

**El paradigma de la dominación (E. de Frankfurt)  
o el de la política (Hannah Arendt).  
Michel Abensour, la tensión resuelta**

Clemencia Rodríguez García<sup>1</sup>

**Resumen:** Esta comunicación busca rastrear de la mano de M. Abensour, dos posturas que tienen entre sí diferencias: el paradigma de lo político en Hannah Arendt y, el paradigma de la dominación como forma de lo político, planteado por Adorno y Horkheimer (E.de.F). La importancia está en comprender las diferencias y las implicaciones de cada postura respecto de la otra, en términos del objetivo final: la concepción de lo político desde una postura filosófica crítica.

**Palabras clave:** dominación, político, emancipación, libertad, razón, crítica.

**Abstract:** This document seeks to trace by the hand of M. Abensour, two positions that have apparent differences among themselves: the paradigm of politics in Hannah Arendt and the paradigm of domination as a form of politics, raised by Adorno and Horkheimer (E. de. F). The importance is to understand the differences and the implications of each position in relation to the other, in terms of the ultimate goal: the conception of politics from a critical philosophical stance.

**Keywords:** Domination, Political, Emancipation, Freedom, Reason, Critique.

Desde que en 1922 Max Weber<sup>2</sup> buscó identificar en el marco de la sociedad humana, las formas como el poder se instaura en la estructura social moderna, las formas de la dominación se hicieron con un lugar en el pensar occidental. Weber no sólo retomaba los trabajos de historiadores y antropólogos, sino que trató de identificar las formas racionales como los diferentes poderes operan, se consolidan y presionan, hasta configurar las formas del Estado y las diversas dimensiones de su administración. No se limita a las formas de la acción social y colectiva que podían ser explicadas, interpretadas o comprendidas, sino a las estructuras dentro de las cuales ellas habían de operar o limitarse y sus transformaciones. Se interesa por el sentido de la acción y la orientación de la misma, siempre que los actores o agentes aporten sus propias formas y sentidos. En medio de este complejísimo marco, identifica los tipos de “dominación”, y formas de legitimar el poder a través de la historia de la sociedad humana. El *podex*, lo define como «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que

---

<sup>1</sup> Seminario Filosofía Política. Universitat de Barcelona.

<sup>2</sup> Weber, M. (1922), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura, México. Título original: *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundris der Verstehenden Soziologie*. (1969) Tubinga. Tr. José Medina Echavarría, otros.

sea el fundamento de esa probabilidad»; y, por *dominación*, –dice– debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; la *disciplina*: como la probabilidad de encontrar obediencia al mandato por parte de un conjunto de personas, que en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática<sup>3</sup>. Los tres conceptos: poder, dominación, disciplina, están precedidas de la palabra “probabilidad”, de imponer la voluntad, hacerse obedecer y dominar o someter unos hombres a otros. A las formas de la dominación y el *monopolio legítimo* de la coacción se referirá cuando se hable del poder del Estado. No toda coacción remite a la última ratio: la fuerza física para hacerse obedecer, ya que aparecen las formas administrativas capaces de ejercer coacción y, que son para Weber, parte integrante del entramado del poder político. Weber entiende por tanto, el término “político” a la forma como se establece la relación entre la asociación política y señala: «se alude con éste término a la “*condición*” y, tratamiento planeado en cuestión; sólo se puede definir el carácter político de una asociación por el *medio* –elevado en determinadas circunstancias al fin en sí– que sin serle exclusivo, es ciertamente específico y para su esencia *indispensable*: la coacción física».<sup>4</sup> Weber comprende que en este conjunto de elementos se juega la configuración de la relación entre la sociedad y los agentes y, de estos con el Estado y sus instituciones. Entre ellos, aparece el medio y, con él, la forma cómo dicha relación se establezca; lo que determina la forma del régimen y del Estado que se configura. Sobre estas relaciones y las formas históricamente dadas, se ocupa la filosofía política y la teoría crítica, en especial sobre la manera cómo se ejercen: el poder, la dominación y la disciplina, particularmente.

#### ¿FILOSOFÍA CRÍTICA Y/O POLÍTICA?

Pensar el paradigma de lo político desde la teoría crítica, la filosofía política y/o la fenomenología de la acción política ¿nos permiten llegar a una filosofía política crítica?. Este es «el sendero de caminos que se bifurcan» planteado por Michel Abensour<sup>5</sup> en una serie de trabajos desarrollados en lo que va del siglo XXI. ¿Su objetivo? despejar la problemática que se da en la relación entre el paradigma de lo político, la filosofía política y, la teoría crítica. El planteamiento es determinante si hemos decidido investigar en la obra de Hannah Arendt su idea de lo político; y, si además, no queremos abandonar la filosofía crítica y su idea de la dominación. El pensamiento arendtiano se plantea desde esta bifurcación: entre ciencias políticas y filosofía de la tradición platónica y aristotélica; así, como que su crítica a la modernidad y, el nuevo camino que se abre para ella en el campo de la “fenomenología de la acción”, como denominó el suyo propio. A partir de esta bifurcación, mantuvo su negativa tajante a inscribirse en la tradición filosófica liberal; asunto, que nos coloca en la dirección de un trabajo de orden crítico y del orden del pensar político del otro. La idea de Arendt es que su pensamiento filosófico y político, se vuelven

