cara del colonialismo”. La violencia del fascismo

y el nazismo es algo que ya se había puesto en práctica desde la época colonial, sostiene el autor citando a James.

Dentro del pensamiento intelectual del siglo, también hay una contraparte a las teorías marxistas, nos dice el autor. Marcuse en contraste con sus colegas, modificó su posición manifestándose en contra del colonialismo, Bakunin en contraste a Marx, desarrolló su militancia en diversos países europeos, y su discípulo Errico Malatesta, quien vivió en Argentina. Inclusive los anarquistas, tenían una visión diferente del colonialismo y veían con beneplácito las rebeliones de los “países atrasados”. Aquí, el autor habla del *marxismo negro* como una adaptación del marxismo a la causa anticolonialista, menciona un desplazamiento de la *clase a la raza* (de Europa al mundo colonial), y plantea los cambios dentro de la cultura de izquierda y del “tercermundismo” que hubieran sido posibles, si la escuela de Frankfurt hubiera superado sus límites eurocéntricos, y se hubieran abordado los temas coloniales con paradigmas diferentes. Traverso plantea la hipótesis sobre como un encuentro entre Adorno y James o “la primera generación de la teoría crítica” y “el marxismo negro” hubiera sido posible, y el impacto que esto hubiera generado en la visión de la izquierda.

Quizá es por esta teoría, que Traverso analiza la relación epistolar que Adorno y Walter Benjamín sostuvieron en la antesala de la Segunda Guerra Mundial, en el penúltimo capítulo *Cartas en la medianoche del Siglo* hace un análisis muy sintético del contenido en la correspondencia entre Adorno y Benjamín. Como sus capítulos anteriores, amplía el contexto sobre la vida particular de ambos personajes, que, en su calidad de “emigrados judeoalemanes de la Alemania nazi al borde del diluvio” desarrollaron visiones contrastantes. El autor describe con melancolía la vida de Walter Benjamín, a quien sus precariedades y desesperación lo llevaron a mantener lo que define como una relación con una “marcada superioridad jerárquica” y “puntos de vista contrastantes” con Adorno.

Siguiendo la vida de Benjamín, Traverso lleva la comparación de sus reflexiones al imaginario de

<sup>6</sup> *Ibid.*, 236.

Daniel Bensaïd, *concluyendo con un capítulo titulado Tiempos sincrónicos: Walter Benjamín y Daniel Bensaïd. En este último capítulo, resume la ideología trotskista, el arte surrealista y la vida de los Bohemios en las prácticas de Bensaïd, quien pensaba la historia como un "campo de fuerzas impulsado por tiempos discordantes y posibilidades", y que ocupa un lugar "peculiar" en el intento por renovar las ideas de la izquierda en la confrontación con el pensamiento de Benjamín. El autor sostiene que es gracias a Bensaïd, que el trotskismo comenzó a fusionarse con otras corrientes de pensamiento; "desde Bourdieu hasta la escuela de Frankfurt", e igualmente, se convirtió en el "pasador" entre diversas generaciones militantes. Traverso incluso manifiesta que es Bensaïd quién nutre de manera importante el análisis de la teoría marxista con su libro Marx intempestivo, demostrando que; "el progreso no es un proceso lineal, sino un movimiento dialéctico que produce su propia negación."*<sup>7</sup>

Así, aunque el siglo XXI se abrió con el derrumbe de las utopías, que aparecen como algo peligroso y potencialmente totalitario, Enzo Traverso pone a Bensaïd como un ejemplo sobre la memoria y melancolía de las luchas pasadas, las nuevas utopías están por inventarse y están en las calles: "la memoria de las luchas pasadas quedará como un símbolo siempre melancólico, pero también como una nueva ola de inspiración a la resistencia." El autor hace hincapié en que esta misma percepción revolucionaria del tiempo es modelada por la memoria, tomando la frase de Walter Benjamín para expresar que las movilizaciones revolucionarias "se nutrían de la imagen de los ancestros esclavizados y no de la de los nietos liberados", porque ante todo la vista de los vencidos "será siempre crítica".

---

**AMORÓS Miguel.** (2019). *Los Situacionistas y la anarquía*. Guadalajara. Deriva Negra-Aviso de Incendio-Grietas. 315pp.

