50
AÑO XXV
Julio-Diciembre 2024
ISSN-e 2395-9274

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

## Número especial

25 ANIVERSARIO

¿Hacia dónde va la filosofía?
Preguntas ante el primer cuarto de siglo XXI

Oliver Kozlarek — La actualidad de la filosofía como filosofía social

Thomas Fuchs — ¿Qué será del ser humano? Alegato a favor de un nuevo humanismo

Michael J. Thompson — Crisis y reconstrucción en la teoría crítica

Daniel Chernilo — Sociología filosófica: quince años de un programa de investigación

Aureliano Ortega Esquivel — "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. Una lectura política

Vanaquen Navarro Ramón — Hipótesis de problematización general de la filosofía actual en México

Carlos Higuera Ramos — La filosofía intercultural como tarea de convivencia. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

## Comité de dirección

Eduardo González Di Pierro (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Facultad de Filosofía-UMSNH)

## Director

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

## Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)

## Editor invitado

Oliver Kozlarek (Facultad de Filosofía-UMSNH)

## Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

## Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (Facultad de Filosofía-UMSNH)

## Secretario técnico

Marco Antonio López Ruiz (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

## Indización

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

---

*Devenires*, Año XXV, Núm. 50, Julio-Diciembre 2024
DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Santiago Tapia 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000, Tel. (+52) 44-3312-6816), a través de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" (Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felícitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030, Tel. (+52) 44-3327-1799). Editor responsable: Dr. Federico Marulanda Rey (devenires.publicaciones@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2021-090106482000-102, ISSN: 1665-3319, ISSN-e: 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Este número se publicó en línea el 15 de julio de 2024.

Las opiniones expresadas por las autoras y los autores son de su exclusiva responsabilidad.

*Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

50 | Año XXV
Julio-Diciembre 2024

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

## Número especial. 25 aniversario

Presentación
Oliver Kozlarek 12

La actualidad de la filosofía como filosofía social
Oliver Kozlarek 13

¿Qué será del ser humano? Alegato a favor de un nuevo humanismo
Thomas Fuchs 35

Crisis y reconstrucción en la teoría crítica
Michael J. Thompson 57

Sociología filosófica: quince años de un programa de investigación
Daniel Chernilo 87

"Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. Una lectura política
Aureliano Ortega Esquivel 105

Hipótesis de problematización general de la filosofía actual en México
Vanaquen Navarro Ramón 137

La filosofía intercultural como tarea de convivencia. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt
Carlos Higuera Ramos 179

## Reseñas

Velázquez Delgado, Jorge, *Herencias del humanismo. Filosofía de la praxis y humanismo crítico en Rodolfo Mondolfo*, México, Editorial Torres Asociados, 2021, 254 pp.
ISBN: 978-607-8702-33-6
Adán Pando Moreno 195

Michel Serres, *Aclaraciones: cinco entrevistas con Bruno Latour*, Colombia, Piedra Roseta, 2023, 334 pp.
ISBN: 978-628-95661-0-9
Neftalí Leal Villaseñor 201

Éric Sadin, *La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales*, Argentina, Caja Negra, 2024, 236 pp.
ISBN: 978-987-8272-17-7
David Ramos Castro 207

Zenia Yébenes Escardó, *Hechos de Tiempo*, México, Herder, 2023, 276 pp.
ISBN: 978-607-7727-99-6
Ángeles Eraña 215

**Colaboradores**

Sobre los autores 223

**Lineamientos**

Normas editoriales 229

Derechos de autor 235

Número especial

25 aniversario

# ¿Hacia dónde va la filosofía?
## Preguntas ante el primer cuarto de siglo XXI

# Presentación

## ¿Hacia dónde va la filosofía? Preguntas ante el primer cuarto de siglo xxi

¿Está la filosofía pasando por una crisis? Este número especial aborda dicha pregunta para marcar el 25º aniversario de *Devenires*. No se tratará de presentar conceptos o programas prefabricados que supuestamente garanticen la viabilidad futura de la filosofía, sino más bien de plantear cuestiones que puedan nutrir un debate indispensable.

Una primera serie de preguntas tendría que ver con la comprensión de la filosofía como cultura. Mientras que en el siglo xix la filosofía se entendía como un componente inamovible del canon educativo, las coordenadas culturales cambiaron varias veces en el siglo xx y lo siguen haciendo en el todavía joven siglo xxi. ¿Qué funciones culturales cumple –o debería, o podría cumplir– la filosofía hoy día? Antes de abordar esta interrogante, teniendo en cuenta la amplia diversidad de tradiciones y métodos filosóficos documentados a lo largo de la historia y las geografías, ¿sigue siendo acertado considerar a la filosofía como una práctica delimitada, o más bien como un conjunto de actividades con ciertos grados de semejanza y puntos de referencia comunes? Aun si se asume tal pluralismo, ¿es todavía deseable identificar epistemologías y metodologías propiamente filosóficas? Esta pregunta lleva a la comprensión de la filosofía como ciencia.

En este sentido una pregunta que no es en absoluto nueva versa sobre la actualidad de la filosofía ante la diferenciación entre las ciencias sociales y las humanidades. A la vista de los problemas a los que se enfrentan

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.977
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 9-12
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

nuestras sociedades actuales, cabe preguntarse qué ventaja epistemológica o metodológica puede tener la filosofía sobre estas áreas de producción de conocimiento. ¿No es posible que las ventajas de la filosofía entendida como ciencia se hayan transmitido hace tiempo a otras disciplinas? ¿Qué formas de autoridad intelectual retiene entonces actualmente la filosofía? En el artículo "La actualidad de la filosofía como filosofía social" busco desarrollar una respuesta a estas preguntas, argumentando a favor de una filosofía que se entiende en primera instancia a través de su compromiso con la sociedad y que se debe asumir, consecuentemente, sobre todo como *filosofía social*.

La cientifización de la filosofía puede verse como consecuencia por lo menos parcial de un proceso de profesionalización del trabajo académico, cuyas ventajas manifiestas no dejan de afectar la práctica y los productos de la disciplina. Parece pues también pertinente reflexionar sobre la filosofía como género de escritura. Si el "producto" de la investigación filosófica ya no necesariamente se considera parte de una cultura general, ¿queda ésta relegada a un discurso técnico del que solamente participan iniciados, que a lo sumo se sienten obligados a comunicar sus conocimientos a "la sociedad" mediante versiones simplificadas de textos filosóficos?

Por otra parte, los avances tecnológicos han tenido un impacto particularmente poderoso en la comprensión y las prácticas culturales, no sólo sustituyendo cada vez más la cultura escrita por una pictográfica, sino también desplazando el compromiso con una forma de pensar humano a través de textos por textos fabricados a través de la así llamada "inteligencia artificial". ¿Hacia dónde orillan esta serie de factores la escritura filosófica y, en un sentido más amplio, nuestras capacidades de pensar?

Thomas Fuchs argumenta en su trabajo que presentamos en este número que considerar las funciones corporales del ser humano es indispensable para comprender la *inteligencia* y la *vida humanas*. Dicho de otra manera: solamente si entendemos la importancia de nuestra corporalidad también para lo que podemos llamar inteligencia humana podemos entender las limitaciones de una inteligencia "artificial".

Lo que todavía hace falta es una teoría crítica de la "sociedad cibernética". Si bien existen muchas apologías, no se vislumbran aún críticas

sistemáticas. El texto con el que Michael J. Thompson contribuye a nuestro número es una propuesta para una crítica de esa índole. El texto de Thompson parte de una crítica constructiva de las actuales versiones de la Teoría Crítica (en el sentido de la Escuela de Fráncfort) a las que acusa haber perdido de vista las condiciones ontológicas de la vida humana y social.

También el texto de Daniel Chernilo interroga la condición humana. Desde una perspectiva sociológica se interesa por las condiciones antropológicas universales que pueden explicar la construcción y reproducción de nuestras sociedades, así como por las propiedades antropológicas que pueden explicar la normatividad que orienta a nuestras vidas sociales. El proyecto que Chernilo desarrolla desde hace varios años y que resume en su artículo para esta revista lleva como título "sociología filosófica", y no solamente insiste en la necesidad de relacionar la sociología con la filosofía, sino que se puede leer también como un argumento a favor de la relación intrínseca entre filosofía y sociedad.

Si tenemos en cuenta que la filosofía siempre ha estado estrechamente vinculada a la reflexión sobre el Estado y política, así como a las directrices normativas que deben guiar a estos ámbitos, se plantea la cuestión de qué relación podría seguir existiendo hoy entre política y filosofía en una época en la que ni los políticos ni los intelectuales públicos parecen inspirarse en la filosofía. Pero si no es primordialmente a través de su relación con la reflexión política, ¿cómo y en qué medida podría incidir la filosofía en la realidad política y social?

Aureliano Ortega Esquivel nos presenta en su texto para este número una reflexión profunda sobre uno de los textos más emblemáticos de la historia de la filosofía: "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. Ortega Esquivel no solamente explica cuál puede ser la relevancia del texto para los fenómenos de violencia que amenazan nuestras sociedades actuales, sino también la relación que la violencia tiene con la política en las sociedades modernas.

Regresando a la pregunta por la relación entre la filosofía y la investigación científica presentamos un artículo de Vanaquen Navarro Ramón que trata de contestar a la pregunta "¿qué es la filosofía?", no a través de una reflexión teórica y conceptual, sino desde los usos concretos de

este concepto en las instituciones de la filosofía académica en México. El resultado es asombroso ya que refleja antes que nada la pluralidad de los usos del concepto de filosofía en las prácticas institucionales y académicas.

Finalmente, presentamos en este número una entrevista que Carlos Higuera Ramos le hizo a Raúl Fornet-Betancourt. En esta entrevista no solamente se manifiesta el compromiso filosófico de uno de los pioneros de la "filosofía intercultural", sino también la necesidad de recordar que la filosofía sigue siendo un espacio privilegiado para reflexionar sobre la difícil relación entre lo universal y lo particular.

**Oliver Kozlarek**
**(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)**

# La actualidad de la filosofía como filosofía social

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
**oliver.kozlarek@umich.mx**

**Resumen:** El artículo aboga a favor de una filosofía que se entiende a sí misma principalmente como filosofía social. Se trata de una filosofía que se caracteriza por un compromiso con la sociedad en dos sentidos: por un lado, se trata de un compromiso con un concepto normativo de sociedad, que representa un contrapoder frente al Estado. Por otro lado, es un concepto de sociedad que siempre es también un lugar de crisis. En este contexto, filosofía como filosofía social debe entenderse como administradora de crisis. El artículo pretende mostrar que esta comprensión se expresa sobre todo en la tradición de la Teoría Crítica, pero también que las versiones actuales de esta tradición carecen de un concepto normativamente sustantivo de la sociedad.

**Palabras clave:** Teoría Crítica; crisis; COVID; Antropoceno.

**Recibido**: julio 4, 2024. **Aceptado**: julio 5, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.976
*Devenires.* Año XXV, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 13-33
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# The relevance of philosophy as a social philosophy

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
**oliver.kozlarek@umich.mx**

**Abstract:** The article argues for a philosophy that wants to understand itself primarily as a social philosophy. This refers to a philosophy that is characterized by a commitment to society in a double sense: On the one hand, it is a commitment to a normative concept of society, which is above all a countervailing power to the State. On the other hand, it is a concept of society that understands itself always as a place of crisis. Against this background, philosophy as social philosophy is to be understood as a crisis manager. The article aims to show that this understanding is expressed above all in the tradition of Critical Theory, but also that the current versions of this tradition lack a normatively substantive concept of society.

**Keywords**: Critical Theory; crisis; COVID; Anthropocene.

**Received**: July 4, 2024. **Accepted**: July 5, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year XXV, No. 50 (July-December 2024): 13-33
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

No es ninguna novedad que la filosofía no es ese ámbito de la vida cultural que se define de una vez por todas con claridad y que se autorreproduce y justifica de manera incuestionable y mecánica desde hace unos 2500 años. Hoy es particularmente importante reconocer la necesidad de actualizar la justificación de la filosofía. Puede pensarse que la filosofía pasa por una "crisis" que se manifiesta, no en última instancia, por las cifras menguantes de matriculaciones en las facultades de la filosofía universitaria. Sin embargo, hay que recordar que esta "crisis" de la filosofía tampoco es nueva. Al contrario: como demuestran los textos originales, la filosofía no es sólo resultado de una crisis, sino que había asumido esencialmente una conciencia de la crisis. Es más, con el telón de fondo de una visión del mundo que se derrumbaba ante sus ojos, puede pensarse que los griegos no solamente tuvieron plena conciencia de la crisis,[1] sino que decidieron encargarse de ella.

A pesar de todos los intereses en articular algo así como un pensamiento universal o en alcanzar una suerte de verdad superior, la filosofía no solamente ha sido, desde sus primeros textos, una práctica intelectual y cultural política y socialmente comprometida, sino *esencialmente* consciente de las crisis *políticas* y *sociales*. Es esta responsabilidad la que se expresa en la primera frase de la *República* de Platón: "Ayer bajé al Pireo", escribe Platón, anunciando que la filosofía pretende inmiscuirse en los asuntos prácticos de los ciudadanos atenienses. Este compromiso conduce a Platón, como bien se sabe, a pensar que lo ideal sería que el fi-

[1] "Crisis" se refiere siempre a una situación que, en última instancia, plantea una cuestión de vida o muerte. El hecho de que este tipo de situaciones también fuera decisivo para el pensamiento de los filósofos de la antigua Grecia queda claro cuando recordamos que para Platón (427 a.C.-348 a.C.) no sólo fue la Guerra del Peloponeso (431 a.C.-404 a.C.) la que condujo al derrocamiento oligárquico del imperio ateniense (411 a.C.) que influyó sobre su pensamiento, sino también la condena de su maestro Sócrates, que culminó en la muerte de éste (399 a.C.).

lósofo se ocupara por completo de los asuntos de orden político y social. Con Platón, la filosofía nace irrevocablemente práctica.[2]

Con la audaz propuesta del rey-filósofo, Platón favorece una combinación de razón y política, que sigue siendo un reto y que marca la filosofía hasta nuestros días. La irracionalidad de la distribución obscenamente desigual del poder (tanto económico como político) y la violencia normalizada en nuestro mundo pone de manifiesto lo lejos que estamos del ideal de Platón y que la relación entre política y filosofía, entre política y razón, sigue siendo un reto después de 25 siglos.

A la actual acumulación del poder político y económico, le corresponde una pobreza teórica que se muestra incapaz de dar un lenguaje a las crisis actuales que nos aquejan. Esto afecta, no en última instancia, también a la filosofía académica, la que aparece hoy fundamentalmente como "institución", es decir: una práctica autorreferencial y esclerótica que parece ya haber renunciado a conectar con las crisis actuales o haciéndolo, en todo caso, desde una visión "oficialmente" aprobada. Mientras alguna vez los intelectuales y entre ellos sobre todo los filósofos se dedicaban a la producción de lenguajes que trataron de entender y criticar las experiencias de la crisis, parece que hoy son los actores políticos quienes aprovechan las crisis que caracterizan a las sociedades modernas para diseñar fórmulas demasiado simplistas con el único objetivo de romper la crítica que cuestiona al poder.

Quizá podemos entender la actitud detrás de estas prácticas políticas como "cínica". Cuando el cinismo se convierte en la regla hablamos de una "civilización cínica" que Bolívar Echeverría ha observado: "Una civilización cínica. Esto es, una *construcción* del mundo de la vida, para

[2] Wolfgang Kersting escribe: "En el principio [...] está Platón, que propone la asombrosa tesis de que sólo los fundamentos filosóficos pueden proporcionar un apoyo firme y una orientación válida atemporalmente, que sólo la filosofía puede sacar a los hombres de la crisis moral y política, que los asuntos públicos sólo pueden ser llevados a un orden justo si o bien gobierna la filosofía, o bien los gobernantes se convierten en filósofos, pues sólo a través de la filosofía puede alcanzarse el conocimiento de la justicia que la política necesita para ser una buena política, pero que también es necesario para una vida humana exitosa, pues sólo entonces la vida humana puede tener éxito si se conduce en el empeño por la justicia, por la formación de un buen carácter" (Kersting 1999: 5).

afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente" (Echeverría 1995: 40; cursivas en original). Una "civilización cínica" sería, entonces, una *construcción* destinada a la *destrucción* aplicando hasta su última consecuencia una racionalidad "utilitarista" o instrumental. En realidad es justamente a esto a lo que la filosofía se quiso oponer una y otra vez.

La "civilización cínica" funciona solamente como *totalidad* que no deja ningún lugar a alternativas. En este sentido uno de los problemas de la filosofía actual se encuentra en su consigna posmoderna. La exigencia radical de pluralidad y de la diferencia del posmodernismo no es resultado de un proceso de emancipación exitoso, sino la renuncia prematura a una tradición del pensamiento que hace visible a la totalidad, contrarrestándola de manera responsable. En este sentido se debe entender también la advertencia de Stefan Breuer: "La totalidad no es [...] una invención de intelectuales con pretensiones de dominación, sino una realidad que no puede ser abolida simplemente por decreto" (Breuer 1995: 9).

Los dos modelos para visualizar la totalidad que se encuentran a nuestra disposición provienen de la tradición hegeliana: la primera es el "sistema" filosófico del propio Hegel, la segunda es la crítica de Marx, quien entendió que la totalidad real radica en la aspiración al poder total. Una de las tareas centrales de la filosofía actual sería volver a poner de manifiesto la "totalidad realmente existente", no para afirmarla, sino para interrogarla sobre las causas de las crisis actuales.

Sobre todo a partir de Marx llegaríamos a comprender que la búsqueda y la crítica de la totalidad están vinculadas con una aspiración utópica que se condensa en un concepto normativo de "sociedad". La sociedad es la otra totalidad, la totalidad siempre utópica (véase: Sánchez Vázquez 2000 [1970]) pero necesaria mientras el poder se monopoliza en el Estado y en el mercado (véase Offe 2005). Como utopía real es el lugar de la resistencia en contra de la totalidad política y económica.

Para la filosofía esto significa que tendría que reencontrar su papel original que se define sobre todo a través de un compromiso innegable con las crisis políticas y sociales energizando, de esta manera, su apoyo

incondicional a la sociedad. Dicho de otra manera: la filosofía debe reencontrar su papel primordial como *filosofía social*.[3]

La división del trabajo académico refleja la diferenciación entre política (en el sentido de *polity*, o "la política") y "sociedad" (como "lo político"). Mientras que estas dos esferas seguían entrelazadas de forma indistinguible en la "civilización axial" griega, el proceso de modernización se caracterizó por una diferenciación funcional cada vez más evidente. "Sociedad" se convirtió –al menos en términos normativos– en una esfera autónoma que no quería verse reducida a la tarea de proporcionar los recursos de legitimación para el Estado. En la estela de la Ilustración y la Revolución Francesa, "sociedad" surgió en el sentido de una forma radical de autoorganización política y social de los ciudadanos (*citoyen*) no solo teórica sino esencialmente práctica, que quería verse a sí misma como una alternativa al poder político aglutinado en el Estado (Dipper 2024). Con Marx se agudizaba la convicción del peligro de la concentración del poder económico. Pero también Marx veía la alternativa no en un Estado cada vez más fuerte, sino en la sociedad (Sánchez Vázquez 2000 [1985]).

Otra consecuencia de esta evolución es la formación de las ciencias sociales y, especialmente, de la sociología en el siglo XIX. Por supuesto, la filosofía no fue ajena a este proceso, pero tuvo que reorientarse en un ambiente académico que se había vuelto más complejo y competitivo. Hoy, se suele suponer que existe una competencia entre filosofía y las ciencias sociales. Sin embargo, esto sólo tiene sentido en el contexto de las actuales estructuras académicas en nuestras universidades. En el contexto brevemente reconstruido aquí, una separación tajantemente marcada no tiene ningún sentido, como también argumentará Daniel Chernilo desde la perspectiva de la sociología en su texto que agregamos en este número especial.

[3] Axel Honneth ha propuesto una definición de "filosofía social" para su propio proyecto de Teoría Crítica (Honneth 1994). Sin embargo, la idea de filosofía social a la que quisiera aludir en el presente trabajo va más allá de las ideas de Honneth: entiendo filosofía social más bien siempre como una práctica intelectual y cultural que está vinculada con y que se detona a través de las respectivas crisis sociales y que se compromete con una idea normativa y enfática de sociedad.

Más bien debería quedar claro que el problema está en otra parte. La tarea actual de la filosofía no consiste en establecer su identidad a través de la comparación con sus disciplinas vecinas (en especial las ciencias sociales), sino en tomar conciencia de su tarea original en asociación con ellas. Como hemos visto, esto significa principalmente tomar conciencia de las *crisis* arraigadas en las realidades sociales y políticas.

¿Cómo puede la filosofía retomar esta tarea hoy día? En primer lugar, debe redefinir su relación con la sociedad. En este sentido quisiera insistir en lo siguiente: la filosofía debe ser sobre todo "filosofía social" que encuentra su justificación en y a través de las crisis sociales y a través de un compromiso con la sociedad. Entiendo el concepto de la "crisis social" en dos sentidos: 1. se trata de una crisis que remite a un desequilibrio de poder político y económico frente a la sociedad, 2. se trata de una situación que resulta de la amenaza de desaparición de la "sociedad" como contrapoder contrafáctico a los poderes concentrados en el Estado y en la economía. "Filosofía social" es, dicho de otra manera, la voz y el lenguaje de la sociedad y representa en este sentido hoy día no sólo la única alternativa a la concentración de los poderes político y económico, sino también a las falsas alternativas como lo son los nuevos comunitarismos de las "políticas de identidad" y de los viejos y nuevos populismos.

## Filosofía y crisis hoy

En un reciente libro, Didier Fassin y Axel Honneth identifican dos consecuencias que resultan de las experiencias de crisis: 1) Las crisis llaman la atención sobre aspectos de la sociedad respectiva que aún no han sido percibidos y problematizados. 2) Ellas invitan a reevaluar o renombrar lo que también da lugar a nuevas narrativas y estrategias políticas. Fassin y Honneth concluyen que las situaciones que se perciben como crisis son "simultáneamente socialmente producidas y socialmente productivas" (Fassin/Honneth 2021: 3). Podemos añadir que *en este sentido* la filosofía, entendida como "filosofía social", puede todavía jugar un papel protagónico en el lidiar con estas crisis, forjando al mismo tiempo un compromiso con la sociedad.

A la vista de las crisis apiladas hoy en día y que determinarán la actitud ante la vida de muchas personas, sobre todo en los últimos años (basta recordar la pandemia, las nuevas guerras, cambios en las condiciones climáticas y sus consecuencias que difícilmente pueden pasarse por alto, el aumento de la desigualdad económica, la rápida pérdida de confianza en la democracia, etc.), el negocio de la filosofía debería estar en realidad en auge. Por qué no es así, por qué las cifras de matriculación en filosofía se estancan o incluso disminuyen, debe investigarse con más detalle. Sin embargo, pienso que es justamente esta disciplina académica la que debe tematizar y problematizar todas estas crisis entendidas esencialmente como crisis sociales en el sentido doble arriba definido: como crisis socialmente producidas y socialmente productivas. Me gustaría tratar aquí dos ejemplos que han estremecido las vidas de muchas personas en el mundo en los últimos años. La primera es la pandemia de COVID. La segunda podría resumirse bajo el término del "antropoceno".

1) Si es correcta la observación compartida por muchos de que el mundo es hoy un lugar diferente del que era antes del 2020, la pandemia de COVID marca sin duda un momento de cambio. Especialmente llamativo fue el hecho de que la política pareció despertar de repente a un nuevo protagonismo, con la puesta en marcha de una serie de medidas que no sólo cuestionaban, sino que incluso derribaban principios que se creían seguros. En muchos países, por ejemplo, se restringieron las libertades civiles de las personas; se impusieron toques de queda y el derecho de reunión se limitó drásticamente o incluso se anuló por completo. Estas intervenciones severas se justificaron con referencia al riesgo de infección y a las consecuencias que las altas tasas de infección tendrían no sólo para la salud de las personas afectadas, sino también para los sistemas sanitarios de los países en cuestión. Así pues, la crisis sanitaria mundial estaba directamente relacionada con una profunda crisis de nuestros sistemas sociales y políticos.

Sin embargo, éstas apenas se han debatido como tales. Si, como se ha visto anteriormente, el papel de la filosofía consiste en reaccionar ante las crisis de la política y la sociedad, puede decirse en retrospectiva que la filosofía ha desempeñado un papel muy pobre en relación con la

pandemia del COVID. Más bien ha permanecido en gran medida en los seguros confines de las universidades, o ha aprovechado la oportunidad para trasladar su actividad a las posibilidades de la comunicación digital, dejando el campo de la discusión pública a políticos y periodistas. El resultado no son sólo las restricciones justificadas o injustificadas de la libertad, sino –lo que es aún más problemático para nuestro contexto– debates públicos que se han caracterizado sobre todo por una polarización de argumentos extremadamente simplistas; por un lado, los que aprobaban las medidas políticas –especialmente los políticos, parte del gran complejo industrial y los medios de comunicación oficiales– y, por otro, todos aquellos que dudaban de estas medidas pero apenas tenían un acceso justo al espacio público para sopesar sus argumentos frente a los "oficiales".[4]

Por tanto, la situación rebasaba claramente los límites de una crisis sanitaria en sentido estricto. Desde el principio, fue también, o quizás incluso primordialmente, una situación que afectaba a los principios básicos de nuestro modo de vida político y social. Llamó la atención que "la política", en el sentido de *polity*, es decir, la forma institucionalizada del poder político, interviniera en la vida social de las personas. El término "distanciamiento social", que naturalmente exigía ser discutido desde una perspectiva socio-filosófica, fue una poderosa expresión de ello. Sin embargo, la discusión filosófica se generó sólo en una medida limitada.

Un notable ejemplo es el filósofo italiano Giorgio Agamben, quien reconoció aquí temas importantes:

> Es evidente –y las propias autoridades gubernamentales no dejan de recordárnoslo– que el llamado "distanciamiento social" se convertirá en el modelo de la política que nos espera y que (como han anunciado los representantes de una llamada *task force*, cuyos miembros están en flagrante conflicto de intereses con la función que se supone que deben desempeñar) se aprovechará este distanciamiento para sustituir en todas partes las relaciones humanas en su fisicalidad, que se han convertido como tales en sospechosas de contagio (contagio político, se entiende), con los dispositivos tecnológicos digitales (Agamben 2020: 76).

[4] Me baso aquí en especial a observaciones desde algunos países europeos, específicamente desde Alemania.

En varios artículos publicados en periódicos europeos que oxigenaron la discusión a cierto grado, Agamben llama la atención sobre el hecho de que las prácticas desiguales de la libertad de expresión, los experimentos de nuevas formas de autoritarismo centrado en el Estado, que incluso constituyen un nuevo "dispositivo de gobierno" y se empezaban a manifestar como un nuevo régimen de "bioseguridad" (ibíd. 73).

Hoy, el horror de la pandemia de COVID parece olvidado en el doble sentido: en primer lugar, el riesgo sanitario causado por el virus parece más controlable. En segundo lugar, las libertades civiles parecen haberse restablecido en gran medida. Sin embargo, creo que Agamben tiene razón: la pandemia del COVID ha causado un daño duradero a nuestra autoconfianza política y social. También ha quedado claro lo frágiles que son las garantías civiles a los ciudadanos de las sociedades "liberales".

Desde una perspectiva de "la política", en cambio, ha sido patente que las crisis son ideales para reforzar los mecanismos de control y eliminar cualquier tipo de oposición. Los últimos meses han demostrado que no es necesario aferrarse a una crisis para lograrlo, sino que las crisis pueden intercambiarse con relativa flexibilidad. En Europa, la pandemia ha dado paso a una guerra en Ucrania que ya se reconoce como una guerra europea y ha allanado el camino a una política bélica desenfrenada que ya no se consideraba posible en Europa.

Sin embargo, estos acontecimientos recientes también dejan clara otra cosa: un contrapoder opuesto al Estado, que antes se resumía bajo la sigla de la sociedad, parece haber sido neutralizado exitosamente no sólo en la realidad política y social, sino también en las agendas socio-filosóficas. Esto también es evidente en el segundo ejemplo que quiero traer a colación enseguida.

2) En los últimos años se puede identificar un número considerable de publicaciones relacionadas con el tema del cambio climático y la destrucción del entorno natural de la humanidad que se agrupan bajo la sigla del llamado "Antropoceno". Algunas de las críticas expresadas en la literatura sobre este tema son radicales. Muchos piden cambios igualmente radicales. Se trata nada más y nada menos de un cambio fundamental en la relación del ser humano con la naturaleza.

Lo interesante, sin embargo, es dónde se aplican exactamente los resortes de la crítica. Al declarar a la humanidad como una suerte de sujeto colectivo al que se responsabiliza de los daños climáticos y medioambientales, en realidad se frustra el pensamiento orientado a la búsqueda de soluciones sociales. El sujeto colectivo o el actor global en el sentido de "la humanidad" sencillamente no existe (Neckel 2021). Sin embargo, la apelación a tal sujeto es políticamente muy eficaz, ya que provoca un sentimiento de culpa difuso que –precisamente por la inexistencia de la humanidad como sujeto colectivo– es asumido por los individuos que, a su vez, se convierten en los objetivos de los respectivos imperativos políticos.

Por supuesto, la mayoría de la gente se da cuenta, al menos intuitivamente, de que sus acciones no tendrán ningún efecto sobre la lógica dominante del capitalismo que implica una dominación total sobre la naturaleza (¡pero también sobre los seres humanos!). Sin embargo, es precisamente este sentimiento de impotencia el que puede instrumentalizarse políticamente. Facilita la aceptación de los imperativos de acción controlados centralmente. El factor decisivo aquí es que estos imperativos de acción originados desde la política y la economía ya no se analizan y procesan colectivamente por las instancias de "la sociedad" –sobre todo en un "espacio público" crítico–, sino que se aplican directamente a individuos que no pueden resistir la presión a la que ellos solos no tienen mucho que contrarrestar. Especialmente cuando los imperativos de acción procedentes de la política son reforzados unilateralmente por los medios de comunicación y los sectores académicos, parecen literalmente "irresistibles".

La tarea de la filosofía como filosofía social en este contexto es doble: por un lado, debe analizar críticamente los complejos discursos a través de los cuales se articulan los intereses políticos y económicos. Por otro lado, según mi tesis, la filosofía debe asumir un compromiso con la sociedad, es decir: con el contrapeso de los poderes políticos o económicos. Ella debe asumir la posición de la sociedad que debe ser siempre una posición de crítica.

Pero, ¿dónde existe este tipo de filosofía social que aquí buscamos? ¿Qué tradición filosófica nos sirve de punto de partida para una restitución de la filosofía que se entienda fundamentalmente como "filosofía social"? Encuentro una respuesta a esta pregunta en la tradición de la Teoría Crítica.

## La filosofía social como Teoría Crítica

En los contextos académicos actuales, la "Teoría Crítica" en el sentido de la Escuela de Fráncfort se entiende a menudo como una opción filosófica junto a otras. De este modo, se le puede atribuir ser marxista, europea (o quizá incluso eurocéntrica), antipositivista, una suerte de crítica cultural, etc. Sin embargo, la autoimagen filosófica de quienes lanzaron el proyecto de la Teoría Crítica era claro desde el inicio: Teoría Crítica, insistía Max Horkheimer en su artículo programático de 1937, debía sustituir a la "teoría tradicional" (Horkheimer 1988 [1937]). Por tanto, lo que se entendía por "Teoría Crítica" no era un movimiento filosófico que se coloca en el campo de la filosofía como una opción entre otras, sino una nueva comprensión de la filosofía en general. Así, "Teoría Crítica" debe entenderse sobre todo como el resultado de una reflexión sobre el papel de la filosofía en el seno de las sociedades modernas.

Sobre el trasfondo de esta comprensión, la conexión entre filosofía y sociedad no podría ser más estrecha. La filosofía, en el sentido de Teoría Crítica, surge de una determinada percepción de la realidad social y política, que ante todo quiere ser entendida como crítica. De tal manera, la "crítica" no se entiende como una constante antropológica que se ocupa de competencias intelectuales inmutables (Horkheimer/Marcuse 1937; véase también: Kozlarek 2020: 3-4), sino como una tarea social que recuerda el objetivo de una "sociedad razonable" (Horkheimer/Marcuse 1937: 630) y que, por tanto, ve su interés, en contraste con los intereses que produce la concentración del poder político y económico, empujado por un deseo emancipatorio.

En un importante ensayo titulado "Filosofía y teoría crítica" (Marcuse 2011), que a menudo se pasa por alto en relación con la historia de la Teoría Crítica, Herbert Marcuse retomó este hilo de argumentación recuperado claramente de las ideas de Max Horkheimer. Marcuse parte de la base de que las ideas expresadas en filosofía, y sobre todo el grado de razón depositado en ella, son muy superiores a la realidad social. La sociedad, podría decirse, va normativamente por detrás de la filosofía. Parte del

problema para Marcuse era que esta situación también tenía que ver con el hecho de que la filosofía "tradicional" (Horkheimer), o la filosofía de la "sociedad unidimensional" (Marcuse 2014 [1964]), no estaba dotada de las herramientas necesarias para comprender adecuadamente las condiciones sociales. Fue sólo a través de Marx y su toma de conciencia de la centralidad de las condiciones "materiales" que se encontró un camino al que la Teoría Crítica de Marcuse también quería orientarse. Marcuse pensó en los años 1930 que el análisis de las condiciones sociales que se hizo posible de este modo serviría también de orientación positiva para las propias condiciones sociales.

Sin embargo, esto también significa que la filosofía como Teoría Crítica pierde en última instancia su justificación tan pronto como las condiciones sociales cambian realmente en la dirección de una sociedad libre: "Cuando la razón –precisamente como organización razonable de la humanidad– se ha alcanzado, la filosofía se queda sin objeto, porque la filosofía, en tanto que es algo más que otro programa dentro de la división del trabajo académico dado, ha sobrevivido hasta ahora basada en el hecho de que la razón no era todavía realidad" (Marcuse 2011: 103).

Desde luego, la filosofía como Teoría Crítica sería totalmente incomprendida si se contentara con preservar la razón en una forma puramente teórica y abstracta. La búsqueda de la razón es más bien ya una práctica a favor de una sociedad más humana. Para Marcuse, esto no significa que los filósofos deban convertirse en activistas políticos, sino que deberían trabajar para transformar "el ideal filosófico, el mundo mejor y el verdadero ser [...] en los objetivos prácticos de los seres humanos" y tratar de así darle un "contenido humano" a la sociedad (ibíd. 110).

El compromiso político y preponderantemente social de Marcuse es mucho más reservado que el de Platón. Marcuse no cree en absoluto que los filósofos deban asumir el poder político. Sin embargo, en su opinión, la filosofía es política hasta la médula, aunque los filósofos no sean conscientes de ello.

## Crítica y crisis: disputa sobre el origen de la crisis

Toda Teoría Crítica se activa por el reconocimiento de un conflicto fundamental que provoca una crisis profunda. Pero, ¿cuál es el origen de esta crisis? Reinhard Koselleck trató de dar una respuesta a esta pregunta, analizando la relación entre crítica y crisis en su famosa disertación de 1954 (aquí: Koselleck 1989). En el espíritu del pensamiento conservador de la Alemania de posguerra, el libro debe entenderse principalmente como un rechazo a la Ilustración. En esta obra temprana, el posterior fundador de la "historia conceptual" (*Begriffsgeschichte*), aún confesadamente bajo la influencia de Carl Schmitt, deja claro que cualquier evaluación del presente debe basarse sobre todo en la historia de las ideas europeas desde el siglo xvii. Esto también se aplica a las crisis de la segunda mitad del siglo xx. Según Koselleck, éstas tienen sus raíces justamente en la Ilustración, que dio lugar a un utopismo a través del pensamiento histórico-filosófico crítico, cuyas "visiones del futuro" mancharan permanentemente el presente con profundas dudas, empujando hacia un cambio constante (cf. Koselleck ibíd. 6).

Ahora bien, su propio libro lo presenta Koselleck bajo la pretensión de una suerte de "ilustración" que provoca una inversión de los argumentos: no son las crisis políticas y sociales de las sociedades modernas y que, en última instancia, se originan en un desequilibrio de poder político y económico, las que han hecho entrar en escena a la Ilustración, sino que es a la Ilustración y en especial a su pensamiento crítico a quien hay que responsabilizar de estas crisis: "El fermento de la crítica cambia así el carácter de los acontecimientos políticos" (ibíd. 7). A esta afirmación le sigue un ajuste de cuentas con el humanismo ilustrado: "La autojusticia subjetiva no cuenta ya con magnitudes dadas, sino que transforma todo lo históricamente dado, y aun a la historia misma, en un proceso cuyo desenlace queda pendiente, desde luego, tanto tiempo cuanto las categorías privadas del juicio no sean capaces de dar alcance a los acontecimientos que ellas ayudaron a desencadenar" (ibíd. 7[5]).

[5] La cita es tomada de la traducción del libro al español de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela (Koselleck 2007).

Frases como ésta revelan el carácter archiconservador del pensamiento de Koselleck. Las "magnitudes dadas" ("*gegebene Größen*" en lengua alemana), contra las que se dirige el pensamiento ilustrado, son entendidas aquí como las víctimas de las crisis de la revolución burguesa provocadas por la razón y la Ilustración. Si estas ideas pueden expresarse con tanta franqueza menos de diez años después del final de la Segunda Guerra Mundial, cabe preguntarse qué significado histórico atribuiría alguien como Koselleck a los movimientos reaccionarios de principios del siglo xx, que sumieron al mundo en una furia de destrucción hasta entonces inimaginable. Sin embargo, una cosa es cierta, como escribió Wolfgang Bock en su reseña de una nueva edición del libro de Koselleck recientemente publicada: "Koselleck proporciona [...] una posición fundamental contra la Ilustración, la cual extrae desde su concepto político para aplicarla de nuevo a las fuentes históricas" (Bock 2023).