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.43

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 44

<sup>5</sup> Abensour, M. (2007). *Para una Filosofía Política Crítica*. México, Anthropos.

o se dirige a un sendero, como dirá Heidegger “perdido”; pero, no a cualquier sitio, sino donde la filosofía política perdió su sentido. En adelante su postura señala una opción radicalmente diferente a la tradición filosófica política y una concepción específica de lo político. Después de éste acontecimiento sociopolítico no se puede hablar de política en términos histórico teóricos y filosóficos, sin pasar por la obra de Arendt, independiente de que se compartan o no sus planteamientos. De otra parte, se puede decir que su decisión de retomar lo político, no fue ni caprichosa ni calculada, ella misma señala la razón de ser de esta opción; como que tampoco se trató de “nostalgia” por un pensar olvidado. Su postura se ve justificada por el final no sólo de los Estados-nación centro europeos, sino también, por la aparición y desaparición del totalitarismo en el mundo. Paul Ricoeur en el prólogo(1987) titulado: *De la filosofía a la política*; se preguntaba por la forma como la filosofía judía establece la relación filosofía y política; asunto, que responde pero que no veremos ahora sino de lado; nos interesa, la relación entre la *Condición del Hombre* *no*<sup>6</sup> (*H.C.*) que aparece diez años más tarde a *Les Origens del totalitarisme*<sup>7</sup>, como contraparte a ese trabajo eminentemente político, en el que se esforzará más por conceptualizar al máximo los componentes en la tradición Aristóteles a Montesquieu y Tocqueville; así, como descubrir lo radicalmente novedoso aportado por el totalitarismo en relación con las formas conocidas como el despotismo o la tiranía, sin que se llegue a una forma esencialista necesariamente. La obra *H.C.*, según Ricoeur es una forma de «resistencia y construcción» al mismo tiempo, al observar como ella misma lo va a señalar: «las cosas que hacemos». En *Origenes*, le interesan más los “elementos componentes” del régimen totalitario, que no son ni causa ni efecto de nada para ella, ya, que los ve relacionados dentro de la historia; su análisis político sin embargo, resulta por lo mismo –dice Ricoeur– “inexplicable”. Dentro del trabajo realizado por Arendt, surgen entre otros asuntos las tres preguntas progresivas: «¿Qué ha pasado?» «¿Por qué ha pasado?» «¿Cómo ha sido posible?»<sup>8</sup> En *H.C.*, la inversión se radicaliza porque con esta última la respuesta conduce a una sendero escalofriante: la destrucción total. En sus propias palabras recuerda Ricoeur: «era la primera ocasión de intentar decir y comprender eso que había pasado, no todavía *sine ira et Studio*, siempre con dolor, pero no más con un horror sin voz».<sup>9</sup> ¿Qué nos queda, entonces? Ricoeur responde: si, llegamos a un punto ciego, el tipo de ser humano creado por el sistema totalitario aparece en el límite de lo pensable; no obstante, en la elaboración de *H.C.* llega como un libro de resistencia y de reconstrucción.<sup>10</sup> Toda la obra siguiente de Arendt, se inscribe en esta misma línea donde el tema de lo político aparecerá en estos términos descritos por Ricoeur, no sin paradojas como las del totalitarismo, pero haciéndoles frente desde una nueva forma del pensar.

---

<sup>6</sup> Arendt, H. (2008). Préface Paul Ricoeur, *Condition de l'homme moderne*. París, Calmann-Lévy, Trad. De l'anglais par George Fradier. p.9

<sup>7</sup> Arendt, H. (2002). *Les Origines du totalitarisme*. París, Gallimard.

<sup>8</sup> Arendt, H., *Ibidem*, Préface de Ricoeur, *Ibidem*, p.10

<sup>9</sup> Op,cit. (2) Ricoeur, *Ibidem*, Arendt, p.10.

<sup>10</sup> Ricoeur, *Ibidem*, p.14

En Arendt, no se trata del concepto sin más ni de la experiencia como hecho empírico o histórico político; sino que es, su mejor fuente de comprensión para pensar lo político. Un ejemplo planteado por los traductores de Abensour, es Sócrates, diferente de Platón ... que «es forma de vida elevada que es la política; y, que la filosofía es para la polis, o no es».<sup>11</sup> Pocos pensadores contemporáneos han abordado el tema de la tensión entre filosofía crítica y filosofía política como Paul Ricoeur y Miguel Abensour teniendo como referente la obra de H. Arendt y la teoría crítica; tensión, que en los dos casos se decide en la vía arendtiana. Los pensadores franceses, ya desde los años ochenta retoman su pensamiento filosófico y político, abriendo espacio a planteamientos desarrollados por la teoría crítica por una vía renovada; así, como sobre algunas líneas fundamentales, para delimitar el marco teórico del paradigma de lo político en H. Arendt y, el de la dominación en la Escuela de Frankfurt, como fuente indiscutible de la crítica a la racionalidad ilustrada y a la filosofía política.

#### ABENSOUR: ¿ES POSIBLE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA?

En primer término, Abensour hace este planteamiento a la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer en particular y, desde el paradigma de lo político como dominación; y, desde otro, se plantea el paradigma político como irenismo de la tradición filosófica política. Busca confrontar estos dos pensamientos, ¿su idea?, encontrar un camino que de salida a pensar directamente lo político desde una nueva perspectiva tar-do-moderna; no quiere renunciar a dilucidar un sendero que conjugue teoría crítica y la posibilidad de una filosofía política; tarea, que le lleva a una revisión de las formas y las consecuencias prácticas de estos pensamientos y/o paradigmas, y superar toda forma de academicismo universitario.