**AVISO DE INCENDIO**  
chemoeznamia@gmail.com  
México

---

### **ANATOMÍA DE LO QUE FUE UN ESCÁNDALO**

Hasta poco antes de 1968 la receta para la emancipación del capitalismo estaba hecha, bastaba con que el proletariado tomara el control de las fábricas, decapitara a los "burgueses" la clase contra la que tenía que luchar encarnizadamente hasta conseguir la emancipación del capitalismo, el final de esta confrontación sería, según la lógica revolucionaria de la época, el final del capitalismo.

Mayo del 68 puso fin un ciclo histórico de lucha contra el capitalismo e inauguro el segundo asalto del proletariado contra la sociedad de clases. Recordemos brevemente cual era el ambiente de lucha en aquel no tan lejano 68.

Una generación heredera de la experiencia revolucionaria rusa y de la España del 36, dos instantes de "peligro" sofocados por la contrarrevolución no solamente de la "reacción", sino también, la de sus más entusiastas propagandistas. Una generación de lucha que puso en primer plano la subversión de la vida cotidiana y no en "abstracto" sino en términos y condiciones reales... "No trabajos jamás" se leía en las paredes del París en llamas.

Este último punto chocaba directamente con la receta de los partidos del *proletariado*, quienes en su afán de "salvarlo" de las garras del capitalista inmoral, en gran medida solamente ajustaron mejor el candado de las cadenas que les (y nos) aprisiona. Negar el trabajo –por ejemplo- implica aun hoy en día una blasfemia en contra de la lucha "emancipatoria" orquestada por la gran mayoría de los grupos y partidos de izquierda, el trabajo nos hará libres, hay que subordinarnos a la maquinaria de la producción mercantil.

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 369.

Los situacionistas y a la anarquía nos sitúa en el debate que se generó al calor de una generación de trabajadores, estudiantes, mujeres y jóvenes que lo querían todo y que confrontaron a los guardianes del orden revolucionario, a los políticos de profesión y a los defensores de la democracia, la mercancía y del trabajo.

La negación de la lucha “organizada” por los partidos, sindicatos, “anarquistas” ortodoxos aferrados a un cadáver que ellos mismos apuñalaron, choca contundentemente con las acciones organizativas de los “jóvenes” y trabajadores (que hay que decirlo: YA NO QUERÁN SERLO) del 68 que comprenden el aspecto organizativo contra el capitalismo, no ya como un método dicho, tautológico e incluso inmanente a la clase, como tristemente aun hoy piensan algunos. En el 68 se entendió que el mundo del capitalismo está más que organizado y que la organización de “la revuelta” sin negar las categorías fundamentales y que le dan sentido al capitalismo, es solo dar vueltas en un círculo que cada vez tiene una circunferencia más pequeña. Organizar la producción, la distribución, el cambio y el consumo, organizar el trabajo es organizar la circulación de valor y esto es justamente lo que es el capitalismo.

El libro de Amorós tiene la virtud de tomar nota principalmente de dos aspectos: uno, el callejón sin salida al que los situacionistas se fueron metiendo y lado el rescate de la crítica que los situacionistas, pero principalmente los grupos anarquistas cercanos a la I.S, lanzaron a los grupos anarquistas franceses. ¿En qué sentido? Precisamente en el terreno de la organización de la lucha que ya estaba perdida. Ante las posturas moderadas de los grupos libertarios, la I.S prefirió la blasfemia, incomodar con la confrontación teórica a aquellos que aún se aferraban (y se aferran aun hoy en día, insisto) a un fantasma que ya no asusta a nadie.

La I.S es parte del eslabón perdido de la crítica que hoy en día se vuelve urgente, pero no vayamos tan rápido. La I.S no lo dijo todo, no lo hizo todo y no puede explicarlo todo. A este eslabón es necesario agregar otros episodios de lucha, de construcción de la crítica al capital que durante años y generaciones ideologizadas de marxismos y anarquismos dejaron pasar, la crítica de la mercancía, la construcción de una crítica unitaria del

mundo capitalista a partir de los aportes de las experiencias históricas la comuna de París, la ruptura necesaria de AIT, los aportes al esclarecimiento teórico de Marx, Bakunin, de los cuales la I.S eran habidos lectores.