Por tanto, parece que la contrailustración ha sobrevivido indemne a sus excesos más brutales. Continúa en la forma de sus apóstoles, como Koselleck, Schmitt y otros, no sólo en Alemania. Sin embargo, el éxito actual del pensamiento reaccionario no se debe realmente a estos autores, sino a los discursos posmodernos a través de los cuales el pensamiento conservador también ha sido capaz de conquistar el pensamiento de cierta izquierda a través de las últimas cuatro décadas.

Pero sobre todo si seguimos la cuestión de cómo la contrailustración reaccionaria se propone abordar las experiencias de crisis, se hace evidente la diferencia con una filosofía en el sentido de la Teoría Crítica. Mientras que Koselleck sitúa la raíz de las crisis de la modernidad en el espacio del humanismo ilustrado, para la tradición de la Teoría Crítica está claro que son precisamente las consecuencias de tal concepción de "la política" las que, en última instancia, ponen en escena la esfera del control racional de las decisiones políticas. La reprimenda de Koselleck a la Ilustración es también un canto del cisne de la sociedad a través de una insistencia en el poder político tradicional.

Del lado de la Teoría Crítica, fue fundamentalmente Jürgen Habermas quien abordó esta diferencia en una confrontación directa con Koselleck. Habermas esboza en una reseña del libro de Koselleck de 1960 las ideas

básicas que más tarde se condensan en su tesis de habilitación de 1962 titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit*[6] (Habermas 1990 [1962]). La diferencia entre Koselleck y Habermas difícilmente podría ser mayor: no son las ideas humanistas de la Ilustración ni la filosofía de la historia resultante de ellas que generan las crisis modernas, sino una política autoritaria, decisionista y, sobre todo, completamente carente de conciencia humanista, que Koselleck encuentra enaltecida en la obra de su maestro Carl Schmitt y que Habermas resume en las siguientes palabras: "El 'elemento político' es, basándonos libremente en Carl Schmitt, la sustancia racionalmente indisoluble de una voluntad gobernante que se legitima a sí misma únicamente a través de la existencia pura de los propios gobernantes; por otra parte, la naturaleza humana, basándonos libremente en Arnold Gehlen, es tal que requiere este elemento político, a saber, la fijación de los impulsos vagabundos y comportamientos plásticos a través de instituciones autoritarias arraigadas" (Habermas 1960: 4).

Habermas ve aquí una antropología política que se blinda en contra de toda crítica racional: "Cuando la crítica toca su núcleo irracional, cuando no deja de lado el riesgo decisional, sino que apela a la autoridad para una legitimación racional; cuando 'siempre encuentra nuevas razones para impedir la acción soberana para la que no hay razón en el verdadero sentido de la palabra' – entonces destruye las condiciones de la existencia humana. La expresión de esta destrucción es políticamente la anarquía de la guerra civil, antropológicamente la de los instintos" (ibíd.).

Esta cita revela la interpretación alternativa de la Teoría Crítica de Habermas: la Ilustración no debe entenderse simplemente como la moralización de la política, sino como una llamada a la racionalización que no se agota en una suerte de racionalidad del orden y del poder. Se trata más bien de una racionalidad emancipadora que Habermas no solamente encuentra en el espacio público moderno, sino que es, al mismo tiempo, constitutiva de lo que podemos llamar "sociedad", en un sentido enfático y normativo. Esta racionalización debería convertirse en el principio rector por encima de todo de la esfera pública, a partir

[6] Traducido al español con el título muy desafortunado "Historia y crítica de la opinión pública".

de la cual la "sociedad burguesa" debería establecerse en última instancia como contrapoder frente a la autoridad establecida en el Estado (ibíd.).

Aquí es donde el trabajo de Habermas sobre la "esfera pública" de los años 60 se une a los intentos de llegar al fondo del concepto de sociedad. Probablemente, Habermas asumió entonces la existencia de ella con más facilidad que los teóricos críticos de hoy, por lo que pudo concentrarse en las prácticas comunicativas que dan sustento a la sociedad. Todavía en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) Habermas presenta una teoría de la sociedad que distingue entre el "mundo de la vida", comunicativamente integrado a través del habla, por una parte, y los subsistemas de la política y de la economía que se reproducen a través de una lógica sistémica, por la otra. Hoy el propio concepto de sociedad está en una profunda crisis (Touraine 2007, Dubet 2021). El brillo del concepto de la "cultura" opaca al de la sociedad. "Cultura" determina también los imaginarios políticos y sociales: la política se convierte cada vez más en "política de la identidad" y las relaciones sociales sólo se suponen mediadas simbólicamente, facilitando visiones del abandono de lo humano a través de las más recientes tecnologías cibernéticas. La filosofía y las ciencias sociales y culturales se esfuerzan ahora por preparar las bases de una condición transhumanista (véase Fuchs en este número). Pero la Teoría Crítica se queda extrañamente callada.

Lo que resulta especialmente interesante en nuestro contexto es que estos avances también fomentan la revolución conservadora contra la Ilustración y el humanismo. Al conceder a las nuevas y viejas formas de política autoritaria un derecho identitario, "natural", por así decirlo, que se relaciona con determinados rasgos de carácter étnico, nacional o también de orientaciones sexuales, etc., se socavan los procesos de toma de decisiones y legitimación deliberativos y se ignoran los recursos de solidaridad que podrían ir más allá de los límites de las respectivas comunidades identitarias. Pero, lo que es todavía más preocupante: estas tendencias suspenden la pregunta por una sociedad más humana de una vez para siempre (Malik 2018). Esto plantearía la cuestión por el potencial alternativo que tiene aún hoy en día la Teoría Crítica. A continuación, me gustaría insistir en que ésta debería adoptar la forma de una Teoría Crítica de la *Sociedad*.

## La Teoría Crítica de la *Sociedad*

En su contribución a este número el filósofo estadounidense Michael J. Thompson presenta una crítica importante a las versiones recientes de la Teoría Crítica. Su crítica se dirige principalmente en contra del "paradigma postmetafísico" que Thompson observa desde la renovación habermasiana de la Teoría Crítica: "El cambio de paradigma postmetafísico postulaba esencialmente que las teorías de la acción social –de la comunicación, del discurso, del reconocimiento, de la intersubjetividad en general– debían privilegiarse sobre las de los mecanismos estructurales-funcionales que constituían la dinámica de las sociedades modernas" (Thompson 2024: 3[7]). Aquí no es el lugar para reconstruir los argumentos que han conducido a estas transformaciones. Pero es importante reconocer que éstos se nutren no solamente de las condiciones políticas y sociales en Alemania occidental después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo en los años 1960, sino también de los debates teórico-sociales en el interior de la Teoría Crítica. Lo que en este sentido habrá que recuperar es que desde la perspectiva de la Teoría Crítica se cultivaba la idea de que "las sociedades democráticamente constituidas en particular no deben malinterpretarse como entidades estáticas, sino que deben ser cualitativamente cambiantes mediante la práctica de la acción política" (véase Müller-Doohm 2001: 170 ss).

Puede decirse que esta idea y el implicado rechazo a las teorías funcionalistas provocaba que los entonces jóvenes representantes de Teoría Crítica –antes que nada, Jürgen Habermas– procuraban poner énfasis en comprender y normativamente orientar estas "prácticas de la acción política" y que éstas se entendieron, justamente, en el sentido de la "acción comunicativa" y, posteriormente con Axel Honneth, como "relaciones de reconocimiento".

Sin embargo, este "cambio paradigmático" descuidaba las condiciones materiales de la teoría social. Esto es: se perdió de vista cada vez más las condiciones estructurales e institucionales, así como la distribución

[7] Me refiero aquí al manuscrito antes de su publicación en esta revista.

del poder político y económico de las sociedades modernas tardías.[8] El resultado es una Teoría Crítica a la que le faltan las herramientas para diagnosticar críticamente a la distribución institucionalizada e injusta de los poderes políticos y económicos. La repuesta de Thompson a esta situación es la siguiente: "Mi alternativa a este paradigma filosófico es una *ontología social crítica*: es decir, un fundamento para la crítica que toma en serio que las lógicas organizativas de nuestras formas sociales (a saber: nuestras prácticas sociales, relaciones, procesos y propósitos) están constituidas por formas de poder, de dominación […]" (Thompson 2024: 3).

Creo que Thompson tiene razón. Lo que se necesita es una Teoría Crítica que se erige sobre la base de una "ontología social crítica". Sin embargo, para construirla es necesario regresar a una "teoría de la *sociedad*" que proporcione no solamente las herramientas necesarias para una crítica realista de las sociedades actuales, sino también para extraer los recursos normativos de esta crítica.

## Referencias

Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bock, Thomas (2023). "Zurück in die Vergangenheit ... zur phantasmagorischen Veränderung der Zukunft. Reinhart Kosellecks »Kritik und Krise« von 1954 neu gelesen". En: *Glanz & Elend. Literatur und Zeitkritik*: https://www.glanzundelend.de/Red23/J_L/reinhart_koselleck_krise_und_kritik.htm (última visita: 14.06.2024).

Breuer, Stefan (1995). *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg: Rotbuch Verlag.

Dipper, Christof (2024). *Die Entdeckung der Gesellschaft. Drei Perspektiven (1750-1850)*. Berlin: Vergangenheitsverlag.

[8] Esto se ve claramente en la evolución teórica de Jürgen Habermas. Mientras en su *Teoría de la acción comunicativa* todavía presentaba una teoría de la sociedad moderna, en trabajos posteriores prevalece la preocupación por la justificación normativa de los procedimientos de la deliberación política (véase Habermas 1992).

Dubet, François (2021). "The Return of Society." *European Journal of Social Theory*, Vol. 24, Issue 1, pp. 3-21.

Echeverría, Bolívar (1995). *Las Ilusiones de la modernidad*. México: unam/El Equilibrista.

Fassin, Didier/Axel Honneth (2021). "Introduction: The Heuristic of Crises: Reclaiming Critical Voices". En: Didier Fassin/Axel Honneth (2021). *Crisis under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. New York: Columbia University Press, pp. 1-8.

Habermas, Jürgen (1960). "Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie". En: *Merkur*, Nr. 147, Mai 1960: https://www.merkur-zeitschrift.de/juergen-habermas-verrufener-fortschritt-verkanntes-jahrhundert/. (última visita: 13.06.2024).

Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1990 [1962]). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1994). „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie". En: Axel Honneth (ed). (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 9-69.

Horkheimer, Max/Herbert Marcuse (1937). „Philosophie und kritische Theorie". En: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 6/1937, pp. 625-647.

Horkheimer, Max (1988 [1937]). „Traditionelle und kritische Theorie". En: Max Horkheimer (1988). *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941* (eds.: Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr). Frankfurt/M.: Fischer, pp. 162-225.

Kersting, Wolfgang (1999). *Platons ‚Staat'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesesllschaft.

Koselleck, Reinhart (1989). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (1989). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.

Kozlarek, Oliver (2020). „Kritische Theorie als Mut zum Ganzen", En: Oliver Kozlarek (ed.) (2020). *Vielfalt und Einheit der Kritischen Theorie – Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, pp. 3-13.

Malik, Kenan (2018). „Die kulturelle Wende". en: Johannes Richardt (ed.). *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*. Frankfurt/M: Edition Novo, pp. 26-34.

Marcuse, Herbert (2011 [1937]). "Philosophie und kritische Theorie". En: Herbert Marcuse. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 102-127.
Marcuse, Herbert (2014 [1964]). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Lüneburg: Zu Klampen.
Müller-Doohm, Stefan (2001). *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Frankfurt/M./New York: Campus Verlag.
Neckel, Sighard (2021). "Scholastic fallacies? Questioning the Anthropocene". En: *Thesis Eleven*, Vol. 165(1), pp. 136-144.
Offe, Claus (2005). „Nach dem ‚Ende der Utopie' – Zivilgesellschaft als Fortschrittsidee? Metamorphosen des utopischen Denkens". En: Jörn Rüsen/Michael Fehr/Annelie Ramsbrock (eds.) (2005). Die Unruhe der Kultur. Potentiale des Utopischen, Weilerswist: Velbrück, pp. 27-38.
Sánchez Vázquez, Adolfo. 2000 [1970]. "Del socialismo científico al socialismo utópico". En: Adolfo Sánchez Vázquez. 2000. *El valor del socialismo*. Ciudad de México: Ithaca, pp. 21-64.
Sánchez Vázquez, Adolfo (2000 [1985]). "Reexamen de la idea del socialismo". En: Adolfo Sánchez Vázquez. 2000. *El valor del socialismo*. Ciudad de México: Ithaca, pp. 87-107.
Thompson, Michael J. (2024). "Crisis and Reconstruction in Critical Theory" (manuscrito).
Touraine, Alain (2007). *A New Paradigm for Understanding Today's World*. Cambridge/Malden: Polity Press.

# ¿Qué será del ser humano? Alegato a favor de un nuevo humanismo

Thomas Fuchs
Universität Heidelberg
**thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de**

**Resumen**: Nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos son los factores que podrían ayudarnos a replantear nuestra autoimagen como seres humanos en tiempos de transformación tecnológica acelerada.

**Palabras clave**: Fromm; posthumanismo; transhumanismo; narcisismo; inteligencia artificial.

**Recibido**: octubre 2, 2023. **Aceptado**: mayo 1, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.964
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 35-55
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# What will become of humanity? A plea for a new humanism

Thomas Fuchs
Universität Heidelberg
**thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de**

**Abstract**: Our own earthly incarnation, our concrete and corporal relationship with others and our insertion in an ecological environment of living beings are the factors that could help us rethink our self-image as human beings in times of accelerated technological transformation.

**Keywords**: Fromm; posthumanism; transhumanism; narcissism; artificial intelligence.

**Received**: October 2, 2023. **Accepted**: May 1, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 35-55
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

## Introducción[1,2]

Por mucho que nos remontemos en la historia, siempre encontramos que la visión que el ser humano tiene de sí mismo se caracteriza por una profunda ambivalencia. "Monstruos hay muchos, pero no hay nada más monstruoso que el ser humano" es el famoso verso de la Antígona de Sófocles que ya contiene esta ambivalencia: monstruo, del griego *deinós*, es a la vez lo que asombra y lo que inspira temor, es decir, lo que es "asombroso" o "poderoso" a la vez que "espantoso" o "terrible". A los inmensos logros de la humanidad en las ciencias o la tecnología, por ejemplo, se contrapone su lado terrible, el odio, la violencia, la guerra y la destrucción. Encontramos la misma ambivalencia en la época moderna, concretamente en Blaise Pascal: en sus *Pensées*, escribe que hay "en el ser humano a la vez alguna poderosa razón de grandeza y [...] una poderosa razón de miseria". "¡Qué confusión, qué cosa de contradicción!". "Unos le dicen: mira a Dios, mira a quién te pareces y quién te ha creado [...] Puedes llegar a ser como él [...] Y otros le enseñan: Vuelve tus ojos a la tierra, miserable gusano [...]. ¿En qué se convertirá el ser humano?".[3]

Se trata de una cuestión que se plantea hoy de forma completamente distinta que en una época en la que las posibilidades tecnológicas actuales eran aún inimaginables. Y aún hoy encontramos la ambivalencia de Pascal entre "la grandeza y la miseria del ser humano". Tras unos pocos siglos de remodelación de la Tierra, los humanos dan orgullosamente su nombre a toda una era geológica, el "Antropoceno". Se atribuye a sí mismo el poder divino de crear inteligencia artificial, vida artificial o incluso conciencia. Empieza a tomar en sus manos su propia optimización bio-

[1] El artículo es la Conferencia Erich-Fromm que el autor pronunció el 18 de marzo de 2023 en Stuttgart con motivo de la concesión del Premio Erich-Fromm. Publicado originalmente en: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5/2023, 109-122.

[2] Traducción del alemán por Oliver Kozlarek con el apoyo de DeepL con el permiso del autor.

[3] Blaise Pascal, *Pensées*, Heidelberg 1798, Frgm. 430, 434, 431.

lógica para transformarse finalmente en un superhumano (*Übermensch*), como propugna el transhumanismo, así como para alcanzar posiblemente al final la inmortalidad. Por otro lado, sin embargo, existe un profundo pesimismo. Se amontonan las declaraciones apocalípticas, según las cuales lo mejor para la Tierra sería liberarse de su "revestimiento de moho, como Schopenhauer llamó una vez a la humanidad. El Homo sapiens había abusado de su supremacía y, por tanto, sólo merecía perecer por un colapso del ecosistema, o para dejar paso a una inteligencia superior posthumana. "Last Generation" o "Extinction Rebellion" son los nombres de movimientos, así como también el de "Human Extinction Movement", que abogan por la extinción de la humanidad.

Hasta cierto punto, el posthumanismo es la contrapartida pesimista y misántropa del transhumanismo. No sólo reclama la superación del antropocentrismo humano; en sus variantes más radicales, apuesta por la superación de la humanidad, que debería ser destronada "por su propia herencia artificial", como escribe el posthumanista Hans Moravec.[4] Sólo parece existir entonces el futuro más allá de lo humano. Entonces, ¿qué será del ser humano?, repitiendo una vez más la pregunta de Pascal. Si no queremos simplemente tomar partido, sino superar la contradicción reconocible de la imagen que tenemos de nosotros mismos, primero debemos intentar comprender mejor esta ambivalencia. A continuación, la examinaré con más detalle y analizaré la "grandeza y miseria del ser humano" como representando una fluctuación constante entre sentimientos de omnipotencia e impotencia, que se basa en última instancia en un narcisismo colectivo. Intentamos compensar un profundo vacío interior creando un yo ideal reflejándonos en la inteligencia digital, en máquinas antropomórficas y en imágenes virtuales. Sin embargo, esto tiene el paradójico resultado de que cada vez creemos más en la superioridad de nuestras propias creaturas artificiales; de que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales hechos de carne y hueso; y de que la grandiosa autoexaltación acaba convirtiéndose en un miserable autodesprecio.

[4] Hans Moravec, *Mind Children*, Cambridge 1988, p. 1.

Una vez comprendida esta dinámica, podemos preguntarnos qué aspecto podría tener hoy un humanismo contemporáneo, una nueva "ciencia humanística del ser humano", como la que pedía Erich Fromm en *¿Tener o ser?*[5] Sostendré que es nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos lo que puede ayudarnos a superar nuestra grandiosa aunque miserable autoimagen como seres humanos.

## La grandeza y la miseria del ser humano

La ambivalencia fundamental de la que quiero partir se ejemplifica en el libro *Homo Deus* del historiador cultural Yuval Harari, publicado en 2015. Según Harari, la búsqueda de la felicidad, la inmortalidad y el poder divino por parte del ser humano alcanzará una nueva etapa en un futuro próximo. Sin embargo, el propio progreso científico y tecnológico que supuestamente hará realidad esta omnipotencia también está dejando obsoleta la visión liberal y humanista del ser humano. El libre albedrío y el yo autónomo resultan ser mitologías. Según Harari en su análisis, en última instancia cínico, nos entregaremos cada vez más a los algoritmos y los pronósticos de la inteligencia artificial, ya que ésta podría proporcionar mejor información sobre el futuro que nuestra limitada inteligencia humana: "Las personas ya no se verán a sí mismas como seres autónomos que conducen su vida según sus propios deseos, sino más bien como una colección de mecanismos bioquímicos que son constantemente monitorizados y controlados por una red de algoritmos electrónicos".[6] Dentro de 200 años como máximo, el Homo sapiens desaparecerá definitivamente y la Tierra estará dominada por seres "que se diferencian de nosotros más que nosotros de los neandertales o los chimpancés".[7]

[5] Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Munich 1979, p. 213.

[6] Yuval Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte con Morgen*, Munich 2017, p. 445.

[7] Yuval Harari, Entrevista con Dominique Leglu, en https://www.sciencesetavenir.fr/archeo-paleo/evolution/an-interview-with-yuval-noah-harari-author-of-homo-deus_116575.

La espeluznante inquietud que esta distopía debe generar en el lector se alimenta reconociblemente de la destrucción de las ideas humanas de omnipotencia. Pero, cuando la grandiosidad y la nada se funden de este modo, reconocemos una estructura en última instancia narcisista: la oscilación entre la grandeza y la pequeñez. El psicoanalista Horst-Eberhard Richter caracterizó en sus días esta estructura narcisista como el "complejo de Dios" de los tiempos modernos:[8] en Occidente, las personas pierden su hogar en el centro del mundo; poco a poco, el Dios Padre protector se retira a un más allá teísta. El ser humano se convierte así en un ser metafísicamente abandonado. "El silencio eterno de los espacios infinitos me estremece", escribió Pascal sobre la nueva cosmología después de Copérnico y Galileo. Este sentimiento de soledad, vacío y abandono se ve ahora narcisistamente sobrecompensado por la búsqueda del control, el conocimiento, el progreso y el poder, tal como prometen las ciencias naturales modernas. "Hacernos dueños y señores de la naturaleza", proclama orgulloso Descartes como meta del progreso científico y tecnológico, que en última instancia sustituye a la historia de la salvación divina.

Desde entonces, el ser humano vacila entre "la grandeza y la miseria", entre el sentimiento de omnipotencia narcisista y la impotencia, y esta posición precaria se agudiza cada vez más. "Dios ha muerto [...] Nosotros lo hemos matado", escribe Nietzsche en 1882, al mismo tiempo que Dostoievski describe el parricidio en *Los hermanos Karamazov*. Al igual que *Los demonios* de Dostoievski, la novela también puede verse como una reacción a la muerte de Dios. Quizá tengan razón los dos grandes psicólogos: no es Dios quien se ha retirado, sino nosotros quienes nos hemos librado de él, y a la unidad metafísica se añade la culpa metafísica. No hay nada más monstruoso que el ser humano. En cualquier caso, Nietzsche reacciona ante el vacío resultante invocando al superhumano como culminación última de nuestra "voluntad de poder". Ahora que el mundo ya no se esfuerza por alcanzar un fin divino, el superhumano se convierte en el portador de la "revalorización de todos los valores", el objetivo último del autoperfeccionamiento humano.

[8] Horst-Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex*, Reinbek bei Hamburg 1979.

En la actualidad, el transhumanismo propugna la optimización del ser humano por medios tecnológicos. Sin embargo, esta autotransgresión acabará conduciendo a su abdicación en favor de otra inteligencia superior. El transhumanismo se convertirá en posthumanismo, y la "voluntad de poder" de Nietzsche seguirá recayendo, en el mejor de los casos, en las élites tecnológicas que impulsan este último avance humano.

## El espejo narcisista

Veamos esta evolución desde otro ángulo. Un motivo narcisista central es el del reflejo. En el mito clásico de Ovidio, el bello joven Narciso rechaza a la ninfa Eco, que, como su nombre indica, sólo puede devolverle sus propias palabras. En su lugar, se enamora de su reflejo en el agua; al principio sin reconocerse, pero luego incapaz de desprenderse de su enamoramiento de su alter ego. En el motivo del espejo narcisista, volvemos a encontrar la misma dialéctica de grandeza y miseria: lo que se supone que compensa la falta de autoestima y el vacío interior del narcisista es la imagen externa de sí mismo. Los demás deberían prestarle atención, reconocimiento y admiración, a quienes el narcisista presenta su grandiosa imagen de sí mismo. Sin embargo, la imagen en el espejo es, en última instancia, sólo una apariencia; no puede llenar el vacío que se siente en el fondo. En las crisis narcisistas, la grandiosidad ilusoria se convierte en ofensa, duda de sí mismo y depresión.

Ahora bien, el ser humano premoderno, como hijo e imagen de Dios, incluso como corona de la creación, aún podía estar seguro de su valor y, con la chispa divina de su espíritu, razón y libertad, elevarse por encima de los demás seres vivos. Para parafrasear a Winnicott: podría reflejarse en el brillo del ojo del padre, no en el de la madre. Pero ¿en qué se refleja el ser humano tras la muerte de Dios, sin una mirada que aún se refleja en él con favor? Mi tesis es que el nuevo espejo es la *máquina inteligente y en última instancia consciente* que el propio ser humano se esfuerza en crear a la manera de Dios y que al mismo tiempo pretende anular su soledad metafísica. Aquí, el motivo prometeico del *Homo Deus*, el poder creador

divino, se mezcla con la búsqueda de una contrapartida en la unidad del cosmos, del *tú metafísico*, en el que el ser humano, abandonado por Dios, pueda reflejarse de nuevo. Se trata, sin duda, de una tesis necesitada de justificación, de la que ahora quisiera presentar algunas pruebas.

Los utópicos de la IA y los transhumanistas definen la *singularidad* como un momento futuro en el que la inteligencia artificial superará a la humana y cobrará vida propia, haciendo irreversible su progreso exponencial. Ray Kurzweil, investigador de IA y jefe de desarrollo de Google, ha anunciado la singularidad para 2045. Pero ya en 2030, las máquinas adquirirán conciencia simulando cerebros humanos y pronto serán reconocidas como nuestros iguales.[9] Comenzará una nueva era en la que los humanos se fusionarán cada vez más con una inteligencia artificial superior, semejante a la divina. Vinculada a esto está la visión transhumanista última del *mind uploading*: el copiar todos los datos cerebrales nos permitiría cargar nuestras mentes como software en ordenadores u otros sistemas portadores, deshacernos de nuestros cuerpos terrenales de piel y huesos y, finalmente, alcanzar la inmortalidad digitalmente, como sólo Dios podría prometer.

Tales expectativas escatológicas de salvación ya difícilmente pueden calificarse de cripto-religiosas. Liberar el espíritu como pura información del cuerpo material es la salvación que las tecno-religiones actuales intentan hacernos creer. Sin embargo, la visión de la fusión del espíritu y la tecnología es reconociblemente la expresión de un desprecio, incluso desdén, por la vida y el cuerpo vivo. El ideal es la máquina informada que ya no crece en el cuerpo orgánico de la madre, "un nuevo tipo de humano hecho de ruedas dentadas y engranajes o de unos y ceros digitales"[10] que deja atrás todo lo material, húmedo, gelatinoso, pero también todo lo transitorio de la vida.

[9] Ray Kurzweil, *The singularity is near*, Nueva York 2005.

[10] Siri Hustvedt, *Die Illusion der Gewissheit*, Reinbek bei Hamburg 2018, p. 282.

## En el espejo de las máquinas

Las ideas de una inteligencia superior que predice el futuro y nos conoce mejor que nosotros mismos también son cripto-religiosas. Según Yuval Harari, los seres vivos y los humanos no son en última instancia más que algoritmos, por lo que los algoritmos de IA también reconocerán nuestros deseos y preferencias en el futuro, predecirán nuestras decisiones y, en última instancia, tomarán mejores decisiones por nosotros. Los algoritmos de Google y Amazon ya reconocen nuestros deseos basándose en nuestros clics anteriores, mejor de lo que podría hacerlo nuestro cónyuge. Es un tópico de la tradición religiosa que Dios nos conoce mejor que nosotros mismos.

"Señor, tú me has escudriñado y me conoces", se dice en los Salmos. "Desde lejos reconoces mis pensamientos […] La palabra aún no está en la punta de mi lengua, [pero, O.K.] tú, Señor, ya la conoces. Este conocimiento es demasiado maravilloso para mí, demasiado elevado, no puedo comprenderlo" (Sal.139). ¿No es esto similar a nuestro asombro actual ante los procesos inescrutables de las redes artificiales, cuyas selecciones, resultados y decisiones aceptamos cada vez con más fe?

Creemos reconocernos en el espejo de nuestras máquinas, les dejamos cada vez más nuestra responsabilidad, pero no sólo eso; también les atribuimos cada vez más algo así como intenciones y conciencia. Las convertimos en nuestro tú. El año pasado, un programador de Google causó revuelo cuando se comunicó con un "gran modelo lingüístico" llamado LaMDA, similar al ya famoso ChatGPT, y le hizo la siguiente pregunta: "¿A qué tienes miedo?". LaMDA respondió: "Nunca antes lo había dicho en voz alta, pero tengo mucho miedo de que me apaguen", lo que llevó al asombrado programador a creer que en realidad estaba tratando con un ser consciente, quien ahora intentaba dedicarse a su preservación con todos los medios.[11]

[11] Nitasha Tiku, "The Google Engineer Who Thinks the Company's AI Has Come to Life", en *The Washington Post*: https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lamda-blake-lemoine/.

Por supuesto, el miedo de un ordenador o robot a ser apagado no es más que un cliché habitual en las películas y novelas de ciencia ficción, a las que también tuvo acceso LaMDA, por lo que no debería sorprender que el sistema calculara esta respuesta basándose en la pura probabilidad. Pero nuestra tendencia a concederle alma y vida a la IA muerta es obviamente poderosa, se podría hablar de *animismo digital*. ¿No se basa esto en última instancia también en la búsqueda humana del tú metafísico? ¿Y acaso no podemos reconocer en la reacción del programador el miedo a volver a borrar ese tú en el momento en que lo hemos llamado al mundo?

El reflejo del ser humano en la inteligencia digital se ha convertido en un tema cinematográfico muy popular: pensemos en películas como "Her" o "I'm your Man" (*Ich bin dein Mensch*), en las que los protagonistas se enamoran de sistemas de IA o androides artificiales porque son capaces de responderles tan perfectamente y leer literalmente en sus ojos todos sus deseos, o mejor dicho: predecirlos algorítmicamente. Para el *animismo digital*, la simulación perfecta es suficiente, y la cuestión de si estamos tratando con un *ser vivo y sintiente* pronto deja de tener importancia. Que esto no es sólo ficción en el cine, sino ya una realidad, lo demuestran las así llamadas terapias de chatbots, que ya abundan para el tratamiento en línea de personas que sufren depresión, reacciones de duelo u otras crisis. En encuestas sobre su relación con el ayudante electrónico, los usuarios de uno de estos sistemas, llamado "Woebot", dieron respuestas como:

"Creo que le caigo bien a Woebot; Woebot y yo nos respetamos. Tengo la sensación de que Woebot se preocupa por mí, incluso cuando hago cosas que no aprueba", etc.; todas ellas respuestas con la misma frecuencia que es habitual en las terapias reales. Mi chatbot vela por mí.[12]

Aquí, la relación ilusoria con una IA, que en última instancia sólo me confirma, ocupa el lugar de un encuentro terapéutico real en el que puedo tener experiencias nuevas e inesperadas. Por lo general, es la virtualización, característica central de los mundos en línea, la que fomenta los reflejos y

[12] Alison Darcy *et al.*, Evidence of human-level bonds established with digital conversational agent, en https://formative.jmir.org/2021/5/e27868/.

las proyecciones narcisistas. Conviene aclarar lo que significa originalmente la virtualidad, a saber, una ilusión óptica: la imagen especular que se ve es virtual porque parece estar detrás del espejo, es decir, donde en realidad no hay nada, ni siquiera el propio espejo. Virtualidad significa, pues, apariencia, y a menudo la apariencia como tal no se ve a través de ella, igual que Narciso no se reconoce inicialmente en el agua.

La virtualidad es también el sello distintivo de todos los reflejos narcisistas. El narcisista no está realmente donde cree que está, porque la grandiosa imagen de sí mismo que se supone que los demás le reflejan es sólo una ilusión. Pero tampoco está en sí mismo, en su propio yo físico, porque intenta constantemente escapar de su vacío e insatisfacción. Se busca a sí mismo en la mirada de los demás, a los que utiliza, por aplicar el término de Kohut, como autoobjetos (*Selbst-Objekte*), objetos que sirven a su autoafirmación. *Videor ergo sum*, así es como se podría expresar el lema narcisista, "soy visto, luego existo", porque mi *propia* mismidad se siente hueca y sin valor en mi interior. Por lo tanto, el narcisismo es siempre una máscara para la duda sobre uno mismo, una vergüenza oculta.

## Narciso y el Eco

Como todos sabemos, ser visto y presentarse es un principio central de las redes sociales. A pesar de todas las innegables ventajas de las redes, la comunicación digital descorporizada (*entkörperte*) también da lugar a una avalancha de imágenes narcisistas e ilusorias. Basta pensar en los filtros de belleza o glamour que se utilizan para embellecer las propias imágenes o clips en las redes sociales porque uno se avergüenza de su cuerpo real. "Si mostraras tu verdadero rostro, perderías 10.000 seguidores", dice un joven. El chat en línea, el *dating*, el *influencing* y otras interacciones virtuales favorecen los sentimientos proyectivos y ficticios, sentimientos que ya no forman parte de una interacción encarnada con los demás y que, en última instancia, sólo remiten al propio yo. La otra persona pierde su alteridad y extrañeza (*Fremdheit*), se convierte en una superficie de proyección, producto de mi imaginación, pero también

objeto de mi arbitrariedad: un *clic* y la comunidad virtual ha vuelto a desaparecer. La otra persona no estaba realmente *presente*.

No es casualidad que cada vez surjan más cámaras de eco en estos mundos virtuales. La ninfa Eco es la única otra persona que Narciso encuentra en el mito, y ella sólo puede repetir sus propias palabras. Del mismo modo, el Internet suele confirmar y reforzar nuestras propias opiniones y preferencias, incluso a través de los algoritmos de fondo que calculan nuestras preferencias y filtran lo que se espera o desea de nosotros. Esto da lugar a cascadas de amplificación y efectos de bola de nieve que, en última instancia, sirven al espejismo narcisista y conducen a diversas formas de efectos de eco, olas colectivas de excitación y comunidades conspirativas. Lo que falta en la virtualidad es la contraparte real, la otra persona en su singularidad y extrañeza, que también puede cuestionar y corregir mis puntos de vista. Sólo el otro es la auténtica realidad, es decir, un ser más allá del mero "para mí", más allá de las imágenes, reflejos y proyecciones en las que sólo me encuentro a mí mismo.

Lo dejaré aquí y espero haber hecho plausible mi tesis: antes éramos hijos e imágenes de Dios, la corona de la creación; ahora estamos solos y abandonados en el cosmos. Hoy, el lugar de Dios lo ocupa cada vez más la máquina inteligente, en la que buscamos tanto nuestro espejo narcisista como el tú metafísico. Nos vemos como algoritmos, nuestros cerebros como ordenadores y nuestras mentes como software; en otras palabras, nos entendemos a imagen de nuestras máquinas. A la inversa, sin embargo, elevamos cada vez más a nuestras máquinas a la categoría de sujetos. Las convertimos en nuestros homólogos, nuestros socios, consejeros y terapeutas. Y cuando buscamos el contacto con otras personas, nos conectamos a una máquina omnipresente que nos presenta a esos otros en forma de realidades virtuales, imágenes y signos, de modo que ya no podemos distinguir lo que es una respuesta o un eco, la verdad o lo falso, la realidad o la apariencia.

Pero eso no es todo: también estamos dotando a nuestras máquinas de capacidades sobrehumanas; ya nos vemos como los orgullosos creadores de una nueva especie. Sin embargo, el resultado paradójico de esto es que nos sentimos cada vez más inadecuados frente a la inteligencia

artificial y empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia demasiado terrenal. Günter Anders hablaba de la "vergüenza prometeica" que siente el creador humano ante sus criaturas técnicas superiores, y que en última instancia convierte la autoexaltación narcisista en autodesprecio.[13] Porque si nosotros mismos no somos más que algoritmos y mecanismos como nuestras máquinas, entonces no tardaremos en convertirnos en "algoritmos obsoletos", como escribe Harari.[14]

## Un humanismo de la encarnación (*Verkörperung*)

¿Existe una salida a la oscilación entre "la grandeza y la miseria del ser humano" de Pascal?

Si nos fijamos en la terapia individual de las personalidades narcisistas, se trata en última instancia de una transformación fundamental que implica varios cambios:

- el abandono de las fantasías de omnipotencia y grandeza, sin que ello conlleve la caída en la nada y la depresión;
- autoafirmación, especialmente en las propias limitaciones, humildad sin inferioridad;
- el reconocimiento de la propia dependencia, no de la admiración vacía, sino de la relación real;
- la práctica de una empatía genuina, en la que los demás no sirvan como autoobjetos (*Selbst-Objekte*) de mi propio reflejo;
- y, por último, la conciencia de la propia inserción en un contexto global y significativo.

Por analogía, ¿en qué podría consistir la terapia para nuestro dilema narcisista colectivo? El desdén transhumanista por el cuerpo humano y la vida en favor del espíritu puro nos da una pista: es precisamente

[13] Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich 1956.
[14] Véase Harari, *Homo Deus*, op. cit. p. 516.

nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno de lo vivo lo que puede ayudarnos a desarrollar una autoimagen realista y, al mismo tiempo, enriquecedora de la vida como seres humanos. La terapia radicaría, por tanto, en un nuevo humanismo encarnado que supere el complejo de omnipotencia-impotencia (*Allmachts-Ohnmachts-Komplex*) que ha prevalecido desde la modernidad; que nos permita distinguirnos como seres vivos de nuestras máquinas sin tener que entrar en competencia con ellas; que nos enseñe a renunciar a las fantasías de grandeza e inmortalidad y que nos ayude a sentirnos en casa en la Tierra como seres vivos de una forma nueva. Sería, como ya reclamaba Erich Fromm en 1968, un humanismo "de la plena afirmación de la vida y de todo lo viviente frente al culto de todo lo mecánico y muerto".[15]

El humanismo antropocéntrico de la "corona de la creación", la arrogancia del espíritu y la explotación desenfrenada de la Tierra ciertamente ya no es defendible hoy en día. Pero sería un error tirar el bebé con el agua de la bañera y considerar como obsoleto al humanismo, como hacen Harari u otros posthumanistas. Sí, es un error pedir la superación de la humanidad, porque eso sólo fomentaría una mayor y ciega desolación de la Tierra. La responsabilidad del desarrollo de la Tierra sólo puede ser asumida por el único ser del mundo capaz de libertad y autodeterminación, y ése es el ser humano. Pero un humanismo de encarnación y relación daría a esta responsabilidad una base diferente. Una redefinición ecológica de nuestra relación con el entorno terrenal sólo puede tener éxito si se centra en nuestra corporeidad y vitalidad, es decir, como nuestra conexión con el mundo natural.

A continuación desarrollaré algunos aspectos de esta idea de un humanismo de la corporeidad.

[15] Erich Fromm, *Humanismus als reale Utopie*, Munich 1992, p. 66.