El primer camino consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de encontrar la teoría crítica y la filosofía política en una misma vertiente del pensamiento, expresándolo tan simple como: «o teoría crítica o filosofía política»<sup>12</sup>, sin posibilidad de unión entre ellas. Planteamiento aparecido en un texto publicado en el 2004<sup>13</sup>, asumiendo, el fracaso de la filosofía política en su intento de hacer filosofía política y crítica a la vez; sin embargo, afirma, que había que volver a abordar la discusión porque resultaba ineludible. La tensión se basa en tres posturas: una, la política irenista sin fisuras, de acuerdos y consensos, (Habermas, etc.); la segunda, la dominación y, un tercero en disputa, la postura respecto de la filosofía política de H. Arendt, que se aparta de los dos pensamientos para confrontarlos y dirigir su mirada en la «recuperación de lo político» en sentido Socrático. Una postura, la arendtiana, completamente crítica del sendero de la filosofía política heredada de Platón/ Hobbes/Hegel hasta llegar a Marx. Y, si desde Marx 1843, se ha tratado de una toma del presente que H. Arendt sin duda asumió plenamente, también, desarrolla su esfuerzo hacia el retorno del paradigma de la política como pensamiento

---

<sup>11</sup> Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica*. en Introducción.

<sup>12</sup> Abensour, M. (2004). *¿Filosofía política crítica y emancipación?* Trad. castellana Scherezade y Riba.

<sup>13</sup> *Ibidem*. 2004.

de ideas de libertad y justicia, ya no de la virtud. La tensión entre filosofía crítica y política por tanto será el centro de nuestra preocupación buscando dilucidar cómo se plantea esta dicotomía.

Para empezar, el filósofo francés se apoya en un texto de Feuerbach (1984): *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (Orbis, Bcn, p. 33) que dice, «La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*»<sup>14</sup>. Para Abensour la crítica a la filosofía política se funda en la distinción esencial entre dominación y explotación; además, que se trata de recuperar la dimensión marxista de la socialización humana. Distinción, que exige despejar algunas ideas y conceptos sobre los que se basa la concepción de lo político en la perspectiva de la dominación. Su primer planteamiento: no es posible asimilar dominación a explotación, como lo señalaran Adorno y Horkheimer, ni su derivación. Para clarificar el objeto de esa forma históricamente definida como estructura de dominación-esclavitud, hay que definir la crítica política a partir de tres ideas fundamentales para su desarrollo: a) un rechazo a la sociología crítica; esto, porque han ocultado cuestiones críticas que ha realizado la filosofía política, en su intento de hacer una ciencia de lo político, para terminar haciendo de la política una ciencia; b) la elección de un punto de vista: escribir sobre lo político desde la perspectiva de los dominados; c) sobre la pregunta de La Boétie, de: ¿por qué la mayoría de los dominados no se rebelan?<sup>15</sup>

El siguiente paso, encontrar la definición del marco de la modernidad en el incline la crítica a la filosofía política; porque entiende que la crisis de la filosofía es precisamente la crisis de la modernidad y, que significa una diversidad de fundamentaciones de esa modernidad. En esta dirección, aparece la pregunta por la vía que permite asumir la crítica a la filosofía, que pasa por la tensión planteada por Leo Strauss en: la *Querrela entre los Antiguos y los Modernos*.<sup>16</sup> Para resolver dicha tensión, recurre a Pierre Leroux quien elabora un sentido de lo político basado en esa *Querrela* y, que surge de reconocer en la emancipación la esencia propia de la modernidad, una triple emancipación que comporta una nueva afirmación, el sentimiento creador «de una elevación de la Humanidad, una especie de exaltación divina de todas sus facultades» –sin ignorar, afirma Abensour– que una reconciliación, amenaza dicha emancipación. Es decir, que sabiendo que la modernidad definía lo humano desde lo *infra*-humano o lo *sobre*-humano, como aquello que no permite llegar a una superación válida desde las desigualdades, por esta vía quedaba por lo tanto bloqueada toda pretensión de superación de la dominación.

Para avanzar en dicha búsqueda, el filósofo encuentra una posibilidad en la opción planteada por Merleau-Ponty en *Signes* (1960) que va más allá: *ni infra, ni super* -dirá-, más allá del uno y del otro; porque, sólo de esta forma quedaría cerrada la vía hacia lo político desde la desigualdad y con ella, se abrirá otra dirección apartándola de la dominación, que finalmente afronte la exigencia de la elaboración de una filosofía política moderna, sin historicismos, ni positivismos. Esta última opción, Abensour la plantea o se trata –dice– de una filosofía de la libertad, ya no

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. XIII

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 7

de la virtud entendida como reactivación o nueva forma de establecer vínculos o relaciones inéditas con la tradición; sino, como ya lo había señalado: el retorno de las “cosas” políticas y no *a* la filosofía política pero, en ningún caso, el retorno a la disciplina académica e institucional.