En el libro de Amorós una cosa queda clara, como decía la I.S: “Nada es sagrado, todo se puede decir”. A lo largo del texto Amorós enfrenta dos posiciones que aparentemente serían muy cercanas. La impostergable necesidad de criticarlo todo de los situs contra la NECedad de conservarlo todo de los viejos y no tan viejos militantes de las federaciones anarquistas.

En las confrontaciones de esos grupos quedan expuestas algunas cosas, entre ellas lo arcaico de algunas posturas que tristemente aun hoy en día se siguen llevando a cabo... A saber, la eternización de las categorías del capitalismo entendiéndolas como un aspecto ontológico de carácter natural a las relaciones sociales. Por ejemplo, una vez más la cuestión del trabajo, de la “organización militante” y del sacrificio en pos de la revolución una revolución qué dentro de esos términos, es triste decirlo, pero a la vez necesario, no vendrá jamás.

Frente al dogma de los viejos grupos que – como se lee en el libro- negaban incluso el “derecho a réplica” en sus periódicos libertarios, la I.S respondió con la confrontación crítica e incómoda. Cosa que hoy en día parece no ser bien recibido, es muy común dentro de la discusión que para salvar la ignorancia se recurra al discurso tolerante que también hay que decirlo es un paliativo para la ruptura con el capitalismo y sus categorías.

Sin duda el texto de “Los situacionistas y la anarquía” contiene algunos puntos que deben de considerarse, no es un libro para introducirse al pensamiento anarquista y su relación con el situacionismo, es un texto que explique directamente que es una y que es otra cosa, es un texto que debe leerse acompañado de los textos situacionistas y ¿Por qué no? Con un acercamiento a los aportes artísticos de donde surge la I.S.

El texto de los situacionistas y la anarquía resulto ser un texto incomodo, en México ha sido recibido por algunos como una grosería al intocable pensamiento libertario convertido en dogma. Pero también ha sido recibido como un golpe contundente al pensamiento recto, vacío y desde

por lo menos la derrota de la revolución española, marchito, encerrado en su propio gueto.

¿Por qué editar un libro así? La respuesta no es fácil, pero estamos seguros y seguras que en primer lugar no es para poner en las estanterías de las librerías una mercancía más que puede ser recuperada por el capital, sino precisamente contribuir desde nuestras posibilidades a encender la mecha del conflicto que nos lleve, no a una sociedad en donde las categorías del capital: trabajo, valor, producción, democracia, etc. Sigam reproduciéndose de otra manera, sino a una forma distinta y lejana de esta y en la que como decía Bakunin “La libertad del otro sea la garantía la libertad de uno mismo” en la que los “sujetos” (permítanme esa palabra) entren en relaciones sociales distintas en un mundo que hoy en día nos es difícil describir, pero que sin duda en muchos aspectos, latitudes y geografías se está gestando.

El libro de Amorós ha sido editado en Guadalajara, México por tres grupos editoriales deriva negra, grietas editores y aviso de incendio, no para colocarse en la vanguardia de la edición “alternativa” sino para aportar al debate crítico tan necesario en estos tiempos de agitación.

Nos sentiríamos satisfechos si este cometido es alcanzado, ya sea incomodando a los guardianes del recuerdo estático perpetuo o con la aportación a acercar a nuestros lectores a retomar las lecturas pendientes de las luchas proletarias eclipsadas por el momento espectacular de la lucha que al final del día deja todo en su lugar.

Sin duda es necesario complementar muchos momentos, muchas cosas que no se terminaron de decir, de ahí la importancia de regresar a ese lado oculto de la lucha revolucionaria y esperamos que nos sea posible desde nuestro espacio como editoriales poder continuar con ese proyecto.

---

**BAUTISTA SEGALES, J. J.** (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz, Bolivia: Yo soy si Tú eres Ediciones, 284 pp.

