

POLÍTICA IDENTITARIA ¿DIALÉCTICA DE LA LIBERACIÓN O PARADOJA DE EMPODERAMIENTO?

Identity Politics. Dialectics of Liberation or Paradox of Empowerment?

SAMIR GANDESHA*

samir_gandesh@sfu.ca

La situación reconciliada no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.

*Th. W. Adorno, Dialéctica Negativa*¹

En los últimos diez años, la política identitaria ha cobrado cada vez más protagonismo. Por ejemplo, recientemente se concedió el Premio Holberg a Cornel West, Glen Greenwald y Judith Butler, evento que incluyó un debate sobre el tema moderado por Simon Critchley (Holberg Prize, 2021). Por supuesto, la prensa conservadora también ha puesto en la picota el asunto. Además, las luchas por la justicia social basadas en la identidad han constituido una especie de crisis para la orientación hasta ahora universalista de la izquierda y han provocado una reacción global populista de derecha que ha conseguido retratar a la política identitaria como un discurso elitista que, en el mejor de los casos, elude y, en el peor, justifica la creciente desigualdad socioeconómica.²

* Simon Fraser University. Canadá.

¹ Nota del traductor: todas las citas se encuentran originalmente en inglés y fueron traducidas para este texto.

² En mi opinión, esta crisis de universalismo puede remontarse a la fatwa emitida por Teherán contra Salman Rushdie con la publicación de su polémica novela 'Los versos satánicos' en 1989, combinada con un énfasis en la política del reconocimiento y la opinión de que los actos de habla y otras formas de expresión o representación constituyen violencia de forma literal y no metafórica y, de hecho, que la pornografía era, en sí misma, violación, como sostiene la jurista Catherine A. MacKinnon (1993)

Sin embargo, no cabe duda de que desde los años sesenta y setenta la política identitaria ha desempeñado un papel importante en los grupos excluidos, marginados y oprimidos que luchan por la igualdad de reconocimiento y, más allá de eso, por articular una visión de auténtica liberación. En mi país natal, Canadá, el sistema de internados indios, que se remonta a mediados del siglo XIX y cuyos últimos vestigios sobrevivieron hasta 1996, formaba parte de un plan brutal para asimilar a los niños indígenas (“Matar al indio que hay en el niño”) no sólo por una misión civilizadora explícitamente racista, sino también –lo que es más importante– con el claro objetivo de erradicar las reivindicaciones indígenas sobre la tierra. La integridad y vitalidad de las identidades de las comunidades indígenas de América del Norte, al igual que en otros lugares, en virtud de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) fue y sigue siendo clave para mantener sus reivindicaciones sobre la tierra. Éstas son intrínsecamente válidas y vitales para la lucha contra las industrias extractivas en las que se invierten miles de millones de dólares y que están acelerando el cambio climático mundial. En esta situación, la identidad conforma la base misma de la resistencia a la lógica de la forma valor.

La política identitaria tiene, además, claras raíces en las luchas de los africanos que quizá se remontan al momento mismo de su esclavización forzada y el traslado a Norteamérica a través de la trata transatlántica de esclavos, cuando resistieron a la dominación deshumanizadora. Estas políticas alcanzaron un cierto crescendo en la década de 1960 con el auge del nacionalismo negro y su intento de revertir siglos de humillación y violencia. James Brown lo expresó en 1968 mejor que nadie con el tema “*I’m Black and I’m proud*” (Soy negro y estoy orgulloso). El Partido de las Panteras Negras, formado en el Merritt College de Oakland, California, dos años antes, puso en práctica la estética de la negritud de Brown, que fusionaron la Teoría Crítica con la autodefensa armada de los negros y los proyectos de construcción comunitaria, como las pruebas de anemia falciforme y programas de comedores escolares para jóvenes negros.³

Antes de ser asesinado por el FBI bajo la dirección del COINTELPRO a los 21 años, Fred Hampton, líder de las Panteras de Chicago, se había dedicado a unir en

³ bell hooks critica a los radicales negros como los Panteras por su supuesta masculinidad dominante y no reconstruida. Sin embargo, no reconoce la defensa temprana y bastante valiente que Huey Newton hizo de gays y lesbianas, así como lo que podría considerarse la ‘ética del cuidado’ implícita en su trabajo de construcción de la comunidad. Véase hooks, 2005; y para una crítica pertinente véase el texto de Norman Ajari (2023: 9-10).

la original “Coalición Arcoiris” a negros, blancos y latinos pobres. Por eso no es de extrañarse que el director del FBI entre 1924 y 1972, J. Edgar Hoover, dijera que “el Partido de las Panteras Negras representa, sin lugar a dudas, la mayor amenaza para la seguridad interna del país”.

Entre la década de 1960 y la actualidad hay una especie de abismo que quizá esté mejor representado a través del cambio generacional simbolizado por la ex vicepresidenta de Estados Unidos, ex fiscal de distrito de la ciudad de San Francisco y fiscal general de California, enérgica partidaria de la carcelización y cuyos padres solían codearse con las Panteras en los grupos de lectura de Berkeley. Me refiero, por supuesto, a Kamala Harris, de quien podría decirse que es un emblema de la fallida revolución de los sesenta. Es, por decirlo de alguna manera, la doble opuesta de cierta alumna de Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno, Angela Davis, que estuvo cerca de ser ejecutada por el Estado de California en 1970.

En términos filosóficos, la política identitaria se encontraba en la raíz de la reciente campaña *Decolonising Our Minds* (Descolonizando nuestras mentes) en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, cuyo punto central era la afirmación de que “si hay que enseñar a filósofos blancos, que se enseñen desde una perspectiva crítica”. Con ello, convenientemente se pasaba por alto el hecho de que la idea misma de crítica fue introducida inicialmente de forma sistemática por Immanuel Kant, después de que David Hume le despertara de su sueño dogmático, y podría decirse que es un elemento importante, si no definitorio, de la historia de la filosofía occidental moderna. Esta historia es menos una amable “conversación de la humanidad”, en palabras de Richard Rorty, que una historia de disputas, debates y conflictos a menudo despiadados.

La cuestión clave que se cristalizó durante la campaña de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos fue si los filósofos debían ser incluidos o excluidos en función de su raza (y también, por tanto, de su aparente experiencia de opresión) o de la contundencia de sus argumentos. Esta cuestión sigue estando en el centro de la política identitaria en la universidad.

La política identitaria se ha convertido en una especie de industria artesanal académica y periodística —a la que, supongo, yo también contribuyo con este trabajo— que ha provocado evaluaciones y críticas desde la derecha (Douglas Murray [2017, 2022, 2019]), el centro (Mark Lilla [2017], Francis Fukuyama [2018], Anthony Appiah [2019], Yascha Mounk [2023]) y la izquierda (Asad Haider [2022], Adolph Reed Jr. y Walter Benn Michaels [2023], Olúfémi O. Táíwò [2022] y Kevin

Ochieng Okoth [2023]). El hecho de que se haya convertido en el centro de tanta atención crítica y sostenida es quizá testimonio de su relevancia contemporánea. La cuestión central que plantea es la siguiente: ¿Es posible abstraer ideas y conceptos a partir de experiencias concretas? Se trata de una de las cuestiones más trascendentes de nuestro tiempo y culmina, me atrevería a sugerir, en el ‘afropesimismo’ contemporáneo.

La derecha y el centro abordan la política identitaria desde el punto de vista de la crítica trascendente, es decir, la abordan desde el exterior con perspectivas opuestas y competidoras basadas en el particularismo etnonacional —como la supremacía blanca o el eurocentrismo descarado— o en descripciones abstractamente universalistas y ciegas a las diferencias de la identidad cívica, ya sea en formas liberales o republicanas, que tienden a eludir las propias experiencias de exclusión y dominación de la diferencia que la política identitaria quiere, ‘justificadamente’, poner en primer plano.⁴

Por el contrario, una crítica de la izquierda a la política identitaria —que es lo que me interesa articular aquí— abordaría el tema de forma inmanente, es decir, evaluando la política identitaria no según una norma externa a ella, sino de acuerdo con sus propias aspiraciones normativas. Considero que la aspiración normativa clave de la política identitaria es la emancipación. La cuestión que me gustaría plantear, por lo tanto, tal y como indica el título de este documento, es la siguiente: ¿La política identitaria es una dialéctica de la liberación o más bien es lo que Gillian Rose ha llamado acertadamente una ‘paradoja’ del empoderamiento? En *Mourning Becomes the Law*, Rose (2000) argumenta:

“El ‘empoderamiento’ legitima la tiranía potencial de la comunidad local o particular en sus relaciones con sus miembros y en la frontera con intereses contrapuestos. Son los abusados los que se convierten en abusadores; nadie ni ninguna comunidad está exenta de las paradojas del ‘empoderamiento’.”