Nos quedarían dos momentos por resaltar: a) el encuentro con la tríada “infernial” Nietzsche, Marx y Freud; y, b) regresar a la disciplina olvidada, como teoría de mediano alcance. Entramos así, en la propuesta del modelo fenomenológico planteado por H. Arendt: volver a las cosas mismas de la política. De esta manera piensa, es posible obviar el retorno al sendero terminado de la filosofía política, retorno propiciado por un pensamiento que se resiste a asumir la postura del totalitarismo frente a la política: su negación total. La búsqueda del aniquilamiento de lo político por el totalitarismo es el mejor y más poderoso argumento para su elección; así, como que para Abensour el retorno de lo político confirma su “permanencia”, sólo que ha de plantearse desde nuevas posibilidades y vías de acceso.

Sin duda, el encuentro entre la teoría crítica planteada por la Escuela de Frankfurt (E. de F.) y, la visión señalada por H. Arendt y Claude Lefort, es el punto central para la pretensión de Abensour. La importancia de estos últimos es su pensamiento crítico a la dominación totalitaria, pero ubicados en un campo diferente a la tradición de la filosofía política; además, de mantener reservas al referirse a sus trabajos filosóficos sobre asuntos políticos: ya, como «ejercicios de pensamiento político» Arendt o «pensar lo político» Lefort. Los dos se desmarcan de la tradición filosófica política, ya para oponerse ya para confrontarla en todo caso, quieren evitar una “cierta *theçne* sociológica”<sup>17</sup>, –dice Abensour–. De esta forma, el campo de la filosofía política de tradición liberal queda cerrado; así, como el de la virtud. Pero, puesto que las formas de dominación en la práctica se mantienen en el mundo, resultará inevitable no pensarlas. La pregunta aparece de inmediato: ¿cómo pensar lo político, entonces? Los esfuerzos se plantean ahora, desde la E.de F. como una crítica a la filosofía y a la modernidad: ¿En qué consiste la novedad del planteamiento? De una parte, se trata de una nueva forma de adentrarse al campo de lo político; de otra, que la diferencia entre los planteamientos consisten en que ya no se trata de esclarecer el pensamiento de un pensador sino de una cosa nueva, inédita: formular la pregunta por la “*servidumbre voluntaria*” reactivada por los totalitarismos o, a partir de esa experiencia, preguntarse sobre el sentido de lo político.

Tanto para Abensour como para Ricoeur, estamos ante pensamientos de resistencia y no de la empresa académica. En la vía de cómo resistir, los dos pensadores H. Arendt y C. Lefort, han identificado los enemigos de la política en los totalitarismos y, han redescubierto la especificidad de la “acción política” como diferente del trabajo y la obra; aportando, elementos importantes para la concepción de la democracia moderna. Su aporte más significativo, el planteamiento de interrogantes sobre asuntos directamente referidos a la política: la libertad, el ser político del hombre, la diferenciaciones entre dominación, poder y autoridad, y entre régimen político, política y Estado, la sociedad frente al Estado y el papel de

---

<sup>17</sup> Abensour, *Ibidem*, p. 12

lo político en esa relación; y, finalmente: «¿Qué es la felicidad pública, ese “tesoro perdido” de las grandes revoluciones modernas?».<sup>18</sup>

A estas formas novedosas de pensar podríamos sumarle otro pensador resistente, como Michael Foucault, en especial en sus trabajos de los últimos años en la Escuela de Altos Estudios a partir del año 1976 con obras como *Il faut défendre la société* (1976)<sup>19</sup> y *Securité, territoire, population* (1977/78)<sup>20</sup>. Si algo conocimos con la obra de Arendt sobre la conquista del poder por el nazismo, es su forma abierta, “democrática” para acceder a él; la forma de operar e introducirse en el aparato administrativo (Weber: «despotismo burocrático»<sup>21</sup>), y la lógica de la vida cotidiana, las formas organizadas, la cultura y la mentalidad como medios de dominación. Foucault nos lleva hasta sus entramados más perfectos y simulados: el saber, el poder, la subjetividad<sup>22</sup>; desde la experiencia como objeto de conocimiento y aprendizaje; el enemigo “soterrado” a los tres ámbitos señalados, agazapado entre “buenas intenciones, maneras”. Thomas McArthy ha mostrado en *Ideales e Ilusiones*<sup>23</sup>, en su revisión de la teoría crítica contemporánea, la cercanía del pensamiento de Foucault con los pensadores de la E. de F. y sus diferencias; aportando una ampliación crítica en el campo señalado por Abensour y, retomando las reelaboraciones de su pensamiento durante su estancia en la Escuela de Altos Estudios de París, y su paso por los USA. Igualmente, el trabajo de Axel Honneth *Crítica al poder*<sup>24</sup> que dedica el capítulo 5 estrictamente a dicha relación, centrado en Foucault y la «lucha como paradigma social».<sup>25</sup> Planteamiento crítico que reformula en sus obras sobre reconocimiento y justicia *¿Redistribución o reconocimiento?* (2003)<sup>26</sup>. Una vez despejada esta encrucijada sobre el esclarecimiento en las dos vías: el paradigma de la dominación E. de F. y, el paradigma político en el pensamiento de Hannah Arendt, queda la propuesta explícita desde donde el filósofo francés rescata a estos pensadores y su visión de lo político.