**Juan Fernando ÁLVAREZ GAYTÁN**

<https://orcid.org/0000-0002-2909-1669>

[mtro.fernando@outlook.com](mailto:mtro.fernando@outlook.com)

Investigador Independiente, México

---

**PARA UNA CRÍTICA-ÉTICA DEL CAPITALISMO.  
INVITACIÓN A LA OBRA DIALÉCTICA DEL  
FETICHISMO DE LA MODERNIDAD DE JUAN  
JOSÉ BAUTISTA SEGALES**

En los últimos años, las organizaciones y partidos políticos han abandonado la crítica al capitalismo, lo cual ha generado fluctuaciones inesperadas, principalmente en América Latina, a través de cambios inusitados entre los denominados proyectos progresistas y los de la derecha neoliberal, como suele ejemplificarse en Argentina o Brasil. Si bien la crítica al capitalismo tenía presencia en los diversos proyectos disidentes durante el siglo XX –partidos comunistas o la revolución sandinista, verbigracia–, en la actualidad la crítica desde la izquierda institucionalizada apenas y toca al denominado neoliberalismo, como faceta del capital. Esto representa una preocupación *per se*, no obstante, la obra del filósofo boliviano, Juan José Bautista Segales, *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*, exhorta a recuperar la crítica del capitalismo, pero, y he aquí lo más relevante, con el acompañamiento de una crítica a la racionalidad moderna. Se trata, entonces, de una crítica en la que está presente K. Marx a través de una relectura que dista del estudio doctrinario que experimentaron miles de militantes, y en donde sus contribuciones son un impulso para la investigación de la realidad. De la misma manera, Bautista Segales hará un notable ejercicio epistemológico para el desarrollo de su argumento, mediante el pensamiento vivo de F. J. Hinkelammert, E. Dussel, H. Zelman y A. Quijano.

Una crítica verdadera al capitalismo implica tomar en cuenta el horizonte de sentido que caracteriza a lo moderno, en tanto la existencia del capitalismo es inconcebible sin la correspondencia racional de la

modernidad. Desde esta perspectiva, el capitalismo y la modernidad pueden presentarse como únicos, al prefigurar toda alternativa como irracional, por medio del eufemismo secular que intenta dejar atrás todo tipo de dioses o mitos. Al ser así, la racionalidad moderna no hace más que constituir a la modernidad misma en un gran mito, que se acoge en las utopías ilusorias del capitalismo bajo el discurso de un mercado que se mantiene estable o del progreso ilimitado al que se acerca la humanidad. Estos mitos, en adelante, harán las veces de ser los dioses de la modernidad. Ser moderno implica creer en estos mitos, en su modelo trascendental e intentar cristalizarlo en la realidad por la vía del capitalismo.

Hablar de una crítica al capitalismo y a su racionalidad en sí, conlleva a reflexionar desde otro modelo ideal desde el “cual se pueda entender y comprender la realidad de otro modo distinto al modo como el capitalismo produce su propia realidad” (Bautista Segales: 2018, p. 18), con lo que la tematización –término que emplea con recurrencia nuestro autor– comenzará a discernir tales modelos trascendentales en el modo de producción o forma de vida cualesquiera. Para nuestro presente, se trata de volver a mirar aquello que ha negado la modernidad e identificar sus condiciones de posibilidad. La modernidad representa una longitud del tiempo que niega todo lo que no considera moderno, sin embargo, es precisamente el descubrimiento de que lo que rechaza posee una actualidad innegable, lo que permite poner en cuestión a la modernidad. A este respecto, la crítica implica la superación de la modernidad, al tiempo que se combate al capitalismo. No se puede criticar al capital desde el mismo horizonte cultural, por el contrario, “la producción de una nueva forma de vida requiere de un nuevo tipo de pensamiento” (Bautista Segales: 2018, p. 20).

El problema que retoma nuestro autor, a partir de F. J. Hinkelammert, se centra en la racionalidad, dado que en ésta se encuentra la posibilidad de pensar de una manera distinta la superación del capitalismo más allá del horizonte moderno. La invitación del libro consiste en que el problema no estriba sólo en el cuestionamiento al capital, “sino fundamentalmente [en] la modernidad como fenómeno civilizatorio constitutivamente fetichizado por el desarrollo del capitalismo” (Bautista Segales: 2018, p. 23). Esta intención requiere una de *crítica-ética* que se