Se trata de la idea de que, al poner de relieve las diferencias entre los grupos marginados y dominantes, la política identitaria sacrifica la diferencia dentro de esos grupos y, en el proceso, ‘corre el riesgo de promover la misma violencia de supresión que pretende erradicar’. Sin embargo, antes de poder responder a esta pregunta, es necesario aclarar qué es la política identitaria.

⁴ La cuestión del eurocentrismo ha vuelto con fuerza a raíz de la defensa de Habermas de los ataques de Israel contra Gaza tras los de Hamás contra Israel el 7 de octubre de 2023. Véase Habermas, 2023. También, véase la réplica de Dabashi, 2024.

1 ¿QUÉ ES LA POLÍTICA IDENTITARIA?

El origen de la política identitaria suele atribuirse al Colectivo del río Combahee (CRC, por sus siglas en inglés), grupo de socialistas y feministas lesbianas negras, a principios de la década de los setenta (Taylor, 2017). No obstante, en realidad se puede remontar a las luchas anticoloniales de décadas antes, en la medida en que las luchas anticoloniales a menudo consistían en reclamar un sentido de identidad para los colonizados frente a los proyectos coloniales que pretendían desfigurar y destruir la identidad de los colonizados.⁵ La idea de *Négritude*, desarrollada en la década de 1930 por Suzanne y Aimé Césaire y Leopold Sédar Senghor, quizá sea la más clara. El objetivo de *Négritude* era “capturar la belleza y la vitalidad de los cuerpos, la cultura y la historia africanas, y arrojárselas a la cara a los franceses” (Okoth, 2023: 52). La posibilidad misma de la resistencia anticolonial y la liberación conlleva, pues, la inversión de la lógica de la deshumanización mediante una enérgica reafirmación de la identidad. C.L.R. James, por ejemplo, afirma que escribió su historia de la Revolución Haitiana para reclamar para los colonizados un sentido de humanidad, de modo que “en lugar de ser constantemente objeto de la explotación y la ferocidad de otros pueblos, [ellos] mismos actuaran a gran escala y moldearan a otros pueblos según sus propias necesidades” (Citado en Traverso, 2021: 169).

Por lo tanto, es posible definir la política identitaria de la izquierda de la siguiente forma: consiste en la idea de que los intereses de las personas están estrechamente ligados a: 1) las experiencias históricas colectivas de sufrimiento, exclusión y marginación; 2) las reivindicaciones epistémicas que estas experiencias gene-

⁵ Inmediatamente después del ataque de Hamás del 7 de octubre de 2023, vimos una forma de desfiguración colonial de este tipo cuando el ministro de Defensa israelí Yoav Gallant llamó a los palestinos ‘animales humanos’ al anunciar lo que sólo puede describirse como una respuesta genocida a los ataques brutales y moralmente indefendibles de Hamás contra inocentes y a la toma de rehenes del 7 de octubre. En el contexto de la versión canadiense anterior del colonialismo de colonos, la lógica histórica y actual de denigración y humillación se promulgó sistemáticamente a través de los internados indios. En 1875, el obispo Vital Grandin dio a estas escuelas la siguiente justificación: “Inculcamos (a los indios) un pronunciado desagrado por la vida nativa para que se sientan humillados cuando se les recuerde su origen. Cuando se gradúan en nuestras instituciones, los niños han perdido todo lo nativo excepto su sangre.” A diferencia de los enfoques contemporáneos de la ‘decolonialidad’ asociados a los escritos del argentino Walter Dignolo, que tienden a considerar el colonialismo en términos ‘culturalistas’, lo fundamental en la historia del colonialismo de colonos (pasado y presente) es su economía política. Véase Larsen, 2022. Si los ‘indios’ pierden todo excepto su sangre (y muchos, como se ha revelado en los últimos dos años, perdieron la vida), entonces, como pueblo, pierden su tierra. La ocupación colonial como proyecto requiere la deshumanización del otro.

ran; y 3) la noción de que la articulación de tales reivindicaciones transforma los objetos de los procesos históricos en sujetos con la capacidad de hacer la historia en lugar de ser hechos por ella, si no es plenamente en las condiciones de su propia elección.

A primera vista, el término ‘política identitaria’ parece una formulación extraña y redundante o un pleonasma en la medida en que podría decirse que toda política, al menos en parte, pertenece a la identidad si las condiciones de agencia política están ligadas a alguna forma de pertenencia grupal, como debe ser. Así, desde el principio existe una dimensión etnológica irreductible de la política, lo que significa que toda política es en cierto sentido ‘política identitaria’. En pocas palabras: la identidad significa pertenencia o exclusión de una determinada comunidad o asociación política.

Como sugirió Aristóteles (2014) en ‘La Política’, los humanos somos *Zoon politikon*, animales políticos destinados por naturaleza a vivir en asociación unos con otros. Sólo las bestias o los dioses podían vivir más allá de los muros de la ciudad. Aristóteles se refería, en parte, a los héroes épicos como Odiseo y Aquiles, que eran a la vez bestias y dioses, por lo que representaban un profundo peligro para las asociaciones ‘humanas, demasiado humanas’. En referencia específica a la forma más elevada de asociación, la polis, la identidad de quienes están incluidos en gobernar y ser gobernados a su vez se denominaban ciudadanos. La ciudadanía griega especialmente ‘excluía’, por supuesto, a las mujeres, los esclavos, los jóvenes y los extranjeros. Y es justamente la ‘exclusión’, como he sugerido anteriormente, la que desempeña un papel clave en la constitución de la política identitaria de la izquierda. Más bien podríamos decir que la política identitaria se constituyó por una cierta reivindicación de los excluidos, marginados y oprimidos por una identidad dominante. La política identitaria es necesariamente una política de la anti-identidad o, mejor dicho, una política de lo “no-idéntico”, como lo trataré posteriormente.

De hecho, fue precisamente debido a la estrecha y restrictiva definición de la identidad del ciudadano en la polis griega por lo que Hegel argumentó en sus *Leciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* que en el mundo antiguo los pocos –ciudadanos– eran “libres”. Con el auge del Imperio Romano, los ‘muchos’ fueron reconocidos como libres cuando Roma concedió la ciudadanía a los habitantes de sus colonias. Finalmente, en el periodo posrevolucionario, tras el asalto a la Bastilla, “todos” los seres racionales pasaron a ser reconocidos, en principio, como li-

bres. La realización de dicha libertad o autonomía fue el resultado de las luchas por el “reconocimiento” universal.⁶

En la medida en que su concepción del reconocimiento era en esencia jurídica y, por tanto, se basaba en última instancia en la propiedad, el propio Hegel comprendió que había una proporción creciente de la población de una sociedad moderna en rápida industrialización que carecía de propiedades y era pobre, a la que denominó la plebe (*die Pöbel*). La contrapartida de la pobreza abyecta era, por supuesto, la riqueza excesiva. Tal vez anticipando nuestra propia forma de capitalismo tardío, la plebe sufría una inmensa pobreza frente a una riqueza obscena. Esto ponía a prueba el marco armonioso y ordenado de lo que Hegel llamó la *Sittlichkeit* o la “vida ética” del Estado moderno.