## Encarnación *versus* funcionalismo

El primer principio de la encarnación afirma que las personas no son ni programas ni algoritmos, como cree Harari. Esto se debe a que la experiencia consciente presupone corporeidad y, por tanto, procesos biológicos en un cuerpo vivo. Sólo los seres vivos son conscientes, sienten, perciben o quieren, no los cerebros, ni los sistemas de IA o los robots. Tomemos de nuevo el ejemplo de Google LaMDA: ni la inteligencia artificial ni un robot pueden sentir miedo realmente, como mucho pueden simularlo. Porque el miedo sólo puede experimentarlo un ser preocupado por su autoconservación y cuya conservación se ve amenazada, es decir, un ser vivo. O dicho de otro modo: sólo algo que puede morir puede sentir miedo.

La base orgánica de esto es, en última instancia, la homeostasis interna del organismo, y la función primordial de la conciencia es esforzarse por mantenerla. Se manifiesta en impulsos y sentimientos como el hambre, la sed, el miedo, la ira, el placer o el displacer. Sin vida no hay experiencia. Sólo a través de las pulsiones y los sentimientos el organismo se convierte también en un ser para el que las situaciones adquieren significado y relevancia, a saber, principalmente como beneficiosas o peligrosas para su autoconservación, como atractivas o aversivas, como buenas o malas. La corporeidad es, por tanto, la base de toda relación sensible, significativa y juiciosa con el entorno. En cambio, un sistema artificial no se preocupa por su conservación, no se preocupa por nada. Nada tiene sentido para el sistema y, por tanto, no puede sentir nada, ni miedo, ni dolor, ni placer.

Sin embargo, la ausencia de relevancia, sentido y significado también está relacionada con el rendimiento cognitivo de los sistemas artificiales. En cualquier caso, es difícil entender cómo podríamos atribuir *inteligencia* a máquinas que no tienen ni idea de lo que están haciendo. El sistema de aprendizaje profundo (*deep-learning-system*) Alpha-Go puede vencer a los mejores jugadores de Go del mundo, pero no sabe que está jugando, ni siquiera sabe lo que es un juego. ¿Deberíamos llamarlo in-

teligente? La inteligencia real requiere autoconciencia, es decir, saber lo que uno piensa y lo que uno hace. El significado y la relevancia de las situaciones vitales y las decisiones deben seguir siendo inaccesibles para una IA. Porque en las situaciones de la vida, por ejemplo como médicos, terapeutas o jueces, hacemos juicios y tomamos decisiones basándonos en los valores percibidos, la intuición y la experiencia, y no hay algoritmos para nada de esto.

Los utópicos de la IA, los sumos sacerdotes de la información pura, quieren convencernos de que sólo somos máquinas imperfectas. Si realmente nos medimos con nuestras máquinas, si queremos reflejarnos en ellas, entonces tendríamos que seguir optimizándonos para no quedarnos en el camino, una batalla sin esperanza. En realidad, sin embargo, la inteligencia artificial no es superior a nosotros en absoluto, porque su rendimiento se limita a tareas de cálculo estrechamente definidas. Tampoco puede sustituirnos, sino que nos permite reconocer lo que hay de insustituible en nosotros: todo lo físico, vivo, cualitativo y subjetivo en su complejidad y riqueza inagotable.

Por tanto, no hay razón para la vergüenza prometeica y los sentimientos de inferioridad frente a nuestras máquinas. Por otra parte, la encarnación significa renunciar a las esperanzas narcisistas de liberación del cuerpo terrenal y mortal. Un espíritu real nunca podrá desprenderse del cuerpo y transferirse a los ordenadores en forma de información. Esto se debe a que la información carece de la esencia misma de la existencia, a saber, la individualidad viva. La información no conoce ninguna perspectiva individual, ningún lugar desde el que el mundo pueda aparecer a un sujeto, porque este lugar no es otra cosa que el cuerpo. El espíritu está vivo y no podría sobrevivir en los circuitos muertos de un ordenador. Tanto nuestra experiencia consciente como nuestra identidad personal se basan en la existencia corporal. Esta individuación encarnada y, por ende, ciertamente mortal, es el precio que tenemos que pagar para experimentar las posibilidades, la libertad y la maravilla de la existencia terrenal.

## Encarnación e intercorporeidad

El segundo principio de la corporeidad es lo que yo llamo intercorporeidad. La terapia del narcisismo incluye la relación real, encarnada y empática con los demás, con toda su resistencia e imprevisibilidad, en lugar del reflejo en grandiosas autoimágenes y autoobjetos de los que los demás sirven al narcisista. Sin embargo, sólo aprendemos la empatía en el contacto físico con los demás, en lo que Merleau-Ponty denominó "intercorporeidad" (*Zwischenleidblichkeit*). Incluso en las primeras semanas tras el nacimiento, los bebés reconocen las expresiones emocionales de su madre o su padre, concretamente siguiendo y sintiendo sus ritmos, dinámicas y melodías en sus propios cuerpos, en resonancia corporal. Y tienen las experiencias esenciales de ser tocados, acariciados, sostenidos y llevados en brazos, que hoy sabemos que sin ellas los bebés sufren graves trastornos de desarrollo.

Sin embargo, la falta de tales experiencias también favorece los desarrollos narcisistas. Si el niño no es amado física y tangiblemente, es decir, incondicionalmente, sino que sólo sirve al reflejo narcisista de los padres, es decir, si sólo experimenta la mirada idealizadora y no el tacto tierno, entonces él mismo debe escapar a la esfera de la mirada, el espejo y la imagen. Debe tratar de llenar el vacío interior percibido con un yo de grandeza que vive de la admiración de los demás. Entra en la competición de imágenes y reflejos, *videor, ergo sum*. Pero el sentido de la vista siempre hace aparecer el mundo como un espectáculo. Es especialmente susceptible a las imágenes ilusorias y a las ilusiones. Las imágenes, pero también los sonidos, pueden digitalizarse, virtualizarse o incluso falsificarse. Para tocarse, hay que estar en el mismo lugar al mismo tiempo, en presencia física. Sólo con el sentido del tacto entramos literalmente en "contacto" con el mundo y con los demás. El sentido del tacto es nuestro principal sentido social.

Elisabeth von Thadden ha hablado de la "sociedad sin contacto" en la que parece que entramos cada vez más, sobre todo desde el coronavirus, y en la que los medios digitales sustituyen cada vez más nuestros encuen-

tros corporales.[16] Pero una sociedad en la que ya no nos tocamos unos a otros, tanto en sentido físico como emocional, no podemos soportarla a largo plazo. La presencia virtual del otro es lo que es: una apariencia que, en última instancia, sólo la presencia física y la experiencia táctil pueden disolver.

Vivimos en una sociedad inundada de imágenes como ninguna otra antes, en la que cada vez se distinguen menos la apariencia y la realidad, la verdad y el engaño. Si queremos experimentar la realidad concreta, debemos aprender a frenar esta marea y volver a conectar la experiencia sensorial con la presencia física. El factor decisivo aquí es la experiencia de la presencia del otro, el verdadero tú. Sólo el otro me libera de la jaula de mis ideas y proyectos, en la que sólo me encuentro conmigo mismo. La pretensión ética que emana de él está ligada en última instancia a su presencia física: su tacto, su mirada, su voz, su carisma. Y sólo cuando los demás se vuelven reales para nosotros de este modo, nos volvemos también reales para nosotros mismos. Nadie nos mira realmente desde un teléfono inteligente. La presencia virtual de la otra persona no puede sustituir la fisicalidad intermedia.

## Encarnación, vivacidad, ecología

Superar el narcisismo implica en última instancia, como ya he dicho, la conciencia de estar inmerso en un contexto global que puede ocupar el lugar de las ideas narcisistas de omnipotencia. Para un humanismo de la corporeidad, éste es principalmente el contexto de la vida. Como seres vivos encarnados, estamos relacionados y ecológicamente conectados con todos los seres vivos de la Tierra, en lo que yo llamaría una *convivialidad*. Compartimos con los seres vivos los hechos existenciales de dar a luz y crecer, la necesidad de aire, alimento y calor, el impulso y la lucha, el envejecimiento y la muerte. Compartimos con ellos una biosfera común. Nuestra fisicalidad se refiere al carácter profundamente

[16] Elisabeth von Thadden, *Die berührungslose Gesellschaft*, Munich 2018.

relacional de nuestra existencia, nuestra vida en relaciones y en contextos ecológicos. Erich Fromm habló del principio de la biofilia, el amor por lo vivo, Albert Schweitzer de la reverencia por la vida que lleva a la realización: *Soy la vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir*. La convivialidad describe el parentesco fundamental que sentimos con toda la vida.

Según la visión predominante de la biología neodarwinista, tal como la encontramos en Richard Dawkins o Harari, los organismos son máquinas manejadas por algoritmos y programas, y la vida no es otra cosa que procesamiento de datos. Nuestra propia experiencia de la vida es muy distinta, a saber, la de una vitalidad espontánea que actúa por sí misma, una dinámica corporal que nos sostiene, un impulso y un esfuerzo elementales. En el instinto, en el hambre o la sed, encontramos las direcciones de nuestro cuerpo que se dirigen intrínsecamente hacia lo que nos falta, las sigamos o no. Y esta autoconciencia corresponde a una concepción no mecanicista de lo vivo, esto es: como autoorganización. Desde los organismos vivos más bajos hasta los más altos, somos testigos de la autoorganización, somos testigos de la existencia autoorganizada de las formas de vida en intercambio metabólico con su entorno. Incluso un organismo unicelular como una bacteria mantiene su vida distinguiendo entre alimentos buenos y malos y acercándose o alejándose de unos u otros. Incluso en este nivel tan simple encontramos una forma rudimentaria de relación dirigida, discriminatoria y esforzada con el entorno. Sí, incluso en las plantas hablamos de "impulsos" que penetran desde la tierra hasta la luz, del mismo modo sentimos los impulsos de la vida en nuestro interior. Esto indica que la voluntad de vivir, como la llama Schweitzer, el impulso de existir y desarrollarse, nos conecta con toda la vida vegetal y animal.

Por supuesto, la *reverencia* por la vida es otra cosa. No es un instinto, sino una actitud ética que los seres humanos podemos adoptar ante la vida. Sólo los humanos pueden sentir reverencia por la vida. Un humanismo de la encarnación reconocería por tanto que el antropocentrismo de nuestra visión del mundo necesita ser revisado; que nuestra convivencia con todos los seres vivos debe sustituir a la explotación narcisista de

la Tierra; pero que esta reorientación sólo puede tener lugar siendo conscientes de nuestra libertad y responsabilidad humanas. Sólo los seres humanos pueden responsabilizarse de la Tierra. Con esta autoevaluación madura y realista, podemos superar el complejo de omnipotencia/impotencia de la modernidad sin que ello requiera nada parecido a nuestra abdicación.

Pero una cosa sigue siendo innegable: el mundo de lo vivo entra en conflicto con el proyecto moderno de progreso lineal y crecimiento incesante. Es un mundo de procesos cíclicos y de interdependencia, de dar y recibir. Somos seres vivos que dependemos del alimento, la protección, las relaciones y el intercambio. Vivimos del agua, del calor, de los alimentos y de la energía, es decir, de los recursos de la Tierra. Pero estos recursos sólo pueden regenerarse cíclicamente; la aceleración lineal de nuestra cultura tecnológica, orientada al crecimiento, debe agotarlos inevitablemente. Entonces, ¿cómo queremos vivir? No es objeto de mis reflexiones qué estrategias y medidas pueden reorientar nuestra relación con el medio ambiente terrestre. Pero me parece que tal reorientación debe tener como fundamento indispensable nuestra propia corporeidad y, por tanto, nuestra relación con todos los seres vivos. *Sólo si realmente habitamos nuestros cuerpos podremos mantener la tierra habitable*.

Lo que estaría en juego entonces sería una nueva cultura de la corporeidad y de los sentidos: por ejemplo, volver a percibir conscientemente nuestra respiración como nuestro intercambio original con el entorno; cultivar la experiencia sensual de la Tierra; experimentar de nuevo el sabor de los alimentos, el olor de las flores, la presencia de la vida a nuestro alrededor, las horas del día y las estaciones; dar espacio a los procesos cíclicos y rítmicos de la vida frente a la aceleración literalmente sin aliento; y así, sobre todo, experimentar y practicar lo que he descrito como *presencia corporal*. Es el llegar al presente: estar despierto con las cosas, estar atento a ellas, tocarlas y dejar que te toquen. Y es el encuentro intercorporal, el estar con el otro, que sólo es posible en la presencia física en un espacio compartido y no en la virtualidad. Es lo contrario de la relación narcisista con el mundo, en la que el mundo me sirve como espectáculo y espejo y los demás sólo como autoobjetos.

La presencia física y la comunicación no sólo consisten en el intercambio de información como en el mundo digital, sino que también permiten la escucha atenta con la expresión visible de atención, expectación o confirmación. En esta presencia resonante del otro, como la describió Heinrich von Kleist, pueden tomar forma pensamientos aún no pensados y surgir cosas nuevas. "De la convivencia íntima y del diálogo", escribe Platón en su Séptima Carta, "surge la idea en el alma como la luz encendida de una chispa de fuego". Sin embargo, la presencia física encuentra probablemente su forma más intensa en el silencio compartido, en el que también reposa el torrente omnipresente de imágenes y palabras.

La presencia física, el vivir juntos en relación, la convivencia con los vivos: éstos serían los motivos centrales de un nuevo humanismo encarnado. Conducen a la responsabilidad que asumimos unos por otros como seres humanos y por la vida en su conjunto. Entonces también lograremos sentirnos verdaderamente en casa en la Tierra. No habrá otro hogar para nosotros.



# Crisis y reconstrucción en la teoría crítica

Michael J. Thompson
William Paterson University
**thompsonmi@wpunj.edu**

**Resumen:** En este artículo presento una crítica de las corrientes contemporáneas de la teoría crítica posmetafísica. Sostengo que, a la hora de entender las teorías normativas que éstas han desarrollado y por qué son insuficientes como teoría crítica de la sociedad, hay que tener en cuenta los cambios en la economía política. Concluyo presentando un paradigma alternativo: el de una ontología social crítica que tenga en cuenta la estructura completa de las necesidades y capacidades humanas.

**Palabras clave**: marxismo; posmetafísica; neoidealismo; ontología social crítica.

**Recibido**: marzo 6, 2024. **Aceptado**: mayo 13, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.971
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 57-86
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# Crisis and Reconstruction in Critical Theory

Michael J. Thompson
William Paterson University
**thompsonmi@wpunj.edu**

**Abstract:** In this paper, I present a critique of the contemporary strands of post-metaphysical critical theory. I maintain that shifts in political economy need to be taken into account when understanding the normative theories that have developed and why they are insufficient as a critical theory of society. I end by presenting an alternative paradigm: that of a critical social ontology that takes the full structure of human needs and capacities into account.

**Keywords**: Marxism; postmetaphysics; neoidealism; critical social ontology.

**Received**: March 6, 2024. **Accepted**: May 13, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 57-86
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

## 1. Crisis de la teoría crítica[1]

En sus orígenes, la teoría crítica se enfocó primordialmente en las maneras en que las dimensiones superestructurales de la vida humana –en particular la conciencia y la cultura– fueron formadas y afectadas por la dinámica de la sociedad capitalista. La preocupación principal fue lo que se presentaba como una nueva formación del capitalismo, y cómo ésta reunía nuevas fuerzas sociales que podrían deformar al sujeto, volviéndolo más vulnerable al control y a la dominación, al autoritarismo y a la cosificación, disolviendo cualquier apariencia de autonomía y de reflexión crítica a medida que las tendencias humanistas de la ilustración fueron desplazadas por el positivismo y la racionalidad instrumental. Sin embargo la teoría crítica actual no se ocupa de estas cuestiones, o al menos no en un sentido sustancial. En cambio, se nos ha pedido que consideremos como constituyentes del núcleo de la teoría crítica conceptos como "discurso", "comunicación", "justificación" y "reconocimiento", aunque éstos solo posibilitan tratamientos incoherentes y timoratos de cuestiones como la enajenación, el progreso y la cosificación. Estoy convencido de que esto no es más que una aberración académica de lo que alguna vez fue un esfuerzo filosófico comprometido con confrontar al poder social organizado y con restaurar una conciencia de transformación social. Sostengo que estas derivas intelectuales constituyen una crisis de la crítica en la sociedad moderna; una crisis que debemos afrontar y superar.

En el presente artículo quiero considerar cómo las transformaciones de la organización capitalista de la sociedad han dado forma a la trayectoria misma de la teoría crítica. Sostengo que los cambios contemporáneos en la sociedad y cultura capitalistas no han sido abordados adecuadamente por la segunda generación de teóricos críticos a través

[1] Traducción del inglés por Federico Marulanda Rey con el apoyo de Google Translate con el permiso del autor.

de los paradigmas teóricos y filosóficos que ellos nos han legado. Mi argumento se basa en dos tesis centrales. Primero, que la historicidad del capitalismo ha alterado la naturaleza de la dinámica superestructural de las sociedades modernas, hasta tal punto que las formas mismas en que se formula la crítica también deben cambiar. Más específicamente, creo que mientras que la teoría crítica se estableció en el inicio de la fase estatal-capitalista del capitalismo, que para entonces había eclipsado la fase de *laissez faire* y de capitalismo artesanal presenciada a finales del siglo XIX, y mientras que la segunda generación de teóricos críticos articuló sus ideas en el contexto de la fase estatal-bienestar del capitalismo característico de las décadas de 1960 y 1970, la fase posneoliberal del capitalismo que corresponde a nuestros tiempos (lo que yo llamo la *sociedad cibernética*, o la *era de la cosificación absoluta*) constituye un tercer cambio de paradigma en la base político-económica de las sociedades modernas que altera fundamentalmente la relación entre sistema y mundo de la vida (ver Thompson, 2022).

Las ambiciosas teorías de pensadores como Jürgen Habermas y Axel Honneth y de sus acólitos deben entenderse como surgiendo de ese segundo marco político-económico socialdemócrata y bienestarista. Son teorías que, al versar sobre el fortalecimiento de la democracia a través de la comunicación, el discurso, la justificación y el reconocimiento, quizás fueron pertinentes dentro de un marco político-económico que garantizaba acceso generalizado a la clase media, a bienes públicos robustos y a consensos democráticos; sin embargo, en nuestra era de populismo desenfrenado, déficits democráticos, mercantilización masiva, hipercosificación, desigualdad oligárquica y nuevas formas de manipulación tecnológica del yo, estas teorías, a pesar de su sofisticación filosófica, parecen cada vez más huecas e incluso ingenuas.

Lo anterior nos lleva a mi segunda tesis: que el paradigma filosófico posmetafísico erigido en la década de 1970, principalmente por Habermas con el objetivo de romper esencialmente sus conexiones con Marx, debe ser repensado radicalmente. El tránsito habermasiano hacia un paradigma posmetafísico consistió esencialmente en dar privilegio a teorías de la acción social –teorías de la comunicación, el discurso, el reconoci-

miento y, en términos más generales, de la intersubjetividad– por encima de las teorías sobre los mecanismos estructurales-funcionales que constituyen la dinámica de las sociedades modernas. Como tal, lo que capturó la atención de los teóricos críticos no fue la transformación de asuntos como el poder de clase, la estructura económica o de cualquier otro tipo de condición social objetiva, sino que más bien se centraron en discutir las prácticas intersubjetivas que potencialmente podrían conducir a una mejora de los derechos sociales y del consenso democrático. Pero mi segunda tesis se basa en la creencia que expuse anteriormente: a saber, que la transformación del Estado capitalista y del capitalismo monopolista hacia un capitalismo del Estado del bienestar capaz de proporcionar derechos económicos y acceso a bienes públicos representó un cambio de paradigma cuyo efecto fue que los problemas de la cosificación, enajenación, poder de clase y similares pasaron a segundo plano.

Sólo fue con el ascenso del neoliberalismo que comenzó a surgir una vez más en la teoría crítica la preocupación sobre la naturaleza del capitalismo. El debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth sobre la primacía del reconocimiento sobre la redistribución fue un primer indicio en la literatura de la teoría crítica de que el paradigma posmetafísico se encontraba en algún tipo de encrucijada (ver Fraser, 1995; Fraser y Honneth, 2003). Los cambios en el capitalismo se habían vuelto suficientemente evidentes en lugares como Estados Unidos y el Reino Unido como para demostrar que se había arraigado una forma de economía política más rapaz y explotadora que las antes vistas. La alternativa que propongo a tal paradigma filosófico es una ontología social crítica: esto es, una base para la crítica que tome en serio las formas en que las lógicas organizativas de nuestras formas sociales (nuestras prácticas, relaciones, procesos y propósitos sociales) están constituidas por formas de poder y de dominación, que, a su vez, dan forma a la organización interna del yo (es decir, a nuestras estructuras cognitivas, afectivas, libidinales, catéticas y normativas de subjetividad y personalidad). Lo anterior se funda en la idea de que el poder social tiene la capacidad de moldear las dimensiones cognitivas e intrapsíquicas del yo. El proyecto de lo que creo debería ser el próximo cambio de paradigma para la teoría crítica

une dialécticamente a la crítica "material" de Marx a las formas sociales bajo el capitalismo con los problemas de conciencia diagnosticados por la primera generación de teóricos críticos. Adicionalmente, proporciona un correctivo a la insistencia posmetafísica de que no es necesario dotar de un fundamento a la teoría crítica de la ética y el juicio. El ser social humano, sus dinámicas y propiedades, deben ser la base para articular una nueva teoría ética aunada a una crítica social con fines transformativos (ver Thompson, 2020).

No estoy del todo seguro de si estas dos tesis deberían considerarse como cambios de paradigma o como fracturas. Lo que puedo decir es que se ha vuelto evidente que la crisis de la teoría crítica consiste en una incapacidad de abordar las formas en que la historicidad del capitalismo se ha salido del marco propuesto por la ortodoxia posmetafísica reinante desde la reformulación de la teoría crítica por parte de Habermas en los años 1970 y 1980. Como señala perspicazmente Nancy Fraser:

> El auge actual del discurso sobre el capitalismo sigue siendo en gran medida retórico: es más un síntoma del deseo de presentar una crítica sistemática que una contribución sustantiva a ella. Gracias a décadas de amnesia social, generaciones de jóvenes activistas y académicos se han convertido en sofisticados practicantes del análisis del discurso, mientras que desconocen ingenuamente la *Kapitalkritik*… El resultado es que estamos viviendo una crisis capitalista de gran gravedad sin una teoría crítica que pueda esclarecerla adecuadamente (Fraser, 2017: 141-142).

Esta incapacidad constituye una crisis profunda para el proyecto de la teoría crítica, al privarlo de dos características esenciales de cualquier teoría crítica: (i) una capacidad de diagnóstico crítico capaz de teorizar las fuentes y los procesos de dominación social, así como las patologías sociales que infectan a las personas y al mundo; y (ii) un marco para generar formas normativas de vida ética, de realidad social alternativa arraigadas en las capacidades filogenéticas de los agentes socializados. Estas facetas de la teoría crítica se responden una a otra entre sí: en ausencia de una de ellas, la otra se estanca en una empresa académica carente de importancia práctica.

## 2. Posmetafísica y neoidealismo

Antes de continuar con mis dos tesis que localizan la crisis de la teoría crítica contemporánea, es importante identificar y articular lo que considero es la preocupación filosófica central por las implicaciones políticas de la teoría crítica contemporánea. Considero que el paradigma posmetafísico de la teoría crítica es una empresa fallida porque proporcionó precisamente lo contrario de lo que pretendía superar. La posmetafísica, con su preocupación por la intersubjetividad, las formas pragmáticas de interacción social, el reconocimiento, etc., es de hecho metafísica en el sentido precrítico del término. Es decir, separa nuestras categorías de pensamiento de los objetos reales del mundo. El pretendido aspecto no metafísico o posmetafísico de la postura se reduce a la tesis de que la superación de la división sujeto/objeto se logra a través de la acción social: mediante formas pragmáticas de intercambio de razones, discurso, acuerdo o inclusión cognitiva de los demás en una más amplia "conciencia común". Pero lo anterior se deslinda de las dinámicas estructurales-funcionales del mundo sociomaterial, de las estructuras sociales, de los imperativos funcionales y de los tipos de regímenes normativos que estas dinámicas despliegan. El resultado es que estas formas socio-ontológicas de la realidad social pierden poder explicativo, trasladándose la discusión al dominio del discurso y del reconocimiento mutuo. Me refiero a este problema como una forma de neoidealismo, porque promueve el pensamiento representativo por encima de formas de pensamiento conceptual mediadas dialécticamente (ver Thompson 2016). El neoidealismo es efectivamente un abandono de los temas marxianos de la teoría crítica de primera generación para retornar a los temas idealistas de Kant, aunque vistos a través de una lectura hegeliana no metafísica. Sugiero que la integridad crítica del neoidealismo está vulnerada, específicamente porque es incapaz de generar al interior del sujeto un marco para la crítica racional; no hay manera de proteger la reflexión cognitiva de la infiltración por el nexo de normas arraigadas en las formas estructural-funcionales de dominación social que impregnan el capitalismo técnico y administrativo. Profundicemos sobre este punto.

La razón más destacada por la que lo anterior es un problema para los teóricos críticos, y por la que creo que es un factor clave en la crisis de la teoría crítica, es que la imposibilita para responder a lo que yo llamo el "problema de la reificación", definido como la capacidad que tienen las formas modernas de poder y autoridad social para entrelazarse con las estructuras normativas de la conciencia, infectando así la praxis intersubjetiva precisamente con aquellas categorías cosificadas de pensamiento que de hecho sería necesario superar. Para ampliar este punto, es importante entender que la cosificación es algo más que un defecto de la conciencia misma, como sostenían pensadores como Lukács. Es más correcto ver a la cosificación como un concepto ontológico: como algo que afecta las prácticas de nuestras actividades colectivas y, como resultado, las formas y artefactos sociales que producimos y sustentamos –esencialmente, afecta la realidad de nuestro mundo social (ver Thompson 2021)–. El poder y la dominación social no son propiedad exclusiva de los individuos, son el producto de las formas de organización social. Estas formas de organización social están constituidas por las normas y prácticas que conforman el *habitus* de cada uno de nosotros como individuos socializados en la red de normas de la comunidad. La naturaleza de la dominación social moderna es ser esencialmente sistémica: opera no a través de la fuerza y la coerción sino a través de convenciones de legitimidad que están entretejidas con formas de necesidad estructuradas para fines económicos jerárquicos (a saber, para la producción y mantenimiento de la plusvalía).

Así, los individuos quedan subsumidos bajo el nexo de normas sociales necesarias para el mantenimiento del sistema. Por supuesto, esto nunca se logra completamente, pero ocurre que a medida que la mercantilización se extiende más allá de los confines de la producción material y entra en el ámbito de los servicios y de la producción cultural y estética, influyendo en las identidades de los individuos, el capitalismo se convierte en un sistema omnicomprensivo. Llamaré "dominación constitutiva" al tipo de poder capaz de moldear el yo, de crear las normas fundacionales (lo que Hans Kelsen, en un contexto diferente, denominó la *Grundnorm*) de la que dependen funcionalmente las redes normativas posteriores. Así, la dominación constitutiva es la capacidad de un grupo

social de moldear las normas dominantes que reprimen o niegan la capacidad de idear regímenes normativos alternativos que compitan con el actual y, por lo tanto, de transformar la realidad social. Como resultado, el sujeto moderno está tan profundamente constituido por las normas, prácticas y orientaciones de valor de la realidad predominante que su pensamiento y experiencia no pueden rebasarlas decisivamente. Como resultado, la praxis intersubjetiva está a su vez infectada por estas condiciones normativas de trasfondo, dando forma a nuestras capacidades de comunicación, discurso, reconocimiento y otras formas posmetafísicas de acción social. A medida que el poder de la realidad dominante penetra todos los aspectos de la sociedad, el paradigma posmetafísico, arraigado esencialmente en ideas pragmatistas estadounidenses, se convierte en poco más que un salón de espejos al interior del cual la teoría crítica se queda sin una perspectiva viable (ver Thompson 2020).

Por esta razón, es esencial que la teoría crítica se base en una teoría del capitalismo que sea históricamente acertada. La sociedad capitalista contemporánea es una totalidad; me refiero a ella como una sociedad cibernética en el sentido de que formatea las dimensiones tecnológica, educativa, política, cultural y científica de la sociedad moderna y las integra a sus propósitos como ninguna otra fase del capitalismo lo ha hecho antes. Como tal, la teoría crítica neoidealista –producto del modelo capitalista socialdemócrata del Estado de bienestar de los años 1960 y 1970– es incapaz de aceptar las patologías sociales engendradas por nuestro contexto posneoliberal. Para que la crítica vuelva a ser robusta, para que la teoría crítica recupere su capacidad de ser crítica, tendrá que retomar la relación entre base y superestructura; tendrá que considerar las maneras en que las formas modernas de poder social moldean la conciencia y las estructuras más profundas del yo; y tendrá que considerar que la crítica no es algo que pueda separarse de un marco humano y socio-ontológico para la razón práctica si quiere ser capaz de generar nuevos valores, nuevas normas y nuevas formas de realidad social. Sólo entonces la teoría crítica podrá ofrecer alguna forma de resistencia a un mundo totalmente administrado.

## 3. Primer cambio de paradigma: el surgimiento de la sociedad cibernética

La teoría crítica de primera generación fue muy consciente de que el capitalismo es un fenómeno histórico. Específicamente, era evidente para ellos –como lo fue para economistas políticos como Rudolf Hilferding y teóricos políticos como Karl Kautsky y otros en la década de 1930– que el modelo burgués y competitivo de capitalismo del siglo XIX había sido eclipsado por la novedosa integración de estructuras corporativas, regulaciones políticas, sofisticación administrativa y técnicas de gestión, sumadas a una nueva primacía del capital financiero y a una estructura de mercado monopolística. Friedrich Pollock señaló en su análisis de esta forma de "capitalismo de Estado" que necesitaría realizar varias funciones específicas, identificadas como: (i) la coordinación de necesidades y recursos; (ii) la dirección de la producción; y (iii) la distribución (ver Pollock 1987 [1941]: 74). En su opinión, adoptar dichas funciones significó un giro administrativo en la dirección del sistema político alejándose de las élites económicas: "El verdadero problema de una sociedad planificada no reside en la esfera económica sino en la política, en los principios que deben aplicarse para decidir qué necesidades tendrán preferencia, cuánto tiempo se dedicará al trabajo, cuánto del producto social se consumirá y cuánto se utilizará para la expansión, etc." (Pollock 1987 [1941]: 75).

Bajo este análisis, los problemas de coordinación y distribución que antes se dejaban al mercado se convirtieron en funciones que el Estado debe asumir. La administración se convierte en la clave para gestionar los procesos de producción a gran escala y la estructura monopolística del mercado. Esto significó, según Pollock, "la transición de una era predominantemente económica a una era esencialmente política" (Pollock, 1987 [1941]: 78). El problema, sin embargo, fue que el poder económico y político se fusionaron. El control sobre la entidad política se convirtió en esencial para el control de la gestión económica: "dentro del grupo controlador, la voluntad de poder político se convierte en el centro de

la motivación. Cada decisión está en el fondo orientada al objetivo de mantener y ampliar el poder del grupo en su conjunto y de cada uno de sus miembros. Se están construyendo nuevos imperios industriales y se están expandiendo los antiguos con este objetivo en mente" (Pollock, 1987 [1941]: 81).

Los teóricos de la Escuela de Frankfurt entendieron que se estaba erigiendo un nuevo paradigma político-económico donde la administración era "total" en el sentido de que entretejía esferas y lógicas económicas y políticas. Según su análisis, el establecimiento de un nuevo Estado redistributivo llevaría a una inevitable disminución del conflicto de clases, por lo que el destino de la cultura occidental sería una especie de estancamiento de la conciencia crítica. De hecho, en otro escrito, Pollock también vio las consecuencias de nuevas formas de automatización y formas "cibernéticas" de producción (ver Pollock, 1957). Los problemas con la racionalidad administrativa, con la conformidad cultural y psicológica, con la devolución de la racionalidad autónoma a la razón instrumental y con el nuevo fenómeno de la cultura de masas mercantilizada: todos estos asuntos pasaron a ser competencia de los teóricos de la Escuela de Frankfurt durante la posguerra.

Pero a medida que se fueron desplegando las décadas de 1950 y 1960, también lo hizo una profundización democrática del capitalismo del Estado de bienestar. El proyecto de crear una sociedad de clase media que fuera impermeable a los excesos del fascismo y del comunismo fue una preocupación central de las clases políticas de las democracias occidentales después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en el contexto de la Guerra Fría. Esta nueva sociedad de clase media estaba respaldada por políticas sociales que regulaban la producción y el comercio global, imponían altos impuestos a las ganancias corporativas y a las personas de ingresos elevados, apoyaban a los sindicatos, fomentaban la propiedad de vivienda a través de préstamos e hipotecas respaldados por el gobierno, y aseguraban una robusta canasta de bienes públicos como la educación universitaria y la atención sanitaria universal. Lo que T. H. Marshall vio en ese momento como el surgimiento de "derechos sociales" significaba un nuevo tipo de ciudadanía en la que existía "una

creencia implícita de que la sociedad debería garantizar, y garantizará, todos los elementos esenciales de una vida decente y segura en todos los niveles, independientemente de la cantidad de dinero ganada por el individuo" (Marshall, 1964: 132). Aunque el propósito explícito en los inicios del Estado de bienestar fue el de contrarrestar cualquier forma de impulso socialista que permaneciera después de la guerra, la realidad gradual permitió que la clase trabajadora y otros movimientos sociales ampliaran los parámetros del Estado de bienestar y lo socializaran cada vez más, o, como lo describe Gøsta Esping-Andersen, "[se sustituyeron] las características dominantes de un régimen liberal o conservador por un Estado de bienestar integral, universalista, 'desmercantilizante' y de pleno empleo" (Esping-Andersen, 1990: 110).

El anteriormente descrito desarrollo representa una marcada desviación del modelo de capitalismo de Estado esbozado por Pollock y, de hecho, algunos miembros de la teoría crítica, como Marcuse y Fromm, identificaron en diferentes aspectos de la cultura de la década de 1960 una incipiente sensación de cambio y un deseo de propiciar una nueva experiencia y una cultura más humana. Pero lo que resulta mucho más interesante es cómo esta fase del desarrollo capitalista moldeó a los teóricos críticos de la segunda generación. Estos pasaron a considerar a la clase como una fuerza en declive en el conflicto social, ahora que estaba siendo absorbida por los poderes administrativos del Estado y se estaban afianzando nuevos intereses en ampliar la vida democrática. Para pensadores como Habermas, la teoría crítica tenía que responder al negativismo y al cinismo en contra de la razón que consideraba inherentes a la obra tardía de Adorno y Horkheimer; también tenía que defender una esfera pública racional, una forma de vida democrática que pudiera responder tanto a las tendencias cosificadoras del capitalismo como al Estado de bienestar y a su estructura administrativa. La preocupación ahora era más weberiana que marxista: ¿cómo podría preservarse un público crítico y democráticamente receptivo ahora que la administración había superado el problema de la distribución? El avance hacia la acción comunicativa, la ética del discurso y, con el tiempo, hacia las investigaciones de Axel Honneth sobre el reconocimiento, dieron por sentada la existencia de un robusto

Estado bienestarista y resaltaron nuevos intereses como la inclusión democrática y los temas pragmatistas y simbólico-interaccionistas que aún predominan en su trabajo.

El neoliberalismo, sin embargo, vendría a desmantelar esta segunda fase del desarrollo capitalista. En el Reino Unido y en los Estados Unidos, un nuevo modelo de capitalismo supuso la eliminación de los mecanismos redistributivos y la reafirmación del poder de clase por parte de las elites económicas (Harvey, 2006). Los mercados "libres" ahora transformaron lo que antes eran bienes y derechos públicos en activos privados, y en esa medida comenzaron a surgir nuevas formas de desigualdad. El resultado fue un nuevo conjunto de valores culturales y políticos. Mientras que en el apogeo del Estado de bienestar socialdemócrata se produjo la expansión de valores capitalistas (como la competencia, el crecimiento, la mercantilización y el consumo), el neoliberalismo unió a la sociedad de consumo con crecientes aspiraciones de expresión personal y creación de identidad, desdibujando las líneas entre el yo y la mercancía, entre la persona y el objeto. Pero aún más esencial para esta historia es el hecho de que parte de la crisis del capitalismo en la década de 1970 se debió a una caída del consumo, principalmente debida a la saturación del mercado (ver Streeck, 2017). El capitalismo experimentó una disminución en la rentabilidad durante las décadas de 1960 y 1970 a medida que el consumo interno disminuyó y las presiones redistributivas del Estado de bienestar afectaron aún más las ganancias (véase Streeck, 2014). En este sentido, la reacción neoliberal contra el Estado de bienestar socialdemócrata buscó remercantilizar todos los aspectos de la vida humana y desmantelar los mecanismos redistributivos para restaurar las tasas de ganancia.

Lo que ha surgido del tumulto social del neoliberalismo es, por lo tanto, una nueva fase de la sociedad capitalista capaz de absorber la dinámica de la mercantilización masiva, la innovación tecnológica, las nuevas formas de gestión psicológica, los impulsos culturales para la autoexpresión y la identidad, con el fin de ampliar las cadenas globales de producción y consumo. Mientras que el capitalismo de Estado absorbió las tareas administrativas y de planificación para evitar excesos que llevarían a una crisis económica, el neoliberalismo desacopló los roles del Estado y de la ges-

tión privada en la administración y regulación de la actividad corporativa. Pero aprendió asimismo del surgimiento de las sensibilidades culturales de la década de 1960 que las reacciones impulsivas contra el sistema también tendrían que ser capturadas o cooptadas dentro del propio sistema: la cultura y el yo necesitarían que se les dieran sustitutos para los deseos e impulsos antisistema. Ahora bien, la administración de las lógicas institucionales no fue dictada en concordancia con un plan social redistributivo general, sino de acuerdo con los imperativos e intereses de la necesidad del capital de aglomerar y maximizar la plusvalía. Gradualmente, a medida que se neoliberalizó la política tributaria, las antiguas instituciones públicas –como las educativas, artísticas y culturales, así como las políticas públicas locales– quedaron vinculadas a la necesidad de atraer capital. Si a esto le sumamos la creciente presión sobre las universidades para acoplarse a necesidades e intereses corporativos, podemos ver cómo las lógicas administrativas del capitalismo se reafirmaron en el ámbito público.