corresponda con la construcción de proyecto que realmente permitan salir del laberinto de la modernidad. Cuando esto es así, el cientista social toma conciencia de que los conceptos de interpretación son temporales y, además, con la posibilidad de que sirven de teoría encubridora para los efectos de la modernidad. Ello permite identificar dos tipos de crítica: *ontológica* y *trans-ontológica*. La primera, que se vincula con la seudo-crítica que hacen los posmodernos y sus derivados, al ser ontológica, no es más que una redirección, un nuevo sentido desde la misma modernidad, si se toma en cuenta que en la racionalidad moderna no hay nada después de ella. En cambio, en la crítica trans-ontológica se pone en duda su lógica pero más allá de la modernidad, donde ésta no es su fundamento. La racionalidad moderna es sencillamente explicativa, sin deducir nada ni encontrar algún deber ser; la reflexión epistémica que aquí se expone es transformadora de la realidad. Una actitud crítica será condición indispensable para este proceder.

La modernidad tiene un soporte conceptual que la hace ser lo que es. Criticarla, denota la necesidad de cuestionar ese marco conceptual a través de otros conceptos y categorías que poseen un contenido diferente al de la racionalidad moderna. A esto se refiere la crítica que se realiza desde fuera de la modernidad porque no se emplea el marco conceptual propio del capitalismo; la crítica trans-ontológica “es en última instancia una condición imprescindible para no quedar atrapado al interior” (Bautista Segales: 2018, p. 38) de la modernidad. La puesta en duda de la modernidad en sí, se juzga desde la crítica-ética, en la cual los valores representan una cierta viabilidad a partir de qué tanto posibilitan la vida de toda la humanidad. Bajo este argumento es que la irracionalidad de lo moderno salta a la vista. Ello es así porque la vida humana, y de otros seres vivos, se coloca como el criterio último para cuestionar los presupuestos de la modernidad, es decir, su racionalidad. Así, las palabrerías que resuenan en algunos autores sobre la neutralidad valórica, no son más que discursos acriticos que sólo refuerzan la ideología moderna. Si el cientista social –se dice al retomar a F. J. Hinkelammert– se basa “en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible” (Bautista Segales: 2018, p. 45; Hinkelammert: 2001, p. 287). Al

pensar de esta manera, la crítica-ética convierte a esta última en una necesidad que no sobrepasa la vida humana como lo hace el capital. Es, en cambio, una ética del bien común, donde su principio es “nadie puede vivir, si no puede vivir el otro” (Bautista Segales: 2018, p. 47; Hinkelammert y Mora: 2001, p. 330).

Esta ética donde la afirmación de la vida humana la dota sentido, es lo que ofrece la posibilidad de concatenarla con el carácter trans-ontológico que acuña la obra, en tanto muestra que desde aquí se puede viabilizar o cuestionar toda pretensión humana de bondad en torno a cualquier modo de producción de la vida en su conjunto. El criterio de verdad se vuelve *vida-muerte*. Como la ética ahora se concibe constitutiva de todo acto humano, la razón toma en consideración juicios de hecho en los que se evidencia la posibilidad o no de vivir dentro del horizonte civilizatorio de la modernidad. No se trata, vale decir, de una ética sustentada en la racionalidad medio-fin, sino en la *vida*. “Con la afirmación de la vida aparece una ética. (...) La ética es ya afirmación de la vida” (Bautista Segales: 2018, p. 49; Hinkelammert y Mora: 2013, p. 354). En este sentido, el sujeto que se piensa es a la *humanidad* toda, donde a través de la crítica se evalúan posibilidades y limitaciones. Cuando se habla de los obstáculos que puede tener la humanidad, mediante el criterio vida-muerte, también se refiere a identificar las dificultades que puede adquirir el pensamiento crítico o de lo contrario esta crítica se comportaría de forma similar a como lo hace la racionalidad moderna, es decir, al no ser auto-crítica. El sujeto, así, ha de ser también *objeto* de la crítica.