#### LA ESCUELA DE FRANKFURT: LA “DOMINACIÓN” COMO FORMA DE LA POLÍTICA

El planteamiento de la pregunta sobre la reactivación de la teoría crítica cuando se había prácticamente abandonado, da muestras de que el filósofo se dirige a los intereses de la razón. Abensour, entiende que los intereses de la razón son nuestros intereses y, su nexa con la emancipación. También, que la salvación de la dominación aparecerá en la medida en que se mantenga vivo el nexa entre la emancipación y la teoría crítica; sólo así, restaurar la filosofía política como crítica emancipatoria,

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.14

<sup>19</sup> Foucault, M. (1975/76). *Il faut défendre la société*. Paris, Gallimard.

<sup>20</sup> Foucault, M. (1977/78). *Securité, territoire, population*. Paris, Gallimard.

<sup>21</sup> Giddens, A. (1976). *Política y sociología en Max Weber*. Madrid, Alianza Editorial, Tit.Original: *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*,1972. Pág. 32.

<sup>22</sup> Quedaría por verse la interpretación de Joaquín Fortanet Fernández, (2010) que define el pensar crítico de Foucault como «politización de la filosofía», cap 6, p.148

<sup>23</sup> McCarthy, T. (1992). *Ideales e Ilusiones*. (Tit. Org. *Ideals and Illusions*.) Madrid, Tecnos.

<sup>24</sup> Honneth, A. (1989). *Crítica al poder: fases de reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid, Machado Libros.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 229

<sup>26</sup> Discusión importante con Nancy Fraser.

tendría sentido para él; de otra forma, sería volver sobre el fracaso de la filosofía política como disciplina académica o como filosofía moral o del derecho.

Después de los totalitarismos y su aspiración a la negación de la condición política humana, para Abensour la pregunta retomada por Spinoza de La Boétie: «¿Por qué los hombre luchan por su esclavitud como si se tratara de su libertad?» es fundamental, en este sentido. Es decir, sin la teoría crítica, un retorno a la filosofía política significaría un abandono por el pensamiento crítico; lo que significa, que no podemos olvidar el camino de los pensadores como Nietzsche, Marx y Freud y, su crítica a toda forma de dominación; que en los dos casos elegidos por Abensour, nos tendrían que conducir a la especificidad de lo político. El retorno por la vía de la tríada “infernál” no abre el camino a lo político; ese retorno, no exige una renovación de la filosofía desde sus orígenes, porque se trata de un nuevo contexto del mundo de los acontecimientos, en el que han sido los hechos los que han anunciado la aparición de la filosofía como aspiración de la humanidad.<sup>27</sup> Así mismo, aparece la necesidad de un marco delimitado por el pensamiento crítico y su nexo con la emancipación humana. Por tanto, no podremos pensar lo político meramente referido a la gestión no conflictiva del orden establecido –replica Abensour–; entendiendo, la teoría crítica en cuanto crítica de la dominación. Dominación que abre un lado del camino, ya que los caminos de la emancipación pasan necesariamente, sino, exclusivamente, por ésta crítica.<sup>28</sup> La diferencia entre política y dominación, plantea la exigencia de abordar la crítica a las formas de dominación; asunto, que podría dar entrada a una auténtica legitimidad en la búsqueda de una filosofía política crítica. La pregunta ahora, es: ¿la articulación entre crítica y filosofía política es posible?

Despejar la relación entre filosofía crítica y filosofía política exige primero reconocer si existe una posibilidad entre las dos, ya sea negativa como positiva. La revisión crítica confirmar la posibilidad de la relación para Abensour y, para quien si bien existe una visión desde la Escuela de Frankfurt considerada como filosofía política, las argumentaciones para sustentarlo le resultan bastante débiles. Para empezar, su crítica a la modernidad no la convierte en una filosofía política, que intenta invertir su crítica; y, su afirmación de la llegada de la sinrazón como advenimiento de la modernidad y la existencia de un mundo donde triunfa la sinrazón. La crítica de Abensour a esta visión desde la *Dialéctica de la ilustración*, se asienta en que el mundo no logró superar el mito sobre la razón, cuando afirman en su tesis primordial, cómo la razón en su movimiento interno apunta a su propia destrucción.<sup>29</sup> Para él, el problema consiste en que no habiendo separado la razón del mito sobre si misma, este asunto provoca todo lo contrario y, mantienen el mito con la razón de modo soterrado; para mantener dicha complicidad como motor de la inversión, la unión residirá en la liberación del miedo y la elección de la soberanía. De esta forma, con esta unión con el mito es que la teoría crítica no reniega de la razón, sino que se convierte en “voluntad de salvamento”. ¿Ejemplo de ello?, el giro hacia

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, (op.cit.) p. 69

<sup>28</sup> Abensour, *Ibidem*, p. 47

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 49

la estética y sus promesas de felicidad, a pesar de su abandono de la economía; su pretensión salvífica la limita al tratarse del campo de lo político. Otro caso de voluntad de salvamento, la encuentra en la obra de Marcuse, que apunta de manera similar a abandonar los problemas de la ciudad y la justicia, por la vía de Eros. Es decir, para nuestro filósofo la política no puede ofrecer salvación alguna, porque significaría un final dirigido u orientado, determinado de antemano. Ni salvación ni olvido, parece decir Abensour hasta aquí.