La existencia misma de la plebe, como ha demostrado Frank Ruda, desmentía la afirmación de Hegel de que el Estado moderno había reconciliado, en su tejido institucional, lo particular, lo universal y lo individual.⁷ Los pensamientos de Hegel sobre la plebe pueden leerse como su propia admisión sincera de la forma históricamente no reconciliada de la sociedad basada en el antagonismo, sobre todo entre el trabajo intelectual y el manual.⁸ En otras palabras, la admisión de Hegel anticipa la crítica transformadora de Karl Marx.⁹

Marx comprendió la contradicción en el corazón de la política del reconocimiento. Para que la clase obrera reivindique realmente el derecho de inclusión en una sociedad basada en su exclusión a través de la separación de los trabajadores de los medios de producción, la sociedad tendría que transformarse radicalmente mediante la apropiación de la propiedad privada y la consiguiente abolición de las clases como tales. La “identidad” de la clase obrera (lo que Jacques Rancière llama la “parte que no tiene parte”) sólo podría realizarse adecuadamente, paradójica-

⁶ Esto es lo que Platón llamó *thymos* o espíritu en ‘La República’. Véase la discusión en Fukuyama (2018).

⁷ En su *Filosofía del Derecho*, Hegel afirma:

Cuando una gran masa de gente se hunde por debajo del nivel de un cierto nivel de vida -que se regula automáticamente al nivel necesario para un miembro de la sociedad en cuestión- se pierde ese sentimiento de derecho, integridad [*Rechtlichkeit*] y honor que proviene de mantenerse a uno mismo con la propia actividad y trabajo. (2012: 244)

Esto conduce a la creación de una plebe, que a su vez facilita enormemente la concentración de una riqueza desproporcionada en unas pocas manos (Ruda, 2013).

⁸ Ver Shlomo Avineri (2003) y Alfred Sohn-Rethel (2021).

⁹ Aquí podríamos referirnos a la identificación que hace Gillian Rose (1984) de la oposición clave que forma el núcleo especulativo tanto de Hegel como de Marx, es decir, entre “sujetos libres y cosas sometidas”.

mente, en la forma de su no-identidad consigo misma provocada por la disolución de la sociedad de clases como tal.

Sin embargo, con el advenimiento del capitalismo post-liberal, tal no-identidad fue subsumida por la lógica de lo que Horkheimer y Adorno (2002) llaman el “mundo totalmente administrado”. Como se ha sugerido anteriormente, con la inclusión subordinada del proletariado, como clase trabajadora de las sociedades capitalistas avanzadas, tras lo que Adorno (2010: 3) describió en la apertura de *Dialéctica Negativa* como el “instante de realizar la filosofía que se dejó pasar”, la teoría debe reflexionar sobre las fuentes de no-identidad que el proletariado había encarnado históricamente antes de su integración en, y a través de, la lógica administrativa del Estado y el capital.

Si las políticas identitarias de la izquierda pueden entenderse como luchas por la inclusión en el orden liberal-democrático, entonces podría argumentarse que su primera forma moderna o post-1789 fue la política obrera del siglo XIX. Así lo afirmó explícitamente Lukács aproximadamente un siglo después en su concepción del proletariado, expuesta en su libro de 1923 ‘Historia y conciencia de clase’, como el “sujeto-objeto idéntico de la historia” (2013: 197).

En la izquierda, la política identitaria puede entenderse, por tanto, como una serie de revisiones hacia una comprensión más diferenciada y amplia del sujeto revolucionario propiamente dicho, sobre todo después de que el proletariado experimentara una trágica derrota durante las revoluciones europeas después de 1917. De este modo, el proletariado se incorporó cada vez más —mediante la movilización contrarrevolucionaria— a la sociedad capitalista. La negatividad que una vez encarnó el proletariado llega a ser negada.

La pregunta crucial se convierte entonces en qué tipo de sujeto puede heredar la negatividad del proletariado y, por tanto, su poder transformador. Lo que es especialmente importante aquí es que, como mercancía autoconsciente, el proletariado asume su papel revolucionario en virtud de su ‘punto de vista ontológico y epistemológico’. Como dice Marx en su prefacio de 1859 a la ‘Contribución a la crítica de la economía política’: “No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino la existencia social la que determina su conciencia”. El ser histórico de la clase obrera, es decir, su relación transformadora con la naturaleza, le proporciona el potencial para alcanzar la autoconciencia, como “sujeto-objeto idéntico de la historia” y, por tanto, sujeto capaz de una transformación revolucionaria, es decir, total, de la sociedad. Es importante señalar, sin embargo, que Lu-

kács admite que esa autoconciencia le es ‘imputada’ desde el exterior, organizativamente por la forma del partido.

Aunque toda política progresista conlleva, en cierto sentido, luchas por la inclusión de identidades hasta entonces excluidas mediante el reconocimiento, el término real de política identitaria fue utilizado, como mencioné anteriormente, por primera vez por el Colectivo del río Combahee (CRC), una organización explícitamente radical formada en Boston en la década de 1970. El colectivo debe su nombre a la incursión de la abolicionista Harriet Tubman en 1853 en el río Combahee, en Carolina del Sur, que liberó a unos 750 africanos esclavizados (Taylor, 2017: 5). Podría decirse que la política identitaria en este sentido distintivo, más que genérico, está implícita en las luchas anticoloniales que cobraron fuerza tras la Segunda Guerra Mundial y que precedieron al CRC en varias décadas. La razón de ello es que su definición de política identitaria implicaba una cierta comprensión de la organización autónoma:

“Este enfoque sobre nuestra propia opresión se materializa en el concepto de política identitaria. Creemos que las políticas más profundas y potencialmente más radicales surgen directamente de nuestra propia identidad, en lugar de trabajar para acabar con la opresión de otra persona. En el caso de las mujeres negras, se trata de un concepto especialmente repugnante, peligroso, amenazador y, por lo tanto, revolucionario, porque resulta obvio, si nos fijamos en todos los movimientos políticos que nos han precedido, que nadie es más digno de la liberación que nosotras mismas. Rechazamos los pedestales, la condición de reina y caminar diez pasos por detrás. *Nos basta con ser reconocidos como humanos, llanamente humanos.*” (Taylor, 2017: 15)¹⁰

Podemos notar la forma en que, desde el inicio, la política identitaria no se entendió como antitética a la reivindicación universal del punto de vista proletario, sino como una forma de abordar la estrechez, el particularismo y la incompletud de un universal históricamente particular. El universalismo propiamente dicho, como ha sugerido Todd McGowan (2020), siempre está incompleto, siempre está ya constituido por lo que él llama, siguiendo a Lacan, lo que “falta”. Adorno demostró, de un modo casi kantiano, que un cierto exceso material, físico, siempre elude la labor del concepto. En términos más concretos, la emancipación del proletariado (blanco, predominantemente masculino y europeo), o lo que Lenin, siguiendo a Engels, denominaba la “aristocracia del trabajo” (1939, p. 3), no estaba

¹⁰ El subrayado en cursiva fue añadido por el autor.

necesariamente a la altura de garantizar la emancipación de la humanidad como tal, y menos aún de las mujeres negras y morenas. No obstante, el horizonte de la CRC seguía siendo el de una emancipación auténtica, universal y humana de los falsos universales. Como dice Ato Sekyi-Otu en su libro *Left Universalism: Africentric Essays*, el suyo era:

“No, como pretendía la caricatura de la contrarrevolución, que a cada uno y a todos pertenecen sus propios lenguajes inconmensurables e incommunicables de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Rebelión irreprochable contra los universales falsificados, lo que el movimiento quería decir, más bien, es que lo verdadero, lo bueno y lo bello son universales humanos alcanzados y manifestados en formas y modos abigarrados.” (2019: 61)

Anticipándose a la noción actualmente muy influyente de “interseccionalidad” de la jurista Kimberlé Crenshaw, la CRC también hizo hincapié en la orientación sexual en esta interpretación particular de las formas de opresión combinadas y superpuestas. Así pues, las políticas identitarias implicaban el reconocimiento de la especificidad de la ubicación, el “punto de vista” o la “posición” de grupos especialmente excluidos o marginados que estaban sometidos a estructuras de dominación que se reforzaban mutuamente. Las políticas de identidad implicaban luchas para hacer que la pretensión del Estado liberal-democrático de encarnar el reconocimiento universal cumpliera esa promesa resistiendo y desafiando esas estructuras de dominación. Y esto implicaría, a su vez, nada menos que la transformación radical de dicho Estado en una “dialéctica de liberación”.