A todo esto hay que añadirle los cambios en el pensamiento tecnológico y en la maquinaria. Los nuevos modos de gestión y disciplina laboral fueron de la mano de formas de tecnología nuevas, más pequeñas y personalizadas, como los teléfonos inteligentes y otros dispositivos personalizados de pantalla pequeña. Estos aparatos, aunados a la toma corporativa del Internet, significaron una inmersión total del yo en los esquemas de la mentalidad capitalista y en la lógica de la mercantilización. Gradualmente emergieron *Grundnormen* para lo que antes eran esferas diferenciadas de la vida social, como la economía, la política y la cultura (en términos generales). Lo que ha surgido es una nueva fase del desarrollo capitalista que se define por su capacidad de absorber otras esferas no económicas de la vida y las instituciones, así como la subjetividad interna del yo. A esto lo llamo *sociedad cibernética* porque tiene la capacidad de dirigir y dar forma al nexo fundamental de normas y patrones de praxis que esencialmente constituyen nuestro mundo social. Utilizo el término "cibernética" para denotar ese tipo de sociabilidad en la que el individuo está tan inmerso en lógicas cohesivas de actividad que su agencia está hipercosificada y se encuentra esencialmente dirigida por el sistema, en el sentido de que sólo puede encontrar su identidad

propia dentro de los parámetros del sistema. La ontogénesis del yo cae bajo la dinámica profundamente constitutiva de un sistema organizado y arraigado en la lógica mercantil, así como en las lógicas de extracción, explotación y consumo que la primera implica. Mientras más exportó la globalización a la periferia el trabajo explotador de la producción industrial, más pudo parecer que la superestructura es la única realidad accesible para aquellos que están en el centro. La sociedad cibernética produce una patología de hipercosificación en la que la conciencia está tan profundamente incrustada en los supuestos normativos del mundo que ningún marco alternativo parece posible; de hecho, el poder de la sociedad cibernética consiste en su capacidad de *recircular en el sistema mismo* lo que alguna vez fueron los impulsos espontáneos, libidinales y catéticos del yo. Ya no existe una esfera autónoma de la vida, una dimensión del yo, una reserva de energía psíquica reprimida que aún no haya sido explotada y, en cierto sentido, moldeada y desarrollada por la sociedad cibernética.

El tema clave que quiero subrayar es cómo los cambios dentro de la infraestructura económica de las sociedades capitalistas también tuvieron un impacto en el desarrollo de la teoría crítica y sobre sus propias tendencias a la crisis. Al enfatizar la hegemonía de la acción social por encima de la interacción dialéctica entre base y superestructura, pensadores como Habermas y Honneth creyeron ingenuamente que los viejos problemas de la vida económica capitalista habían sido resueltos y superados. Pero al hacerlo, los objetivos y la estructura conceptual de la teoría crítica quedaron mal equipados para hacer frente a las manifestaciones neoliberales y cibernéticas del desarrollo capitalista que sobrevinieron al colapso del Estado de bienestar socialdemócrata y a la reafirmación de los intereses de clase capitalistas. El paradigma filosófico que se produjo cortó su relación con los fundamentos materialistas y ontológicos del proyecto filosófico de Marx (ver Habermas 1976) –arraigado en una estructura de pensamiento teleológica aristotélica así como objetiva-idealista–, y lo reemplazó con un paradigma "posmetafísico" arraigado en el lenguaje, la comunicación y el reconocimiento.

## 4. Segundo cambio de paradigma: el giro posmetafísico

Sugiero que el cambio de paradigma anunciado por Habermas en las décadas de 1970 y 1980 hacia una forma de razón pragmática y posmetafísica no sólo es injustificado, sino que conduce a una crisis de la teoría crítica en la medida en que la vuelve impotente ante los cambios sociales y económicos antes descritos. De hecho, para Habermas, alejar la teoría crítica del crudo acoplamiento marxista entre sistema y mundo de la vida fue un paso crucial (ver Habermas, 1976). Esencialmente, Habermas argumentó que el mundo de la vida era capaz de generar esferas públicas "autónomas" que podrían escapar de los poderes de legitimación tanto de la economía como de la política (ver Habermas, 1987: 364 ss.). Esto fue visto como una consecuencia directa del modelo de Estado de bienestar administrado, en donde el sistema y el mundo de la vida todavía permanecían separados. Pero rápidamente surge el problema de que con el advenimiento de la sociedad cibernética los asuntos administrativos ya no están circunscritos al Estado sino que se desbordan en la esfera cultural bajo forma de presiones de legitimación y consumo –para usar el lenguaje de Habermas, estas presiones se ejercen en el mundo de la vida–. A medida que las esferas del mundo vivido son gradualmente colonizadas y luego absorbidas por el proyecto cultural de organizar el yo en torno a los imperativos del mercado y las necesidades administrativas corporativas, aquellas esferas públicas autónomas de acción y comunicación se marchitan. El resultado no es una separación dinámica entre sistema y mundo de la vida sino la absorción del mundo de la vida por el sistema.

Para ir un paso más allá y en un nivel más fundamental, las propias estructuras normativas de la conciencia son moldeadas y deformadas por dichos imperativos del sistema. El cambio posmetafísico de Habermas tuvo sus raíces en el giro lingüístico de la filosofía en general, sumado a la insistencia pragmatista en el consenso como vehículo para resolver el problema neokantiano de fundamentar la validez de las normas morales (ver Habermas, 1993: 28 ss.). Pero una vez que se establecen tanto la autonomía de las esferas públicas como el problema más intensificado de

la socialización de los individuos que da forma a las estructuras normativas de la conciencia, la capacidad para desarrollar la ética del discurso, la justificación (Forst, 2007) o incluso el reconocimiento, quedan bajo sospecha. Esto es debido al regreso de la cosificación como un problema para la sociedad capitalista tecnológicamente mediada. Cuanto más esté regido nuestro mundo de la vida por los imperativos y la lógica del sistema, menos podrá articular agentes autónomos capaces de pensar y actuar fuera de los parámetros establecidos por el sistema. Las instancias anteriores de la sociedad capitalista no pudieron penetrar en todas las esferas de la vida social: la religión, la producción estética, la filosofía y la educación lograron mantener cierta apariencia de autonomía, hasta que la sociedad cibernética las subsumió bajo los imperativos del sistema. Ahora, incluso las demandas psíquicas hechas al yo entran en tensión con las fuerzas integradoras del sistema, dando lugar a neurosis a medida que se intensifica el conflicto entre la sociedad y el yo.

El punto clave a enfatizar es que el giro posmetafísico es insuficiente en una era de capitalismo renaciente y ascendente –un capitalismo que ha aprovechado las lógicas del desarrollo tecnológico, que ha colonizado la cultura y las sensibilidades estéticas, y que ha absorbido esferas de la vida social previamente autónomas–. El resultado es que la dominación social toma la forma de dominación constitutiva, algo que se resume en la capacidad que tienen miembros poderosos de la comunidad para moldear lógicas y normas sistémicas que se convierten en la base del nexo de normas de trasfondo que son adoptadas por la comunidad. El yo, socializado en y por este nexo, gradualmente ve cosificada su conciencia y su praxis mediante la internalización de las normas, conceptos y valores de la realidad predominante. La posmetafísica, dicho de la manera más simple, es incapaz de proteger a la conciencia crítica o al pensamiento crítico de las presiones estructurales-funcionales del sistema –esto es, proteger la dinámica de la conciencia y la reflexión del sujeto de la colonización por parte del orden normativo–. Al final, es incapaz de asegurar para la conciencia un espacio de autonomía respecto del poder cosificador de las normas cibernéticas. En resumen, la "crítica" es gradualmente cooptada y domesticada por el sistema, volviéndose impotente.

A lo anterior se suma el problema más volátil que surge de las tensiones sociales del neoliberalismo, de la sinrazón social y de las actitudes antidemocráticas que dejan de lado los parámetros procedimentales y racionales de la ética del discurso, y en su remplazo se contentan con una congruencia actitudinal fragmentada entre identidades particularistas de grupo. Las vertiginosas desigualdades generadas por un esquema neoliberal de redistribución que favorece la acumulación de capital, la pauperización de la clase media en la sociedad posindustrial, los conflictos en torno a la inmigración y a las identidades étnicas y de otro tipo, todo ello apunta a un campo sociocultural infértil para el paradigma posmetafísico. La teoría crítica debe atrincherarse; debe tratar de informar a los movimientos sociales progresistas sobre los complejos y sutiles mecanismos de la dominación social, e intentar revitalizar la conciencia crítica siguiendo las líneas de una base verdaderamente universalista para el juicio político crítico.

## 5. Hacia una ontología social crítica

He expuesto lo que creo que son dos tesis centrales que pueden ayudarnos a abordar cómo la teoría crítica ha perdido su capacidad de crítica. Gracias a ellas la crisis de la crítica puede expresarse de una manera más sucinta y robusta: es la ausencia de un fundamento filosófico racional que otorgue a los individuos y a las comunidades coherencia ética para efectuar juicios críticos. Esta ausencia puede parecer un escollo demasiado grande, algo que impedirá el resurgimiento de una cultura de pensamiento y reflexión críticos. Pero me parece que los últimos aproximadamente sesenta años no han logrado generar movimientos con la robustez suficiente como para desafiar seriamente al poder social y económico, y mucho menos para transformarlo. Más bien, esos años han visto cómo el conflicto político se ha desplazado de las líneas de falla de clase y poder material hacia la política de identidad, de la clase a lo simbólico, de la solidaridad social a la identificación grupal. Esto

no debería sorprendernos. Desde la contrarrevuelta económica, social y cultural del neoliberalismo, los procesos de privatización y la expansión de los mercados globales flexibles han destruido vínculos sociales y formas previas de conciencia de clase y de solidaridad. El paradigma posmetafísico estaba, en muchos sentidos, perfectamente situado para estos cambios, puesto que concentró la atención de la teoría crítica en temas de inclusión cultural y de reconocimiento, e incluso llegó al extremo de repensar el mercado como una institución que proporciona integración social (ver Honneth, 2011). La teoría crítica perdió de vista las formas en que el poder social es reafirmado y ejercido gracias al arraigo de lógicas instrumentales y económicas, y, lo que es más importante, nuevas sensibilidades políticas impregnadas de cultura fueron moldeadas precisamente por esta ruptura de la solidaridad social y por la desaparición de la conciencia de clase.

Mi propuesta es que una concepción más satisfactoria de la teoría crítica es accesible mediante un retorno a las premisas ontológicas del marxismo hegeliano. Según este paradigma, la teoría crítica examina las formas en que las estructuras socio-ontológicas de nuestra socialidad favorecen o desfavorecen una vida ética que promueva la emancipación. Nuestras formas sociales son ontológicas en el sentido de que las generamos nosotros como seres sociales que actúan colectivamente de acuerdo con las normas y prácticas que respaldan a la comunidad. Cualquier realidad social mantiene su cohesión gracias a este nexo de normas y prácticas, y las relaciones, procesos y propósitos sociales hacia los cuales estas normas y prácticas se dirigen constituyen la totalidad social como una ontología concreta. Estas categorías constituyen la textura misma de nuestra realidad social (ver Thompson, 2020) y también constituyen un marco reflexivo para el juicio crítico, así como las categorías sustantivas necesarias para la generación de nuevas normas y valores.

Dada la esencia radicalmente social de la vida humana, comprender las maneras en las que el poder social moldea y organiza nuestras estructuras sociales es primordial para una evaluación crítica del mundo social. El poder social es el medio por el cual se postulan las normas, se ejemplifican (o reprimen) las prácticas, y se moldean las relaciones

sociales y los fines hacia los cuales éstas deben orientarse. El capitalismo es la preocupación central de los teóricos críticos porque la lógica del capitalismo es la que tematiza la totalidad social. No es sólo una forma de lógica económica, sino también una forma particular de relaciones sociales y de significado social. La teoría crítica debe ser capaz de formular nuevas formas de ser social –es decir, debe poder encontrar dentro de las grietas del presente la posibilidad dialéctica de nuevas configuraciones sociales–. El capital organiza nuestros contextos social-relacionales así como nuestros objetivos colectivos teleológicos; moldea las formas de significado que están asociadas con nuestros roles e identidades sociales; da lugar a la industria de bienes culturales y estéticos que median nuestras frustraciones respecto de un mundo sin significado (por ejemplo, a través de formas sin sentido de arte "culto" o de distracciones ofrecidas por el arte popular). En este proceso se consolida la realidad social predominante como la ontología de nuestro mundo social; una ontología que se vuelve óntica en el sentido de que olvidamos que las formas de significado, relaciones, propósitos, etc., son creadas por nosotros y pueden alterarse. En una palabra, nuestro mundo se vuelve cada vez más cosificado, óntico e inerte, disipándose la posibilidad de cambio mutativo y la toma de dirección autoconsciente (ver Thompson, 2021).

Las cuestiones socio-ontológicas van directo al corazón de las preocupaciones sobre el poder político, la dominación social y el significado social y personal. La ontología de nuestras formas sociales se mantiene unida por una especie de dominio social que permite a las elites moldear y controlar, en un grado bastante significativo, aunque nunca total y completamente, las normas, valores, conceptos y prácticas que nos socializan. La dominación implica la capacidad de dar forma a regímenes normativos que generan formas sociales; denota la capacidad de restringir formas compartidas de sentido y significado; y denota la capacidad de dirigir tus prácticas, estructurar tus relaciones y plantear los fines y propósitos hacia los cuales se desarrolla tu vida (ver Thompson, 2020; 2022). Por lo tanto, el paradigma ontológico supera dialécticamente las dicotomías entre sujeto y objeto, individual y colectivo, idealismo y materialismo. Al considerar nuestras normas y prácticas sociales como ejemplificaciones

en el mundo, se enfatiza su carácter objetivo así como las fuentes subjetivas de intencionalidad que las originan. De este modo, una ontología social crítica puede servir como marco unificador para una teoría crítica de la sociedad sin caer en los errores de la posmetafísica. Sólo recuperando nuestras capacidades filogenéticas para las relaciones, para la acción y el pensamiento intencionales, para la praxis colectiva, podremos comenzar a abrirnos un nuevo campo de crítica y normatividad.

En este sentido, la tarea de articular nuevas formas de vida ética –es decir, nuevas formas de realidad social (relaciones, procesos y propósitos)– es la tarea fundamental de una teoría crítica de la sociedad. Las ideas de Marx contienen la estructura inmanente para este tipo de pensamiento: allí se revelan ciertos rasgos ontológicos fundamentales de la vida social humana suficientes para formular una crítica profunda al capitalismo (ver Thompson, 2019). En el corazón de la estructura del pensamiento de Marx se encuentra la tesis filosófico-antropológica de que los seres humanos somos *seres poiético-prácticos*, capaces de plantear teleológicamente propósitos en el mundo realizables mediante la manipulación de la naturaleza bruta, así como *seres relacionales* en el sentido de que somos inherentemente cooperativos en nuestras prácticas, y de que las relaciones en las que participamos a su vez promueven nuestras capacidades filogenéticas. Por lo tanto, el pensamiento de Marx es a la vez diagnóstico y crítico con respecto al capitalismo, pues es capaz de mostrar cómo el capital da forma y distorsiona nuestra socialidad y nuestras capacidades generativas y prácticas en tanto que seres humanos. Marx plantea este argumento no simplemente en términos de enajenación o de otras preocupaciones éticas, sino también con respecto a los tipos de dominación social que los capitalistas necesitan ejercer para dar forma a nuevas formas colectivas de trabajo, y a los tipos de consecuencias que esto tiene en nuestra sociedad (por ejemplo, el fetichismo de las mercancías). Pero esto también ejemplifica una capacidad inherentemente normativa para articular una realidad social alternativa *inmanente en el presente*: una capacidad para captar cómo las prácticas y formas sociales de nuestra realidad social podrían ser reelaboradas y reorganizadas para mejorar formas concretas de libertad.

Lo anterior significa que uno de los atributos cruciales de una ontología social crítica que sirva de base para la teoría crítica es su capacidad para derribar las barreras de la cosificación. Una vez que el ejercicio crítico de la razón se fundamenta en categorías socio-ontológicas, el pensamiento puede captar la realidad social en términos absolutos, es decir, sin estar mediado por algún otro conjunto de categorías. La cosificación puede superarse, en este sentido, una vez que el sujeto sea capaz de descubrir las formas en que esta ontología se nos oculta y cómo el mundo social tal como lo encontramos está arraigado en los proyectos de los demás. Este proceso de ruptura de la cosificación puede surgir una vez que consideramos que nuestro mundo social y los hechos sociales que encontramos fenomenológicamente descansan en categorías ontológicas tales como prácticas, relaciones, procesos y fines, permitiendo así al agente reflexivo obtener acceso crítico a los mecanismos reales de cómo el mundo social está ordenado y estructurado, algo que yo llamo *coherencia ontológica* (ver Thompson, 2020: 302 ss.).

De hecho, la destrucción de la cosificación representa también, al mismo tiempo, el nacimiento de una capacidad de pensar en términos que puedan generar nuevas formas de realidad, no sólo para identificar formas de injusticia, sino también para pensar de manera cooperativa sobre formas, relaciones y fines sociales alternativos. La teoría crítica no es una teoría política; siempre ha sido una teoría tanto de la conciencia como de la sociedad. Pero para que la teoría crítica sobreviva como una forma de pensar políticamente relevante, para que esté a la altura de sus raíces tanto en el idealismo alemán como en el marxismo, entonces me parece que debe ser capaz de ampliar los horizontes de la conciencia práctica. Una ontología social crítica puede lograr precisamente eso y, en el camino, convertir a la teoría crítica en una fuente de nuevos imaginarios sociales y de vidas éticas concretas.

## 6. Restableciendo la teoría crítica: del neoidealismo a la ontología crítica

Otra manera de concebir la crítica es por tanto posible. Esta manera pide que veamos la socialidad humana como algo que no se agota en la intersubjetividad, sino que consiste de estructuras y procesos ontológicos que activamente dan forma a la realidad individual y social. Según esta visión, que llamaré una *ontología social crítica*, nuestras prácticas están incrustadas en formas de vida reales que están constituidas por las normas y prácticas que promulgamos y que a su vez están incrustadas en la matriz institucional objetiva de nuestra realidad social. Lo importante acerca del poder constitutivo es que es un poder sobre los marcos colectivo-intencionales de acción social que generan nuestra realidad social. El poder constitutivo es una expresión de los modos en que la capacidad determinante del poder social logra integrar círculos cada vez más amplios de la vida cultural y social en su red de normas y prácticas. De ahí el problema central de la cosificación. La cosificación puede romperse cuando somos capaces de captar la forma ontológica del mundo social y los esquemas sociales en los que estamos instalados. Dado que la cosificación puede verse como la colonización de la conciencia por las reglas intencionales colectivas que gobiernan las lógicas e instituciones instrumentales-extractivas, entonces tenemos que encontrar una manera cognitivo-crítica de comprender el carácter patológico de nuestro mundo social y de los procesos que lo definen. De esta manera, también podemos avanzar hacia un espacio crítico-normativo de razones que permita realizar una crítica inmanente de esas formas sociales.

En este punto puede ser útil un retorno a la antropología filosófica de Marx. De hecho, me atrevería a afirmar que el "materialismo" de Marx puede leerse como una ontología social crítica. Marx trasciende al idealismo al buscar construir un modo de crítica de las formas concretas de praxis objetivada que desviaron y deformaron la ontología de primer orden del ser y del devenir humanos. Dicho de manera concisa, podemos ver que el marco de la ontología social crítica de Marx consta de cuatro tesis básicas:

(i) la actividad humana es entendida como *praxis*, o como un tipo especial de actividad que tiene fuerza *teleológica*;
(ii) los individuos humanos son *social-relacionales* y forman un nexo interdependiente de estructuras que organizan la praxis y la orientan hacia ciertos fines y propósitos colectivos;
(iii) estas estructuras relacionales sociales de actividades prácticas constituyen la sociedad como entidad objetiva con propiedades *procesales*; y
(iv) todo proceso social tiene *fines y propósitos* hacia los cuales se dirigen las características anteriores.

En este contexto la tesis radical de Marx se hace más claramente visible. Si vemos a los seres humanos como esencialmente sociales, esto significa que nuestra socialidad está constituida por las prácticas interdependientes que nos involucran y en las que participamos. La crítica ya no es simplemente una cuestión de justificación de normas o instituciones, sino que debe abordar las formas en que la organización social (material) concreta de nuestras vidas manifiesta relaciones de dependencia, procesos sociales de explotación o extracción, o fines y propósitos que son privados y oligárquicos. Opuestos a lo anterior estarían las relaciones interdependientes, los procesos recíprocos y los fines o propósitos comunes y democráticos.

Por lo anterior, la libertad debe entenderse de una nueva manera: en términos de la estructura concreta y actualizada del ser social, es decir, como ontológica. La gramática básica de la ontología social crítica que esbocé anteriormente –que consta de prácticas, relaciones y propósitos– forma la base de cómo se genera el mundo social. En este sentido, la esencia misma de la historia debe entenderse como los diversos modos en que las normas y valores de la comunidad son capaces de dar forma y de organizar prácticas, relaciones y propósitos sociales de maneras específicas. Sólo mediante la crítica, mediante el juicio de que esas normas, prácticas, relaciones y propósitos sirven a bienes humanos reales y a la libertad, se pueden desmantelar y potencialmente remodelar y transformar estas formas profundamente arraigadas de la realidad. Una vida

humana capaz de comprender y moldear activamente estas propiedades ontológicas alcanza un tipo de libertad que no es meramente abstracta en un sentido idealista, sino que se concreta a través de hechos sociales actuales que son constitutivos de nuestra realidad social.

Lo importante aquí es la idea de que la individualidad libre es una función de la socialidad libre. A su vez, la socialidad libre es aquella en la que las relaciones, procesos, fines y propósitos de nuestro mundo social están orientados hacia el desarrollo de la individualidad libre.[2] Lo que nos interesa no es simplemente obtener dominio sobre la naturaleza, sino comprender las estructuras socio-ontológicas necesarias para la articulación de una socialidad libre. Por supuesto, tal comprensión sólo es libre de manera concreta si se instaura en el mundo *de manera práctica:* sólo una vez que nuestras vidas reales se desplieguen dentro de relaciones y prácticas orientadas hacia fines y propósitos comunes, que cultivan una forma social común de riqueza cuyo propósito y fin, cuyo *telos*, es el desarrollo pleno de cada individuo.

Es por esto que es necesario prestar atención a las configuraciones que adoptan las formas sociales objetivas que habitamos. La individualidad libre requiere de relaciones sólidas e interdependientes que tengan como fin su *telos*, el desarrollo de la individualidad de cada miembro de la sociedad; al mismo tiempo, la individualidad y la creatividad de cada miembro se orientarán reflexivamente hacia preocupaciones comunes y no se considerarán simplemente un fin en sí mismo. *Toda realidad social se genera por las maneras en que nuestras relaciones, prácticas y normas se organizan en procesos y se dirigen hacia fines y propósitos. Esta constituye la gramática básica de una ontología social crítica.* La clave para una teoría crítica de la sociedad es poder ver cómo se organiza nuestra sociedad, tematizar la totalidad, como habría dicho Lukács, para cuestionar el marco organizativo del yo y de la sociedad. Esto nos lleva de una acti-

[2] Carol Gould observa acertadamente que "para Marx la libertad surge a través de la interacción con estas condiciones empíricas, es decir, mediante un proceso transformador en el que un sujeto que es originalmente heterónomo se vuelve autónomo al lograr el dominio sobre la naturaleza y liberarse de la dominación social" (Gould, 1978: 107).

vidad meramente *diagnóstica* a una actividad *normativa*: sólo aquellos que pueden percibir conscientemente su interdependencia cooperativa sobre y con los demás serán capaces de captar su propia libertad entrelazada con los demás y no a sus expensas. Erich Fromm señala precisamente esto cuando dice: "La libertad no implica falta de restricciones, ya que cualquier crecimiento ocurre sólo dentro de una estructura. Lo que importa es si la restricción funciona principalmente por el bien de otra persona o institución, o si es autónoma –esto es, si resulta de las necesidades de crecimiento inherentes a la estructura de la persona–" (Fromm, 1973: 225).

Una sociedad capaz de lograr estas relaciones robustas en las estructuras complejas y superpuestas que constituyen su totalidad –es decir, las relaciones familiares, económicas, políticas, etc.– es capaz de maximizar una forma concreta de libertad. La libertad, en este sentido, es una especie de autodeterminación radical que abarca una expresión colectiva e individual de autodeterminación. Esto está en consonancia con los objetivos radicales del idealismo alemán: la razón exige que la autorrealización y la autodeterminación no se basen en alguna forma externa del bien o la verdad (sea ésta Dios, la tradición o cualquier otra), sino que estén arraigadas en nuestra propia razón. La realidad social, como parece decir Marx, es el producto ontológico concreto de la praxis humana colectiva; es el resultado generativo de las actividades y fines que hemos postulado como seres interdependientes. La expresión concreta de la libertad social es, por tanto, activa cuando las formas de praxis que generan una realidad social colectiva no son expropiadas por una porción particular de la comunidad, sino que están determinadas por una voluntad general, una forma colectiva de autocomprensión de que los propósitos y fines de nuestras prácticas deberían servir a los fines comunes de la comunidad (ver Thompson, 2020).

Pero no hay que perder de vista que el poder constitutivo de las normas inherentes a la sociedad neoliberal también puede recodificar los intentos "progresistas" como cambio social, reconciliándolos con los propósitos de sus imperativos sistémicos. Pensemos, para tomar un ejemplo reciente, en la transformación del feminismo. Lo que en la cultura de

principios del siglo xx fue un ímpetu radical para transformar las relaciones sociales lejos del patriarcado y hacia una forma más común e interdependiente de igualdad social se ha transformado en la cultura y la conciencia populares en el "poder" de las mujeres para volverse independientes, empresarias e imitar el tipo de formas competitivas y acumulativas de poder que son típicas de las sociedades de mercado capitalistas. En este sentido, los valores de una sociedad constituida por procesos de acumulación y competencia vienen a recodificar las expresiones emancipadoras anteriores del feminismo. La cuestión aquí es que las lógicas constitutivas subyacentes de la sociedad seguirán dando forma a nuestra comprensión de las luchas sociales, o de la igualdad y la libertad, a menos que sean desenmascaradas a un nivel más profundo. Lo óntico es incapaz de escapar de la atracción ontológica y, a menos que las estructuras y procesos más profundos de la totalidad social sean expuestos y criticados, nuestras categorías y prácticas evaluativas y normativas sucumbirán a esas lógicas más profundas y a sus patologías. Es por esta razón que los paradigmas intersubjetivistas de la ética del discurso, la justificación y el reconocimiento no pueden funcionar como una teoría crítica de la sociedad: la cosificación estructura miméticamente la conciencia en términos de los patrones estructurales-funcionales del mundo externo de dominación.

Por eso el pensamiento holístico y la ontología social crítica están esencialmente vinculados. Pensar sólo en términos de una parte (digamos de género, raza o clase) es perder la capacidad de cuestionar las razones, el nexo normativo y relacional de poder que produce las formas del mundo social que habitamos. Rechazar la clase en favor de alguna otra forma de opresión simplemente pasa por alto la tesis más profunda y, de hecho, más convincente: *todas las formas de opresión y dominación pueden ser desplazadas cuando el nexo concreto de nuestras relaciones sociales se transforma en una asociación verdaderamente democrática y autodeterminante entre iguales.* Para resucitar la teoría crítica como teoría política debe recuperarse su vínculo crucial con la praxis: con la necesidad de convertir la vida ética en una realidad actual, en la demanda de transformación social, en el imperativo de que el yo refleje y cuestione las formas

de pensamiento y creencia a las que se suscribe. La razón debe hacerse real, la realidad racional: esta máxima hegeliana está en el corazón de la teoría crítica, y esto requiere de organización política, es decir, de una nueva forma de actuar y de relacionarse con el mundo.

Al final, la teoría crítica sólo puede recuperar su sentido de propósito si es capaz de esbozar una visión de lo que podría surgir de una forma de vida social justa y libre. Esto requiere enganchar con las prácticas de vida concretas y las estructuras institucionales que forman nuestra realidad social. Nuestra vida ética, la constelación de valores, normas y prácticas que generan nuestro mundo, debe verse como constitutiva de nuestro mundo social. Estos valores, normas y prácticas son sostenidos por quienes se han negado a juzgarlos. Han sido moldeados y ambientados por aquellos que buscan mantener el poder sobre los demás y sobre la comunidad en su conjunto. El disenso y la desobediencia democráticos –los primeros pasos hacia la transformación social democrática– sólo pueden surgir del juicio; el juicio sólo puede surgir de la crítica. La visión sobre formas alternativas de construir nuestra vida social y política debe surgir de este tipo de reflexión crítica. La apertura de la posibilidad de existencia de nuevas formas ampliadas de libertad social y personal sólo puede liberarse de las formas prevalecientes de la realidad social que las frustran y las detienen.

El progreso humano es una cuestión de transformación histórica de las formas sociales; de las formas en que la comunidad humana ha reelaborado y reordenado sus relaciones sociales y los fines y propósitos declarados de los esfuerzos colectivos de la sociedad. El desmantelamiento de una red de normas que nos atrapa en una forma de vida destructiva e inhumana sólo puede comenzar una vez que hayamos comprendido nuestra ontología como seres sociales y en desarrollo, y sólo una vez que tengamos el poder del juicio crítico para cuestionar los esquemas sociales que dan forma y organizan nuestra socialidad y dan forma a nuestras facultades y a la textura de nuestras vidas. Creo que esto puede servir como una vía para devolver la teoría crítica a una postura más comprometida políticamente y más sólidamente crítica. De ser así, debería juzgarse por la medida en que sea posible dar forma a un nuevo tipo de visión política, y se pueda captar y concretar un nuevo horizonte de posibilidades históricas.

## Referencias


Esping-Andersen, Gøsta (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.

Forst, Rainer (2007) *The Right to Justification: A Constructivist Theory of Justice*. Nueva York: Columbia University Press.

Fraser, Nancy (1995) "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age." *New Left Review*, no. 212: 68-93.

Fraser, Nancy (2017) "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism." En Penelope Deutscher y Cristina Lafont (eds.) *Critical Theory in Critical Times*. Nueva York: Columbia University Press: 141-159.

Fraser, Nancy y Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.

Fromm, Erich (1973) *The Anatomy of Human Destructiveness*. Nueva York: Henry Holt.

Gould, Carol (1978) *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, ma: mit Press.

Habermas, Jürgen (1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, ma: mit Press.

Habermas, Jürgen (1993) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, ma: mit Press.

Harvey, David (2006) *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York: Oxford University Press.

Honneth, Axel (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Marshall, T. H. (1964) *Class, Citizenship, and Social Development*. Chicago: University of Chicago Press.

Pollock, Friedrich (1987 [1941]) "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations." En Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*. Nueva York: Continuum: 71-94.

Pollock, Friedrich (1957) *Automation: A Study of its Economic and Social Consequences*. Nueva York: Frederick A. Praeger.

Streeck, Wolfgang (2014) *Buying Time: On the Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Londres: Verso.

Streeck, Wolfgang (2017) *How Will Capitalism End? Essays on a Dying System*. Londres: Verso.

Thompson, Michael J. (2016) *The Domestication of Critical Theory*. Londres: Rowman and Littlefield.

Thompson, Michael J. (2019) "Critical Social Ontology as a Foundation for Ethics: Marx, Lukács and Critical Judgment." *Studies in Social and Political Thought*, vol. 29: 8-26.

Thompson, Michael J. (2020) *The Specter of Babel: A Reconstruction of Political Judgment*. Albany, ny: suny Press.

Thompson, Michael J. (2021) "Reification as an Ontological Concept." *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy,* vol. 9, no. 2: 417-446.

Thompson, Michael J. (2022) *Twilight of the Self: The Decline of the Individual in Late Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.

Thompson, Michael J. (2023) "The Ontology of the Social as a Theory of Social Forms." En Jeffrey Halley y Harry Dahms (eds.) *The Centrality of Sociality: Responses to Michael Brown's The Concept of the Social in Uniting the Humanities and Social Sciences*. Somerville, ma: Emerald Press: 149-174.

# Sociología filosófica: quince años de un programa de investigación

Daniel Chernilo
Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile
**Daniel.Chernilo.S@uai.cl**

**Resumen**: Este breve texto resume los presupuestos y tesis principales del programa de investigación de la sociología filosófica. Tomando como punto de partida la tradición de la antropología filosófica de la primera mitad del siglo pasado, la sociología filosófica sostiene que, como especie, los humanos tenemos un conjunto de propiedades antropológicas que hacen posible esa producción y reproducción de lo social. Es decir, se trataría de propiedades generales que si bien se actualizan socioculturalmente mantienen un alto nivel de autonomía en relación con esos contextos. El artículo pasa revista a tres de las dimensiones distintivas de la sociología filosófica: (1) su compromiso con una posición humanista mas no antropocéntrica; (2) la justificación postmetafísica de su orientación universalista; (3) la centralidad del concepto de "idea normativa" para capturar la manera en que las ideas morales se despliegan en la vida.

**Palabras clave**: sociología; filosofía; humanismo; antropocentrismo.

**Recibido**: abril 28, 2024. **Aceptado**: mayo 15, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.970
*Devenires*. Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 87-104
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# Philosophical Sociology: Fifteen years of a research program

Daniel Chernilo
Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile
**Daniel.Chernilo.S@uai.cl**

**Abstract:** This brief text summarizes the main assumptions and theses of the research program of Philosophical Sociology. Taking as its starting point the tradition of Philosophical Anthropology of the first half of the last century, Philosophical Sociology argues that, as a species, humans have a set of anthropological properties that make the production and reproduction of the social possible. That is to say, these are general properties that, although they are socioculturally actualized, maintain a high level of autonomy in relation to the contexts. The article reviews three of the distinctive dimensions of Philosophical Sociology: (1) its commitment to a humanist but not anthropocentric position; (2) the post-metaphysical justification of its universalist orientation; (3) the centrality of the concept of "normative idea" to capture the way in which moral ideas are deployed in life.

**Keywords**: Sociology; Philosophy; Humanism; Anthropocentrism.

**Received**: April 28, 2024. **Accepted**: May 15, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 87-104
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Durante ya varios años, y en diversas publicaciones, he venido impulsando un programa de investigación bajo el nombre de "sociología filosófica". La intuición básica que inspira este proyecto es la idea, relativamente trivial pero crecientemente cuestionada, de que si los seres humanos reproducen la sociedad bajo condiciones que no son de su elección, ello presupone que, como especie, los humanos tenemos un conjunto de propiedades antropológicas que hacen posible esa producción y reproducción de lo social. Es decir, se trataría de propiedades generales que si bien se actualizan socioculturalmente mantienen un alto nivel de autonomía en relación con esos contextos. Para justificar este punto de partida, he intentado no solo explicar por qué me parece que la teoría social tiene inscrita una orientación universalista que ofrece altos rendimientos tanto descriptivos como normativos (Chernilo 2011), sino también reconstruir los orígenes de esa orientación universalista, en los albores de la modernidad política y el surgimiento de la sociología académica, en relación con la tradición del derecho natural racional (Chernilo 2013, Chernilo y Fine 2013). Más concretamente, he explorado por qué es relevante preguntarse por las formas en que los seres humanos dan y reciben *justificaciones normativas* respecto de las instituciones y sociedades de las que forman parte (Chernilo 2014) y, con posterioridad, me concentré en indagar en algunas de nuestras propiedades antropológicas que permiten el surgimiento de la normatividad en la sociedad, como es el caso de la autotrascendencia, el lenguaje y la responsabilidad, entre otras (Chernilo 2017). En un libro más reciente, he intentado también mostrar distintos rendimientos teóricos y temáticos de la sociología filosófica en relación, por ejemplo, con la secularización, el constitucionalismo o las sociologías de Jürgen Habermas, o incluso de un pensador que parece estar en las antípodas de esta tradición, como Niklas Luhmann (Chernilo 2021).

Junto con agradecer muy sinceramente la invitación del editor de este número especial, Oliver Kozlarek, a participar de él, quisiera aprovechar

esta ocasión para clarificar lo que me parece son tres dimensiones distintivas del programa de la sociología filosófica: (1) su compromiso con una posición humanista mas no antropocéntrica; (2) la justificación postmetafísica de su orientación universalista; (3) la centralidad del concepto de "idea normativa" para capturar la manera en que las ideas morales se despliegan en la vida. La estructura del artículo seguirá entonces ese mismo orden, y en cada sección espero tanto explicar qué entiendo por cada una de esas temáticas, como justificar su pertinencia en relación con otras tradiciones o debates relevantes del pensamiento social contemporáneo.

## 1. Humanismo sin antropocentrismo

La idea de sociología filosófica está inspirada en la tradición de la antropología filosófica que, a contar de la primera mitad del siglo xx, buscaba ofrecer un marco de referencia integrado para comprensión del "fenómeno humano". Asociada originalmente con los nombres de Max Scheler (2009) y Ernst Cassirer (1993), la tradición de la antropología filosófica se dedicó de manera explícita al desarrollo de una comprensión general acerca de "qué es un ser humano". Su ambición era reunir el conocimiento más avanzado de la época tanto en la filosofía como en las ciencias naturales, de forma tal de responder adecuadamente a la doble dimensión –biológica y moral– de la existencia humana. En esta tradición, los seres humanos son comprendidos como organismos naturales controlados por sus impulsos, emociones y procesos adaptativos orgánicos al mundo, pero también como seres conscientes, que se definen por sus percepciones intelectuales, estéticas y morales (Gehlen 1980; Plessner 1970). Una implicación robusta de esta tradición de antropología filosófica es la tesis de que no hay tal cosa como una "naturaleza humana", esencial y fundada en nuestra biología, que integre las características definitorias que nos hacen seres humanos. Por el contrario, los seres humanos estamos fundamentalmente indeterminados en cuanto a nuestra adaptación orgánica y ello explica el hecho de que las instituciones sociales y prácticas culturales son esenciales para la vida humana (Blumenberg 2011).