Desde otra perspectiva crítica, Abensour descarta la crítica realizada por Kolakosvki al conducirse más al campo de la ideología, la utopía o la crítica social, pero no de la filosofía política; asunto que le resulta muy problemático. En este su intento por concretar el campo al que ha de arribar, se pregunta: «¿Cómo concebiríamos la sociedad emancipada: mantendrá una dimensión política, o se situará más allá, como si la emancipación significara situarse más allá de la política?».<sup>30</sup> De una cosa está seguro, que la teoría crítica dentro del campo de la filosofía moderna se distingue por su sensibilidad hacia la cuestión política o la cuestión de la emancipación. En el caso Marcuse, afirma que en *Razón y Revolución*, logra mostrar el paso de la filosofía política cuyo centro de reflexión era la obra hegeliana sobre la modernidad y, cómo a partir de ella se abrió en dos vías: la del Estado y la sociedad, integradas en el sistema, y en este caso hablamos de una filosofía convertida en ciencia administrativa; y, la vía de la dialéctica, la de la sociología o, bien la cuestión del Estado y de la sociedad se transforman en la cuestión de su abolición, es decir: la cuestión de la revolución, por definición exterior al sistema.<sup>31</sup> Para Abensour, este desplazamiento, opera una transformación de la política al campo directo de la filosofía, al traducirse al lenguaje específico de lo filosófico y, se convierte, en la lengua más general de la emancipación. Mientras que, por otro lado, en el discurso de Marx sus categorías sociales y económicas lo son del campo social y económico, las hegelianas eran y se mantuvieron como conceptos filosóficos, del sistema, claro esta. En cuanto a la obra de Marx, piensa que se abre a la crítica y fuera del sistema establecido, pero como crítica a la sociedad, no como filosofía, sino –concluye–, como práctica emancipatoria socio-histórica.<sup>32</sup> Con H. Arendt, esta visión sobre la producción y el campo económico, no necesariamente es abandonada o rechazada, sino que se ubica en el campo obviamente del trabajo del *homo faber, economicus*, pero claramente no político, de la acción colectiva política. La lucha por la supervivencia, la relación con la naturaleza y la vida, de la obra de Marx, son retomados por la Arendt, y, resulta fundamental en su filosofía, y su pensamiento sobre la *Condición Humana*, que tiene que ver con la posibilidad de la vida en el planeta, el consumo y el mercado; relación problemática y, que entraña peligros en el mundo de la producción industrial para esa misma naturaleza viva. Por tanto, se trata de identificar en cada pensamiento el tipo de relación con la economía y su distancia o no, de la política. Arno Münster ha retomado esta relación en su libro *Hannah Arendt contra Marx?*<sup>33</sup> Resulta imprescindible la comprensión sobre este tema elaborada por Paul

---

<sup>30</sup> Ibidem, p.50

<sup>31</sup> Ibidem, p. 51

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Münster, A. (2008). *Hannah Arendt –Contra Marx?* París, Herman.

Ricoeur en la introducción francesa a la *Condición humana*<sup>34</sup>. Por tanto, el reto para Abensour, consiste en identificar los desplazamientos hacia un nuevo elemento, tanto de la crítica como de la política y, hacia una nueva forma de continuación de los fines de la filosofía y la política. En conclusión, esta traducción, ha de asumir el lenguaje de la emancipación o de la revolución. Para ilustrar este nuevo sentido de lo político, alude a la obra de Krosch *Marxismo y Filosofía*, que considera fundamental para comprender esa transferencia de la teoría crítica de la filosofía política. Así, los filósofos de la teoría crítica no sólo se ocuparon de la política, sino que mantuvieron su postura resistente al escribir sobre la sociedad moderna y sus formas contemporáneas de dominación. Su tarea crítica no se redujo al mero conocimiento. Su crítica orientada hacia la emancipación con el objeto de subvertir un orden, muchas veces injusto, es ilustrado ampliamente en obras y pensadores de la E de F; y, finalmente Abensour afirmar, que todos ellos lograron tomar distancia del pensamiento teórico de Marx. En este nuevo sendero, se podía ya diferenciar explotación de dominación; así, como que, ya no derivar la política de la economía, como en el pensamiento de Marx en el que «dominación y explotación son un solo y mismo concepto».<sup>35</sup> En Horkheimer, por ejemplo, la política es «el conjunto de los métodos que conducen a esa dominación y de las medidas que sirven para mantenerlas se llama política»<sup>36</sup>. Además, parte de un planteamiento sobre la autoridad<sup>37</sup> y, afirma: «la autoridad es una categoría esencialmente histórica» –que contiene explícita o implícitamente una filosofía política–. Mientras que en Adorno, se separa de esta visión completamente en la *Dialéctica Negativa*. Adorno, según nuestro filósofo buscó la forma de mantener la diferencia entre dominación y explotación, para sacar la dominación del mero campo de la economía y, lograr observar e identificar la dominación por fuera de ella; su razonamiento, –dice– es tan crítico como complejo y señala: «Es decir, la contingencia del antagonismo implica la existencia de una dominación que resulta de una catástrofe tan indeterminada como contingente y destinada a permanecer tal cual».<sup>38</sup> Luego, no es posible hacer depender el final de la condición de la dominación de la economía; pues, significaría que ella ha de resolver todo tipo de dominación automáticamente. En el centro de la reflexión adorniana, estaría una dominación indeterminada, que permite de hecho mantener que desaparecida la dominación económica, se mantendría incólume el reino de la dominación. De esta argumentación surge un factor contundente planteado como pregunta por Abensour sobre la dependencia económica: «¿no es una de las definiciones del fracaso de la revolución?». Fracaso en el que caerían Marx y Engels, al asumir esta forma de la dominación derivada de la economía; además, de considerar que Marx esperaba una transformación de las relaciones económicas, no un cambio de las reglas de la dominación, en su forma política.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Ricoeur P. (1983). *Condition l'homme moderne*. París, Calaman-Lévy,