La idea clave del CRC era que las lesbianas negras debían ser “sujetos de su propia liberación” en la medida en que la experiencia histórica de sus miembros había sido que la inclusión de sus aspiraciones específicas de emancipación dentro de movimientos más amplios no podía darse por sentada o asumida. Ni mucho menos. La política identitaria en este registro específico buscaba incluir tanto las experiencias como las aspiraciones que históricamente habían sido excluidas por los nacionalistas negros masculinos, las feministas burguesas blancas y, más ampliamente, una izquierda blanca predominantemente de clase media que se había presentado, en la tradición de la Ilustración, como la portadora de la emancipación universal. La política identitaria y el universalismo genuino no eran, en esta fase, mutuamente excluyentes. Se trataba más bien, como se ha sugerido anteriormente, de iluminar a la Ilustración sobre sus propios puntos ciegos, omisiones y

exclusiones.¹¹ De hecho, la afirmación era que en la liberación del grupo más abyecto y, por tanto, también el más peligroso y revolucionario de la sociedad, residía la promesa de una auténtica emancipación humana universal. La resonancia con la plebe de Hegel en cuanto a la exigencia de una sociedad totalmente igualitaria es evidente.

La base filosófica de la política identitaria contemporánea radica en la teoría o epistemología del ‘punto de vista’. Ésta fue una respuesta a la observación de Dorothy Smith (2004) de que la sociología cosifica o trata a las mujeres como objetos, y de ahí la necesidad de una perspectiva femenina distintiva dentro de la disciplina. Dicha perspectiva aspiraba a convertir los objetos pasivos en sujetos activos y, por tanto, potencialmente transformadores. Como ya he sugerido, la teoría del punto de vista se inspiró en el argumento de Lukács (2013: 149-222) expuesto en la tercera sección de su ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” titulado “El punto de vista del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*. Fredric Jameson argumenta que tanto los defensores como los detractores de Lukács echan de menos su énfasis en la experiencia colectiva, y esto se encuentra en gran medida en el corazón de la política identitaria como tal. Jameson escribe:

“hasta el punto de que, hoy en día, uno tiene la sensación de que la descendencia más auténtica del pensamiento de Lukács se encuentra, no entre los marxistas, sino dentro de cierto feminismo, donde el movimiento conceptual único de ‘Historia y conciencia de clase’ ha sido apropiado para todo un programa, ahora rebautizado (según el propio uso de Lukács) teoría del punto de vista.” (2010: 215)

En consecuencia, ‘teóricos del punto de vista’ como Nancy C. M. Hartstock han argumentado que los marginados conocían mejor las condiciones específicas de su opresión que quienes pretendían representar sus intereses desde una posición alejada de ella. Basándose en Marx y Lukács, Hartstock afirma que “puesto que proporciona la base para revelar la perversión tanto de la vida como del pensamiento, es decir la inhumanidad de las relaciones humanas, un punto de vista puede ser la base para ir más allá de estas relaciones” (2004: 39). Patricia Hill Collins sugiere en

¹¹ En cierto modo, esto era la confirmación de la teoría de Lenin de la ‘aristocracia del trabajo’. Esto puede tomarse como el argumento implícito de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno: que la propia ilustración que se entendía a sí misma como la antítesis del mito repite el mito en la medida en que se basa en la dominación del otro colonial. El colmo de tal dominación es su aplicación a su propio Heimat y culmina en el Holocausto. En otras palabras, los horrores de la colonización constituyen el escenario clave de la Shoah.

su libro *Black Feminist Thought*: “Dado que las mujeres negras de Estados Unidos tienen acceso a las experiencias derivadas de ser tanto negras como mujeres, una epistemología alternativa utilizada para rearticular un punto de vista de las mujeres negras debería reflejar la convergencia de ambos conjuntos de experiencias”. Y continúa argumentando que: “la importancia de una epistemología feminista negra puede residir en su capacidad para enriquecer nuestra comprensión de cómo los grupos subordinados crean conocimientos que fomentan tanto su empoderamiento como la justicia social.” (2009: 269)

El argumento era que ese conocimiento podía basarse en la inmediatez de la experiencia de la opresión, del mismo modo que la experiencia directa de los trabajadores de la naturaleza opresiva de la esclavitud asalariada podía, por sí misma, generar un conocimiento específico sobre la naturaleza de la explotación y la dominación de la forma de valor dentro de la sociedad capitalista. Aunque hay que dejar claro que esto no era exactamente fiel a la posición más dialéctica de Lukács. Éste último aceptó la sospecha de Lenin en *¿Qué hacer?* de que, abandonada a sus propios medios, la clase obrera sólo podría alcanzar la “conciencia sindical”. En otras palabras, la experiencia colectiva sin mediación demostraba limitaciones considerables.

Jameson fundamenta la política de una amplia gama de grupos oprimidos en la noción de Lukács del punto de vista o experiencia colectiva. Sin embargo, pasa por alto el modo en que el punto de vista de Lukács sobre la emancipación se ha convertido en uno de dominación naturalizada con el surgimiento, por ejemplo, del afropesimismo o de lo que Norman Ajari (2023: 17, 184-190) denomina “ontología política negra”, especialmente en la obra de Frank B. Wilderson III.

Según Wilderson, la propia condición de persona de lo que llama “lo Humano” requiere, siguiendo a Orland Patterson, lo que nombra como la “muerte social” de los negros, que se expresa más directamente en la esclavitud. Justamente este es el punto en el que –con un marcado contraste con la CRC– abandona la idea de la emancipación humana. En consecuencia, Wilderson reniega infamemente de la solidaridad negra con las aspiraciones anticoloniales y emancipatorias del pueblo palestino, lo que no puede sino parecernos especialmente doloroso hoy en día.¹² La crítica a la cosificación en la teoría del ‘punto de vista’ sigue estando cosificada y es el resultado del abandono del universalismo.

¹² Véase la transcripción para una emisión de radio: (Wilderson. *We Are Trying to Destroy the World*. Pdf, n.d.)

Podría decirse que la teoría del punto de vista entendida en este sentido conlleva una relación muy dudosa de propiedad o lo que podríamos llamar, siguiendo a C. B. Macpherson (2011), una relación “individualista posesiva” con la experiencia. Es posible argumentar que es precisamente dentro del capitalismo neoliberal, con su concepción de la subjetividad como “empresario de sí mismo”, donde dicha experiencia y la identidad que solidifica se vuelven cada vez más pronunciadas y, de hecho, mercantilizadas. Y es justo esta condición la que da a los oprimidos un interés no en la transformación, sino en el mantenimiento de tales condiciones, a razón de que no pierdan su voz y vuelvan a callar. Los oprimidos se ven empujados, por así decirlo, a “identificarse con el agresor en lugar de resistirse a él”, es decir: a “identificarse con las condiciones de su propia dominación”. Esto podría explicar lo que puede considerarse el apego a las condiciones de la propia victimización y el consiguiente bloqueo que ello supone para la transformación social y, en última instancia, subvierte la dialéctica de la liberación.

Por supuesto, esta lógica se refuerza a sí misma, ya que para ser escuchados se anima a los marginados y excluidos a enfatizar constantemente su victimización e incluso a representarla, a menudo compitiendo con miembros de otros grupos marginados. Se parte de la base de que la veracidad de las reivindicaciones de los grupos históricamente oprimidos es directamente proporcional a la magnitud de su sufrimiento histórico. Wilderson lo ejemplifica muy bien al intentar, por así decirlo, acaparar el mercado de la mercancía del sufrimiento “real” o “auténtico”:

“Sufrir como una mujer blanca o como los nativos americanos o los sujetos postcoloniales sería el paraíso para nosotros, porque el sufrimiento del Esclavo tendría resonancia Humana. Y esa resonancia Humana se prestaría a respuestas muy Humanas a la pregunta ¿qué hay que hacer? O ¿cómo es la libertad? Podríamos lanzar campañas de liberación coherentes. Sin embargo, eso sería desastroso para la raza humana. Por eso el afropesimismo no tiene gesto prescriptivo, porque el fin de nuestro sufrimiento señala el fin de lo Humano, el fin del mundo.” (Wilderson, 2020: 331)

Es aquí, en la obra de Wilderson, donde la política identitaria se hace más explícita como “apego melancólico al propio sufrimiento”.