Las contradicciones entre la teoría moderna y la realidad son el punto de partida para tematizar la irracionalidad de la modernidad. Esto es, criticar el marco conceptual sobre el que se soporta lo moderno –tal como lo hizo K. Marx con la economía burguesa– y construir las categorías necesarias que expliquen y transformen tal contradicción. Para conocer la realidad y, por ende, sus contradicciones, ha de tenerse claro que este concreto de determinaciones no puede aislarse en la reflexión que hace el cientista, aunque no por ello sea posible conocer el todo. En otras palabras, a pesar de esta imposibilidad cognitiva, a la realidad siempre se le presupone en el

quehacer de la crítica, en donde este supuesto y su inminente presencia será denominado *concepto límite trascendental*; “es decir, la imagen del futuro, contenido en el horizonte utópico, nos anuncia el lugar hacia dónde se podrían encaminar la superación de las contradicciones del presente” (Bautista Segales: 2018, p. 67). Un proceder dialéctico, por lo tanto, permitirá tematizar las contradicciones, al ser conscientes del horizonte utópico, que evidenciarán la irracionalidad entre el discurso de la modernidad y lo que sucede en la realidad. La crítica trans-ontológica traspasa el cuestionamiento meramente óntico y ontológico, en donde se deja intacto al *ser* de la modernidad, para, por el contrario, pensar más allá del modelo trascendental, es decir la modernidad, que dota de sentido a la dominación y miseria en el capitalismo. Importante resulta indicar que el criterio que descansa sobre la crítica trans-ontológica es la producción y reproducción de la vida humana y natural, ello como condición indispensable de toda forma de racionalidad.

Cuando el criterio racional está en torno a la vida, la teoría se hace falsificable desde el contenido informativo que reporta la vida humana como modo de percibir la realidad. Dentro de este marco es que el cientista social debe realizar su crítica, por lo que, en adelante, será falso indicar que la investigación procede de manera neutra. A este respecto, se clarifica que no “hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos” (Bautista Segales: 2018, p. 93; Hinkelammert: 1970, p. 183); esto es que, de manera indistinta, se piensa siempre desde un modelo ideal, aunque no se esté consciente de ello. El sentido de esto se encuentra en la posibilidad de hacer ciencia social desde un horizonte que no sea la modernidad. La identificación del modelo trascendental sirve para reconocer la articulación lógica presente en el interior de una totalidad social, sea el modelo de la modernidad capitalista u otro modelo ideal desde el cual se piense. Con este propósito, la crítica puede iniciar su recorrido para destruir el mito de que lo moderno representa en sí mismo un horizonte universal. A partir de esto es que puede brotar y denunciarse la *ideología doblemente falsa*, en el sentido de que, por un lado, la realidad se equipara con un modelo ideal único y, por el otro, el



encubrimiento ideológico de las relaciones de dominación que se generan con el capitalismo. Si el cientista social toma en cuenta todo ello, su crítica deviene en tener con conciencia de que su análisis se coloca en un tiempo-espacio real, efectivo, que es cuestionado a partir de otro tiempo-espacio trascendental, en otras palabras, la utopía.

Un proceder desde esta perspectiva, se enfoca en la conceptualización científica, en tanto ésta es la praxis verdadera. Con ello, la realidad social y su crítica puede avanzar de la estructura de primer grado, siempre en apariencia y pertinente desde la racionalidad moderna, hacia la estructura de segundo grado, que es donde se encuentra el engranaje de dominación y su susceptible revelación. El análisis y la reflexión de la importancia que adquiere el discernimiento de los modelos ideales, permite ver o descubrir las "contradicciones que desde modelos ideales encubridores no se ven" (Bautista Segales: 2018, p. 110). De esta manera, si se obvia la tematización de los modelos trascendentales, se deja de lado la posibilidad de clarificar su horizonte y las relaciones que éste comporta con respecto a la estructura de segundo grado. A decir del autor, este aspecto fue carente en el marxismo y socialismo del siglo XX, con lo que la crítica a la modernidad no se pudo concretar. El reconocimiento del modelo ideal moderno abre la puerta para descifrar sus propias contradicciones y, de forma simultánea, la elaboración de otro modelo ideal que supere la dominación, a partir del criterio último de la vida humana y su símil en la Tierra. Ser consecuente de ello llevará a demandar el requerimiento de una *conciencia trascendental* como "la necesidad de liberarse del modelo trascendental previo o fácticamente existente, para fundar la praxis en otro modelo trascendental que permita liberarse" (Bautista Segales: 2018, p. 115). La dialéctica así, se tomaría *histórica* por cuanto coadyuva al reconocimiento del modelo ideal vigente y la elaboración de otro para la liberación.