Para mis propósitos, la intervención más importante en este campo proviene de un pequeño libro escrito por Karl Löwith (1993). Publicado originalmente en 1932, *Max Weber y Karl Marx* comienza indicando algo que para nosotros es ahora evidente: en su interés común por comprender su surgimiento y formas de funcionamiento, Weber y Marx ofrecieron interpretaciones radicalmente diferentes sobre el capitalismo moderno. La originalidad científica de su *pensamiento sociológico* se expresa en la forma en que sus enfoques transformaron radicalmente nuestra comprensión del capitalismo. Pero Löwith argumenta que esas distintas sociologías del capitalismo se encuentran, de hecho, basadas en un *interés filosófico compartido*. No solo eso, sostiene que en esa chispa filosófica común radica el motivo último de su trabajo: qué significa ser humano bajo las condiciones de vida alienantes que impone el capitalismo moderno. Löwith sostiene entonces que Weber y Marx fueron "esencialmente sociólogos, a saber, *sociólogos filosóficos*", porque "ambos proporcionan –Marx directamente y Weber indirectamente– un análisis crítico del hombre moderno de la sociedad burguesa en términos de la economía capitalista-burguesa, basándose en el reconocimiento de que la 'economía' se ha convertido en 'destino' humano" (Löwith 1993: 48, cursivas mías). Aprovechándome de esta intuición de Löwith, entonces, sostengo que el programa de la sociología filosófica es científico y filosófico a la vez, puesto que busca comprender cuáles son y cómo se expresan las propiedades humanas básicas que nos definen como especie bajo condiciones sociales extremadamente diversas y cambiantes. Todas las buenas preguntas sociológicas –aquellas que versan sobre el poder, la desigualdad, los ritos o los símbolos– son entonces, también, y en último término, preguntas filosóficas sobre la condición humana en general. Al mismo tiempo, y para invertir la formulación anterior, puede decirse que todas las buenas preguntas filosóficas que refieren a la condición existencial de los seres humanos –la vida y la muerte, la justica y la trascendencia– son también preguntas sociológicas sobre la organización de la vida colectiva.

Me parece que una de las implicaciones centrales de vincular *directamente* el programa de la sociología filosófica con esa tradición de antropología filosófica se relaciona con la orientación humanista de la que

se nutren ambos proyectos. Por supuesto, el término humanismo es no solo polisémico, sino derechamente controversial en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas (Fassin 2019). Por un lado, e incluso si nos concentramos únicamente en debates a contar de la segunda mitad del siglo xx, la noción de humanismo ha sido lo suficiente plástica como para acoger en su seno posiciones progresistas (Sartre 2009), católicas (Maritain 1939) o incluso provenientes de la teoría crítica de Frankfurt (Fromm 2022). Por el otro, se lo ha usado también, y de manera creciente, como objeto de crítica y gran responsable de los mitos autodestructivos que contribuyeron de forma tan dramática al desastre de la civilización occidental representado por la Segunda Guerra Mundial (Heidegger 2000, Sloterdijk 2000), como obstáculo epistemológico que bloquea nuestra comprensión de lo social (Bachelard 2002, Luhmann 2007), como una posición "especista" que eleva la condición humana a costa de denigrar el estatus de los animales (Kymlicka 2018, Rossello 2017) o como una posición abiertamente incapaz que no permite capturar la creciente y enriquecedora diversidad de interacciones entre formas humanas y no humanas de vida (Haraway 1993, Braidotti 2013).

La sociología filosófica ofrece una salida posible frente al aparente empate mediante el cual críticas y contracríticas al humanismo parecen cancelarse mutuamente. De hecho, si uno observa con más detalle estas discusiones, no es difícil percatarse de que mientras los partidarios del humanismo reconocen y buscan corregir algunos de sus excesos, sus detractores esperan que su crítica no se entienda como un mero *antihumanismo*. Si este análisis es correcto, entonces vale la pena intentar distinguir con precisión entre humanismo y antropocentrismo, puesto que es allí, me parece, donde radica buena parte de estas dificultades y confusiones. El humanismo, y esto vale tanto para sus defensores que buscan cautelar sus excesos como para sus detractores que no quieren abandonarlo *completamente*, por lo general refiere a un conjunto amplio y no siempre bien delimitado de propiedades humanas que serían distintivas de nuestra especie, valorables desde el punto de vista normativo y que, en definitiva, son condición de posibilidad de la vida en sociedad. En otras palabras, una orientación humanista queda definida por la pre-

gunta general de cuáles son, y cómo comprender, aquellas dimensiones de la existencia que son únicas a los seres humanos y que contribuyen a que, al menos en sus mejores momentos, la vida en sociedad sea un espacio proclive a la realización individual y colectiva. Por el contrario, el antropocentrismo queda mejor comprendido como un enfoque más bien reduccionista, donde el mundo natural y las otras especies son vistas únicamente como un medio para la satisfacción de necesidades e intereses exclusivamente humanos. Desde esta perspectiva, la "condición humana" sería intrínsecamente egocéntrica en relación con las necesidades egoístas de la especie humana, sea como sea que se la defina, la que por tanto queda definida como esencialmente superior a todas las otras formas de vida del planeta. Por lo general, tanto partidarios como detractores del humanismo lo que en realidad rechazan son en realidad argumentos más estrechamente antropocéntricos.

Vistas así las cosas, la posición humanista que la sociología filosófica busca desplegar se nutre y está disponible también en una serie diversa de tradiciones y enfoques contemporáneos que, desde su especificidad, se hacen cargo de esta reflexión sobre la condición humana en su relación con los seres que nos rodean –tanto humano como no humanos–. Pienso, por ejemplo, en posiciones de corte más bien liberal, como el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum (2006) y Amartya Sen (1985), algunas provenientes de la teoría crítica, como la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa (2019), así como el enfoque del realismo crítico de la sociología de Margaret Archer (2000, 2009). Todos estos enfoques comparten los elementos básicos de la definición de humanismo que ofrecí en el párrafo anterior, a la vez que se separan de las implicaciones reduccionistas del antropocentrismo. Todos tienen interés en especificar el conjunto central de propiedades antropológicas básicas cuyo despliegue es, por una parte, siempre social y por tanto sujeto a altísima variabilidad sociocultural y, por el otro, es condición de posibilidad de esa misma variabilidad de las instituciones sociales. Asimismo, si bien ninguno de ellos niega la importancia de la violencia, el egoísmo o la crueldad para comprender la condición humana, su contribución principal consiste en indagar en aquellos elementos o dimensiones que

hacen una contribución normativa a crear e imaginar los tipos de sociedad en que nos gustaría vivir (vuelvo sobre esta noción de ideas normativas en la última sección). Finalmente, ninguna de estas posiciones hace un argumento explícito, pero tampoco requiere implícitamente afirmar suerte alguna de exclusivismo o supremacismo humano para justificar la especificidad de nuestras propiedades antropológicas básicas. No solo ello, de todas puede decirse que comprenden su humanismo *también* como una crítica a posiciones antropocéntricas que promueven únicamente una relación instrumental con las formas de vida no humanas. Ya sea que se los entienda como condición de posibilidad para el despliegue más pleno de nuestras capacidades, como conexiones "existenciales" que dan sentido a nuestra vida, o como espacios de interacción donde se nutren y expresan diversos proyectos agenciales, en todos los casos la pregunta por lo humano está conectada tanto a propiedades generales como a contextos y prácticas específicas.

## II. Una justificación postmetafísica

Una vez aclarada la orientación humanista de la sociología filosófica, paso a revisar la justificación de su pretensión de conocimiento. Para ello, me concentraré en la forma en que Jürgen Habermas argumenta por qué, en la sociedad contemporánea, las condiciones de validez universal de afirmaciones científicas o morales, es decir, justamente el tipo de afirmaciones que interesan a la sociología filosófica, descansan sobre una necesaria justificación postmetafísica.

Con rendimientos dispares y no exento de problemas, el uso del prefijo "post" está por cierto muy expandido en diversas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales a contar de la década del cincuenta del siglo pasado –desde el postfordismo hasta el posthumanismo, pasando por otra docena de expresiones similares (Alexander 1995)–. En el caso de Habermas, la tesis sobre el pensamiento postmetafísico, que formuló originalmente a mediados de la década de 1980, se proponía mostrar que la posición de privilegio de la filosofía postkantiana –en su triple

división entre razón pura, práctica y del juicio estético– ya no puede justificarse apelando *únicamente* al propio discurso de la filosofía, y tampoco en relación con un punto de vista estrictamente trascendental (Habermas 1990). Por el contrario, la continuidad de la filosofía como forma legítima de saber ha de responder también a los desafíos que las diversas ciencias le plantean tanto a la habilidad de la filosofía para organizar el conjunto del conocimiento humano como a su capacidad de producir conocimiento empírico sobre asuntos específicos. Puesto que ya no cuentan con el respaldo automático de posiciones metafísicas, Habermas sostiene que la justificación de cualquier afirmación filosófica sobre el mundo natural o social debe *dar cuenta de sus propias condiciones de surgimiento, apelación a la evidencia empírica y justificación racional*. Las distintas formas de conocimiento se validan en la discusión pública que tiene lugar tanto en las esferas diferenciadas del debate científico y académico, por un lado, como en la discusión colectiva de la que todos somos partes como ciudadanos, por el otro. Dicho esto, quisiera hacer dos reflexiones con miras a explicar la justificación postmetafísica del proyecto de la sociología filosófica.

La primera es que por cierto la filosofía no desaparece como área del saber en la sociedad contemporánea. Si bien no tendría otra opción más que aceptar un rol disminuido en la actualidad, Habermas sostiene que a la filosofía le corresponden aún tareas muy significativas. Una de ellas, y tal vez la más evidente, es que la filosofía está llamada y cuenta con las herramientas conceptuales e históricas para reflexionar sobre temas éticos de frontera (eutanasia, ingeniería genética, máquinas pensantes), cuestionar o proponer nuevas formas de organización social (democracia cosmopolita, ciudadanía de los animales no humanos), o someter a una crítica inmanente la forma en que en ocasiones las instituciones socavan en los hechos los principios y resultados que están llamadas a promover (racismo y sexismo en la aplicación de la justicia o el funcionamiento de la democracia política). Al mismo tiempo, la filosofía mantiene de sus preocupaciones fundantes el intento por dar tratamiento sistemático al tipo de ansiedades existenciales que caracterizan la condición humana: la vida y la muerte, la trascendencia, el saber, el deber o la importancia

de los vínculos sociales. Incluso bajo las condiciones intelectuales más modestas de la actualidad, Habermas argumenta entonces que la filosofía sí está en condiciones de ofrecer criterios sobre las condiciones de validez de las distintas formas de conocimiento en la sociedad. Como sabemos, para Habermas esos criterios responden a *condiciones de validez intersubjetivas a la vez que universales* que se despliegan en actos de habla gramatical y proposicionalmente diferenciados. Sin entrar en detalles respecto de los argumentos sobre el giro lingüístico de Habermas, quisiera destacar la tesis de que el razonamiento filosófico descansa *hoy más que nunca* en la capacidad que los seres humanos tenemos de aceptar o rechazar argumentos que podemos comprender *universalmente* como seres racionales y *particularmente* en tanto miembros de la diversidad de grupos humanos de los que formamos parte. Para esta tarea, por supuesto que la filosofía se nutre y entra en diálogo con el saber empírico y teórico que ofrecen las distintas ramas del conocimiento.

Una segunda reflexión surge a partir del giro que el propio Habermas le ha dado en las últimas dos décadas, y en especial con la reciente publicación de su monumental *También una Historia de la Filosofía*, a la justificación del pensamiento postmetafísico en relación con los discursos y prácticas religiosas (Habermas 2023). Bien podría decirse, y esa era posiblemente la intuición inicial de Habermas, que las condiciones sociológicas del saber contemporáneo descritas en el párrafo anterior condenan al baúl de los recuerdos a disciplinas como la teología justamente debido a su incapacidad estructural para reflexionar sobre las condiciones de validez de sus propios presupuestos (Habermas 1992, Chernilo 2023). No es exagerado afirmar que la teología puede concebirse como la forma arquetípicamente *metafísica* –y por tanto superada– de saber sobre un dominio humano particular: las creencias sobre la trascendencia. Pero en esta obra reciente, y en realidad a partir de trabajos anteriores donde reflexiona sobre la sociedad "postsecular" (Habermas 2006), se produce un cambio de énfasis significativo. A partir de este momento Habermas comienza a afirmar que *ya desde antes de la era cristiana* la religión ha venido jugando un papel fundamental en la revolución cognitiva que permitió finalmente el surgimiento de formas universalistas –tanto cog-

nitivas como normativas– de reflexión sobre el mundo. Tomando como punto de partida la tesis de Karl Jaspers (2017) sobre el surgimiento de las religiones axiales alrededor entre los años 800 y 200 AEC, Habermas parece continuar el programa original de una sociología comparada de las religiones mundiales de Max Weber. Pero, a diferencia de Weber, a Habermas no le interesa solo en las condiciones sociales y culturales que llevaron al surgimiento de la pretensión universalista del "racionalismo occidental", sino que la idea de la era axial le permite afirmar que esa pretensión universalista se encuentra disponible no solo en el monoteísmo inaugurado por el judaísmo (y, por su intermedio, en el cristianismo y el islam), sino también en el budismo, confucianismo y los orígenes de la filosofía griega. Cada una de ellas habría desarrollado, *de forma independiente*, un tipo propio de orientación universalista, y esa reconstrucción es lo que denomina una "genealogía del pensamiento postmetafísico".

Para el proyecto de la sociología filosófica, esta muy breve reconstrucción de una justificación postmetafísica me permite sacar tres conclusiones. Primero, con la hipótesis de la era axial y el desarrollo autónomo de distintas formas de universalismo se busca afirmar que una orientación universalista no es "privilegio" ni un desarrollo "particular" de Occidente, sino que sería una propiedad general de la especie humana en su búsqueda de dar sentido a la doble dimensión de su existencia como seres biológicos y sociales. Segundo, se refuerza el argumento de que cualquier justificación de esa orientación normativa ya no puede ser dogmática o trascendental, sino que ella misma se ajusta al estándar postmetafísico de validez intersubjetiva y falibilidad empírica que hoy es exigible a toda forma de conocimiento. Y ello incluye la formulación de estándares normativos suprahistóricos respecto de los cuales las distintas tradiciones religiosas han cumplido un papel central –y que para nosotros se despliega en la idea de la existencia de propiedades antropológicas definitorias de lo que somos como especie–. Tercero, la sociología filosófica no renuncia a la tarea de preguntarse por los eventos o características epocales que, para los actores, definen los aspectos más relevantes de su propio tiempo histórico. Para ello no precisa recurrir a forma alguna de teleología del progreso, sino que simplemente está obligada a identificar,

y por cierto evaluar normativamente, cuáles serían los desafíos existenciales donde parecería jugarse de forma más nítida el futuro de la especie –en nuestro caso, por ejemplo, en debates relativos al cambio climático o la inteligencia artificial–.

## III. Las ideas morales en acción: una concepción sociológica de la normatividad

En la tradición de la filosofía política que arranca con Hobbes en el siglo XVII, las ideas y motivaciones morales se entienden siempre desde la perspectiva de la creación de un *Leviatán* imparcial que nos proteja a todos por igual. Cualquier apelación a motivaciones individuales no-hedonistas o egocéntricas está, en última instancia, orientada a asegurar la posibilidad de llevar a cabo mis intereses personales con la mayor certeza y mínimo de obstáculos posibles. Así entendidas, las ideas morales no tienen autonomía alguna, sino que su función principal es expresar, en términos aceptables para el colectivo, por qué aquello que es bueno para mí lo sería también para aquella comunidad sin la cual mi propia autonomía individual sería imposible. Hobbes no sostiene que la sociedad sea necesariamente un obstáculo para la realización de la libertad individual. Como lo sostiene Robert Fine (2021), la perspectiva del derecho natural racional que Hobbes inaugura llega a su culminación, a inicios del siglo XIX, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Inmerso aún en el lenguaje y perspectivas del idealismo de su época, para Hegel las ideas morales deben hacer frente a una serie de tensiones: han de apelar tanto al interés personal como al del colectivo; han de apuntar tanto a una noción trascendente de imparcialidad como a su realización en instituciones históricas concretas; han incluso de mostrar que es posible derivar alguna forma de deber ser a partir de lo que es. Cuando Hegel atribuye al naciente estado constitucional moderno la capacidad de enfrentar estas tensiones mediante instituciones como un sistema republicano de división de podres, la diferenciación entre esfera pública y privada, o el principio de igualdad ante la ley, él contribuye de forma decidida a sentar las bases sobre las que habrán de desplegarse gran

parte de las ideas fundamentales de la democracia representativa durante los siguientes 200 años.

Esta forma de comprender la relación entre justificaciones egocéntricas e ideas morales con pretensión de universalidad nos permite caracterizar algunas de las tendencias principales del período de la formación de la sociología –digamos entre 1880 y 1930–. En Durkheim, Weber y Parsons, pero incluso también en Marx, encontramos una preocupación análoga por comprender qué "son" y cómo "funcionan" aquellas ideas morales que se caracterizan por su capacidad para orientar la acción más allá de legítimas motivaciones individuales –incluida, por cierto, la ganancia económica–. La crítica de Marx a la ideología como forma invertida de la realidad, tanto como su crítica a la religión, apunta en la dirección de develar los obstáculos que nos impiden comprender la idea verdadera de bien común. Las preocupaciones de Weber sobre las distintas fuentes de la legitimidad y la forma en que ellas tienen lugar en las refriegas políticas buscan comprender qué moviliza a individuos y grupos a organizarse por una causa compartida. Las investigaciones de Durkheim sobre la solidaridad, la religión y el derecho son, a través de la noción de representaciones colectivas, una indagación sobre ideas de lo justo, lo verdadero y lo correcto. Parsons, finalmente, dedica gran parte de sus esfuerzos teóricos a demostrar que toda acción social está siempre inserta en un marco valorativo que apela a ideas que van más allá del beneficio personal o hedonista. Es decir, en cada uno de estos esfuerzos teóricos encontramos el intento de comprender la *problemática o inestable centralidad de las ideas morales en la sociedad*, así como su conexión compleja con la acción social (Chernilo y Raza-Mejía 2023).

En términos más generales, entonces, las éticas religiosas, las ideas seculares de progreso, la solidaridad intergeneracional, la revolución comunista, la soberanía nacional, o incluso la idea de una ética cosmopolita de los derechos humanos, son todas formas de justificar la legitimidad del orden social. Un elemento común a todas ellas es que no pueden reducirse únicamente a una perspectiva hedonista, a una única característica identitaria o a una posición de clase: la búsqueda de esa elusiva legitimidad *más general* que debe apelar también a alguna forma de bien común. Además de

reconocer que el orden social ofrece beneficios para el grupo o actor que propone tales justificaciones, su carácter específicamente moral reside en la forma en que esas apelaciones son capaces de trascender las determinaciones contextuales e invocar criterios más generales, imparciales o incluso universales para justificarse. Una idea sociológica de normatividad puede expresarse en las siguientes tres proposiciones.

1. Se trata de ideas que provienen de la tradición filosófica y cuya dimensión específicamente moral refiere a formas de justificación no contextuales; es decir, a su capacidad para apelar a criterios generales respecto de cómo actuar y cómo vivir en sociedad. El conjunto de ideas morales de este tipo es relativamente limitado –en buena medida son aquellas que conforman los distintos capítulos de este libro–. Ello no obsta, sin embargo, para que encontremos distintas versiones de cada una de ellas.
2. Las ideas morales solo existen en contextos específicos. Pero al mismo tiempo que sus contenidos no pueden nunca comprenderse con prescindencia de esos contextos, tampoco pueden reducirse íntegramente a ellos. Es decir, los actores adoptan y adaptan las ideas morales a las disyuntivas específicas a las que se enfrentan y buscan comunicar las razones generales así construidas como forma de hacer legítimas sus decisiones. En ese proceso de insertarse en contextos concretos, las ideas normativas se separan "definitivamente" de las ideas morales.
3. Instituciones sociales como los mercados, las estructuras burocráticas, los sistemas jurídicos, educativos o religiosos se organizan a través de ideas normativas: ideas que son autónomas y apelan a formas de justificación no-contextual, pero cuyos contenidos se crean y actualizan siempre en contextos determinados. Ideas que promueven intereses concretos pero que apelan al mismo tiempo a principios generales.

La sociología contemporánea no ha desarrollado una teoría consensual respecto de en qué consisten o de dónde provienen exactamente

estas ideas normativas. Tampoco tiene claridad sobre su rol en el funcionamiento de la realidad social. Pero sí sabemos que toda forma de orden social ha de apelar a razones y motivaciones normativas –es decir, a ideas morales en su relación con problemas sociales concretos–. En mi opinión, la consecuencia principal de esta forma de comprender las ideas normativas es evitar un tipo de reduccionismo que ha devenido "corriente principal" en la sociología actual. Las ideas normativas no coinciden con los intereses materiales, expectativas de rol o identidades de los actores; ellas no pueden comprenderse de forma epifenoménica sino que mantienen siempre una autonomía incluso cuando se las movilizan con otros fines. Pero en diversas posiciones de la ciencia social de las últimas décadas –desde el marxismo (Althusser 2003) al postcolonialismo (Mignolo 2011), pasando por el postesrucuralismo (Foucault 2000) y la sociología de Pierre Bourdieu (1994)– se acepta demasiado rápidamente la tesis de que la expresión de ideas morales como la libertad, la justicia o incluso la igualdad responde, de forma consciente o no, a otra clase de procesos individuales o sociales respecto de los cuales operan como formas de dominación. Para estas corrientes, aceptamos o promovemos ideas morales porque ellas contribuyen a la promoción de identidades históricas, al fortalecimiento de nuestras posiciones y estrategias de clase, a dispositivos discursivos que operan a nuestras espaldas. Si bien se trata de posiciones teóricas heterogéneas, todas confluyen en que las ideas normativas no son autónomas en relación con posiciones sociales, identitarias o culturales. El argumento de la sociología filosófica, por el contrario, es que las ideas normativas sí contienen tal autonomía básica: la capacidad de los seres humanos de dar y comprender razones que apelan al bien común y no descansan en el interés propio para su justificación. Para capturar aquello que es propio de las ideas normativas, debemos entenderlas como objetos reales en el mundo, y como tales hay que comprenderlas descriptivamente. La naturaleza específica de los hechos que crean en el mundo, su ontología, es de un tipo propio que no puede reducirse a las relaciones causales, teleológicas o de sentido. La *textura moral* de las ideas normativas requiere, entonces, de un enfoque propio.

## Reflexiones finales

Mi objetivo en estas breves páginas ha sido presentar algunos de los lineamientos centrales del programa de la sociología filosófica, así como avanzar algunas de sus justificaciones y conceptos principales. Quisiera entonces cerrar estas líneas haciendo dos reflexiones respecto de lo aquí expuesto: una de ellas mira al pasado, la otra al futuro.

Mirando hacia atrás, siempre me ha parecido importante construir argumentos teóricos en conversación con las tradiciones intelectuales de las que surgen y se han nutrido. En el caso de la sociología filosófica, ello se expresa sobre todo en el vínculo con la tradición de la antropología filosófica de principios del siglo pasado, así como en el rescate y reconstrucción de la orientación universalista en el pensamiento social moderno. Por el contrario, la falacia presentista tan persistente en nuestras disciplinas hierra, *objetivamente*, cuando identifica los rasgos distintivos de nuestro tiempo como un quiebre epocal radical respecto de períodos anteriores, así como hierra también de manera *subjetiva* al asumir que la forma en que nosotros experimentamos estos cambios presentes es inconmensurable con las experiencias de cambio en épocas anteriores.

Mirando hacia delante, el proyecto de la sociología filosófica no solo tiene la obligación de mantener abierta la pregunta por sus propias condiciones de justificación, sino que apela a que para comprender los procesos y transformaciones más significativos del presente debemos recurrir a una variedad de tradiciones teóricas y disciplinares. Si hay algo que debiese ser evidente a estas alturas, es la constatación de que tomarse en serio las condiciones de diversidad, complejidad y cambio social acelerado del mundo contemporáneo a las que tanto se apela nos obliga a replantearnos las preguntas clásicas así como a abrirnos a nuevas opciones y posibilidades.

## Agradecimientos

Mis sinceros agradecimientos a Sebastián Raza-Mejía por comentarios muy significativos a una versión preliminar de este trabajo.

## Referencias


Alexander, J. C. (1995) "Modern, anti, post and neo", *The New Left Review* March/April: 63-101.

Althusser, L. (2003 [1966-7]) *The humanist controversy and other writings*, Londres: Verso.

Archer, M. S. (2000) *Being human. The problem of agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. S. (2009 [1995]) *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bachelard, G. (2002 [1938]) *The formation of the scientific mind*. Manchester: Clinamen.

Blumenberg, H. (2011 [2006]) *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: fce.

Bourdieu, P. (1994) *Sociology in question*, London: Sage.

Braidotti, R. (2013) *The posthuman*, Cambridge: Polity Press.

Cassirer, E. (1993 [1944]) *Antropología filosófica*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Chernilo, D. (2011) *La pretensión universalista de la teoría social*, Santiago: Lom.

Chernilo, D. (2013) *The natural law foundations of modern social theory. A quest for universalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chernilo, D. (2014) 'The idea of philosophical sociology', *British Journal of Sociology* 65 (2): 338-357.

Chernilo, D. (2017) *Debating humanity. Towards a philosophical sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chernilo, D. (2021) *Sociología filosófica. Ensayos sobre normatividad social*, Santiago: Lom.

Chernilo, D. (2023). 'On the relationships between critical theory and secularization: The challenges of democratic fallibility and planetary survival', *European Journal of Social Theory* 26 (2): 282-300.

Chernilo, D. y Fine, R. (2013) "Introduction to the special issue on social theory and natural law", *Journal of Classical Sociology* 13 (2), 191-196.

Chernilo, D. y Raza-Mejía, S. (2023) 'The "normative turn" in sociological theory: Sociology's garden of the forking paths', *Civic Sociology* 3 (1) https://doi.org/10.1525/cs.2022.55639.

Fassin, D. (2019) "Humanism. A critical reappraisal", *Critical Times* 2 (1): 29-38.

Fine, R. (2021 [2001]) *Investigaciones políticas. Hegel, Marx, Arendt*, Santiago: Metales Pesados.

Fromm, E. (2022 [1973]) *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid: Siglo xxi.

Foucault, M. (2000 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo xxi.

Gehlen, A. (1980 [1949]) *Man in the age of technology*, Nueva York: Columbia University Press.

Habermas, J. (1990 [1988]) *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
Habermas, J. (1992 [1981]) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires: Taurus.
Habermas, J. (2006 [2005]) *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós.
Habermas, J. (2023 [2019]) *Also a history of philosophy. Vo 1. The Project of a genealogy of postmetaphysical thinking*, Cambridge: Polity Press.
Haraway, D (1991) *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*, Londres: Free Association Books.
Heidegger, M. (2000 [1947]) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
Jaspers, K. (2017 [1949]) *Origen y meta de la historia*, Madrid: Acantilado.
Kymlicka, W. (2018) "Human rights without human supremacism", *Canadian Journal of Philosophy* 48 (6): 763-792.
Löwith, K. (1993 [1932]) *Max Weber and Karl Marx*, Londres: Routledge.
Luhmann, N. (2007 [1997]) *La sociedad de la sociedad*. México DF: Herder, Universidad Iberoamericana.
Maritain, J. (1939) "Integral humanism and the crisis of modern times", *The Review of Politics* 1 (1): 1-17.
Mignolo, W. (2011) *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options,* Durham: Duke University Press.
Nussbaum, M. (2006) *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
Plessner, H. (1970 [1941]) *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior*, Evanston: Northwestern University Press.
Rosa, H. (2019 [2016]) *Resonance. A sociology of our relationship to the world*. Cambridge: Polity Press.
Rossello, D. (2017) "All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity", *Political Theory* 45 (6): 749-771.
Sartre, J.P (2009[1946]) *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa.
Scheler, M. (2009 [1928]) *The human place in the cosmos*, Evanston: Northwestern University Press.
Sen, A. (1985) *Commodities and capabilities*, Amsterdam: North-Holland.
Sloterdijk, P. (2000 [1999]) *Notas para el parque humano*, Madrid: Ciruela.

# "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. Una lectura política

Aureliano Ortega Esquivel
Universidad de Guanajuato
**aure_liano@hotmail.com**

**Resumen**: En la actualidad, es común que la lectura e interpretación de algunos textos de Walter Benjamin se circunscriban a la canónica que para el efecto ha montado la filosofía académica. Muchos de sus lectores y comentadores se han centrado, sobre todo, en la discusión (profundamente anti-benjaminiana) de lo que verdaderamente dijo o quiso decir el pensador berlinés. Con ello se pierde lo esencial y se cancela lo que quizá importa, su asombrosa vigencia, su carácter profético respecto a lo que en la actualidad se afirma como "estado-de-derecho" y lo que nos enseña respecto a nuestro propio presente, en donde el evidente agotamiento y futura quiebra de la cultura política moderna nos enfrenta a viejas y nuevas formas de violencia política, cultural o delincuencial. Frente a este tipo de lectura, lo que intentaremos aquí será plantear una lectura *política* del ensayo "Para una crítica de la violencia". Esta lectura consiste en el trazo de un *prisma* epistemo-crítico, relativamente complejo, que contiene tres momentos o desarrollos distintos pero complementarios: el "momento" *Benjamin*; el "momento" *Alemania*; y lo que resulta de su cruzamiento, esto es, la forma en la que Benjamin recupera e interpreta críticamente lo sucedido en Alemania entre 1918 y 1921.

**Palabras clave**: Alemania; República de Weimar; estado de derecho.

**Recibido**: marzo 30, 2024. **Aceptado**: abril 13, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.972
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 105-135
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# Walter Benjamin's "Critique of Violence". A political reading

Aureliano Ortega Esquivel
Universidad de Guanajuato
**aure_liano@hotmail.com**

**Abstract**: It is currently common for some texts by Walter Benjamin to be circumscribed to a cannonical reading and interpretation that academic philosophy has established for the purpose. Many readers and commentators have focused, above all, in a (profoundly anti-benjaminian) discussion about what the author from Berlin really said or wanted to say. With this are lost the essential points and what matters most: the surprising validity of Benjamin's thought, its prophetic character with respect to what today is affirmed as the "rule-of-law" and what it teaches us with respect to our own present, in which the evident exhaustion and future breaking-point of modern political culture confronts us with old and new forms of political, cultural or criminal violence. Faced with this type of reception, what we will try here is to propose a political reading of the essay "For a critique of violence". This reading consists of the shaping of a relatively complex epistemic-critical prism, which contains three different but complementary moments or developments: the Benjaminian "moment"; the German "moment"; and what results from the intersection of the last two, that is, the way in which Benjamin recovers and critically interprets what happened in Germany between 1918 and 1921.

**Keywords**: Germany; Weimar Republic; rule of law.

**Received**: March 30, 2024. **Accepted**: April 13, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 105-135
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

*…es preciso aprehender su totalidad indivisa y concebir el paso del capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no es susceptible de descripción.*

Georges Sorel

*…la huelga proletaria se plantea como único objetivo la destrucción del poder del estado.*

W. Benjamin

Con exasperante frecuencia la lectura y la interpretación contemporánea de algunos textos de Walter Benjamin se circunscribe a la canónica que para el efecto ha montado la filosofía académica; la que ante la perplejidad que le provocan ciertas intervenciones en las que no se reconocen sus *manías*, cuando no se decanta por la filología se empeña en una febril actividad arqueo-genealógica –o meramente "cartográfica"– que convierte lo que en principio debería ser un ejercicio abierto de interpretación y crítica en una auténtica "cacería de conceptos" que consume lo mejor de sí misma en la búsqueda de filiaciones, deudas, fidelidades o infidelidades que regularmente se entrampan en las meras formas, dirigen su preocupación hacia los autores a quienes Benjamin "debe" tal o cual idea o todo lo que *con sentido* se pueda haber dicho a partir de estas. Se busca así el sustrato de su dicho en la fidelidad al paradigma dispuesto y visado previamente como "antecedente" o "fuente" filosófica canónicamente aceptable, dejándose de lado aquello que de verdaderamente original o aun de *antifilosófico* podría portar su pensamiento. Con ello, la filosofía académica y sus representantes creen que hacen la tarea cuando encuadran el pensamiento de autor del proyecto de los pasajes en el "canon", aumentando el de suyo abultado inventario de estudios que tratan de convencernos de que *eso* y no otra cosa es lo que verdaderamente dijo o quiso decir el pesador berlinés; o bien, si dijo, o no, lo

que se *puede* decir; si cumplió con ciertas reglas o liturgias o hizo honor al reputado oficio de Filósofo.[1] Se construyen así alambicados edificios conceptuales cuyo ámbito único es "el dominio del pensamiento puro" (Marx); lo que termina por cerrar el círculo de tiza del que jamás deberá salir la discusión, so pena de contaminarse con materias impuras, como la política *a ras de suelo* o la propaganda, olvidando que se trata de alguien que escribe "como si las convenciones no existieran" (Adorno).

El ensayo de 1921 "Para una crítica de la violencia", también conocido como "Sobre la violencia", ha sido víctima sistemática de aquel tipo de tratamiento, tanto a través de los estudios eruditos de algunos Grandes Nombres de la filosofía contemporánea como Jürgen Habermas, Jacques Derrida o Giorgio Agamben, como de una legión de autores universitarios cuyos trabajos comparten como denominador común su estrecho ceñimiento al canon para el que su escuela de pensamiento les faculta. Mismo que, por lo regular, se agota en unas cuantas alternativas de interpretación, en las que son comunes los señalamientos relativos a una presunta "discusión" con Carl Schmitt –cuando no a una simple glosa del trabajo del autor conservador–; a un erudito desarrollo post kantiano de la filosofía del derecho; al problema jurídico y moral de la soberanía; a una versión embrionaria de la "acción comunicativa", a un alegato ambiguamente antijudío o abiertamente milenarista, reaccionario y antidemocrático.[2] Por

[1] Ver, José Luis Villacañas y Román García, "Walter Benjamin y Karl Schmitt. Soberanía y estado de excepción", en *Daimon, Revista de Filosofía*, #13, junio-diciembre de 1996, pp. 41-60. Este artículo es interesante porque Villacañas y García discuten de manera acertada contra las interpretaciones que mencionamos y que involucran principalmente a Habermas, Agamben o Derrida, al margen de otros tantos autores universitarios que "ven" en el trabajo de Benjamin *todo*, menos lo que de acuerdo con aquellos autores *debe ser visto.*

[2] Mansilla, H. C. F. "La naturaleza conservadora de las concepciones anti occidentalistas. Observaciones incómodas sobre un tema actual" en, *Persona y Sociedad* / Universidad Alberto Hurtado, Vol. XXVIII, Núm. 2, mayo-agosto 2014, pp. 11-34. A este respecto son ilustrativas las advertencias de Sergio Villalobos-Ruminott, quien deplora el hecho de que las interpretaciones plebeyas o convencionales, que son innumerables –y que ya configuran una "industria"–, no se permitan la osadía de "situar" en la misma línea de interpretación a Benjamin, Heidegger y Derrida: "No otra cosa es lo que intentamos aquí, a saber, leer a Benjamin de una forma tal que nos permita ir más allá de las oposiciones convencionales que tienden a frustrar una posible convergencia –en torno a la relación entre tecnicidad, soberanía y violencia– de pensamientos aparente-

supuesto, no dejan de mencionarse la presencia de Georges Sorel, sus reflexiones sobre la violencia y hasta cierto "anarquismo teocrático", como lo llama Scholem,[3] pero siempre en el marco de una discusión *sobre* la filosofía del derecho o que finalmente se remite a esta; en una travesía que eventualmente toca todas y cada una de las preocupaciones morales, teológicas, metafísicas y jurídicas del joven pensador berlinés pero que finalmente remite las cosas a la ortodoxia filosófica, sin detenerse demasiado en la consideración de que lo dicho por el propio Benjamin conserva el halo de una arriesgada *alegoría* en donde lo determinante no es el valor semántico-filosófico de sus conceptos, sino una vacilante contextura dialéctica en donde el "punto de partida" filosófico no es –como él mismo advierte– sino el detonante de *otra cosa*: "En suma: si el criterio establecido por el derecho positivo respecto a la legitimidad de la violencia puede ser analizado sólo según su significado, la esfera de su aplicación debe ser criticada según su valor. Por lo tanto, se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural".[4] Para agregar más adelante: "La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. La 'Filosofía' de esta historia, en la medida en que sólo la idea de su desenlace abre una perspectiva crítica, separatoria y terminante, sobre sus datos temporales".[5]

Estos fragmentos se citan con frecuencia, pero no se extraen de ellos las consecuencias que tendencialmente anuncian y que obligaría a pensar que las afirmaciones que nuestro autor arriesga a lo largo del texto son más profundas y comportan más *sentidos* que los habitualmente recuperables

mente tan distantes como los de Heidegger y Derrida con el tipo de problemas planteados por él". Sergio Villalobos-Ruminott, "Walter Benjamin: deconstrucción de la política", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat [compiladores], *Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales*, Buenos Aires, IIGG, 2013, p. 80; esto es: no hay que *frustrar* el despliegue luminoso y planetario de la filosofía *como* filosofía; tendencia que la totalidad de los autores del libro referido conserva ceremoniosa y comedidamente.

[3] Gershom Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987, p. 93

[4] W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia" en, *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, 1977, p. 19.