Es posible ahora responder a la pregunta lanzada al inicio de la siguiente manera: la política identitaria es “ambas”, tanto dialéctica de la liberación como paradoja del empoderamiento. La política identitaria pretendía restablecer y reparar el sentido de dignidad de aquellas identidades que habían sido degradadas y denigra-

das a lo largo de siglos de colonización y esclavitud y, en el proceso, liberarlas en nombre de una auténtica libertad y autonomía. En este sentido, manifestaba formas genuinas de resistencia a las formas de identidad dominantes, a menudo eurocéntricas.

Sin embargo, como he intentado demostrar, la política identitaria contemporánea también ha retrocedido posteriormente hacia un apego melancólico a la victimización, el victimismo y la negatividad absoluta en contraposición a la dialéctica, en la medida en que considera que la opresión es la condición trascendental para la posibilidad de articular sus reivindicaciones; la emancipación de tales condiciones de opresión socavaría la posibilidad misma de articular tales reivindicaciones. En el caso del afropesimismo, esto se ha producido en parte a través de una disminución o incluso una eliminación total de lo que Kevin Ochieng Okoth llama acertadamente “África Roja”, un concepto que utiliza para

“distinguir una tradición revolucionaria anticolonial de la política reformista del socialismo africano (...) No se refiere simplemente a los movimientos de liberación nacional que colaboraron estrechamente con China o la Unión Soviética. Por el contrario, apunta a una tradición cuyo activismo preveía un futuro poscolonial diferente del que ha llegado a suceder.” (2023: 3)

Como resultado, la política identitaria contemporánea pierde su promesa inicial de negatividad determinada o específica. De manera que no consigue registrar la naturaleza histórica y, por tanto, transitoria de la identidad como tal, sucumbiendo—como han sugerido muchos de sus críticos entre los que destacan Adolph Reed Jr, Walter Benn Michaels y Olufémi O. Táíwò— a una lógica de captura, integración e incorporación. Y dado que la cultura nunca es simplemente cultura, sino las estructuras materiales de su producción y reproducción, dicha reproducción refleja la incorporación de las élites locales a una estructura global de neocolonialismo financiarizado.¹³ Traicionando su promesa radical inicial, la política identitaria se convierte en la ideología de las élites empresariales que encarnan la falsa promesa de la liberación de la diferencia, al tiempo que refuerzan un orden social basado en la mediación del trabajo abstracto que no hace sino profundizar en la lógica estéril de uniformidad e igualdad.

¹³ Esta ha sido una preocupación constante del cine revolucionario africano. Véase, por ejemplo, la película de Ousmane Sembène Guelwaar, de 1992, centrada en la asignación política de un líder nacionalista que tiene un parecido inconfundible con Thomas Sankara, luchando contra la continua dependencia de Senegal de la ayuda alimentaria.

Así pues, lo que en un principio prometía una “dialéctica histórica de liberación” se ha convertido, sin embargo, en una ontológica (negativa) “paradoja de empoderamiento”, ya que la resistencia de los excluidos y marginados, digamos los “no-identitarios”, se integra en el mundo cada vez más totalmente administrado y ahora sólo sirve para estrechar su dominio. Con Howard Caygill podríamos decir que, en la medida en que elude las formas plurales de resistencia a favor de la “Resistencia” en singular, la política identitaria corre el peligro de sacrificar su propia capacidad de resistencia.

¿Cómo explicar este cambio? Una forma de responder a la pregunta es señalar el agotamiento del internacionalismo inaugurado en el “Espíritu de Bandung”.¹⁴ Pero no se trataba simplemente de agotamiento, sino del anticomunismo genocida concertado de lo que Vincent Bevins llama el “Método Jakarta”. La versión doméstica estadounidense de este método fue, por supuesto, la persecución por parte del FBI de radicales negros como George Jackson, Angela Davis y el Partido de las Panteras Negras. Al no enraizar los fracasos de lo que ahora considera un marxismo nacional-liberacionista ‘anticuado’ en esta forma de anticomunismo radical, el afropesimismo se convierte quizás inconscientemente en cómplice del mismo proyecto colonial que supuestamente pretende descolonizar. Pero quizá no se trate sólo de concatenaciones históricas, sino de las determinaciones ideológicas y organizativas de la propia política de liberación nacional, que siempre la sitúan demasiado cerca de las paradojas del empoderamiento en forma de reivindicaciones identitarias.¹⁵

Tal vez la oposición entre una política de liberación y una paradoja de empoderamiento sea falsa. Tal vez, más que una política identitaria, lo que se necesita es una política no-identitaria. En este sentido, la dialéctica negativa de Adorno puede considerarse un modelo provocativo de esa política de la “no-identidad”. Aunque *La ciencia melancólica* de Gillian Rose es una interpretación admirable de la dialéctica negativa de Adorno, ¿es cierto que Adorno es incapaz de ofrecer un relato convincente de la política? Como quedó claro en su premonitoria conferencia de 1967, *Aspectos del Nuevo Radicalismo de Derecha*, la filosofía política de Adorno podría entenderse como un antifascismo conceptual, que recupera su relevancia en

¹⁴ Como hace de forma convincente Okoth, basándose en figuras como Aijaz Ahmad, en el capítulo 1 de *Red Africa* (2023).

¹⁵ Esta dinámica se explora con bastante brillantez en las películas de Sembène Borom Sarret (1963) y Ceddo (1977), la última de las cuales provocó un conflicto entre el cineasta y un miembro fundador de Négritude, Leopold Senghor, que era presidente de Senegal en aquel momento.

una época acechada por los espectros globales del fascismo.¹⁶ Esto, sugeriría, toma la forma no de una política identitaria, sino más bien de una “política no-identitaria” o la resistencia obstinada e infatigable de lo que rechaza la incorporación.

2 POLÍTICA NO-IDENTITARIA

Como era de esperar, la política de la no-identidad de Adorno también surge de una confrontación con la teleología de Hegel de las luchas históricas por la autonomía basada en el reconocimiento universal. La lógica de la integración inherente a la filosofía de Hegel implicaba la negación de la negación en la positividad de un sistema absoluto o total plenamente realizado en el que se alcanzaría dicha libertad.¹⁷ Si en el contexto del carácter funesto de la vida ética de la modernidad la dialéctica *afirmativa* de Hegel encarna un “impulso hacia la totalidad” (citado en Pippin, 1999: 62), o una lógica de la integración que pretende mostrar la ineluctable necesidad histórica mundial de la reconciliación o la “identidad de la identidad y la no-identidad”, entonces la dialéctica *negativa* de Adorno entraña lo que él denomina una “lógica de la desintegración” (*Logik der Zerfalls*):

“Pero tal dialéctica ya no se puede conciliar con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. La suya es una lógica de la desintegración: de la figura aprestada y objetualizada de los conceptos que en principio el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la no-verdad. Con ella la preformación subjetiva del fenómeno se sitúa ante lo no-idéntico en éste, ante el *individuum ineffabile*.” (Adorno, 2010: 145)

Tal vez invocando el espíritu de la plebe, la estrategia filosófica de Adorno consiste en perturbar la lógica hegeliana de la integración —el logro putativo de la identidad de concepto y objeto— llamando la atención sobre la tendencia de Hegel

¹⁶ Véase Adorno, 2020 y Gandesha, 2020. De hecho, como ha señalado el director del Archivo Adorno, Michael Schwartz, la contribución de Adorno a la política es más claramente visible en sus a menudo olvidadas conferencias públicas, discursos radiofónicos y entrevistas a su llegada a la República Federal en 1949, que se centran en cómo sería posible organizar nuestros pensamientos y acciones de tal manera que se evite la repetición de Auschwitz.

¹⁷ La reciente interpretación de Hegel, que lo sitúa mucho más cerca de Kant que, por ejemplo, en las lecturas ‘expresionistas’ de filósofos más críticos con la Ilustración como Charles Taylor, representa un importante desafío a la visión de Adorno sobre Hegel. Véanse, entre otros, Pippin, 1999; Pinkard, 2008; Moggach, 2011.

a preformar subjetivamente el objeto, negando al mismo tiempo esta misma operación.¹⁸ En el proceso, la negatividad emerge del objeto material en su exceso, el *individuum ineffabile*, su obstinada resistencia a los conceptos (*Begriffen*) que pretenden “aprehenderlo” (*greifen*) sin resto.