La modernidad y el capitalismo, dada su reproductividad circular, descansan sobre una racionalidad que concibe al ser humano y la naturaleza como infinitos. Esto hace que el horizonte civilizatorio moderno tenga que generar su marco conceptual encubridor, para encadenar a las todas las conciencias a su reproducción. Descubrir lo irracional

de la modernidad está en la toma de conciencia que hace emerger las contradicciones del capitalismo moderno. Esta reflexión pone en crisis toda la práctica reivindicativa de la que se tiene conocimiento – sindicatos, partidos políticos, movimientos sociales–, dado que generalmente han actuado al margen del discernimiento del modelo ideal existente en la modernidad. Actuar de esta manera, no es más que luchar por demandas que no modifican la estructura de segundo grado y apenas rozan, si no es que eternizan, la lógica de la modernidad. Por ello, y esto es uno de los aprendizajes *prácticos* de la obra, se necesita que la formación militante entienda lo que es la toma de conciencia trascendental para poner en cuestión, de forma sustantiva y estructural, todo el sistema de dominación del capitalismo. Reformar, e incluso transformar, a tal o cual modo de producción desde el modelo ideal de la modernidad, representa en sí el aumento de severidad a sus contradicciones. Este aspecto también lleva a superar el concepto de clase social como el grupo representativo desde donde habrá de emerger la liberación. Bautista Segales prefiere hablar de *pueblo*, dado que la contradicción va más allá de la categoría económica antes mencionada, aunado a que América Latina adquiere características singulares para ser un lugar de enunciación fehaciente hacia lo irracional de la modernidad.

En relación a lo anterior, parece claro que la liberación se genera por la voluntad de transformar la realidad a partir de necesidades reales y el reconocimiento del modelo trascendental. La transformación radical implica modificar todo el marco ideológico y categorial del capitalismo y la modernidad. Esto se realiza mediante el enfrentamiento del marco ideal con la realidad misma, donde el criterio del que se parte es la vida humana. Concebida la teoría así, su problema ahora reside en qué tanto cuestiona o reproduce la racionalidad moderna. No obstante, tanto el modelo trascendental que logre modificar la realidad como la toma de conciencia trascendental no deben confundirse en un esquema redentor y finalista de todos los tiempos. Por el contrario, es un "un criterio a partir del cual en cada momento histórico concreto se puede evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente (...); [re]presenta una interpretación del sentido de la historia" (Bautista Segales: 2018, p. 144;

Hinkelammert: 1970, p. 292). El carácter objetivo de la ciencia social que se aduce por medio de la conciencia trascendental, estriba en actuar ante la interpelación de los dominados y los que sufren. Ello implica construir las categorías propias para la reflexión, mismas que estarán al interior de la utopía, con lo que se pretende abandonar el eclecticismo que comúnmente se hace en la investigación cuando se toman conceptos y categorías que fueron pensados para otra realidad y desde un modelo ideal específico, diferente al necesario para la liberación. Este marco categorial al tiempo que forma parte de una crítica al marco de la modernidad, es también una exigencia para la construcción de un marco propio. La crítica al fetichismo de la racionalidad moderna procede de esta manera, a saber, se critica su argumento conceptual desde otro marco categorial que se corresponde con el modelo trascendental que se ha vislumbrado. Una crítica del fetichismo de la modernidad es una crítica a la apariencia, a la estructura de primer grado y, al mismo tiempo, el punto de arranque para la ciencia social que se conciba como crítica.

Un marco categorial propio de la crítica-ética como se concibe en este trabajo, cumple la función de reconocer vínculos prácticos distintos en torno a la realidad. Esto es producir otros contenidos conceptuales para la reflexión de lo real. Las categorías que se desarrollen representan en sí mismas condiciones de posibilidad para la transformación, además de ser la mediación entre la realidad y la concreción de un proyecto social. Con ello se trata de que la crítica al fetichismo de la modernidad capitalista, devenga en visibilizar aquello que estaba oculto, es decir, las relaciones de dominación. Son *formas divinizadas* —expresa el autor— tanto en la racionalidad moderna como en la lógica del capital. El modo de producción capitalista opera, entonces, sólo sobre una parte de la realidad, en donde la otra que se deja de lado sufre las consecuencias de su reconocimiento, como lo es el uso de los recursos naturales sin contemplar la finitud de la Tierra. Las derivaciones que surgen de ello son lo que permite el aparecer del ocultamiento, desenmascarar al fetichismo del capitalismo moderno. Desapartar el encubrimiento de la estructura de segundo grado, requiere sobrepasar la