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 54

<sup>36</sup> *Op.cit.*, *Ibidem*, p. 55

<sup>37</sup> *Op, cit.*, Horkheimer (2001), *Autoridad y familia*, Barcelona, Paidós.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.55

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.56

En conclusión, se da una calidad indiscutible de la filosofía política en la teoría crítica; no obstante, la aparente negación inicial del objeto de lo político. Abensour defiende la existencia más de un “desplazamiento” del objeto que no un abandono. La aparición de la economía hizo que la continuación en este elemento de los fines de la filosofía y la política, variara hacia la forma de la emancipación o revolución, pero sin su desaparición. De ahí que sus fundadores, concibieran la teoría crítica como «salvadora por transferencia de la filosofía política».<sup>40</sup> No hemos de olvidar, que Abensour insiste en la exigencia de un pensamiento nuevo sobre la dominación y separado de la economía; sin caer en la fetichización de la política, ni la tendencia a pensar la dominación como eterna y extensiva a la historia humana. Con el pensamiento de Horkheimer, el pensador francés tiene varias consideraciones. De una parte, que la dominación da origen a una interiorización de la autoridad entendida como aceptada, pero insiste en que en última instancia las grandes instituciones sociales y sus dinámicas, están determinadas por la economía. No obstante, haber reconocido que el elemento económico no era el único en condicionar la vida social, sino que toma en consideración, el psicológico y la cultura, entre otros como el Estado y la violencia, el arte de gobernar y organizar el poder (Maquiavelo). Un aporte importante en Horkheimer, consiste en identificar los espacios donde aparece la dominación de manera diferenciada. Ya, en cuanto al distanciamiento de la teoría crítica de Marx de 1843 con la afirmación contundente de que: «dominación y explotación son un solo y mismo concepto», dando origen a la asimilación de la economía dentro del campo de lo político; su distanciamiento se encontraría su obra consagrada a la *Filosofía Burguesa De La Historia* (1930), en la que en el capítulo consagrado a Maquiavelo, se plantea que las sociedades humanas se constituyen por la división entre grupos diferenciados entre dominadores y dominados; dominación, derivada del interés por dominar no sólo la naturaleza, sino también, entre los hombres los unos a los otros. Esta definición de la política, se basa en la dialéctica «El conjunto de los métodos que conducen a esa dominación y de las medidas que sirven para mantenerlas se llama política».<sup>41</sup>

Con Adorno, la separación entre dominación y explotación es más compleja, dice Abensour, al buscar en el origen el elemento económico, y hablará de la *Contingencia del antagonismo*, visión complicada, al pretender diferenciar necesidades, supervivencia y pretensión de poder; su objetivo final: el desprestigio de la «Razón en la historia»; idea venida del pensamiento hegeliano sobre la necesidad histórica. Abensour asume la complejidad del pensamiento de Adorno sobre la dominación a futuro, pero, le otorga la posibilidad de una dominación separada de la economía. Así, mismo, entiende que se da en Marx y Engels una deificación de la historia y la afirmación de la economía como seguro y garantía de la praxis<sup>42</sup>. Sin embargo, esto último no lo comparte, al afirmar que si la economía tiene primacía sobre la dominación, toda forma de dominación desaparecería con su transformación. Al final, la hipótesis de la dependencia: economía y dominación, es rechazada por Adorno;

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p.52

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 55

<sup>42</sup> *Idem*.

además, de su argumentación sobre el fracaso de la revolución al mantener esta dependencia, puesto que se queda en una relación entre economía y sociedad, a nivel fundamental sin dejar cabida a un cambio en las reglas del juego de la dominación, su forma política. Igualmente, la hipótesis de la catástrofe irracional en los orígenes y la catástrofe presente echan por tierra la idea de la totalidad de la historia; de donde, deviene para Abensour la exigencia de un planteamiento totalmente nuevo sobre la idea de la dominación, eso sí externo a la economía y, sin fetichización de la política. La dominación no puede ser pensada como eterna, ni como extensiva a la historia humana. La idea de pretender cambiar el mundo, tiene como origen la pretensión inevitable de la totalidad. En tanto, que en Horkheimer la dominación tiene relación con el origen, él teoriza la autoridad entendida como dominación aceptada; incluso, interiorizada (previa a la historia actual); que se evidenciaría en las instituciones sostenidas por leyes internas al aparato económico. Este planteamiento hecho en su lección inaugural 1931 y, que sin embargo, no se detendrá en las instituciones estatales sino que pasará por el comportamiento psíquico y, las relaciones entre la sociedad y el Estado, para arribar al análisis del poder del Estado. Finalmente se decanta por la importancia de identificar las relaciones entre: quienes mandan y quienes obedecen.