Adorno hace dos afirmaciones principales contra Hegel. La primera es que la subsunción de objetos particulares y materiales bajo conceptos abstractos, en la medida en que conlleva un proceso de disciplinamiento del objeto mediante el pulido de sus bordes ásperos o de cualquier cosa que haga particular lo particular sensual, implica, como ha demostrado Gillian Rose, una especie de violencia espiritual o conceptual o lo que Nietzsche denominó “hacer semejante lo que no es semejante” (2011: 57-96). Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, que lo arraiga en la equivalencia histórica de la transgresión y el castigo, Adorno coloca dicha violencia en el principio de intercambio mediado por lo que Sohn-Rethel (2021) denominó la “abstracción real” de la forma mercancía. Como escribe Adorno en ‘Dialéctica negativa’:

“El principio del intercambio, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el intercambio, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad.” (2010: 146)

Si Hegel rastrea los innumerables patrones o formas que asume el Espíritu en su viaje hacia sí mismo, el objetivo de Adorno es señalar la violencia que requiere el principio de intercambio, que descifra con la ayuda de *El Capital* de Marx, o lo que denomina la “fenomenología del anti-espíritu” (2010: 356).

La segunda afirmación que Adorno hace contra Hegel es que el sufrimiento que resulta de la “reconciliación extorsionada” de la identidad y la no-identidad no puede ser revertido o redimido por el momento posterior del despliegue del Espíritu. El “recuerdo” del sufrimiento en Hegel es, paradójicamente, simultáneamente su ‘olvido’ en la medida en que es anulado o convertido en un momento positivo por el posterior despliegue del Espíritu. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel llega a afirmar que el Espíritu supera a la propia muerte (2013: 19). Y así debe ser, en la medida en que Hegel entiende explícitamente su filosofía de la historia como una

¹⁸ Y otros representantes del idealismo como Kierkegaard, Husserl y Heidegger, véase Gordon, 2016.

teodicea o justificación del mal en un orden creado divinamente. En cambio, para Adorno, el sufrimiento sigue siendo irremediabilmente no-idéntico. Este es un punto importante para nuestro momento histórico en la medida en que, de acuerdo con Adorno, “el sufrimiento no puede ser legítimamente instrumentalizado, de hecho, convertido en arma para diversos fines políticos”.

¿Cómo puede la crítica conceptual de Adorno al concepto hegeliano iluminar la política identitaria? Dado su tenor técnico, tal y como lo he descrito anteriormente, la crítica de Adorno al pensamiento identitario parece bastante alejada de las preocupaciones de aquellos que afirman reivindicaciones identitarias existenciales políticamente urgentes como reivindicaciones de reconocimiento, así como de resistencia a innumerables formas de “borramiento”, como Judith Butler lo expresa acertadamente.¹⁹

Los entresijos de la lógica dialéctica difícilmente podrían parecer menos relevantes para tales reivindicaciones públicas presentadas por grupos que históricamente han sido agraviados, oprimidos y marginados y cuyo sufrimiento parece haber sido justificado por los supuestos racistas y los enredos inherentes a gran parte de la historia de la filosofía occidental hasta, podría decirse, incluir la propia filosofía de Adorno.²⁰ Lo que es clave, sin embargo, es que la “lógica de la desintegración” de Adorno apunta al modo en que la ‘no-identidad es el momento de resistencia de lo que es diferente, resistencia a la lógica de lo mismo’. Incluso entiende el pensamiento identitario como el “imperialismo filosófico de anexión de lo diferente”. En esto Adorno tiene mucho en común con la política identitaria. Lo no-idéntico, como se expresa más claramente en el sufrimiento corporal de los animales humanos y no humanos, es una forma de ‘resistencia’. Como afirma Oshrat Silberbusch (2018: 7):

“Al cuestionar los principios más fundamentales del pensamiento racional, la filosofía de lo no-idéntico de Adorno no sólo construye esa conciencia, sino que también esboza cómo sería una forma diferente de pensar: una que, al dar voz al sufrimiento, al sacar a la luz la supresión de lo no-idéntico, ‘aleje el pensamiento de la complicidad con éste y lo convierta en resistencia”

La política identitaria debe entenderse como una forma de resistencia que ofrece precisamente esa “forma de pensar diferente”, basada, además, en las experiencias históricas de marginación, opresión y sufrimiento. Al mismo tiempo, el “pen-

¹⁹ Véase el debate Holberg (2021).

²⁰ Véase Okiji (2018).

samiento no-identitario” de Adorno puede resultar provocativamente útil para aclarar y señalar algunos de los considerables puntos ciegos y debilidades de la política identitaria contemporánea, que, sin una dimensión utópica, “tiende a subvertir sus propias aspiraciones”.

El pensamiento de Adorno, sugiero, encarna una forma de negatividad que quizá lo sitúa bastante cerca de la visión más melancólica del Afropesimismo. La ‘ciencia melancólica’ articulada en ‘Mínima Moralia’ no es más que la excavación detallada de una especie de muerte social o de la “vida que se ha convertido en la ideología de su propia ausencia”. Sin embargo, el pensamiento de Adorno nunca renuncia a su momento utópico, sin el cual se deslizaría hacia la incoherencia. “El poder de (...) la negatividad mantiene un dominio real hasta nuestros días”. Argumenta Adorno. “Lo que sería diferente aún no ha comenzado” (2010: 145). Sólo se puede reconocer tal poder desde el punto de vista de un mundo que no sería idéntico a sí mismo. Esto significa que, en lugar de buscar el reconocimiento como portador de experiencias de desplazamiento que constituirían las condiciones trascendentales para la posibilidad de sus pretensiones de verdad, la dialéctica negativa exige el fin de estas condiciones, lo que, a su vez, para Adorno, significa la negación de una sociedad constituida por el principio de intercambio. La inmovilidad de lo fijo y eterno es trascendida por el dinamismo de lo abierto y transitorio. Tal dinamismo también haría obsoleta a la propia *Dialéctica Negativa*. La teoría crítica tiene una profunda inversión en su propia negación. La paradójica liberación de las condiciones dentro de las cuales la Teoría Crítica es inteligible es su único compromiso normativo.

Las personas sin hogar (*homeless*), por ejemplo, difícilmente se ven impelidas a buscar el reconocimiento de su abyecto sufrimiento y humillación, sino que, por el contrario, exigen la abolición de la condición que las convirtieron en eso. Podríamos llamar a Adorno un filósofo “*homeless*”, siendo su propio “punto de vista” el del refugiado, el erudito en el exilio, en el que fundamenta explícitamente su noción de ‘dialéctica negativa’ en sus conferencias de 1965-66 en la Universidad de Frankfurt. La exigencia de la abolición de las personas sin hogar se refleja en un importante cambio en el lenguaje: en lugar de decir ‘*homeless*’, ahora se nos anima, con razón, a decir ‘los sin techo’. Por tanto, lo que antes parecía una identidad esencializada (quizás haciéndose eco de la “*transzendente Obdachlosigkeit*” o desamparo trascendental del primer Lukács) ahora aparece como una contingencia histórica. Como escribe Adorno en ‘Dialéctica negativa’: “*Weh spricht: jvergeh!*” (El

dolor dice: pasa) (2010: 203). Los paralelismos con la descripción de Marx de la lucha del proletariado por abolir la sociedad de clases y, finalmente, su propia identidad negativa y privativa, deberían ser evidentes. En esta ética negativa, Adorno se identifica con el compañero de exilio de Marx, el escritor y poeta judío Heinrich Heine. Como escribe en su bello ensayo “La herida Heine”: “ya no hay más patria que un mundo en el que ya nadie sería expulsado, el mundo de una humanidad auténticamente emancipada. La herida que es Heine sólo sanará en una sociedad que haya logrado la reconciliación” (Adorno, 1991: 85).