creencia de que basta con hacer teoría crítica. Al contrario, dice el autor, la “única manera de lograr que desaparezca este tipo de fetichismo es produciendo otra forma de producción y reproducción de la vida” (Bautista Segales: 2018, p. 186). Más adelante agregará que estos modos utópicos de la producción de la vida material, requerirán siempre, y sólo si, un modelo ideal desde el cual tenga sentido el horizonte propuesto.

Algo parecido a esto se encuentra en K. Marx, explica Bautista Segales, cuando a través de la asociación de hombres libres se está presuponiendo otro modelo ideal, otro marco categorial, y desde donde las relaciones de dominación pueden abstraerse de su carácter fetichizado. La liberación vista así, permite la elección de una forma de vida y no circunscribe al sujeto —recuérdese: la humanidad— a una forma de vida única, como sucede en la modernidad capitalista. Al destruir el fetiche, el sujeto se encuentra en condiciones de volver a la comunidad, la cual se le había presentado siempre como innecesaria desde la racionalidad moderna. Un pensar de este tipo dilucida que el problema no es ajeno al sujeto que la piensa, sino que la modernidad y el capitalismo se encuentran dentro de sí, de ahí que la crítica-ética deba ser trans-ontológica. Con un embate de estas características, la realidad puede ser descubierta y el carácter religioso del capital podría desaparecer. La salida del laberinto implica, por tanto, reconocer la inversión que se hace de la realidad, gracias a la racionalidad de lo moderno, lo que requiere el reconocimiento del modelo ideal del que se parte y la creación otro modelo ideal, ahora liberador, desde el cual la esquematización del fenómeno es distinta. Esto es el *des-cubrimiento de la dialéctica de la modernidad*.

La obra termina con un apéndice, por demás interesante, en el que se desarrolla el tema de la acumulación originaria y cómo se pensó este aspecto desde la modernidad. Su conclusión es que el pecado original se encuentra en el continuo proceso de acumulación, principalmente desde América y ahora a escala mundial, con lo que las relaciones sociales de dominación se han perpetuado, aunado a la construcción de categorías *raciales* dentro de la modernidad, por medio de las cuales lo moderno no es más que el fundamento de la miseria del 99% de la

humanidad y el resultado de un planeta en franco deterioro.

Resta tan sólo decir que las líneas anteriores han pretendido desplegar en poco espacio el interesante desarrollo epistémico efectuado por Bautista Segales. De la misma manera, se espera que esta interpretación y exposición sirvan de invitación a su lectura, a fin de promover la crítica-ética, necesaria y urgente, sin necesidad de valerse solamente de discursos producto de tiempos pandémicos, los cuales, a partir de sus efectos, quieren ver lo que nuestro autor ya nos ha intentado mostrar: la existencia innegable de relaciones de dominación, difuminadas bajo el manto del fetichismo de la modernidad y el capitalismo.

## **BIODATA**

**Juan Fernando ÁLVAREZ GAYTÁN:** Licenciado en Educación Primaria (BCENUF). Maestro en Docencia Transdisciplinaria (ENSM). Doctorando en Desarrollo Educativo (UPN) con un trabajo de investigación sobre la ética en los procesos de formación del magisterio disidente. Su último artículo se titula *La ética magisterial disidente en la educación contemporánea* (en prensa).

## **BIBLIOGRAFÍA**

BAUTISTA SEGALES, J. J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres Ediciones.

HINKELAMMERT, F. J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad/Paidós.

HINKELAMMERT, F. J. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.

HINKELAMMERT, F. J., & MORA, H. M. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.

HINKELAMMERT, F. J., & MORA, H. M. (2013). *Hacia una economía para la vida* (4ª ed.). Morelia: EUNA/FEVaQ-UMSNH.