En cuanto al Nietzsche de la *Genealogía de la Moral* como el otro gran inspirador del pensamiento sobre la dominación en la E. de F, quien concibió el orden social, sobre la base de reconocer un “primigenio terror” con el que se organizó la sociedad humana: su memoria, venida del dolor/violento; es decir: la violencia como generadora de orden social. Un pensamiento que acompañará tanto la formación del Estado como la historia de la humanidad. Su pensamiento es retomado por la teoría crítica de la E. de F., es de Nietzsche el «olvido encarnado» del animal social, capaz de memoria; por tanto, animal previsible y cuya culminación de la historia se hará bajo el signo del terror.<sup>43</sup> Memoria hecha civilización, bajo el olvido de la violencia ejercida sobre los cuerpos y la historia. Horkheimer piensa que esta violencia es parte constitutiva de la formación no sólo de la civilización occidental, sino de la forma del Estado y su relación con la sociedad. Para Abensour, lo interesante de su pensamiento, es que no limita la forma de violencia, a las formas del castigo y la dominación por la vía de la fuerza física; sino, que asume en ella la violencia también que se ejerce cuando se ejerce presión desde el “hambre” de los sometidos, por la necesidad. Y, a partir de esta visión de las relaciones entre dominadores y sometidos, mantiene la pregunta por las razones por las cuales los sometidos, los dominados aceptan su condición. Según estos planteamientos, Horkheimer entiende que ni la violencia sola ni las formas de dominación instauradas a través de instituciones, se puede explicar el sometimiento de los sometidos. Entonces se hablará de “*aceptación voluntaria*”, y el conjunto de la cultura considerado como cemento espiritual entre la cultura y las instituciones y la psicología humana. ¿Cómo se engendra esa aceptación voluntaria? La cultura al final es la que puede sobre-determinar este conjunto de factores: economía, violencia, institución, psicología humana. La forma de la autoridad y su aceptación, por tanto resulta en el

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 57

pensamiento de Horkheimer muy importante, a saber: a) la demostración de la aceptación por parte de los dominados; b) el reconocimiento del poder de unas minorías y su aceptación de dependencia; c) la imbricación de tal autoridad, el grado de aceptación de esa dependencia como interiorizada. A partir de estas formas, Abensour considera que para Horkheimer la existencia en la estructura de la historia, del aparato cultural, de la necesidad de dominación del hombre por el hombre; puesto que, ella hace su aparición en todas las épocas de la historia humana. La autoridad es por tanto, condición y resultado al mismo tiempo de esa fe, tanto motor, como freno.

En conclusión, para el filósofo francés no se puede afirmar que no exista una opción política en la teoría crítica; pero, tampoco lo encontrado le permite afirmar que se trata de una filosofía política propiamente dicha, pues para alcanzar el nivel de la dimensión política, le faltaría hacer evidente «el desplazamiento y transformaciones que la filosofía crítica ha provocado en la filosofía política».<sup>44</sup> Para concretar la existencia de paradigma político, según él, faltarían dos cosas: a) afirmación de la consistencia de lo político, especificidad de las cosas políticas, que las hace irreducibles y diferentes de los fenómenos sociales, o socio-históricos, con los que se suele confundir lo estrictamente político; b) la insistencia en la diferencia entre régimen político libre y despótico o, en términos más contemporáneos entre política y dominación totalitaria.<sup>45</sup> En resumen, que se trata de identificar la filosofía política como «la búsqueda de la libertad y el proyecto de edificación de una sociedad según las exigencias de la razón».<sup>46</sup> De esta manera Miguel Abensour, ha retomado el concepto de lo político desarrollado y defendido por H. Arendt; que a lo largo de este trabajo se ha ido explicitando como contraposición a la Escuela de Frankfurt.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Arendt, H. (2008). *Condition de l'homme moderne*. París, Calmann-Lévy.  
— (2002). *Les Origines du totalitarisme*. Paris, Gallimard.  
Abensour, M. (2007). *Para una Filosofía Política Crítica*. México D. F., Anthropos, Trad. de Scheherazade Pinilla y Jordi Riba.  
— (2004). *¿Filosofía política crítica y emancipación?* Trad. por Scherezade y Riba.  
Fortanet Fernández, J. (2010). *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*. Zaragoza, Ed. Prensa Universidad de Zaragoza, cap 6, p.148.  
Foucault, M. (1975/76). *Il faut défendre la société*. Paris, Gallimard.  
— (1977/78). *Securité, territoire, population*. Paris, Gallimard.  
Giddens, A. (1972). *Política y sociología en Max Weber*. Madrid, Alianza Editorial, Tit. Original: *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.60

<sup>45</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>46</sup> *Idem*.

- Hönneth, A. (2009). *Crítica al poder: fases de reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid, Machado Libros. Tit.Original: *Kritic der Macht*. 1989. Trad. Germán Cano.
- Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia*. Barcelona, Paidós.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e Ilusiones*. (Título Org. *Ideals and Illusions*.) Madrid, Tecnos.
- Ricoeur, P. (1991). *Lectures, I; Autour du politique, Hannah Arendt ; De la philosophie au politique (1987); Pouvoir et violence (1989)*. París, Éditions du Seuil,
- (1983). Préface, en *Condition l'homme moderne*. París, Calaman-Lévy,
- Weber, M. (1969). *Economía y Sociedad*. Tr. José Medina Echavarría, otros, México D.F., Fondo de Cultura Económica. Tit. original: *Wirtschaft und Geselleschaft, Grundis der Verstehenden Soziologie*. (1922), Tubinga.