Si la lógica de la integración de Hegel aspira a curar las heridas de una modernidad desesperada mediante la interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), entonces la memoria (*Gedächtnis*) de Adorno sobre el sufrimiento de Heine, reabre estas heridas al reconocerlas y, en el proceso, muestra que la reconciliación histórica, tal y como la entendieron tanto Hegel como el posterior Lukács, es falsa; que se ha logrado bajo condiciones de coacción.

Las intervenciones de posguerra de Adorno abordan el trauma histórico y podrían reconstruirse de la siguiente manera. Las laceraciones de la civilización, a diferencia de los traumas individuales, pueden entenderse como ocurridas en dos niveles relacionados. El primero lo denominamos trauma de ‘primer orden,’ que se produce a nivel del acontecimiento en sí, por ejemplo disturbios, revueltas, revoluciones, guerras, genocidios, etc. El trauma de ‘segundo orden,’ por el contrario, es lo que ocurre a nivel de la ‘hermenéutica’ del acontecimiento; una crisis de interpretabilidad o narrativizabilidad de los traumas históricos de primer orden, que empuja contra los límites del conocimiento conceptual, los modelos o los paradigmas existentes.

En otras palabras, el trauma de segundo orden resulta de la imposibilidad de integrar el acontecimiento traumático en los marcos de inteligibilidad existentes. El marco de inteligibilidad dominante de la modernidad europea era el de una filosofía historicista del progreso resumida en la idea de la historia universal articulada por Kant, Hegel y el marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional (del que Walter Benjamin fue intensamente crítico).²¹ El genio de esta filosofía, sin embargo, era que intuía la necesidad de relacionar dos órdenes de trauma a través de una noción afirmativa de contradicción que, en última instancia, se entendía que conducía, a través de lo que Hegel (1977) llama “la astucia de la razón”, a la reconciliación o “la identidad de la identidad y la no-identidad”. Se trata, en última instan-

²¹ Véase Allen (2017).

cia, de una apología histórica de la violencia y el sufrimiento no muy distinta de la justificación histórica de la dominación colonial (la llamada ‘carga del hombre blanco’) en forma de teodicea secularizada. La dialéctica negativa de Adorno lo pone claramente de manifiesto.

Una lectura comprensiva de la política identitaria sugeriría que, al igual que los propios escritos de posguerra de Adorno sobre el significado ético-político de traumas históricos como el Genocidio Armenio y, por supuesto, el Holocausto, registra un trauma de segundo orden producido por las sangrientas, incluso terro-ríficas, historias coloniales de la modernidad occidental, con las que está relacio-nada tanto en el pasado como en el presente. Por tanto, es profundamente sensible a los daños causados a los marcos universalistas de inteligibilidad existentes.

Sin embargo, a diferencia de Adorno, que trata de rescatar ideas de los restos de la Ilustración, como lo racional, la autonomía democrática, la memoria de la natu-raleza dañada y sufriente, así como una cierta forma de universalismo que registra la “falta no-idéntica” en su núcleo, o lo que Lacan llamaría la subversión del orden simbólico por lo “real”, la política identitaria parece renegar de la Ilustración en su totalidad hasta el punto en el que debemos cuestionar si un proyecto de izquierda coherente debe surgir inevitablemente. Es precisamente aquí donde la política identitaria tira al bebé “crítico-racional” en el agua de la bañera “colonial” y, en consecuencia, se torna en un peligroso giro autoritario.

En lugar de entender los traumas históricos como resultado de imperativos polí-tico-económicos, como el capital como valor que se valoriza a sí mismo, la política identitaria contemporánea los atribuye a una noción mística y cosificada de ‘Blan-cura’ o ‘Eurocentrismo’. En la versión del afropesimismo de Wilderson, una rela-ción social histórica y no racializada en sí misma, la esclavitud, se racializa exclusi-vamente y, por tanto, se esencializa en la oposición trascendental entre el ‘Esclavo’ (africano) y el ‘Humano’ (no africano). En otras palabras, la política identitaria representa una negación abstracta de la ilustración occidental —no muy distinta del fascismo— en lugar de una confrontación constructiva de lo peor de Europa con lo mejor de la misma, como dice Cornel West. De hecho, lo que escritores como Paul Gilroy, Susan Buck-Morss y, más recientemente, Priyamvada Gopal han suge-rido es que parte de lo mejor de Europa se extrajo a su vez de la disidencia y las insurgencias orientadas por la aspiración a una concepción significativa de la liber-tad de los propios súbditos esclavizados y colonizados. Llámese a esto una forma ‘insurgente de la no-identidad’.

Como sugerí al principio, podría considerarse que tal confrontación se despliega en la dialéctica negativa de Adorno, que encarna lo que él llama una lógica de la desintegración, una lógica que trata de empujar la reconciliación hegeliana hasta el punto en que es posible imaginar lo no-idéntico emancipado precisamente de la lógica compulsivamente subsuntiva y violenta de la identidad. Pero Adorno no está ofreciendo una forma cualitativamente diferente de lógica dialéctica como tal, sino practicando lo que él llama un “sentido consistente de la no-identidad” (2010: 5), uno que empuja más allá del cierre temporal y espacial de Hegel dentro de una concepción afirmativa de la historia universal. La dialéctica negativa se describe mejor como el intento de reanimar —y por eso es una crítica genuinamente “inmanente”— una dinámica que siempre es ya interna al propio pensamiento de Hegel. La admisión por este último del problema de la plebe y, por extensión, del proletariado, es un ejemplo de ello. Las identidades abyectas en cuestión aquí no son las que exigen reconocimiento y afirmación, sino su propia abolición a través de la negación dialéctica de las condiciones opresivas que les dan origen. Si la política de la identidad es una “lucha de lo que es diferente por la inclusión”, entonces la política de la no-identidad de Adorno debe entenderse como una “lucha por lo que es diferente para resistir esa inclusión totalizadora”.

Para concluir, en su fase más temprana, la política identitaria —tanto en las luchas de liberación anticolonial como en la forma de la política transformadora feminista-socialista de la CRC— buscaba la liberación de lo no-idéntico de una sociedad en la que el trabajo abstracto era, y sigue siendo, la forma dominante de mediación social y, como tal, reducía toda diferencia a identidad o equivalencia. Al igual que la posición social de la plebe de Hegel, esto implicaba que para que las trabajadoras lesbianas negras, por ejemplo, estuvieran realmente incluidas, la sociedad racista y patriarcal tendría que transformarse en una dirección radicalmente igualitaria. Como Angela Davis (2017) ha escrito recientemente en su prólogo a un libro sobre la noción de Herbert Marcuse del “Gran Rechazo”: “Zora Neale Hurston nos recordaba que la mujer negra es la mula del mundo. ¿Y si las mulas del mundo se convirtieran en la cumbre de la humanidad?” Sin embargo, esa inclusión —fundamentalmente rechazada por la ontología política negra— también transformaría radicalmente esas mismas identidades “interseccionales”, en la medida en que las propias condiciones opresivas que las produjeron habrían sido trascendidas o superadas. Una sociedad liberada, en la medida en que constituiría una redistribución consumada de lo sensible ¡ya no requeriría una epistemología de punto de

vista fijo y estático! Aquí, en esta primera iteración de la identidad, la política es una reivindicación genuina y universal y ‘emancipadora’ de la libertad. La liberación del grupo más abyecto implicaría la liberación de todos.

Si la política identitaria promete la liberación y la inclusión de las identidades oprimidas y excluidas, la política de la no-identidad implica una “liberación de la identidad como tal”. Si para Adorno la dominación debe entenderse como una constelación de relaciones de poder de la identidad sobre la no-identidad: la dominación de la figura del ser humano sobre la naturaleza sensorial y externa y los animales no humanos, la dominación del super-yo sobre los impulsos libidinales dentro del individuo, así como la dominación de clase, la “política no-identitaria” implicaría, al “compás” de Caygill, una miríada de formas situadas de resistencia (en contraposición a una ‘Resistencia’ singular) a la lógica reductora de la identidad.²²

La política de identidad es tanto una dialéctica de la liberación como una paradoja del empoderamiento. Pero quizá cada una de sus dimensiones implique la otra. La enérgica reafirmación de identidades denigradas y borradas debe ejercer una insoportable presión de conformidad sobre cada uno de sus sujetos, tal vez del mismo modo que el partido revolucionario exige una férrea disciplina a cada uno de sus miembros, como Georg Lukács sabía muy bien.²³ La dialéctica de la liberación se desliza entonces, tal vez contra sí misma, hacia una paradoja del empoderamiento. Tales negaciones generan lo que podríamos llamar una cierta astucia de la razón: la necesidad de una trascendencia de esta misma oposición, a saber: una política no-identitaria, una política que aspira a liberar lo no-idéntico más allá de las compulsiones heterónomas de la identidad como tal. Volviendo al epígrafe al inicio del texto: “La situación reconciliada no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.”