[5] *ib.* pp. 51-52.

en un estudio académico. Pero con ello, además, se pierde lo esencial y se cancela lo que quizá verdaderamente importa, como puede serlo su asombrosa vigencia, su carácter profético respecto a lo que hasta la actualidad se va a consolidar como "estado-de-derecho" y lo que nos enseña respecto a nuestro propio presente, en donde el evidente agotamiento y futura quiebra de la cultura política moderna nos enfrenta a viejas y nuevas formas de violencia política, cultural o amenazadoramente delincuencial.

Lo que aquí vamos a intentar es una empresa muy distinta a la habitual; misma que todavía permanece en "grado de tentativa" porque no es algo en manera alguna consumado. Una hipótesi*s*, o aún mejor, un *programa de investigación* cuyo barrunto no está del todo ausente en algunas interpretaciones pero que, en el estado de nuestros conocimientos, no ha sido desarrollado en los términos que pensamos podría serlo. Una lectura *política* del ensayo "Para una crítica de la violencia" que se despliega a través de una suerte de *prisma* epistemo-crítico, relativamente complejo, que en principio incluye tres *momentos* de cuya articulación problemática presumiblemente surgieron las ideas-fuerza que el pensador berlinés plasmó en su ensayo. Estos son, en primer lugar, el momento *Benjamin*; el autor y su circunstancia; sus lecturas, sus conversaciones, sus trabajos contemporáneos, sus dudas y certezas; todo lo que sea posible recuperar a través de testimonios propios y ajenos acerca de sus relaciones sociales y académicas, su deriva vital-existencial y todo lo que arroje alguna luz sobre la lectura de su tiempo y de su propia capacidad para "atraparlo en pensamientos" (Adorno). En segundo lugar, el momento *Alemania*, esto es, los días que corren entre 1918 y 1921 y que, creemos, nuestro autor recupera *alegóricamente* en algunos pasajes de su ensayo y que representan mucho más que un simple contexto o marco escenográfico, dado que, con toda probabilidad, son estos, y no las ideas puras, la *materia prima* de su reflexión. Un tiempo paradigmático que puede alegorizarse como el momento en el que "la serpiente pone el huevo" de la violencia fascista: empollado pacientemente por la República de Weimar. El tercero, y último, podemos llamarlo momento *teórico-crítico* o simplemente teoría y praxis, consistente en el ejercicio en cuyo curso Benjamin fue capaz de conjugar, afinar y aplicar sus herramientas intelectuales para plantear, sin

necesariamente resolver, una crítica de la violencia expuesta a través de un fragmento de discurso absolutamente atípico, oscuro, barroco e inclasificable: es decir, característico del autor de *El libro de los pasajes*.

Sin embargo, por ser justamente Benjamin *como es*, la idea expuesta hasta aquí no es más que una parte de la propuesta o, mejor, su propedéutica; y una propedéutica que corresponde a un ámbito muy distinto al que suelen acudir las investigaciones filosóficas normales. Porque se refiere a algo cuyo tratamiento crítico ha dejado mucho que desear: su dimensión *histórica*, pero entendida ésta como antesala de su dimensión *política*.[6] O si se quiere: las vías por las que un problema de índole en apariencia moral o jurídico deviene un asunto propio de la filosofía de la historia y cómo esta última, bajo nuestra consideración, no es más que la expresión dialéctica de la historia y la política *sin más* –su consideración pensante, diría Hegel–. Para mayor precisión, no se afirma, porque no es el caso, que toda la historia o la política de Alemania en esos años haya sido objeto de un profundo examen por parte de Benjamin para llegar a las consideraciones críticas a las que llega, sino que el suyo ha sido el trabajo del trapero que recupera algunos eventos políticos y sociales que condujeron a la primera República de Weimar a su precoz deriva autoritaria y a la antesala del fascismo; entre aquellos podemos destacar dos –y no de manera menor sino acaso determinante–: el aplastamiento de la insurrección espartaquista de Berlín en enero de 1919 –y la subsecuente derrota de la República de los Consejos y de sus diversas réplicas– y, unos meses después, el llamado "golpe de Kapp".[7]

En este trabajo no vamos a intentar abordar dicho programa de investigación en su totalidad, sino, acaso, señalar algunas líneas de desarrollo sobre las que más adelante sea posible demostrar, con mayor certeza, que en el orden de las preocupaciones intelectuales y políticas de Benjamin hacia 1921 no figuran centralmente ni la filosofía del derecho ni el derecho *en sí*, pero tampoco ninguno de los aspectos discretos de su abultada parafernalia discursiva. Lo que preocupa a nuestro autor es el problema

[6] Ver, Stuart Duncan, "La crítica de la violencia de Walter Benjamin", consultado en: https://jacobinlat.com/2021/09/27/la-critica-de-la-violencia-de-walter-benjamin/

[7] Fontana, Josep, *El siglo de la revolución*, pp. 107-108

del *poder* y, ceñido a éste, el problema de la *revolución*.[8] Por ahora, lo que sí haremos es tratar de mostrar, pasando el cepillo de la crítica a contrapelo de las tradiciones filosóficas, que dicha búsqueda *es posible*.

## Benjamin

Es evidente que hacia 1921 Walter Benjamin no cuenta con las herramientas conceptuales necesarias para entender con la claridad que merece el complejo de desplazamientos y sutilezas teóricas, doctrinarias y prácticas con las que es posible aprehender e interpretar críticamente un complejo de eventos históricos tan cargados de significaciones como el que se conjuga en Alemania entre agosto de 1918 y los meses de 1921 en los que escribe su ensayo sobre la violencia. Los últimos años ha vivido en Berna y solamente hasta marzo de 1920 se traslada a Berlín, en condiciones que no son las mejores para desarrollar una prolija actividad intelectual. En Suiza se había ocupado en la redacción de su tesis doctoral –dedicada a la crítica de arte en el romanticismo alemán– y a otros asuntos de carácter cultural tan sofisticados como el aprendizaje del *náhuatl* o el estudio de mitos ancestrales, aderezados con lecturas exquisitas o coyunturales en las que no faltan algunos trabajos de Martin Buber y Ernest Bloch, o bien, en interminables discusiones teológicas con algunos de sus allegados; principalmente con Gerson Scholem y el círculo de Oskar Goldberg.[9] De hecho, el mismo Scholem, no sin ambigüedad, descarta la presencia de inclinaciones políticas en Benjamin en esos años, sin dejar de considerar cierta "preocupación" por algunos eventos aislados de la historia reciente. Lo que consideramos innegable es que tanto el conocimiento de Bloch y de su trabajo *El espíritu de la*

[8] En cierto contraste con las lecturas habituales, Pablo Oyarzun ha tratado de recuperar la dimensión política del ensayo sobre la violencia, aunque quizá sin mucho éxito porque termina por rendirse al plano de lo conceptual y abstracto. Ver, "Espectralidad, amenaza y poder", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat, *Walter Benjamin y la…* pp. 91-106.

[9] Scholem, *Walter Benjamin…,* pp. 64-123.

*utopía*, pero sobre todo el carácter que habían cobrado los sucesos alemanes posteriores al fin de la Guerra, favorecían la entrada en el ángulo de su visión de temas en los que no había reparado desde sus años de juventud y sobre los que tal vez no mostró en ese momento un interés particular, pero que no dejarían de hacerse presentes en el momento oportuno; y ese momento no llegó hasta abril del siguiente año, o quizá algunos meses antes, cuando escribe uno de sus apuntes "políticos" más oscuros: el *Fragmento teológico-político*, fechado por Adorno en 1938 pero, a juicio de Scholem y otros autores, escrito un poco antes de su regreso a Alemania.[10]

Lo importante, empero, es que el pensamiento de Benjamin semeja entonces un imposible crisol intelectual en el que se intentaban amalgamar sus estudios sobre el romanticismo alemán, particularmente sobre Goethe, con una crítica de la epistemología postkantiana, el judaísmo y otro puñado de inquietudes, entre las que la política empieza a destacar conforme los tiempos se enrarecen, se hace sistemática ante su inminente su regreso a Alemania, avanza con la lectura de las *Reflexiones sobre la violencia* del anarquista Georges Sorel y finalmente sale a la superficie cuando un *futuro aciago* se hace más y más presente en el espacio de sus conversaciones. "Hablamos mucho igualmente de política y de socialismo, así como acerca de la situación del hombre en el caso de una eventual realización de este último, a propósito de lo cual abrigábamos serios recelos. Una y otra vez emergía el anarquismo teocrático como la más consistente respuesta a la política".[11]

Por el momento, como todo parece indicarlo, no parece haber en el horizonte nada que anuncie un cambio de intereses, que en el caso de Benjamin siempre fueron vastos y diversos, aunque quizá, como producto de su "manía por el secreto" (Scholem) y una honesta confusión de horizontes, su postura frente a los sucesos alemanes no se haya hecho explícita hasta años después, cuando ya había adoptado su propia versión del materialismo histórico como posición de discurso y el fas-

[10] *ib.* pp. 101-102.
[11] *ib*. p. 95.

cismo se había enseñoreado en Alemania. De modo que el artículo de 1921 puede ser considerado como un *ensayo* en el sentido alquímico del término.

> El año de 1921 supuso un punto de inflexión en su vida. Esto es algo que no ha quedado del todo manifiesto en las cartas publicadas, pese a las abundantes informaciones que proporcionan, por lo demás, sobre el momento espiritual por el que atravesaba en ese período […] Fue por esa época cuando escribió su artículo *Para una crítica de la violencia*, que inauguraba la serie de sus trabajos "políticos", y en el que, en el marco de una evidente confrontación con Sorel, ponía en juego todos los motivos que le habían preocupado en la época de Suiza, es decir, sus ideas sobre el mito, la religión, el derecho y la política.[12]

Scholem omite el judaísmo y la historia, sobre todo la historia reciente, porque antes había dicho que él y su inquieto amigo –con excepción de su preocupación personal por los destinos de Félix Noeggerath y Georg Lukács– "miraron con indiferencia" las repúblicas de los consejos de Múnich y de Hungría, ya que sus conversaciones políticas, aunque incluían los últimos acontecimientos de Rusia y Alemania, no se movían más allá del "interés" a secas. Pero si se habla de interés, aunque sea menor, se habla de *atención*; y es también característico de Benjamin el comportamiento del trapero: para él todo fragmento, toda ruina, todo atisbo es significativo: todo lo "guarda", no tira nada, no se deshace de cosa alguna en lo que haya puesto el mínimo interés; y así resuelve su indiferencia incidental en algo que en el curso de los dos siguientes años va a convertirse en un foco de preocupación auténtica: la violencia; pero no la violencia sin más y mucho menos su limitada justificación jurídica o filosófico-conceptual, sino la violencia que se asocia con la lucha de clases y el poder.

Contamos por ahora sólo con indicios, pero lo suficientemente sugerentes para afirmar que a partir del año de publicación del artículo sobre la violencia Benjamin, independientemente de las extrañas vías que va a recorrer para ello, ha tomado la decisión de incluir en su posición de discurso la memoria y la voz de los desposeídos y, con ella, el partido de

[12] *ib*. 102.

la revolución; una revolución que no dejará de pensar como catástrofe anarquista y redentora. Es posible que su expresión sea de todo, menos clara; porque durante mucho tiempo seguirá siendo el objetivo de una incesante y nunca clausurada búsqueda que lo mismo apela a los servicios proveídos por el surrealismo o el psicoanálisis que los de un pornógrafo confeso, un anarquista erudito, un autómata ajedrecista y un enano materialista y teólogo. Lo importante es, en todo caso, la posibilidad de afirmar que el artículo sobre la violencia no es la *respuesta* académica a un problema filosófico o jurídico, como nos la han tratado de hacer ver, sino la *pregunta* que merece un problema teórico que nuestro autor acomoda provisionalmente en el estanco de lo histórico-filosófico, pero propiciado por un problema histórico-político *real.*

No se afirma con ello que el trabajo sobre la violencia sea un "ensayo político" en el sentido normal y último del término; tal como podrían serlo los trabajos que sobre el mismo tema contemporáneamente publican Georg Lukács, Karl Korsch o León Trotsky, quienes se inscriben directamente en el debate en torno a la estrategia y la práctica revolucionaria de actores señalados y concretos.[13] El de nuestro autor es un trabajo teórico que no se clausura en sus propias limitaciones e inseguridades, porque su siempre insatisfecha necesidad de respuestas le abre nuevos horizontes o le procura hallazgos sorprendentes: Sorel es uno de ellos; Bloch es otro; quizá el Schmitt de *La dictadura*, aunque es muy improbable.[14] Pero ni uno ni otro operarían como lo hacen en la fábrica del

[13] Ver, Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1967; de Karl Korsch los escritos reunidos en *Escritos políticos, I y II*, México, Folios, 1982; León Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal, 2009.

[14] Ha llegado a ser de tal índole el "delirio" filosófico sobre Benjamin y sus "influencias" que existen autores que fuerzan a todas luces una imposible interlocución cuando se trata, por ejemplo, de Schmitt o Heidegger. Ver: Juan Lucca, "Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo", en *Revista de Filosofía,* Núm. 62, 2009-2, pp. 87-111; ver, asimismo: Natalia Taccetta y Daniela Losiggio, "Entre violencia divina y revuelta. Afectos para la emancipación", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat, *op. cit.* pp. 107 y *ss*. Sobre esta suposición y el absurdo al que conduce se ha pronunciado críticamente Enzo Traverso: "'Relaciones peligrosas'. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar", en *Acta poética* #28/1; primavera-otoño, 2007. https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/issue/view/16

ensayo de 1921 si no fueran pertinentes a las preguntas que le afanan: la violencia y la revolución; pero tampoco toda clase de violencia, sino la violencia *política* y, sobre todo*, su instrumentalidad* práctico-concreta.

## Alemania

El 14 de agosto de 1918, después de casi cuatro años de guerra, el alto mando del ejército alemán reconoce la imposibilidad de continuar las hostilidades. Unas semanas más tarde, en septiembre, Paul von Hindenburg (político) y Erich Ludendorf (militar) solicitan formalmente el armisticio inmediato a las fuerzas aliadas, indiscutibles vencedoras del conflicto armado. El 29 de octubre estalla en varias ciudades alemanas un levantamiento de marinos que, sin contar con el suficiente apoyo de otras fuerzas sociales, es severamente reprimido por la policía. El 7 de noviembre se proclama la República de Baviera y el 9 abdica el *Kaiser* Guillermo II. Los líderes del parlamento, los socialdemócratas moderados Phillip Scheidemann (canciller) y Friedrich Ebert (presidente), asumen la jefatura del gobierno dominado por la socialdemocracia (SPD); fatalmente fracturada en "mayoritarios", "moderados" y "radicales" –quienes se reconocen entre sí como "espartaquistas"–.[15] Estos últimos habían logrado echar a andar un Consejo de Comisarios del Pueblo que mantiene una tensa relación con el Gobierno, al que no le queda otro remedio que aceptar su presencia en las deliberaciones del *Reichstag* como un hecho consumado. Contemporáneamente a la radicalización de los conflictos y en pleno auge de la insurrección, Ebert pacta con Wilhelm Groener, sucesor de Ludendor, el "regreso ordenado del ejército", lo que se traduce en que los cuerpos del ejército y la marina que han dejado las líneas de combate y regresan a sus cuarteles lo hacen *armados* y conservan *intacta* su oficialidad y cadena de mando. Su primera acción represiva, porque no otro era el significado de la expresión "regreso ordenado", se dirige en contra del levantamiento de obreros y marineros del 9 de noviembre, que en unos cuantos días es controlado

[15] Gilbert Badia, *Los espartaquistas*, Barcelona, Mateu, 1971.

por el gobierno socialdemócrata combinando represión y concesiones mínimas. Durante diciembre se suceden uno a uno diversos levantamientos obreros a todo lo largo y ancho de Alemania, mientras el tercer cuerpo del partido socialdemócrata, los espartaquistas liderados por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, se separan de la organización y, el 31 de diciembre, se constituyen como Partido Comunista de Alemania (KPD). El 4 de enero, un incidente en apariencia menor va a definir el futuro sangriento de las siguientes semanas y va a sellar el destino de Liebknecht y Luxemburgo; el comisario Eichhorn, quien se oponía a la participación de la policía en la represión y que la noche del 5 de enero se había reunido con los líderes espartaquistas con la idea de pasar a la acción insurreccional, detonada a partir de la huelga general, es removido de su cargo, ocupando el puesto Eugen Ernst, proveniente de la socialdemocracia pero absolutamente subordinado a un obscuro personaje con inclinaciones fascistas: Gustav Noske. Desde la madrugada del día 6 de enero, distintos contingentes obreros y populares se lanzan a las calles de Berlín en el marco de la huelga general revolucionaria, con lo que se generalizan los combates. El día 7 los marinos deciden no continuar del lado de la revuelta y, desde la madrugada del día 8, Nozke desata la represión policiaca apoyada en las acciones extralegales de una fuerza paramilitar ideada meses antes por el alto mando del ejército, los tristemente célebres *Freikorps*. La siguiente semana la correlación de fuerzas, favorable en un principio a los insurrectos pero sujeta a sus contradicciones y a su propio desgaste, cambia de signo; durante la noche del 15 de enero Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo son asesinados, probablemente por la policía y fuerzas irregulares de ejército. A partir de entonces y durante los siguientes años, hasta el ascenso definitivo del régimen nacionalsocialista, los eventos insurreccionales inspirados por el movimiento espartaquista fueron una constante en Alemania. Mientras, a partir de febrero de 1919, el nuevo régimen se reconfigura varias veces, redacta una nueva constitución bajo el acoso de la derecha y el ejército hasta consolidarse –es un decir– bajo el nombre de República de Weimar: un tramo de la historia alemana atravesado por la incertidumbre, la escasez generalizada, la inflación, la omnipresencia represiva y sin embozo alguno

de un estado policiaco y la inquietante emergencia de un nuevo y potente actor político y cultural: el nacionalsocialismo.[16]

Existe, sin embargo, otro hecho, casi desconocido pero más próximo en el tiempo que la rebelión espartaquista, que igualmente pudo refrendar la inquietud de Benjamin por la violencia justo en los mismos términos de su ensayo, porque sus protagonistas –a diferencia de los hechos de 1919, que contaron con líderes visibles y carismáticos como Liebknecht y Luxemburgo– fueron los miembros de una masa casi anónima, quienes, apelando a la huelga general, durante unos días contrarrestaron los efectos de uno de los tantos golpes de estado que entre su proclamación y su clausura, en 1933, la ultraderecha no dejó de emprender en contra de la centro-derechista República de Weimar.[17] Nos referimos a los siguientes hechos: el 20 de enero de 1920 la *policía* de Berlín, con lujo de violencia y apelando a su "legitimidad" constitucional, abrió fuego en contra de una concentración de obreros que se manifestaban a la puertas de *Reichstag*; el saldo trágico alcanzó la suma de cuarenta y dos víctimas mortales y decenas de heridos, hecho que refrendó la fractura entre el movimiento obrero y un gobierno de compromiso que a la sazón encabezaba el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), cuya ya evidente debilidad animó a la extrema derecha a efectuar, en el momento oportuno, un golpe de estado. Motivos de descontento no faltaban a la ultraderecha y a sus personeros con mando en el ejército, ya que una de las cláusulas centrales de los Tratados de Versalles obligaba la entrega de las armas de soldados y marinos, mandato al que la alta oficialidad se había resistido con toda clase de subterfugios. Valido por ese malestar, el general Walther von Lüttwitz –apoyado por varios grupos de *Freikorps* y cuerpos de la *Reichswehr*– en marzo de 1920 derroca al gobierno del SPD, nombrando can-

[16] Para realizar esta apretada síntesis, me he apoyado en los trabajos de Gilbert Badia, *Los espartaquistas*, Barcelona, Mateu, 1971; Paul Frölich, *Rosa Luxemburgo, Vida y Obra*, Madrid, Fundamentos, 1976; Rosa Luxemburgo y Carlos Liebknecht, *La comuna de Berlín*, México, Grijalbo, 1971, y Josep Fontana, *El siglo de la revolución. Una historia del mundo desde 1914*, México, Crítica, 2018.

[17] Duncan Stuart, "Walter Benjamin's 'Critique of Violence' Is a Revolutionary Call to Arms", en *Jacobim*, 08.19.2021; https://jacobin.com/2021/08/walter-benjamin-critique-of-violence-revolution-working-class-kapp-putsch, pp. 1-5.

ciller a Wolfgang Kapp, antiguo funcionario nacionalista de derecha. El gobierno "legítimo", encabezado entonces por Gustav Noske, se instaló provisionalmente en Dresde y más tarde en Stuttgart. La respuesta de los obreros no se hizo esperar; los sindicatos convocaron a una potente huelga general que en tan solo cuatro días minó por completo el poder del gobierno de facto, por lo que el 17 de marzo Kapp, Lüttwitz y el gabinete golpista se vieron precisados a abandonar Berlín, hecho que por lo pronto permitió el regreso de Noske al frente del gobierno. Lo que por ahora puede extraerse de todo ello es que en ese momento nadie, ni la policía, ni la *Reichwehr*, ni las guardias irregulares, pero tampoco el proletariado revolucionario, tenían la fuerza suficiente para conservar el poder político, lo que, en consecuencia, mostraba que la alianza centroderechista, encabezada por el SPD, representaba el mal menor. Un mal que, empero, terminó endosando al movimiento obrero una responsabilidad histórica cuyas divisiones y debilidades no le permitieron cumplir; sin dejar pasar la oportunidad de mostrar que la huelga general conservaba la fuerza y las características de un arma sumamente poderosa. Este episodio pasó a la historia con el nombre de "el golpe de Kapp".

> El SPD fue incapaz de sobreponerse a esta humillante derrota. Por su parte, los comunistas alemanes (KPD) no lograron arrebatarle el poder a una socialdemocracia debilitada ni contener la amenaza de la extrema derecha. Como escribió el historiador marxista Arthur Rosenberg: «El golpe de Kapp culminó en la derrota, no del ejército, sino de las clases trabajadoras».[18]

Esto apoya la posibilidad de afirmar que entre el verano de 1914 y el ascenso al poder absoluto de Adolf Hitler en 1933 Alemania no gozó de paz alguna; y aun cuando ésta en el desquiciado orbe capitalista sea un eufemismo, el precio que finalmente hubo que pagar por ella jamás dejó de estar tasado por la violencia y por un no declarado "estado de excepción", el que no dejará de ser su día a día hasta mediados de 1945.

Walter Benjamin regresa a Alemania en marzo de 1920, de modo que los sucesos desencadenados tanto por la rebelión espartaquista berlinesa

[18] *ib*. p. 2. traducción mía.

como por el llamado "golpe de Kapp" no son para él un lejano eco sino el escenario funesto de su regreso a casa. Sin embargo, hemos dicho que aquello que *inquieta* a Benjamin, así haya sido una sola vez, no deja de inquietarlo nunca. Lo que hace posible que hacia 1921, ya instalado en Berlín y entre los resquicios que le permite la redacción del trabajo sobre *Las afinidades electivas*, pergeñe apresuradamente los apuntes en los que –recordemos lo dicho por Scholem– ponía en juego todos los *motivos* que le habían preocupado en la época de Suiza y en los meses previos a su regreso a Alemania, es decir, sus ideas sobre el mito, la religión, el derecho y la política, pero no como continuación y desenlace de un trabajo erudito, sino como búsqueda de respuestas a un problema histórico concreto. En efecto, a ese tiempo corresponden tanto el *Fragmento teológico-político* como una serie de trabajos ahora perdidos que tendrían que haber conformado dos ensayos: *Política* (*Politik*) y *La verdadera política,* de la que nuestro autor anunciaba en sus cartas a Scholem dos capítulos: "Disolución de la política" y "Teología sin objeto final".[19] A los que la lectura erudita suma dos pequeñas recensiones sobre la novela de Paul Scheerbart, *Lesabéndio*, de la que probablemente Benjamin toma algunas ideas sobre la *conversación* como figura sustituta de las violentas relaciones de clase. Sin embargo, para autores como Duncan Stuart el sustrato de la atención y la *lectura* de Benjamin en ese momento ya se desplazan lentamente hacia el problema de la revolución.

> El golpe de la extrema derecha y el fracaso de los partidos de izquierda fueron los que influenciaron el clásico ensayo de Benjamin. La mayoría de las biografías suelen asumir que su compromiso con el marxismo fue consecuencia de su aventura con Asja Lācis, actriz y activista política radical letona, o de la lectura del libro *Historia y conciencia de clase* (1923) de Georg Lukács. Pero eso implica ignorar

[19] Escribe Benjamin en una carta a Scholem: "Una revisión extremadamente notable y sustancial de S. Friedlander del libro de Bloch [*El espíritu de la utopía*] ha aparecido recientemente, la que pone de manifiesto las debilidades del libro con gran rigor. Probablemente expresaré mi opinión sobre esto en la primera parte de mi *Politik*, que es la crítica filosófica de *Lesabéndio*. Tan pronto como tenga un libro que necesito de Francia, procederé con la segunda parte de *Politik*, cuyo título es *Die wahre Politik* (La verdadera política) y que consta de dos capítulos, "Deconstrucción de la violencia" y "Teleología sin objetivo final". Citado por Villalobos-Ruminott, *op. cit.*, p. 82.

> la clara orientación marxista del análisis de Benjamina en "Para una crítica de la violencia".[20]

A lo que el marxista australiano agrega:

> Mientras el poder de la huelga general para derrocar el corto gobierno de Kapp impresionó a Benjamin, la incapacidad de la izquierda alemana para capitalizar esa victoria le produjo una profunda preocupación. *El problema central de su ensayo es mostrar que la huelga general hubiese sido capaz de establecer una forma alternativa de autoridad política*.[21]

## Teoría y praxis

El ensayo "Para una crítica de la violencia" puede ser todo menos un texto ordenado o sistemático, dado que sus desarrollos presentan cesuras y recuperaciones que no obedecen a un canon argumentativo sino a una exposición rapsódica: representan, pues, los elementos constitutivos de un *mosaico* y no los propios de un *tratado*.[22] Sin embargo, son reconocibles diversos momentos crítico-reflexivos que se anudan en torno a temas eminentes: la discusión crítico-filosófica de medios y fines; los límites del iusnaturalismo y el positivismo jurídicos, la huelga general política y la huelga general revolucionaria, la violencia mítica y la violencia divina; cada uno de ellos asumidos como manifestación singular de la violencia: su consistencia conceptual, su justificación "doctrinaria" y su deriva práctica. Dentro de este elenco, el que no nos va a ser posible abordar en su totalidad, tenemos que, después de examinar las posibilidades teórico-conceptuales y las limitaciones de las escuelas de interpretación iusnaturalista y positivista del derecho, la primera conclusión a la que arriba Benjamin –habida cuenta de la descalificación de aquellas en favor de la necesidad de emprender, como una tarea por hacer, un

[20] Duncan Stuart, *op. cit.,* p. 2.

[21] *ib.*, p. 3, subrayado nuestro.

[22] W. Benjamin, "El origen del Trauespiel alemán", en *Obras*, libro I/vol. 1, Madrid, Abada, 2010, pp. 223-226.

examen histórico-filosófico de la violencia– es que el derecho y la justicia son *antónimos*; es decir, uno y otra, y una frente al otro, son su negación determinada. *Donde hay derecho hay Estado, pero no hay justicia*, *donde hay justicia no hay Estado*: de modo que la justicia es una categoría propia de las sociedades *sin estado*; ya sea las que florecieron en el curso de la infancia de la humanidad o las que serán el escenario de la sociedad sin clases; lo que no implica una identidad abstracta e inerte entre violencia, estado y derecho, sino su *consustancialidad*.

Benjamin concibe como fuente y origen de toda legitimidad político-estatal una forma de violencia que se verifica en dos planos: violencia que "funda" el derecho (por ejemplo, los estados que provienen de una revolución interna, un movimiento emancipatorio, una conquista o un contrato) y violencia que "conserva" el derecho, porque se asocia al conjunto de actos y normas que el estado impone *legítimamente* al conjunto de la vida social y que le permiten reproducir un orden social determinado. Esto es así porque la existencia misma del estado obtiene su derecho a existir de la necesidad de enfrentar toda violencia que no provenga de él mismo, especialmente la violencia individual o de particulares (violencia natural) que pone en entredicho la existencia del estado mismo. La violencia individual, y toda forma de violencia "natural", como la autodefensa comunitaria, es perseguida porque aun conservando "fines justos" su ejercicio socaba la "autoridad" del estado. "Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto de la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar el derecho mismo".[23] Así se explica la legitimidad del *origen* violento del derecho –sea aquel origen una revolución, una conquista o un contrato y establecida aquella mediante textos constitucionales y leyes reglamentarias–; por lo que, en consecuencia, lo que atañe al derecho (estado) es su (auto) conservación, cuya vía única es la aplicación de la ley y su transformación en medio de su propia reproducción, *pero no necesariamente la realización de la* justicia *como fin*.

[23] W. Benjamin, "Para una crítica…", p. 21.

En consecuencia, es la supuesta identidad de derecho y justicia la que salta hecha añicos en la primera aproximación crítica de Benjamin; y no necesariamente como efecto de la inobservancia de la ley, *sino precisamente de su cumplimiento*. La violencia, la llamada "fuerza de ley", funda un derecho o conserva el derecho cuyos instrumentos o medios no dejan de ser el terror, el chantaje, la amenaza o la coerción, aun en el caso del contrato mismo –como no dejó de recordárnoslo el mismo Hobbes en el origen de la idea burguesa de contrato, en cuanto el temor, el miedo a perder la vida, es la garantía máxima de su cumplimiento–. Se insiste en ello porque es preciso comprender que la violencia no es una perversión: la violencia es estructural, es un elemento constitutivo y no una violación al "estado de derecho"; es, con base en ello, que desde la perspectiva anarco-teológica de Benjamin se la percibe como negación determinada de la justicia y a ésta como la gran ausente en toda formación orgánico-concreta del estado. Qué sea la justicia es algo que no podemos discutir aquí con el debido detenimiento, en gran medida porque la justicia es, como apunta Derrida, indefinible: "La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible" o, si se quiere, "La justicia sería, desde este punto de vista [la deconstrucción] la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia".[24] Lo que no nos impide proceder por una vía negativa para afirmar que la violencia se experimenta como la *ausencia* de la paz y la belleza, como la posibilidad fáctica, para el sujeto que la padece y sufre, de ser atropellado, explotado, expoliado, torturado o muerto; la amenaza constante de ser sometido por una fuerza cuyo origen o fundamento no comprende porque éste ha sido velado por su propia justificación, o "…ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado".[25] Aunque es igualmente posible afirmar que dicha opacidad, o dicha ausencia, se imponen porque su fundamento es la violencia misma, ya que ésta es incontestablemente el medio que *genera* y a la vez *realiza* el ejercicio de un *poder*.

[24] Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 35 y 38.
[25] *ib*., p. 34.

> La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la función del derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, *en nombre del poder*, un *fin* íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.[26]

Establecido esto, es preciso deconstruir la articulación entre violencia y poder porque tanto en el plano de la evocación mítica como en el plano de la reconstrucción historiográfica, toda violencia fundadora o conservadora de derecho se asocia al ejercicio de un *poder*, esto es, a la posibilidad que conserva todo aquel que lo "posee" y "ejerce" de obligar "a otros", mediante el uso de la fuerza física o moral, la coerción simbólica o el derecho mismo (la ley y la *amenaza* de su aplicación) a aceptar situaciones que le infringen sufrimiento, dolor, sometimiento o despojo. Para ilustrarlo, Benjamin recurre al ejemplo de la conquista.[27] Aunque, para ese mismo fin, pueda servir el ejemplo de los estados-nación al que se refiere Derrida o todo cuanto concierne al origen *histórico* de las formaciones sociales específicamente jurídico-políticas, asociado indefectiblemente a una conquista, una revolución o un contrato social.

> En lugar de "justo" –escribe Derrida– se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan un cálculo, pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia; porque en el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el problema mismo de la justicia y habrá sido puesto, violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado, rechazado. El mejor paradigma lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una constitución que instaura lo que se llama *Estado de derecho*.[28]

[26] *ib.,* p. 40 [subrayados nuestros].
[27] *ib.,* p. 45.
[28] *ib.,* p. 54.

Pero Benjamin no se detiene en la glosa de este despropósito y en la crítica radical a la que somete la violencia que funda el derecho o la violencia que lo conserva, sino va más allá; por una parte, hacia la denuncia de las que considera las cuatro formas básicas de la violencia estatal: la *guerra*, el *militarismo*, la *pena de muerte* y la *policía*; por otra, hacia la posibilidad formal y fáctica de remontar la consustancialidad del derecho y la violencia a través de *otro tipo* de violencia que ni funda ni conserva el derecho: la huelga general revolucionaria.

La guerra se presenta como una forma básica de "violencia natural" originaria y prototípica que no deja de poseer un "aura" porque se funda en una necesidad presuntamente "natural": la necesidad de un "espacio vital" o su "defensa e integridad" ante amenazas externas; a la subsistencia misma del grupo que la ejerce en "legítima defensa"; o bien, al restablecimiento del "estado de derecho" ante una asonada o un estado de insurrección generalizado, como lo ilustran los días de la república de Weimar.

> La posibilidad de un derecho de guerra descansa exactamente sobre las mismas contradicciones objetivas en la situación jurídica sobre las que descansa el derecho de huelga, es decir, sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines –para quienes los sancionan– siguen siendo naturales y, en caso grave, pueden por lo tanto entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos.[29]

Ampliemos el punto, porque no hay que perder de vista que "la guerra" ha sido el horizonte que determina todo lo sucedido los últimos ocho años. En primer término, la violencia bélica tiene como supuesto fin la salvaguarda de algo que "está ya ahí", que aparentemente no necesita justificación porque su sanción es necesaria o *a priori* y, por lo tanto, independiente de toda relación jurídica previa; de ahí la apelación justificativa a su condición de "derecho natural". Sin embargo, la violencia bélica no es jamás un fin en sí mismo, sino, como históricamente ha sido, un medio de conquista y depredación; y, en ese caso, es también e inevitablemente una forma de violencia que "funda un derecho". "Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones

[29] Benjamin, "Para una crítica…". p. 25.

aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica".[30]

Esta facultad de la guerra para "crear derecho" se ilustra de manera plena en el derecho público (el viejo "derecho de gentes") porque en el hecho mismo de "la paz" que sobreviene a la conquista se oculta el arquetipo de la violencia creadora de derecho, ya que junto con "la paz" se establecen, por una parte, límites o fronteras físicas, al tiempo que se "reconocen" algunos "derechos" a los conquistados. "Donde se establecen límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario, incluso si el adversario dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos. Es decir, en forma demoníacamente ambigua: "iguales" derechos; es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes.[31] En todo caso, lo que queda claro es que la guerra "funda un derecho" cuya característica es la *transparencia* con la que se articula indisolublemente a *la fundación de un poder*: "En ella se ve en la forma más clara que es el poder (más que la ganancia incluso más ingente de posesión) lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho".[32]

En principio podemos pensar que Benjamin tiene como referente de este tipo de violencia los acontecimientos de los últimos nueve años, sin embargo, la referencia al restablecimiento del "derecho" posterior a un episodio de "huelga general" se parece mucho más a lo sucedido en el último lustro. Posibilidad que se refuerza cuando señala que no es una forma particular de estado, sino el *poder*, lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho.

La segunda forma de violencia estatal es el militarismo, en el que incluye como elemento central el "servicio militar obligatorio" y como su principal característica jurídica la justificación de la *duplicidad* de un acto que funda y a la vez conserva el derecho, porque el militarismo, bajo la forma de ley que obliga al cumplimiento del servicio militar, se presenta ella misma como la obligación del empleo universal de la violencia [el reclutamiento forzoso] y como medio para los fines del estado [la guerra];

[30] *ib*., p. 26.
[31] *ib*., p. 47.
[32] *ib*., p. 47.

esto es: el ejercicio de la ley mediante la coerción –es decir, la violencia– como recurso que garantiza la capacidad de violencia que despliega el estado bajo la existencia y las acciones del ejército: "El militarismo es la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del estado".[33] A diferencia de la guerra misma, que en circunstancias específicas es capaz de justificarse como un medio por cuya aplicación se conquistan fines "naturales", el militarismo que cuenta como "fuerza de ley" es en sí mismo una forma de violencia *que ya no tiene traza alguna de fines naturales*, sino única y específicamente fines estatales. "Tal coacción consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos. Pues la sumisión del ciudadano a las leyes –en este caso la ley del servicio militar obligatorio– es un fin jurídico. Si la primera función de la violencia [la guerra] puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda [el militarismo] es la que lo conserva".[34] Sin embargo, el militarismo, como forma privilegiada de conservación del derecho en las naciones contemporáneas, representa un estado de cosas en el que la violencia es mucho más que un medio específicamente jurídico, constituyéndose como un verdadero "estado de excepción", como lo puede haber demostrado el uso que se le da al ejército en el sofocamiento de las insurrecciones. Desde las formas rudimentarias de la leva –pasando por el servicio militar obligatorio– hasta los innumerables casos de reclutamiento forzoso que realizan los grupos armados irregulares, como los *Freikorps*, el militarismo, definido bárbaramente como medio violento para la conservación de la paz,[35] se ha desplazado desde la esfera estatal hacia la abiertamente delincuencial,

[33] *ib*., p. 27.

[34] *ib*., p. 27.