Traducido por Rogelio Regalado Mujica

²² Véase Caygill (2013).

²³ Como ya se ha mencionado anteriormente, aquí la lección está en el gobierno autoritario del primer presidente de Senegal y miembro fundador de *Négritude*, Léopold Sédar Senghor, que mantuvo una larga disputa con el sindicalista marxista, escritor y cineasta Ousmane Sembène, que se puso del lado de los *ceddo*, los forasteros, título homónimo de la película de este último de 1977.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor. W. (1991): *Notes to literature. 1.* New York: Columbia Univ. Press.
- ADORNO, Theodor. W. (2010): *Negative dialectics.* London and New York: Routledge.
- ADORNO, Theodor. W. (2020): *Aspects of the new right-wing extremism.* Cambridge: Polity press.
- AJARI, Norman. (2023): *Dignity or death: Ethics and politics of race* (M. B. Smith, Trans.). Polity Press.
- ALLEN, Amy. (2017): *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory.* New York: Columbia university press.
- APPIAH, Kwame, A. (2019): *The lies that bind: Rethinking identity, creed, country, color, class, culture.* New York: Liveright Publishing Corporation.
- ARISTOTLE. (2014): *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400835850>
- AVINERI, Shelomoh. (2003): *Hegel's theory of the modern state* (transferred to digital print). New York: Cambridge Univ. Press.
- CAYGILL, Howard. (2013): *On resistance: A philosophy of defiance.* London and New York: Bloomsbury academic.
- DAVIS, Angela. (2017): "Foreword". In A. T. Lamas, T. Wolfson, & P. E. Funke (Eds.), *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements.* Philadelphia: Temple University Press.
- FUKUYAMA, Francis. (2018): *Identity: The demand for dignity and the politics of resentment* (First edition). New York: Farrar, Straus and Giroux.
- GANDESHA, Samir. (Ed.). (2020): *Spectres of fascism: Historical, theoretical, and international perspectives.* London: Pluto Press.
- GORDON, Peter, E. (2016): *Adorno and existence.* Cambridge, Massachusetts: Harvard university press.
- Habermas on Israel: A Principle of Solidarity.* (2023, November 19): Reset DOC.
<https://www.resetdoc.org/story/habermas-israel-principle-solidarity/>
- HAIDER, Asad. (2022): *Mistaken identity: Mass movements and racial ideology.* London: Verso Books.
- HARTSOCK, Nancy. (2004): "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". In *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies.* Ed. By S. Harding. New York & London: Routledge, 35-54.
- HEGEL, Georg, W. F. (1977): *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy.* New York: State University of New York Press.
- HEGEL, Georg, W. F. (2012): *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood, Ed.; H. B. Nisbet, Trans.). New York: Cambridge University Press.

- HEGEL, Georg. W. F. (with Findlay, J. N.). (2013): *Phenomenology of spirit* (Reprint.). Oxford: Oxford Univ. Press.
- HILL COLLINS, Patricia. (2009): *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (Second edition). New York & London: Routledge.
- HOLBERG PRIZE (Director). (2021, December 4): *The 2021 Holberg Debate on Identity Politics: J. Butler, C. West, G.Greenwald and S. Critchley*. [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=Sv-TXOf17vg>
- HOOKS, Bell. (2005): *We real cool: Black men and masculinity*. New York & London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203642207>
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. W. (2002): *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (G. Schmid Noerr, Ed.). Stanford: Stanford University Press.
- JAMESON, Fredric (2010): *Valences of the dialectic*. London: Verso.
- LARSEN, Neil. (2022, Summer): “The Jargon of Decoloniality”, *Catalyst*, 6(2). <https://catalyst-journal.com/2022/09/the-jargon-of-decoloniality>
- LENIN, Vladimir, I. (1939): *Imperialism, the highest stage of capitalism: A popular outline*. New York: International Publishers.
- LILLA, Mark. (2017): *The once and future liberal: After identity politics* (First edition). New York: HarperCollins.
- LUKÁCS, Georg. (2013): *History and class consciousness: Studies in Marxist dialects*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- MACKINNON, Catherine, A. (1993): *Only words*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- MACPHERSON, Crawford, B. (2011): *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* (Paperback of 1st edition, Oxford, Clarendon press, 1962). Oxford: Oxford university press.
- MCGOWAN, Todd. (2020): *Universality and identity politics*. New York: Columbia University Press.
- MICHAELS, Walter, B., & REED, Adolph, L. (2023): *No politics but class politics* (A. Jäger & D. Zamora, Eds.). London: ERIS.
- MOGGACH, Douglas. (2011): *Politics, religion, and art: Hegelian debates*. Evanston, Illinois: Northwestern university press.
- MOUNK, Yascha. (2023): *The identity trap: A story of ideas and power in our time*. New York: Penguin Press.
- MURRAY, Douglas. (2017): *The strange death of Europe: Immigration, identity, Islam*. London: Bloomsbury Continuum.
- MURRAY, Douglas. (2019): *The madness of crowds: Gender, race and identity*. London: Bloomsbury Continuum.
- MURRAY, Douglas. (2022): *The war on the West* (1. Aufl). New York: Broadside books.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2011): *On the genealogy of morals* (Ed. W. A. Kaufmann). New York: Vintage Books.

- OKIJI, Fumi. (2018): *Jazz as critique: Adorno and black expression revisited*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- OKOTH, Kevin, O. (2023): *Red Africa: Reclaiming revolutionary black politics*. London: Verso.
- PINKARD, Terry, P. (2008): *German philosophy: 1760 - 1860; the legacy of idealism* (4. print). New York: Cambridge Univ. Press.
- PIPPIN, Robert, B. (1999): *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness* (Reprinted). New York: Cambridge University Press.
- ROSE, Gillian. (1984): *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and law*. New York: Blackwell.
- ROSE, Gillian. (2000): *Mourning becomes the law: Philosophy and representation* (transf. to digital print). New York: Cambridge Univ. Press.
- RUDA, Frank. (2013): *Hegel's rabble: An investigation into Hegel's Philosophy of right* (1. paperback ed). London: Bloomsbury.
- SEKYI-OTU, Ato. (2019): *Left universalism, Africentric essays*. New York & London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429465239>
- SILBERBUSCH, Oshrat, C. (2018): *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking As Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan US.
- SMITH, Dorothy. E. (2004): Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. In *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies* (pp. 21-34). New York & London: Routledge.
- SOHN-RETHEL, Alfred. (2021): *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology*. Boston: Brill.
- TÁÍWŌ, Olúfẹ̀lmi, O. (2022): *Elite capture: How the powerful took over identity politics (and everything else)*. Chicago, IL: Haymarket books.
- TAYLOR, Keeanga-Yamahatta. (Ed.). (2017): *How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Thanks to Gaza, European philosophy has been exposed as ethically bankrupt. (2024, January 18). Middle East Eye. <https://www.middleeasteye.net/opinion/war-gaza-european-philosophy-ethically-bankrupt-exposed>
- TRAVERSO, Enzo. (2021): *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory* (Paperback edition). New York: Columbia University Press.
- WILDERSON, Frank, B. (2020): *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- WILDERSON, Frank, B. (n.d). *We Are Trying to Destroy the World*. Consultado el 18 de Noviembre del 2024.
 Disponible en: <https://illwilleditions.noblogs.org/files/2015/09/Wilderson-We-Are-Trying-to-Destroy-the-World-READ.pdf>