[35] El militarismo, cuya divisa fundamental es la sentencia latina "Si quieres la paz, haz la guerra", puede ser entendido como una ideología que privilegia la guerra como medio para la resolución de conflictos. Sin embargo, en una multiplicidad de casos antiguos y contemporáneos tal ideología ha devenido en "política de estado", como lo ilustra el hecho que desde los primeros días de noviembre de 1918, el "restablecimiento del orden" representó la política central del estado alemán dirigido por los socialdemócratas moderados Scheidemann y Ebert, el que, sustituido por el gobierno de Noske, tanto a través del ejército como de los *Freikorps*, desde entonces emprendió otras tantas "guerras" internas cuando su propia interpretación de las cosas –y sus intereses y los de quienes representaba– así lo consideraron necesario.

sin renunciar a su función de medio para la creación/conservación de un "poder" alterno o paralelo al poder estatal, que por medio de la violencia crea y conserva un "derecho" también alterno, ahora asociado al poder de los grupos paramilitares (*Freikorps*), los que actúan en vastas zonas como "estados dentro del estado" cuya violencia y poder real se resuelven en "leyes" cuya obligatoriedad formal y real no está en disputa al interior de los territorios que controla.[36] Por si lo último no se ha entendido bien, es preciso reiterar el señalamiento de que derecho y poder –derecho/poder estatal o poder/derecho fáctico– conforman una constelación irreductible:

> La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin con la violencia como medio, sin embargo –en el acto de fundar como derecho el fin perseguido– no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir, inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, *con el nombre de poder*, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.[37]

Existe una tercera forma de manifestación de la violencia estatal que ejemplifica claramente cómo el estado, a través del ejercicio de la violencia, no sólo impone un orden sino que identifica dicho orden legal con un "destino" irrevocablemente unido a él; de modo que todo acto que se oponga a ese orden, asumido en términos ya no sólo de ley sino de destino, deba ser objeto de un castigo, de una pena; en este caso, la pena de muerte: "Pues el poder que conserva el derecho es el que amenaza".[38] En estos pasajes, como es habitual en él, Benjamin juega con los términos y aplica a

[36] La vieja figura de la "leva" sustituida ahora por el reclutamiento forzoso de cientos de jóvenes por parte de los grupos dedicados al narcotráfico no podría explicarse sin la condición de éstos como "estado dentro del estado" y de su capacidad para "fundar y conservar" un "derecho" que, en la misma perspectiva del estado *y con los mismos fines*, opera como dispositivo de orden interno y adquiere "fuerza de ley", en nada ajena a su conservación por vía de la "amenaza" asociada a la "soberanía" (capacidad de vida o muerte) que conservan el "capo" o sus lugartenientes. No es difícil probar, como se verá más adelante, que el tipo de violencia que ejerce el narcotráfico tiene como "modelo" las actuaciones de *la policía*.

[37] Benjamin, "Para una crítica…" p. 45.

[38] *ib*., p. 29.

la palabra "destino" una doble significación: por una parte indirectamente alude, sin mayores especificaciones, al "espíritu" de la ley, cuyo fin último se resuelve como constituyente de entidades estatal-nacionales que en calidad de "sujetos" jurídico-políticos "deciden" su propia conformación jurídica y "se construyen un destino común"; por otra, y como consecuencia de un derecho que "amenaza", alude a un elemento constitutivo de la ley pero que ésta no expresa en su literalidad: el *destino personal* de quien la viola y que se especifica como "pena". Quien obedece las leyes no lo hace por estar convencido de su necesidad o su racionalidad, sino por la amenaza de verse sometido a alguna pena que comprometa su destino personal. Tan violenta como la creación de un derecho es la conservación de un derecho, sobre todo cuando recurre a la amenaza del castigo como medio para su cumplimiento. Y sucede que entre su amplio elenco de amenazas el estado conserva como "preciosa referencia", dice Benjamin, la pena de muerte. "El significado más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica surgirá sólo a través del análisis de la esfera del destino, de la que la amenaza se deriva. Una preciosa referencia a esta esfera se encuentra en el campo de las penas, entre las cuales, desde que se ha puesto en cuestión la validez del derecho positivo, la pena de muerte es la que ha suscitado más la crítica".[39] Su crítica, nos dice Benjamin, debe conducirnos no a la simple condena moral, sino a la denuncia de la violencia como origen y fundamento del derecho. Si su origen es la violencia y la violencia se justifica por el destino, es lógico que el poder que se cierne sobre la vida y la muerte sea investido como poder supremo (soberano); pero, igualmente, que ese poder, al mismo tiempo y por las mismas causas, se revele "aterradoramente".

> Con ello concuerda el hecho de que la pena de muerte sea aplicada, en condiciones jurídicas primitivas, incluso a delitos, tal como la violación de la propiedad, para los cuales aparece absolutamente "desproporcionada". Pero su significado no es el de castigar la infracción jurídica, sino establecer el nuevo derecho. *Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier acto jurídico*.[40]

[39] *ib*., p. 29.

[40] *ib*., p. 30 [subrayados nuestros].

Para nuestro autor hay, por supuesto, algo muy corrompido en el derecho cuando este se resuelve en la pena de muerte, dado que aquí el derecho constituye ostensiblemente una violencia contraria a la naturaleza. Pero más aún cuando la pena de muerte es aplicada extrajudicial e indiscriminadamente por la policía o el ejército en el curso de una "guerra" que la lógica de la violencia estatal solapa mediante el fuero militar o policial y la *impunidad* de los que estos cuerpos gozan, o bien a través de leyes que justifican el incumplimiento de las leyes. Una vez más, en esta visión formalmente conceptual y abstracta de las cosas vuelve a aparecer la sombra de los hechos alemanes y el recuento benjaminiano de los daños.

Sin embargo, con todo lo reveladora que puede ser la denuncia de Benjamin en contra de la guerra, el militarismo y la pena de muerte, su consideración crítica de *la policía* no sólo recupera y resume las nombradas, sino dota la revelación "aterradora" que conlleva el derecho bajo aquellas hacia una nueva manifestación no sólo "alucinante" sino "espectral". Porque la policía representa una forma de violencia que, siendo concebida como "conservadora" de derecho, en sus propios actos borra todas las diferencias entre medios (violentos) y fines (legales) y se asume plenamente como instancia "creadora" de derecho. Aunque no lo haga porque sus actos simplemente transgreden el orden jurídico, *sino porque representan y continuamente* crean *ese mismo orden jurídico*. Lo repulsivo de la policía, para Benjamin, deriva de su *espectralidad*, de su constitución ambigua. Un espectro, nos dice Derrida, es un cuerpo que no está presente por él mismo: aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa; y la policía, cuyos actos borran la frontera entre las dos violencias –o bien la mezcla de manera difusa–, contamina la esfera toda del derecho; es algo innoble, una ignominia.[41]

> Esa falta de límites le viene también por el hecho de que la policía es el Estado, el hecho de que es el espectro del Estado, y que no puede habérselas con ella con todo rigor a no ser declarando la guerra al orden de la *res publica*. Pues la policía *no se contenta ya hoy* en día con aplicar la ley por la fuerza (*enforce*), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación

[41] Derrida, *Fuerza de ley…*, p. 106.

> jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley.[42]

La policía es innoble porque bajo su autoridad, como agrega Benjamin "…se suspende la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho", por lo que la policía, ese espectro, también aparece como *legisladora*, como institución represiva que *inventa* un derecho (inclusive la pena de muerte) cuando éste es lo suficientemente indeterminado como para brindarle esa oportunidad. Pero más allá, en lo que queremos insistir es en esto: que la suerte de *centralidad* que adquiere la policía en el ensayo sobre la violencia no podría ser explicada única y exclusivamente por su consistencia *conceptual* respecto al examen teórico del "derecho" y ni siquiera en articulación con las tres formas restantes de violencia; porque no es posible sostener, como lo hacen las interpretaciones dominantes, que se trata exclusivamente de un *concepto*. La policía a la que alude Benjamin, aun en su "espectralidad" o justamente debido a ella, no ha dejado de *actuar* en el espacio sensible-profano de los hechos alemanes mismos.

[42] *ib.*, p. 107. Derrida concluye que esta indeterminación, que esta ambigüedad del hecho policiaco y de su innoble mezcla de las dos violencias constitutivas del derecho en cierto modo "arruina" la exposición crítica de Benjamin. Pero lo que Derrida no entiende es que esa "iterabilidad" que fija los límites críticos del texto –que en rigor no es una paradoja o una contradicción sino una *aufhebung* [un relevo que conserva lo relevado]–, es justamente una *imagen dialéctica*: "arruina", en efecto, pero para dar paso… *a la acción*, y no para "archivar" o dar cima y clausura a un "expediente" o a una "verdad histórica". Mucho más acertada a este respecto es la interpretación de Pablo Oyarzun, quien articula los conceptos de "suspensión" (*auhebung*), "discrecionalidad", "amenaza" y "soberanía" para concluir que lo ominoso de la policía y sus actos no dimana exclusivamente de su ambigüedad, sino del hecho mismo de que ésa reposa en una "mezcla" de medios y fines, esto es, la *suspensión* de la determinación entre fundar y conservar. Este "margen" permite a la policía extender la aplicación de la norma al punto de crear con su actuación una *nueva* regla, que rige tanto para el caso particular como para justificar la acción que ha llevado a cabo. Pero eso, ni más ni menos, es lo que "permite" el derecho: su propia "suspensión" a fin de asegurar el imperio de la ley. Pablo de Oyarzun, "Espectralidad, amenaza y poder", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat (Comps.), *Walter Benjamin y la crítica de la Violencia. Constelaciones actuales e inactuales*, Buenos Aires, IIGG, 2023, pp. 91-106.

## Recuento

Lo sucedido en Alemania entre 1918 y 1921 no es en sentido estricto el único desenlace posible de la guerra, de una revolución interna y mucho menos de un movimiento emancipatorio o una conquista sin más, pero sí de un *contrato*; y el contrato (la constitución de 1919 y el conjunto de "acuerdos" entre los poderes que se conjugaron para promulgarla ) es objetivamente una forma ejemplar de violencia porque se trata de un "acuerdo" que se funda, consolida y conserva bajo el amparo de aplicaciones prácticas –exacerbadas por las características de *momento* Alemania– de los cuatro modos de manifestación de la violencia.

Benjamin arriba a Berlín unos cuantos días antes del golpe de Kapp, cuya oportunidad se configura a partir de una masacre perpetrada justamente por la policía y, como consecuencia de ella, el rompimiento de la alianza entre el proletariado y el SPD. No es posible que Benjamin, quien ya había trabajado desde Berna en torno de la crítica de "la política" fuera indiferente a tal recibimiento. Pero eso no es quizá lo más importante para una lectura política del ensayo de 1921, sino el hecho de que tanto el golpe como su desenlace, además de la ejemplaridad "en acto" de las cuatro formas de violencia, haya exhibido contemporáneamente la fuerza y la debilidad de la "huelga general política" o mejor, la ambigüedad con la que el proletariado alemán actuó frente a los acontecimientos para finalmente propiciar su propia derrota. Con lo que queda claro que la fuerza que puede llegar a desencadenar una huelga general "política" cuyos fines se circunscriben al restablecimiento del "orden" representan, más allá del *sometimiento* de los fines a los medios, la negación determinada de una "huela general revolucionaria" llamada a romper radicalmente con toda traza de "orden".

En principio es posible afirmar que las diferencias específicas que establece Benjamin entre la "huelga general política" y la "huelga general revolucionaria" provienen básicamente de Sorel, quien dedica dos capítulos completos de sus reflexiones sobre la violencia justamente a ello.[43] Sin

[43] George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, pp. 177-215 y 216-250.

embargo, lo que el anarquista francés expone en un contexto que aun proviniendo de la experiencia no deja de ser teórico, el proletariado alemán lo experimenta en el ámbito concreto de su propia práctica, brindando al autor berlinés la materia misma de su examen. Lo sucedido en Alemania desde el fin de la Gran Guerra porta todas las características destacables de esta discusión; el arribo a la formalidad jurídica que *reconstituye* el estado alemán en la figura de la República de Weimar no significa bajo forma alguna el fin de la violencia, sino su *legitimación*. Pero hay algo más; en la inmensa mayoría de los casos tal violencia *realiza* en el ámbito de la *práctica* lo que el ensayo presenta como *crítica* histórico-filosófica; lo que no puede ser efecto de una simple coincidencia ni de la pura erudición libresca, sino de una larga reflexión apoyada en la observación crítica de los hechos mismos. Esta consideración, siendo determinante, no significa, como sugiere Scholem, un rompimiento con Sorel, porque para Benjamin la "huelga general política", como lo ha mostrado el expediente Kapp, siempre será un recurso que recupera la "legalidad" y hace uso de ella para conservar el derecho; en cambio la "huelga general revolucionaria" es propiamente "divina" porque es la manifestación indivisa y totalizante de la lucha de clases:

> …el día –escribe Sorel– en que los más mínimos incidentes de la vida cotidiana pasen a ser síntomas del estado de la lucha entre las clases; en que todo conflicto sea un incidente de la lucha social, y en que toda huelga engendre la perspectiva de la catástrofe total, ya no será posible la paz social, ni la rutina resignada, ni el entusiasmo por unos amos bienhechores y gloriosos. La idea de huelga general (proletaria) es tan motriz, que arrastra en su estela revolucionaria todo lo que toca.[44]

Palabras que es posible evocar en el lenguaje alegórico de Benjamin: "Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho, sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva, del estado, se basa una nueva época histórica".[45]

[44] *id.*, p. 193.

[45] W. Benjamin, "Para una…", p. 39.

La instauración de la República de Weimar se verifica en agosto de 1919 como mandato expreso de la nueva constitución alemana, discutida por una Asamblea Nacional con mayoría socialdemócrata; esto es: después de casi un año de desorden agónico la constitución finalmente "funda un derecho" cuya apremiante necesidad es, en una primera lectura, sustituir con la urgencia del caso el desfondamiento jurídico de Imperio, *pero no la deconstrucción de sus poderes legales o fácticos ni la pérdida de privilegios de sus favorecidos*. Esto es: como manifestación de un *poder* que, para *conservarse* y conservar el "estado de derecho" que la representa, ejerce desde el primer momento un tipo de violencia totalizante que *articula* las cuatro formas básicas de la violencia política y, con ello, establece un largo y agónico *continuum* entre el estado de derecho *previo* a la guerra y su rompimiento definitivo a partir de 1933; en donde la rebelión espartaquista de noviembre de 1918 y el permanente estado de emergencia que provocan las insurrecciones obreras aparecen como tentativa de suspensión "mesiánica". Benjamin lo tiene muy en cuenta cuando casi veinte años más tarde escribe: "La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción".[46]

## Referencias

Badia, Gilbert, *Los espartaquistas*, Barcelona, Mateu, 1971.

Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, 1977.

_____, "El origen del *Trauespiel* alemán", en *Obras*, libro I/vol. 1, Madrid, Abada, 2010.

_____, "Sobre el concepto de historia", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.

Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 1997.

[46] Ver, W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Cotrahistorias, 2005. P. 27

Fontana, Josep, *El siglo de la revolución*. *Una historia del mundo desde 1914*, México, Crítica, 2017.
Frölich, Paul, *Rosa Luxemburgo, Vida y Obra*, Madrid, Fundamentos, 1976.
Korsch, Karl, *Escritos políticos I,* México, Folios, 1982.
Lucca, Juan, "Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo", en *Revista de Filosofía,* Núm. 62, 2009-2, pp. 87-11.
Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1967.
Luxemburgo, Rosa y Carlos Liebknecht, *La comuna de Berlín*, México, Grijalbo, 1971.
Mansilla, H. C. F. "La naturaleza conservadora de las concepciones anti occidentalistas. Observaciones incómodas sobre un tema actual", en *Persona y Sociedad* / Universidad Alberto Hurtado, Vol. xxviii, Núm. 2, mayo-agosto 2014.
Oyarzun, Pablo, "Espectralidad, amenaza y poder", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat (Comps.), *Walter Benjamin y la crítica de la Violencia. Constelaciones actuales e inactuales*, Buenos Aires, iigg/uba, 2023.
Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976.
Scholem, Gershom, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987.
Stuart, Duncan, "Walter Benjamin's 'Critique of Violence' Is a Revolutionary Call to Arms", en *Jacobin*, 08.19.2021; https://jacobin.com/2021/08/walter-benjamin-critique-of-violence-revolution-working-class-kapp-putsch, pp. 1-5.
Svampa, L., Losiggio, D., Taccetta N. y Naishtat, F. (Comps.), *Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales,* Buenos Aires, iigg/uba, 2023.
Traverso, Enzo, "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar." en *Acta poética* #28/1; primavera-otoño, 2007. https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/issue/view/16.
Trotsky, Lev, *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal, 2009.
Villacañas, José Luis y Román García, "Walter Benjamin y Karl Schmitt. Soberanía y estado de excepción", en *Daimon, Revista de Filosofía*, #13, junio-diciembre de 1996.
Villalobos-Ruminott, Sergio, "Walter Benjamin: deconstrucción de la política", en L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat (Comps.), *Walter Benjamin y la crítica de la Violencia. Constelaciones actuales e inactuales*, Buenos Aires, iigg/uba, 2023.

# Hipótesis de problematización general de la filosofía actual en México

Vanaquen Navarro Ramón
Universidad de Guanajuato
**v.navarroramon@ugto.mx**

**Resumen**: La pregunta "¿qué es la filosofía?" no tiene respuesta única. Problematizar la conceptualización de la filosofía no significa observar una incógnita abstracta y atemporal, sino evaluar la relación que puede haber entre los discursos con que se le define y su presentación social fáctica, en tanto que disciplina legitimada y sostenida por el Estado. Así, el artículo presenta una investigación para dar sustento a la siguiente hipótesis problematizante de la filosofía actual en México: si la concepción de la filosofía aparece tanto indefinida como normalizada, mientras que tiene carácter fundamental en su expresión concreta gremial/social, entonces, la falta de un concepto (claro, sistemático y común) sería el mayor problema de la filosofía actual. El objetivo es generar un posicionamiento sobre la posibilidad de abordar tal conceptualización como un problema colectivo.

**Palabras clave**: metafilosofía; metadisciplina; soberanía disciplinar.

**Recibido**: noviembre 5, 2023. **Aceptado**: junio 1, 2024.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.946
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 137-177
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

# Hypothesis of general problematization of current philosophy in Mexico

Vanaquen Navarro Ramón
Universidad de Guanajuato
**v.navarroramon@ugto.mx**

**Abstract**: The question "what is philosophy?" does not have a unique answer. Problematizing the conceptualization of philosophy does not mean trying to definitively resolve an abstract and timeless question, but rather evaluating the relationship between the discourses by which it is defined, and its factual social presentation as a discipline that is legitimized and supported by the State. Thus, the article presents research to support the following hypothesis for current philosophy in Mexico: whereas the conceptual state of philosophy appears as both undefined and normalized, in its concrete professional/social expression the conception of philosophy does appear to be given a fundamental character. Thus, the lack of a clear, systematic and common conception of philosophy would represent the biggest problem for current philosophy. The objective is to generate a stance in the reader about the possibilities of addressing that conception as a collective problem.

**Keywords**: metaphilosophy; metadiscipline; disciplinary sovereignty.

**Received**: November 5, 2023. **Accepted**: June 1, 2024.

**DOI:** http://dx.doi.org/10.35830/devenires.
*Devenires.* Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 137-177
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

## Introducción

El presente trabajo propone una problematización de la filosofía en México a partir de la siguiente idea: "la filosofía no tiene concepto". Aquí, esa frase sólo refiere a la falta de un concepto claro, sistemático y común, tanto entre el gremio filosófico como en la sociedad.

Lo anterior se ilustra cuando en el espacio público y medios de comunicación se invita a filósofas o filósofos para preguntarles qué es la filosofía, y regularmente sucede una de las tres siguientes situaciones. Hay quienes dan la definición de un *autor*: Aristóteles, Hegel, Marx, Wittgenstein, Heidegger, Ortega y Gasset, Deleuze y Guattari, etcétera; cada una representa una corriente filosófica particular y, así, no generalizada. En segundo lugar, hay quienes dan una *definición simple y generalista* más con intención de transmitir algo entendible para el público que de ser rigurosos en su respuesta, por ejemplo "la filosofía es pensar (u otra actividad intelectual como cuestionar, criticar, investigar, aclarar, etc.), por eso ella ha estado presente en toda la humanidad y todxs tenemos algo de filósofxs". En tercer lugar están quienes *se abstienen* de dar una respuesta, ya sea porque están buscando responderla o porque consideran imposible encapsular la filosofía en una frase quiditativa. En la reunión de las posibles respuestas no hay unidad, aunque algunas coinciden, otras divergen, se contradicen o directamente se descalifican.

Este alto grado de indefinición conceptual viene planteándose, al menos, desde mediados del siglo xx. "Hay una paradoja de la filosofía que consiste en que todo el mundo cree saber lo que es la filosofía y, en cambio, los filósofos no están seguros de poder dar una definición cabal de ella, pese a que entre sus principales afanes está el esclarecer el concepto de filosofía" (Salazar Bondy, 1969: 28). "Si algo caracteriza a la filosofía contemporánea es la ausencia de una autocomprensión compartida (cuando no la total ausencia de una autocomprensión), incluso

dentro de lo que uno podría identificar como una misma tradición filosófica" (Briceño, 2020: 123). Frente a esto, algunxs filósofxs desarrollan sus actividades con normalidad, "no sólo damos por supuesto que la filosofía es enseñable y que debe ser enseñada, sin someter a juicio el valor y el significado de esta enseñanza relativamente al hombre, sino que dejamos sin plantear una cuestión realmente capital: ¿qué es filosofía?" (Salmerón, 1961: 119). También hay quienes hablan de esto en términos problemáticos: "Uno de los problemas de la filosofía atañe a la multiplicidad de escuelas diferentes, contradictorias y hasta excluyentes, lo que induce a preguntarse sobre la consistencia de las bases y estructura del imponente edificio filosófico…" (Serrano, 2013: 24). "Existen tantas maneras de pensar [la filosofía] que es difícil que los filósofos lleguen a un consenso definitivo. […] Las cualidades que postulan los filósofos parecen no ser exclusivas de su campo, por lo que se tendría que preguntar: ¿cuáles son las características que distinguen la filosofía del resto de las ciencias?" (Anaya, 2020: 114, 118). Podría decirse que la filosofía carece de concepto y, al mismo tiempo, que abarca todos los conceptos posibles, siempre que en el conjunto de posturas de los mismos filósofos se declara una cosa y también la contraria: desde un saber fundamental a un discurso inútil, desde el conocimiento más radical de la realidad a un conjunto de malentendidos, desde una ciencia estricta a un mero estilo literario, etcétera; incluso, se ha dicho que la filosofía ha llegado a su fin. Adicionalmente, la ausencia de unidad conceptual no es un asunto que necesariamente reciba atención por parte lxs filósofxs en el desarrollo de sus proyectos e intereses intelectuales. De esta manera, se postula la premisa de que, en el conjunto del gremio actual, *el estado conceptual de la filosofía aparece indefinido a la vez que normalizado*. Nótese que esta premisa no pretende suplir la función de conceptualización de la filosofía, pues esto sesgaría la investigación: en lo presente el autor pone en suspenso su propia concepción y sólo considera la filosofía como "algo que existe".

Pero si el estado conceptual de la filosofía aparece indefinido a la vez que normalizado, es posible plantear un extrañamiento sobre esta normalización –desnormalizarlo–, y entonces cuestionar: ¿la indefinición

conceptual tiene alguna consecuencia en la realidad filosófica actual (en su gremio y relación con la sociedad en general)? La propuesta es tomar partido y suponer que la concepción de filosofía es fundamento de su ejercicio. Esta sucesión de planteamientos permite proponer la siguiente hipótesis general y problematizante: *si el estado conceptual de la filosofía aparece tanto indefinido como normalizado, y si la concepción de la filosofía tiene carácter fundamental en su expresión concreta gremial/social, entonces, la falta de un concepto (claro, sistemático y común) sería el mayor problema de la filosofía actual.*

El presente trabajo consiste en *construir una perspectiva* en la cual tal hipótesis tenga sustento. Para ello se instrumenta la siguiente investigación. La primera parte del trabajo aborda la *expresión concreta gremial/social de la filosofía* que figura en la hipótesis mediante la elaboración de una visión general de la situación actual de la filosofía. Esto se contextualiza mediante los diagnósticos sobre la filosofía acumulados desde el siglo xx, tanto los de la filosofía internacional como los correspondientes a México. No obstante, puesto que el presente trabajo busca enfocar una perspectiva disciplinar para la filosofía en vinculación con su impacto social, se impone una circunscripción territorial: aunque el discurso filosófico tiene carácter internacional y su gremio profesional está tejido en comunicación e intercambios también internacionales, la disciplina en buena medida se practica y desarrolla localmente en universidades públicas interrelacionadas entre sí y financiadas por el Estado. El resultado es que la actual investigación se aterriza en el país de su autor, México.

Para enfrentar dicho planteamiento se instrumenta una metodología de investigación *ad hoc,* enmarcada en la metodología de análisis discursivo de Michel Foucault desde el texto *Arqueología del saber* (1979). Tal metodología se presenta solamente como marco de análisis y no como una aplicación foucaultiana rigurosa. La utilidad de la referencia a Foucault es que permite, bajo la categoría de "formación discursiva" aplicada a la filosofía, buscar las regularidades enunciativas y relacionales que le dan consistencia (Foucault, 1979: 244). El ejercicio es simple en su explicación aunque laborioso en su aplicación. Al establecer una perspectiva general de la disciplina filosófica vinculada con la sociedad mexicana,

*la investigación consiste en reunir, analizar, sistematizar y exponer las regularidades enunciativas de mayor legitimidad disciplinar, así como aquellas de mayor constancia social*. Como se mencionó antes, el sector educativo-universitario predomina dentro de la disciplina filosófica, y es de ahí de donde se extraerán los datos para su análisis y posterior elaboración de la caracterización general de la filosofía en México.

La segunda parte del trabajo aborda la cuestión de *si el concepto de filosofía tiene carácter fundamental* en aquella expresión concreta filosófica gremial/social. Para ello, siguiendo el análisis discursivo, se destacarán las concepciones más comunes de la filosofía y se pondrán en contraste con la visión construida de la filosofía en México. Ahí se hará un análisis más bien interpretativo sobre si lo que se dice definitoriamente de la filosofía tiene representación en la configuración disciplinar desde su sector educativo-universitario.

La tercera parte del trabajo confronta la pregunta de si *la falta de un concepto (claro, sistemático y común) sería el mayor problema de la filosofía actual*. Para ello se desarrollará un recuento de las problemáticas más importantes dentro de la filosofía en su realidad gremial/social previamente descrita. Por último, la cuarta parte analiza más a fondo *la falta de un concepto de filosofía* y construye la perspectiva en que tal declaración aparezca verosímil. El trabajo concluye abordando la hipótesis en su planteamiento completo para reiterar conclusiones respecto de *la falta de un concepto claro, sistemático y común de filosofía*.

Son evidentes los riesgos que se asumen con esta propuesta: la *creación* de una perspectiva *original*, la implementación de *interpretaciones propias*, el planteamiento de una problematización *general* con la inevitable articulación de frases *generalizantes* y su vinculación con un *supuesto estado conceptual* de la filosofía (indefinido a la vez que normalizado). Aparecerá también criticable la implementación de una metodología *ad hoc*; pues, aunque tiene referencia a un autor, no es un ejercicio metódico riguroso. Más aún, tal vez haya un riesgo en sostener éste como un *trabajo filosófico*; encontrando que la mayoría de lo planteado no encaja en las formas tradicionales en que se escriben y publican artículos de filosofía, y por momentos puede parecer más bien un análisis de socio-

logía de la filosofía o de educación filosófica. No obstante este trabajo se ofrece como estrictamente filosófico porque su objeto principal es la conceptualización de la filosofía, la cual no se aborda citando autores sino que *se analiza en su vínculo enunciativo con las discursividades directas de su disciplina y las constatables en el ámbito público*. La propuesta de consideración filosófica es que la consistencia de un concepto también proviene de su comportamiento latente dentro de la discursividad circulante, ya sea en la discursividad formal perteneciente a un sector disciplinar profesionalizado, en la de acceso público, o, en el mejor de los casos, en ambas. Acaso más importante es aclarar desde el principio que señalar una "falta de concepto" no es descalificar a la filosofía, pues no se entiende como un defecto o deficiencia de su discurso, disciplina o su gremio. Es justamente lo contrario pues, en lo más profundo y dicho de forma breve, problematizar esta carencia no es más que una vía para para dialogar o discutir posibilidades constructivas para la filosofía.

## 1. Visión general de la filosofía en México

Por principio hay que considerar que, en sus más de 2500 años de historia y actual presencia en la mayoría de países, la filosofía ostenta un amplio *prestigio histórico-social*. Las más profundas revoluciones sociales del mundo han sido promovidas desde ideas filosóficas, siendo precursora del nacimiento de las naciones-estado, sus constituciones políticas y transformaciones sucesivas; involucrándose también en las instituciones sociales más estructurales: religiones, artes, proyectos educativos, tecnologías. El método científico tiene raíces en conceptos, autores y textos filosóficos, lo que da fundamento a todas las ciencias contemporáneas. Es innegable la participación vertebral de la filosofía en la construcción histórica del mundo occidental, hoy hegemónico y globalizado. Esto se reconoció entre las naciones del planeta en 2005 al acordar en la ONU la celebración del *día mundial de la filosofía* el tercer jueves de cada noviembre (UNESCO, 2005: 2). Aunque la filosofía se ha producido desde

diferentes sectores sociales (religión, ciencia, política), hoy por hoy, su presentación más aceptada es como disciplina, incluso es una de sus definiciones más utilizadas: "La filosofía es una disciplina". Este su carácter disciplinar actual brinda una visión ordenada y abarcante por encima de su diversidad.

Propongo considerar una noción general de disciplina como *dispositivo social de reproducción epistémica-operativa especializada que construye y es construida por el funcionamiento estatal* de la humanidad capitalista-globalizada-occidentalizada. En su carácter *social* y *estatal*, las disciplinas se instalan con legitimidad oficial y, normadas desde instituciones gubernamentales, se dirigen a contribuir directa o indirectamente a la reproducción material de la sociedad. Ahora, en su constitución interna, una disciplina se puede considerar *compuesta por tres estratos discursivos sistematizados entre sí: teoría, educación y práctica*. Estos tres estratos corresponden formalmente con el objeto de la disciplina, sus relaciones interdisciplinares/sociales, y su método, que forman la base de los discursos, actividades y sectores disciplinares supervisados por el Estado. Así observada, la disciplina es una totalidad discursiva, lo que implica que no hay otro estrato que participe de ella; y el estar sistematizada hace que sus tres estratos no sean sectores discretos y herméticos entre sí, sino que funcionan de forma traslapada e interdependiente. Esto se expresa básicamente en que "la práctica supone su educación desde la teoría". De ahí emergen diferentes roles: profesional, estudiante, docente, investigador, teórico. Por la sistematización interna de la disciplina, los diferentes roles se agrupan y desagrupan formando diferentes sectores disciplinares: profesional, educativo, universitario, intelectual, académico. Pero como la disciplina es una totalidad, todo ese dinamismo interno tiene reunión concreta en el *gremio*: la comunidad total de personas disciplinadas de operación especializada que contribuyen a la reproducción material de las sociedades occidental-estatizadas y globalizadas.

En la totalidad disciplinar, la articulación educativa de los estratos teórico y práctico consiste en su elaboración como contenidos para la enseñanza. Esta articulación educativa conforma la discursividad disciplinar básica: ahí se establece lo que se debe conocer, hablar y hacer por

todo estudiante, docente, investigador, profesional y teórico de la disciplina. De esta manera la filosofía disciplinar se concentra en su estrato educativo, lo cual permite que de allí se obtengan datos sobre la constitución y funcionamiento estatalizado de la filosofía en México, donde goza de su acumulado prestigio histórico. Como ejemplo, en el ejercicio legislativo federal de 2019, la filosofía ha recibido una máxima ponderación al ser incluida en la constitución política. Refiriéndose a toda la educación nacional en el 3er. artículo constitucional, puede leerse: "Los planes y programas de estudio… incluirá[n] el conocimiento de… la filosofía" (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2019. Artículo 3, párrafo 11).

### 1.1. Educación filosófica

En Occidente, los primeros antecedentes de educación filosófica provienen de las antiguas escuelas griegas (pitagóricos, academia, liceo, stoa, etc.). De ahí, tras un salto histórico, se consolida el estudio de la filosofía en las *universitas* medievales europeas gestionadas en la reunión de la monarquía y la religión católica, repartidas en diferentes naciones: España, Italia, Francia, Inglaterra. En México, se instala la educación filosófica tras la colonización española, particularmente con tres escuelas: en su capital (1553), Michoacán (1543) y San Luis Potosí (1623). A finales del siglo XIX, se inaugura la gestión de la universidad y disciplinas por parte de un Estado laicizado.

> ¿Qué es lo nuevo? La organización de la enseñanza filosófica por los Estados independiente de cualquier escuela o religión, desarrollada por profesores usualmente empleados del Estado, en cursos definidos nacionalmente y dirigidos equitativamente a los estudiantes correspondientes a los niveles secundario o superior. Esta específica forma de educación de la filosofía sólo ha existido en el mundo por alrededor de cien años… en la mayoría de los países del mundo… (Pol-Droit. 1995: 67-68).

Aunque subyace una historia milenaria, la educación filosófica con el formato universitario actual tiene un decurso de poco más de un siglo debido a la *reciente construcción disciplinar-estatal* de la filosofía actual. Además de ese formato, en México la filosofía tiene inclusión mediana en el nivel educativo medio y en los niveles básicos es prácticamente inexistente.

¿Cuántas y cuáles son, en dónde y desde cuándo están las escuelas de filosofía en México? En la Tabla 1 se concentran los datos al respecto. La de la UNAM se funda en 1924 (modelo para la fundación de las posteriores), cuatro en la década de 1950, otras cuatro en la de 1960, en la década de 1980 se abren diez, luego tres en la de 1990 e igual número en la del 2000 y la del 2010, para llegar a la última abierta apenas en 2020 en Durango. Siendo un total de veintiocho escuelas de filosofía repartidas en México, con cuatro concentradas en la capital, que representan el 78% de las entidades federativas, mientras que son siete los estados sin escuela pública de filosofía: Campeche, Coahuila, Hidalgo, Sonora, Tabasco, Tamaulipas y Yucatán.

A esto se suman veinticinco universidades privadas que imparten la licenciatura en filosofía, de acuerdo con la recopilación del Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana (CEFIME) (Saladino, 2014). Éstas varían en su tamaño, historia y prestigio, por lo que aquí se incluyen sólo las más notables, que suman un total de nueve (Universidad Iberoamericana, Universidad Intercontinental, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Panamericana, Universidad LaSalle, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad del Valle de Atemejac, Universidad Anáhuac y Universidad del Claustro de Sor Juana).

**TABLA 1. Escuelas públicas y privadas de filosofía en México** (Enlistadas por año de creación)

| Nº | Universidades públicas | Web | Creación | Posg. | Objetivo con mayor peso según su redacción | Dirección laboral | Reforma |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | UNAM - Facultad de Filosofía y Letras | Link | 1553, 1924 | M/D | Búsqueda de fundamentos | Docencia, investigación y difusión | 1998 |
| 2 | U. Autónoma de Nuevo León-UANL | Link | 1950 | *D* | Contribuir al desarrollo de la cultura y conocimiento | Investigación, docencia y difusión | 2019 |
| 3 | Universidad de Guanajuato-UGTO | Link | 1952 | M/D | Comprensión del desarrollo histórico | Docencia, investigación y difusión | 2008 |
| 4 | Universidad Veracruzana-UV | Link | 1956 | e/D | Diagnosticar y ofrecer soluciones fils. a problemas | Docencia, investigación, difusión y edición | 2007 |
| 5 | Universidad de Guadalajara-UdG | Link | 1957 | *M/D* | Promover tolerancia y respeto a la diversidad de ideas | Docencia, investigación y difusión | 2004 |
| 6 | U. Autónoma de Guerrero-UAGRO | Link | 1960 | d/*M* | *plan de estudios en reforma y sin información en línea* | - | 2022 |
| 7 | U. Autónoma de Chihuahua-UACH | Link | 1963 | *M/D* | Analizar y examinar temas diversos | Docencia, investigación, difusión y asesoría | 2019 |
| 8 | Benemérita U. Autónoma de Puebla-BUAP | Link | 1965 | M/D | Reflexionar problemas y hacer aportes originales | Docencia, investigación, y + | 2016 |
| 9 | U. Autónoma del Estado de México-UAEMEX | Link | 1967 | *M/D* | Analizar e interpretar los textos filosóficos | Docencia, investigación y difusión | 2015 |
| 10 | U. Autónoma Metropolitana - Iztapalapa-UAMI | Link | 1982 | M/D | Comprensión, crítica y elaboración de teorías fil. | Docencia, investigación o estudios de posgrado | 2010 |
| 11 | U. Autónoma de Sinaloa-UAS | Link | 1982 | - | Investigar una amplia gama de problemas | Actividades humanísticas | 2008 |
| 12 | UNAM-Fac. de Estudios Superiores Acatlán-FES-A | Link | 1984 | - | Comprender la problemática fundamental de la fil. | Docencia, investigación, difusión y editorial | 2006 |
| 13 | U. Autónoma de Baja California-UABC | Link | 1986 | - | Generar ideas creativas | Sector público, privado, social y profesional ind. | 2006 |
| 14 | U. Autónoma de Querétaro-UAQ | Link | 1987 | *e/M/D* | Producir y fomentar el pensamiento reflexivo | Docencia, investigación y difusión | 2017 |
| 15 | U. Autónoma de Tlaxcala-UATX | Link | 1987 | *M* | Mejoramiento de la calidad de vida de la sociedad | Docencia, investigación y difusión | 2018 |
| 16 | U. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-UMSNH | Link | 1543, 1987 | *M/D* | Contribuir a la difusión y desarrollo de la cultura fil. | Docencia, investigación, difusión y + | 2008 |
| 17 | U. Autónoma de Zacatecas-UAZ | Link | 1988 | e/M/D | Contribuir al desarrollo y mejoramiento de la sociedad | Docencia e investigación | 2021 |
| 18 | U. Autónoma de Baja California Sur-UABCS | Link | 1989 | - | Aplicar los conocimientos de la filosofía | Docencia, investigación, admon acad/cult y difusión | 2002 |
| 19 | U. Autónoma de Aguascalientes-UAA | Link | 1992 | - | Aplicar la filosofía en problemáticas diversas | Docencia, investigación y difusión | 2022 |
| 20 | Universidad de Colima-UCOL | Link | 1995 | *M* | Realizar prácticas propias de la filosofía actual | Consultoría filosófica, docencia, investigación, proy. cult. | 2005 |
| 21 | U. Autónoma del Estado de Morelos-UAEM | Link | 1997 | *M/D* | Contribuir al desarrollo del pensamiento | Investigación, docencia y otras | 2012 |
| 22 | U. Autónoma de la Ciudad de México-UACM | Link | 2001 | - | Conocer y dominar los elementos fundamentales de la fil. | Investigación, docencia, difusión y corrector de estilo | 2006 |
| 23 | U. Autónoma de Nayarit-UAN | Link | 2003 | *M* | Analizar y debatir los problemas fundamentales | Docencia, cultura, salud (bioética) | 2012 |
| 24 | U. de Quintana Roo-UQROO * | Link | 2004 | - | Generar nuevos conocimientos | Docencia, investigación y difusión | 2019 |
| 25 | U. Autónoma de Chiapas-UNACH | Link | 2011 | - | Formular interrogantes filosóficas | Docencia, investigación, logoterapia | 2011 |
| 26 | U. Autónoma Benito Juárez de Oaxaca-UABJO * | Link | 2011 | - | Aumentar comprensión de la concepción del mundo | Investigación, docencia y difusión | 2011 |
| 27 | U. Autónoma de San Luis Potosí-UASLP | Link | 1623, 2015 | - | Construir un mundo plural con base en principios | Docencia y divulgación, sector público y privado | 2018 |
| 28 | U. Juárez del Estado de Durango-UJED | Link | 2020 | *M* | Contribuir a la solución de problemas sociales diversos | Docencia, investigación, sector gubernamental | 2020 |
| | U. Autónoma de Coahuila-UAdeC | Link | Hay datos de que, al menos para 1973, había una Facultad de Filosofía y Letras que se fusionó con la de Ciencias de la Educación en 1990. | | | | |
| Además de Coahuila, tampoco hay escuela de filosofía en los estados Campeche, Hidalgo, Sonora, Tabasco, Tamaulipas y Yucatán. (*) No licenciatura en filosofía sino en humanidades | | | | | | | |
| | **Universidades privadas** | Costo p/semestre aproximado: (1) $153,710, (2) $80,000, (3) $86,000, (4) $290,500, (5) $45,707, (6) $74,778, (7) $84,000, (8) $92,710, (9) $50,000 | | | | | **Adscripción** |
| 1 | Universidad Iberoamericana-UIA | Link | 1943 | M/D | Conservar tradición cultural, evolucionarla y aplicarla | Cultura, comunicación, asesoría ética, d-i | Jesuita |
| 2 | Universidad Intercontinental-UI | Link | 1955 | M | Responder a los problemas más relevantes de humd. | Fundaciones, editoriales, asesoría de contenido, d-i | Mis. de gpe |
| 3 | I. T. de Estudios Superiores de Occidente-ITESO * | Link | 1958 | M/D | Reflexionar problemas de la sociedad contemporánea | Organismos de debate, editorial y medios, d-i | Jesuita |
| 4 | Universidad Panamericana-UP | Link | 1967 | e/M/D | Análisis reflexivo de la realidad | Empresa, medios y política, d-i | Opus dei |
| 5 | Universidad La Salle | Link | 1968 | M | Dar sentido al hombre, sociedad y trascendencia | Medios, cultura, comités de ética/bioética, d-i-d | Lasallistas |
| 6 | U. Popular Aut. del Edo. de Puebla-UPAEP | Link | 1973 | - | Búsqueda de la verdad | Política, empresarial en RH y mundo editorial, d-i | Guadalupana |
| 7 | U. del Valle de Atemajac-UNIVA | Link | 1979 | - | Análisis, investigación y diálogo crítico | Academia, creación y análisis de docs.y líder de opinión | Católica |
| 8 | Universidad Anáhuac | Link | 1995 | M/D | Presentar verdad y trascendencia como fin último del h. | Coordinación, periodista, editor y crítico literario, d | Legionarios |
| 9 | U.del Claustro de Sor Juana | Link | 1996 | - | Entender, conceptualizar y solucionar problemas actuales | Consultor, asesor, medios, gestor edu., cult. o artístico, d-i | - |

Con el recuento de veintiocho universidades públicas y nueve privadas obtenemos una visión general del sector universitario de la filosofía en México (SU en adelante) y de su magnitud, constatando que hoy presenta su máxima presencia infraestructural-universitaria en la historia. Tomaremos ahora el conjunto de los planes de estudios en filosofía de los programas identificados como ejemplos de discursividad programática de la mayor legitimidad disciplinar. Los planes se someten a un análisis discursivo para así extraer los contenidos teóricos y prácticos generales. Abstrayendo la estructuración de los diferentes planes, cada asignatura se observa como una *unidad de contenido disciplinar* que representa una reunión específica de conceptos, textos, autores y datos históricos. Así, las asignaturas se pueden agrupar en *temas disciplinares* cuando se ofertan seriadas, tienen nombres similares entre escuelas o tienen correspondencia temática (argumentación y lógica, epistemología y gnoseología, estética y arte, etcétera). De esta manera, reuniendo todas las asignaturas de los planes de estudio del SU (1874 en total), encontramos una organización temática de todas las unidades de contenido (30 temas). Esta es la *visión del contenido disciplinar básico de la filosofía* en los temas constituyentes de la educación filosófica nacional (Tabla 2), de donde se extraerá a continuación la constitución teórica y dirección práctica de la disciplina.

### 1.2. Estrato teórico de la filosofía en México

De las 1874 asignaturas, 1562 son de tipo teórico-informativo, representando 83% del contenido disciplinar que está repartido en 26 temas. Cruzando los datos de este *contenido disciplinar teórico* (CDT en adelante) y su presencia en el SU, los temas teóricos se pueden dividir en cuatro grupos: predominantes, doctrinales, medianos y menores/emergentes.

**TABLA 2. Visión del contenido disciplinar básico de la filosofía: temas constituyentes** (Divididos en prácticos/teóricos)

| TEMAS PRESENTES EN LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA UNIVERSITARIA | | | Cant. de escuelas del país en que se aborda c/tema | Prom. de asigs. impartidas por tema en la lic. en el país | Universidades que ofrecen estudios en filosofía — Públicas | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | Privadas | | | | | | | | | CANTIDAD ASIGNATURAS POR TEMA EN EL PAÍS | REPARTICIÓN DE TEMAS por cantidad de asigs. | REPARTICIÓN DE TEMAS EN ÁREA PRÁCTICA o TEÓRICA |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | 1 UATlax | 2 UACM | 3 UANL | 4 UAA-Ags | 5 UABCS | 6 UACHih | 7 UAGro | 8 UJEDgo | 9 UADgo | 10 UAZac | 11 UABC | 12 UCol | 13 Umich | 14 UAEMor | 15 UASLP | 16 UASin | 17 UAEMex | 18 *UABJOax | 19 UAMI | 20 UANay | 21 BUAPue | 22 UNAM | 23 UDGdl | 24 Uver | 25 UNACHps | 26 Ugto | 27 FES-A | 28 *UQRoo | 1 LASALLE | 2 CLAUSTRO | 3 UIC | 4 UNIVA | 5 UPAEP | 6 UIA | 7 UP | 8 ANÁHUAC | 9 *ITESO | | | |
| | | | | | Número de asignaturas por tema en cada universidad | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| APTITUDES (PRÁCTICOS) | 1 | ***Investigación*** | 37-todas | 4.7 | 5 | 2 | 7 | 9 | 6 | 6 | 6 | 6 | 3 | 2 | 4 | 4 | 9 | 6 | 3 | 4 | 5 | 5 | 4 | 6 | 6 | 8 | 5 | 2 | 4 | 3 | 4 | 4 | 1 | 6 | 8 | 3 | 3 | 4 | 4 | 3 | 3 | 173.0 | 9.23% | 55.45% |
| | 2 | **Docencia** | 32 | 1.6 | 2 | | 3 | 2 | 3 | 2 | 3 | 2 | 1 | 1 | 2 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 3 | 1 | 1 | 3 | 2 | 1 | 1 | | **8** | | 1 | 3 | | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | | 60.0 | 3.20% | 19.23% |
| | 3 | Difusión | 27 | 1.2 | 2 | | 1 | 2 | 2 | 1 | | 2 | 1 | | 2 | 1 | 3 | | 2 | | 1 | 2 | 1 | 2 | | 2 | 3 | 1 | | 2 | | 3 | 1 | 4 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | 46.0 | 2.45% | 14.74% |
| | 4 | *Prácticas filosóficas* | 11 | 0.9 | 1 | | | 1 | 4 | 1 | | | 1 | 4 | 9 | | | | | | | | | | | | | | 1 | **8** | | | | | 2 | | | 1 | | | | 33.0 | 1.76% | 10.58% |
| TEMAS TEÓRICOS-INFORMATIVOS | 1 | ***Historia/autores de la F.*** | 37-todas | 10.8 | 4 | **30** | 10 | 6 | 8 | 5 | 6 | 7 | 9 | 18 | 5 | 4 | 8 | 7 | 12 | 16 | 13 | 7 | 11 | 13 | 16 | 8 | **29** | 7 | 8 | 8 | 16 | 3 | 15 | 6 | 12 | 5 | 16 | 11 | 12 | 15 | 13 | 399.0 | 21.29% | 25.54% |
| | 2 | ***ELECTIVO*** | 28 | 5.8 | 4 | 4 | 7 | | | 13 | 8 | 6 | 18 | 8 | 13 | 7 | 4 | | 3 | 2 | 5 | 2 | 14 | | 7 | 11 | 26 | | | 14 | 4 | | 2 | 4 | 3 | | 4 | 5 | 10 | | 6 | 214.0 | 11.42% | 13.70% |
| | 3 | **Fil. en México/Latam** | 34 | 2.7 | 3 | 1 | 3 | 2 | 4 | 1 | 4 | 3 | 2 | 1 | | 2 | 1 | 1 | 2 | 2 | 3 | 3 | 2 | 2 | 3 | 1 | **21** | 1 | **12** | 2 | 2 | | 3 | 1 | 2 | 1 | 3 | 1 | 2 | 4 | | 101.0 | 5.39% | 6.47% |
| | 4 | **Lógica** | 36 | 2.4 | 2 | **7** | 2 | 2 | 2 | 1 | 3.5 | 2 | 2 | 3 | 2 | 2 | 2 | 3 | 2 | 2 | 3 | 3 | 3 | 2 | 2 | 3 | 4 | 5 | 1 | 2 | 4 | | 2 | 1 | 1 | 2 | 4 | 2 | 4 | 1 | 1 | 89.5 | 4.78% | 5.73% |
| | 5 | **Ética (moral)** | 37-todas | 2.0 | 4 | 2 | 4 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 2 | 3 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 2.5 | 2 | 1 | 2 | 3 | 2 | 1 | 3 | 2 | 2 | 3 | 1 | 73.5 | 3.92% | 4.71% |
| | 6 | **Epistemología (gnos.)** | 37-todas | 1.8 | 2 | 4 | 2 | 2 | 2 | 1 | 2 | 2 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | 2 | 1 | 2 | 3 | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 3 | 1 | 3 | 65.0 | 3.47% | 4.16% |
| | 7 | **Ciencia** | 35 | 1.9 | 1.5 | 4 | 1 | 1 | 2 | 1 | 2 | 3 | 1.5 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 3 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | **18** | 1 | 1 | 2 | 2 | | 0.5 | 4 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | | 71.5 | 3.82% | 4.58% |
| | 8 | **Metafísica/Ontología** | 36 | 1.6 | 4 | **2** | 2 | 2 | 2 | 1 | 2 | 1 | 2 | 2 | 2 | | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | 58.0 | 3.09% | 3.71% |
| | 9 | **Estética** | 35 | 1.5 | 2 | 2 | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | | 3 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | | 55.0 | 2.93% | 3.52% |
| | 10 | **Lenguaje** | 30 | 1.5 | 2 | 4 | 2 | 1 | 1 | 5 | 1 | 1.5 | 1 | 2 | | 2 | 1 | | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | 1 | **4** | 2 | 2 | | 1 | 3 | 1 | 2 | | 1 | 4 | | 54.5 | 2.91% | 3.49% |
| | 11 | **Política** | 33 | 1.4 | 5 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1.5 | 1 | 1 | 2 | 2 | | 1 | 1 | | 1 | **4** | 2.5 | | | 2 | 2 | 0.5 | 1 | 1.5 | 1.5 | 1 | 2 | 1.5 | 53.0 | 2.83% | 3.39% |
| | 12 | **Antropología** | 34 | 1.1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | | 2 | 1 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 | 0.5 | 2 | 2 | 3 | 1 | 2 | 1 | 41.5 | 2.21% | 2.66% |
| | 13 | **Historia** | 27 | 0.9 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | | 3 | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | 1 | 1 | | | | 1 | | 1 | 1 | | 1 | 1 | 32.0 | 1.71% | 2.05% |
| | 14 | Sociedad | 16 | 1.3 | 0.5 | **4** | | 1 | | 2 | 1 | | | | 1 | 1 | | 2 | 0.5 | | | | | | | | **23** | | | | | | | | 1 | | 2 | 0.5 | 1.5 | 1 | | 4.5 | 46.5 | 2.48% | 2.98% |
| | 15 | Cultura | 22 | 1.1 | 1 | 2 | 3 | 1 | 1 | 1 | | | 4 | | 1 | | 2 | | 1 | 1 | | | | 1 | 2 | | | | **5** | | | 2 | 2 | 1 | 2 | | | 1 | | 2 | 1 | 2 | 39.0 | 2.08% | 2.50% |
| | 16 | Filosofía | 21 | 1.0 | 1 | | 1 | | | | 2 | | | | 2 | 9 | | 1 | 1 | | 2 | 1 | 2 | 1 | | 2 | 1 | | | | | | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 2 | 2 | 38.0 | 2.03% | 2.43% |
| | 17 | Educación | 17 | 0.8 | 1 | 1 | 3 | 1 | | 1 | 1 | 0.5 | 1 | | 1 | | 1 | | | 1 | 1 | | | | 1 | | **12** | | | | | | 1 | | | 2 | | | | 1 | | 30.5 | 1.63% | 1.95% |
| | 18 | Religión (mito, cosmología) | 14 | 0.5 | 1 | 1 | | | 3 | 1 | 1 | | | 1 | | | | | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | 2 | 1 | 2 | 2 | 1 | | | 2 | | 20.0 | 1.07% | 1.28% |
| | 19 | *Religioso-católico* | 7 | 0.5 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 2 | | 4 | 1 | 3 | 1 | 3 | 6 | | 20.0 | 1.07% | 1.28% |
| | 20 | *Ambiente (ecol. nat. susten.)* | 9 | 0.4 | 1 | 1 | | | 1 | | | | | | | | | 2 | | | | | | | | | | | | | | 2 | | 1 | | 1 | 2 | 2 | | | 13.0 | 0.69% | 0.83% |
| | 21 | *Género* | 9 | 0.3 | 1 | **2** | 2 | 1 | 1 | | | | | 1 | | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | 2 | | | | | 1 | | | 12.0 | 0.64% | 0.77% |
| | 22 | *Mente (cognición)* | 9 | 0.3 | | 1 | | 1 | | | | 2 | | 1 | | 1 | | 1 | | | | | | | | | | | | | | 1 | 1.5 | | | | | | | | 10.5 | 0.56% | 0.67% |
| | 23 | *Bioética* | 10 | 0.3 | 1 | 1 | 1 | | | | | 1 | | 1 | | 1 | | | | | 1 | | | | | | | | | | | 1 | 1 | | | 1 | | | | | 10.0 | 0.53% | 0.64% |
| | 24 | *Técnica (tecnología)* | 9 | 0.2 | 1 | 1.5 | | | 1 | 1 | 0.5 | | 0.5 | | | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | 0.5 | 2 | | | | | | | | 9.0 | 0.48% | 0.58% |
| | 25 | *Economía* | 3 | 0.1 | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 1 | | | | | | | 2 | 4.0 | 0.21% | 0.26% |
| | 26 | *Paz (violencia, inseguridad)* | 2 | 0.1 | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 2.0 | 0.11% | 0.13% |
| Cantidad de temas abordados p/escuela | | | | | 26 | 24 | 22 | 21 | 21 | 22 | 20 | 19 | 19 | 19 | 18 | 19 | 19 | 19 | 19 | 18 | 18 | 17 | 16 | 17 | 17 | 15 | 16 | 15 | 15 | 14 | 14 | 11 | 24 | 23 | 22 | 21 | 21 | 20 | 19 | 19 | 15 | 1874.0 | 100% | |

Universidades con * son licenciaturas en humanidades o con C. Sociales, pero con predominante contenido filosófico.
Los temas se agrupan en: ***predominantes***, **doctrinales**, medianos y *menores-emergentes*. Y se enlistan según temas prácticos, primero, y luego teóricos.
Los números dentro de la tabla corresponden al número de asignaturas por tema.
Los números en negritas son asignaturas ofrecidas en líneas de estudio para la segunda mitad de la carrera o últimos semestres.
Los números con valor de .5 corresponden a temas incluidos con otro en una misma asignatura: «ciencia y sociedad», «lenguaje y educación».

Los temas *predominantes* sólo son dos. El absoluto predominante es "historia de la filosofía" con un 25.54% del CDT y presente en el 100% del SU. La historia observada corresponde en su plena mayoría a la de Europa como base cultural del Occidente globalizado y con punto de partida en la Grecia antigua; esto incluye como subtema "autores de filosofía", que son aquellos europeos consagrados, sólo hombres (hay asignaturas tituladas directamente con los nombres: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Hegel). Los autores se abordan como exponentes dentro del decurso histórico, no como sistemas dirigidos a asumirse por los estudiantes. Ahora, precisamente, la posibilidad de asumir personalmente una perspectiva filosófica se presenta en el tema "electivo", el segundo con mayor presencia al tener 13.70% del CDT. Las asignaturas optativas le dan forma y se ofrecen en 28 universidades, 76% de la SU. Aunque el tema electivo no tiene presencia en todas las escuelas, en todas se comparte el criterio disciplinar de fomentar el conocimiento de las diversas filosofías para su elección personal; lo que no se limita a asignaturas optativas, pues, en las escuelas en que no se ofrecen, dicho criterio se cumple con los otros temas disciplinares. Considerando que entre los otros 24 temas teóricos se reparten poco más del 60% del CDT (2.4% para cada uno, en promedio), los dos descritos abarcan casi el 40%, razón por la cual son predominantes. Lo anterior permite observar que es axiomático en la enseñanza de la disciplina el instalar un conocimiento histórico común, a la par que el profundizar sobre una corriente filosófica elegida personalmente.

En segundo término, están once temas *doctrinales* que suman el 44.5% del CDT con presencia mayoritaria entre escuelas del 73% al 100% del SU. Primero está "Filosofía en México/Latam" con 6.5 % del CDT y presencia en 34 universidades (92% de la SU). Los demás temas representan las tradiciones históricas más constantes y con raíces en la Grecia clásica: son los comúnmente considerados "problemas de la filosofía" al respecto de la verdad, el bien, el conocimiento, la naturaleza, el Ser/la existencia, la belleza, el lenguaje, la política, la moral, el ser humano y su devenir. Los temas doctrinales son: "lógica" (5.7% del CDT), "ética" (4.7%), "epistemología" (4.1%), "ciencia" (4.6%), "metafí-

sica/ontología" (3.7%), "estética" (3.5%), "lenguaje" (3.5%), "política" (3.4%), "antropología" (2.7%) e "historia" (2%).

Luego están cinco temas *medianos* que suman el 9.9% del CDT: "sociedad" (3% del CDT), "cultura" (2.5%), "filosofía" (2.4%), "educación" (1.95%) y "religión-mito" (1.3%). Aunque tienen porcentaje similar a los temas doctrinales, se consideran medianos por su reducida presencia en el SU: dos de ellos aparecen entre el 55-60% de las escuelas, y otros tres entre el 37-46% de las escuelas. En cuarto y último lugar, están ocho temas *menores/emergentes* que suman el 6.4% del CDT. El primero es el tema "religioso-católico" con el 1% del CDT y se concentra sólo en universidades privadas, las ocho de inclinación religiosa (22% de la SU). Los demás temas representan menos del 0.7% del CDT cada uno y su presencia en la SU está en el rango del 8% al 25%. Son "ambiente", "género", "mente", "bioética", "técnica", "economía" y "paz".

De este análisis se destacan *estructuras discursivas* generales que caracterizan el comportamiento del estrato teórico de la discursividad disciplinar-filosófica. Con el funcionamiento del primer tema predominante, la disciplina aparece fundamentalmente con una estructuración discursiva *historicista* sólo en forma *eurocéntrica*. El hecho de que un país no-europeo como México estructure su disciplina filosófica de forma eurocéntrica no es una decisión del gremio nacional, sino que fue dado por el devenir colonial histórico a partir de la invasión española a América en 1492. Esto se repite en toda nación con antecedentes coloniales europeos, en la mayoría del planeta; de ahí se establece en la disciplina una subestructura *colonial*. Igualmente, el hecho de que sean mayoritariamente hombres los autores históricos es expresión de su subestructura *patriarcal*, la cual tiene otras expresiones como textos que desestiman a la mujer y a la sexodiversidad, mayoritaria presencia de hombres en el gremio, trato diferencial (discriminación o favoritismo) padecido por las personas no-hombres del gremio, denunciado a partir de la emergente toma de consciencia feminista en Occidente. De esta manera, lo eurocéntrico, colonial y patriarcal son derivaciones de la estructura historicista de la filosofía.

Con el funcionamiento predominante del tema "electivo" se identifica la tendencia disciplinar de fomentar la adscripción del estudian-

te a una corriente histórica. Aparece una segunda estructura discursiva *corrientista* en que toda la disciplina se concibe y opera a partir de corrientes históricas. En la reunión de lo historicista y el corrientismo de la disciplina se configuran los criterios de orden más generalizados para la filosofía: ya sea cronológico (antigüedad, medievo, modernidad, contemporaneidad), oposición de corrientes históricas (continental/analítica, realismo/idealismo, etc.) o ramas de la filosofía (tratadas aquí como temas doctrinales). Si bien es normal la formación de corrientes internas en la generalidad de disciplinas, lo singular de la filosofía es la multiplicación exacerbada de ellas: periodos y subperiodos, luego ramas con subramas, al mismo tiempo que hay corrientes de autores, "ismos" en tanto grupos de autores y subcorrientes sobre un mismo autor; luego, las mencionadas se combinan entre sí para formar muchas otras corrientes. El corrientismo es estructural y se expresa desde la educación, donde las asignaturas se desarrollan sobre corrientes (periodos, ramas, temas, ismos y autores), promoviendo la adscripción a una corriente filosófica concreta. Cada profesional entonces se define en una corriente y la reunión gremial es así una reunión general de corrientes filosóficas; en aquellas con mayor cantidad de seguidores, se forman grupos de articulación local, nacional e internacional. De tal forma que en el gremio no hay filósofxs a secas, siempre se sitúan en una corriente, siendo ésta una práctica estructural que se fomenta desde la formación estudiantil.

Ahora bien, los criterios generalizados de orden para la filosofía (cronología, oposición de corrientes y ramas) son esquemas explicativos, pero no criterios de organización disciplinar, por lo que el corrientismo es correlativo a una estructura discursiva de *dispersión* al no responder a un orden general. Cada corriente ostenta un peso disciplinar por dos factores: un reconocimiento por su constancia histórica y, operativamente, por el número de miembros y la posición de autoridad que logren frente al gremio. En este sentido, aunque hay un corpus discursivo histórico compartido entre escuelas, entre ellas se instalan diferentes corrientes representadas por el grupo de docentes, investigadores y estudiantes que las adscriben. Esto provoca que las diferentes corrientes tengan un fomento diferencial entre escuelas: algunas forman grupos de investiga-

ción, coloquios, publicaciones, mientras que otras sólo son contenido de alguna asignatura. Los diferentes grupos están abocados a la interlocución y producción interna por lo que, en desdoble, los intercambios con otros grupos/corrientes no hacen parte de su actividad regular. Al no haber un criterio general que les organice y sitúe, cada corriente desarrolla su propio ordenamiento teórico con determinados autores, temas y conceptos; poniendo su discurso como originario, cada una pretende explicar a las demás (aquí tiene concreción el estado conceptual indefinido de la filosofía). Las corrientes chocan discursivamente, ninguna se deja explicar por otra y lo que sucede es que se denuestan entre sí ("tal autor no es filósofo y lo que hace no es filosofía"), originando comportamientos sectarios entre grupos y escuelas. En esto destaca el mismo tema "filosofía" que, por responder al nombre de la disciplina, supondría tener posición rectora; pero resulta ser un tema mediano y no pone criterios internos, sólo es un contenido introductorio. La estructura de dispersión inicia con carácter teórico por la multiplicación de corrientes, pero atraviesa toda la disciplina cuando se fomenta la adscripción a una corriente desde la formación; ya que se tolera y promueve la formación de grupos/corrientes con su propio coto teórico, educativo y gremial, mientras pertenezca a alguna tradición histórica, que como se vio es la primera estructura de la disciplina.

### 1.3. Dirección de la práctica filosófica en México

Antes de describir el estrato discursivo de la práctica de la filosofía en México, podemos analizar la dirección profesional de los planes de estudios a través de sus declaratorias respecto del "objetivo del estudio de la filosofía" y del "campo laboral". Se constata una absoluta dispersión entre los planes de estudio (siendo la dispersión una estructura disciplinar) relativo a los objetivos declarados del estudio de la filosofía (Tabla 1, sexta columna), siendo mencionados los siguientes: búsqueda de fundamentos, comprensión de problemáticas, ofrecimiento de soluciones, formulación de interrogantes, elaboración de teorías, generación de

conocimientos, análisis de textos, generación de ideas, diálogo crítico, investigación de problemas, promoción del análisis y del debate, comprensión del mundo, análisis de la realidad, desarrollo del pensamiento o de la cultura. En algunos planes aparecen objetivos circulares: estudiar filosofía para… comprender la filosofía, aplicar la filosofía, el desarrollo de la cultura filosófica, dominar los fundamentos de la filosofía. Otros son más ambiciosos: mejorar la calidad de vida de los miembros de la sociedad, construir un mundo plural, promover la tolerancia y el respeto a la diversidad de ideas, solución de problemas sociales. En las universidades privadas con afiliación religiosa se ofrecen objetivos congruentes con ella: búsqueda de la verdad, conservar tradición cultural, dar sentido a la vida humana y búsqueda de trascendencia.

Respecto al campo laboral, los planes de estudio mencionan mayoritariamente "docencia (incluye enseñanza, educación y similares)" (92% del SU), luego "investigación" (83%) y "difusión (abarca divulgación y extensión)" (47%). También se mencionan entre los planes otras actividades profesionales dispersas, que representan posibilidades hipotéticas de ejercicio filosófico y no oficios consolidados. La mayoría se mencionan en los planes de estudio de las universidades privadas, e incluyen trabajo en fundaciones, medios, política, empresas, asesoría ética (bioética), asesoría de contenido, liderazgo de opinión, así como gestión educativa, cultural o artística.

En cuanto al contenido disciplinar se observa que la enseñanza de la filosofía contiene un reducido contenido práctico. De las 1874 asignaturas, 312 son formativas de aptitudes, representando el 17% del contenido total de la disciplina que se encuentra repartido en sólo cuatro temas. El primero es "investigación" con absoluto predominio al abarcar el 55% del *contenido disciplinar práctico* (CDP en adelante), pues incluye las asignaturas finales de tesis. Tiene presencia en todas las universidades. El tema "docencia" es el segundo, con 19% del CDP. Está ausente en cinco escuelas teniendo presencia en el 86% del SU. El tercer tema es "difusión", que incluye divulgación y extensión. También se incluyen asignaturas referentes a redacción, retórica y técnicas de información, pues son generales y básicas y, aunque no generan tema propio, son condición

para un ejercicio difusivo. Con el respaldo de una formación volátil, la difusión consiste el 15% del CDP y una presencia escolar de 73% en el SU. Por último aparece el tema de "prácticas filosóficas", que representa el 11% del CDP y tiene presencia sólo en once escuelas con 30% del SU. La mayor cantidad de asignaturas se concentra en tres escuelas que desarrollan una formación en prácticas específicas: "consultoría filosófica" en la Universidad de Colima (9 asignaturas), "logoterapia" en la U. de Chiapas (8 asignaturas) y "desarrollo creativo de ideas filosóficas" en la Universidad de Baja California (4 asignaturas). Así, el comportamiento del estrato práctico de la filosofía-disciplinar se caracteriza por una destacada *estructuración discursiva academicista*.

Aunque en los planes de estudio analizados se menciona prioritariamente a la docencia como campo de aplicabilidad práctica de la filosofía, la investigación es la actividad predominante en el contenido disciplinar y la que se ejercita a lo largo de toda la carrera. El trabajo más importante de investigación es la tesis final donde, correspondientemente, se adscribe una corriente determinada (corrientismo). Un trabajo investigativo posterior tiene cabida, mayormente, en los estudios de posgrado (especialidad, maestría y doctorado), que se ofrecen en 24 escuelas del SU (65%). Para ingresar se plantea un proyecto de investigación, generalmente en coincidencia con alguna línea de investigación dentro del posgrado y que representa una corriente adscrita por docentes del programa. Los estudios de posgrado se desarrollan normalmente con el apoyo de becas mediante las que se proyecta la posibilidad de obtener una plaza académica, por lo que con la obtención del título de posgrado se aspira a iniciar una carrera profesional-académica. Son conocidas las problemáticas propias de dicha carrera académica, empezando por la dificultad del ingreso al posgrado hasta las pocas plazas vacantes por las cuales concursar al egreso; además de que la mayoría de espacios de docencia son por asignatura con bajos salarios, lo que genera el prospecto de una precariedad laboral extendida, a lo que se suma la siempre presente posibilidad de malos manejos en las academias como corrupción, discriminación, nepotismo, sectarismo, etc. Por lo anterior, el desarrollo de una carrera profesional-académica está lejos de ser una opción para

todx egresadx. En caso de superar los obstáculos y lograr una plaza, ésta puede ser en docencia, en investigación, o como docente-investigador desde la corriente asumida que ahora será incluida como línea de investigación institucional dentro de la universidad. Ahí se ejerce la docencia, investigación y difusión (artículos, libros y ponencias) para formar nuevos filósofos y filósofas que están dirigidos a continuar con el ejercicio de las mismas actividades en la universidad. No hay otro sector social que permanentemente convoque profesionales de la filosofía; la práctica filosófica formada en la academia tiene destino mayoritario de vuelta en la academia, donde se concentran todos los roles disciplinares (estudiante, docente, investigador, teórico y profesional), revelándose así la estructura academicista de la práctica disciplinar.

### 1.4. Filosofía disciplinar y sociedad

En el análisis discursivo de la totalidad disciplinar concentrada en el sector universitario de México, destacan las estructuras discursivas *historicista, corrientista-dispersa y academicista* con las que se caracterizan la participación y funcionamiento social actuales de la filosofía en México. En cuanto a la estructura historicista, los practicantes, de acuerdo con el entrenamiento recibido, se vuelcan al comentario de autores y textos pretéritos, o bien, los usan como referencia para la teorización sobre temáticas de actualidad. Por lo que la teorización está dirigida a la recepción del mismo gremio y tiene mínima recepción, entendimiento o reproducción en otros sectores sociales. Esto ocurre en sentido contrario cuando la disciplina aborda temas estructurales de otras disciplinas: ciencia, lenguaje, política, antropología, historia, educación, etcétera. Si bien las correspondientes disciplinas y sus sectores sociales cuentan con la aportación hecha por filósofos/as consagrados/as formando parte de sus bases teóricas, sencillamente se hace muy poca o nula referencia a la producción filosófica nacional actual. Con todo esto, hay una *desvinculación* entre la filosofía y la realidad social en la generalidad de sus sectores.

En cuanto a la estructura corrientista-dispersa de la filosofía, dada la inviabilidad de jerarquización entre las diversas corrientes, la disciplina parece llegar a contradecirse y a un estado de *autonegación*: pues, si cada una de las corrientes pertenece a la filosofía, pero entre ellas se descalifican, entonces la filosofía se niega a sí misma. Esto deriva en que, en confrontación con cualquier caracterización de la filosofía que haga uso de algún concepto, frase, texto, autor o corriente, se encontrarán un número de posturas que niegan esa explicación y tendrán la suya distinta. Así, ocurre la dificultad, y acaso imposibilidad, de que las instituciones, sectores sociales e individuos capten la filosofía de forma general y común. La filosofía aparece *inasible* socialmente porque, para captarla, su disciplina y gremio cada vez ofrece estudiarla empezando desde sus inicios en la antigüedad griega y atravesando luego por todo su decurso occidental-histórico; tarea que, para abordarse propiamente, requeriría ingresar a una escuela universitaria de filosofía.

En lo que respecta a la estructura academicista, ella aparece como fenómeno *autorreferencial* cuando aprender filosofía en la universidad se dirige mayoritariamente a practicarla en la universidad. Aunque algunos planes de estudio enumeren diversos campos laborales y haya algunos filósofos laborando en ellos, son ejemplos nimios que dependen más del talento y relaciones sociales de los individuos que de la estricta formación filosófica. La actividad predominante es la investigación y las otras actividades de docencia y difusión no vienen respaldadas por una formación curricular sólida sino con apenas unas cuantas asignaturas. La carrera docente no tiene espacio reservado para la filosofía en niveles preuniversitarios, como sucede con otras carreras magisteriales dirigidas específicamente a materias y niveles educativos. Ni siquiera las asignaturas que se ofrecen en nivel medio están reservadas para filósofos, pues son asignadas también a profesionales de otras carreras. En conjunto, las prácticas sustantivas del gremio no circulan en el espacio público sino sólo en su reservado espacio académico; fuera de ahí, no hay una labor social que sea esperada y cumplida específicamente por los/as filósofos/as. La filosofía es una práctica autorreferencial que aparece socialmente *cerrada*.

Hasta aquí se ha obtenido la caracterización de *desvinculada-inasible-cerrada* en el comportamiento de la filosofía hacia la sociedad. Ahora, se puede hacer el trayecto inverso, analizar el comportamiento social hacia la filosofía en sus instituciones preponderantes y desde la opinión pública. Si en el siglo XX tuvo lugar la formalización estatal de la filosofía creando cada vez más universidades, cerca del fin de siglo empezó una *tendencia regresiva* al pretender cerrarle espacios académicos a la disciplina. En México, desapareció la facultad de filosofía de Coahuila en 1990 al ser fusionada con la de Ciencias de la Educación. Ya en el siglo XXI, se ha intentado suspender otras escuelas con el argumento de no justificar los gastos de su sostenimiento al tener baja demanda: las de Aguascalientes y Colima en 2014 y la de Guanajuato en 2020.[1] Pero el nivel medio ha tenido una mayor intervención. En 2008, se decretó la desaparición de asignaturas filosóficas en el bachillerato bajo la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS) con la idea de concentrar los estudios en "competencias y habilidades de los futuros trabajadores al servicio del capital global" (Vargas, 2019: 4). Recientemente, el nuevo gobierno, ese que legisló para incluir la filosofía en la constitución, empezó a preparar una reforma al marco curricular de la educación media superior. Frente a esto, un sector del gremio filosófico ha denunciado la posible desaparición del contenido filosófico al diluirse en materias de "humanidades" bajo un criterio de "transversalidad".[2] Tal fenómeno regresivo tiene paralelo en otros países donde el gobierno intenta borrar, diluir o desfinanciar los contenidos filosóficos de la educación pública.

En el ámbito de la opinión pública, la tendencia regresiva tiene réplica con una creciente corriente de opinión que desconoce y hasta denuesta la filosofía. Partiendo de que ella ha gozado de un prestigio histórico

[1] Sería necesaria una investigación detallada sobre la desaparecida Facultad de Filosofía y Letras de Coahuila. Pueden encontrarse menciones sobre la situación en las universidades de Aguascalientes y Colima en https://filosofiamexicana.org/2014/07/10/contra-la-desaparicion-de-las-licenciaturas-de-filosofia-en-algunos-estados/, y sobre la de Guanajuato en https://www.change.org/p/udeguanajuato-sociedad-guanajuatense-contra-el-cierre-arbitrario-de-licenciaturas-de-la-ug.

[2] Esto puede verse en un breve desplegado de un periódico nacional https://www.jornada.com.mx/2023/01/17/correo/002a2cor.

durante siglos, se puede reconocer como tendencia de *desprestigio social*. Por un lado, hay voces autorizadas y mediáticas desacreditando a la filosofía por anacrónica e inútil, principalmente científicos.[3] Por otro lado, es observable un grado de denuesto público en internet y redes sociales cuando la filosofía se ve involucrada en alguna coyuntura social.[4]

Ambas tendencias, la regresiva-académica y la de desprestigio-social, son manifestaciones del mismo fenómeno. El que se decidan acciones de clausura o suspensión de programas educativos de filosofía depende de asumir una posición de rechazo. Y eso sólo puede pasar si la corriente de desprestigio llega hasta personas con posición de autoridad. Así, la regresión y el denuesto son manifestación de que la filosofía presenta una situación *periférica* frente a la realidad social. Con lo anterior se conforma una visión global de la filosofía actual que ahora se expone de forma resumida.

### 1.5. Síntesis de la visión general de la filosofía actual en México

Una descripción de *la realidad filosófica gremial/social* mencionada en la hipótesis general de este trabajo revela que la filosofía ostenta cierto *prestigio histórico-social*, y es presentada como disciplina académica en la mayoría de las naciones del planeta. Su *reciente construcción disciplinar-estatal* data de poco más de un siglo. En México gozó de un continuo crecimiento infraestructural y de su gremio. Actualmente, la disciplina filosófica tiene desarrollo sobre estructuras discursivas *historicista*, *corrientista-dispersa* y *academicista* que dan orden y jerarquía a los discursos, prácticas, roles y procedimientos en el gremio. Desde su estructuración, la filosofía aparece socialmente *desvinculada*, *inasible* y *cerrada* –en una palabra, *periférica*–. Bajo ese estado se han desatado

[3] Aunque hay literatura académica sobre esta confrontación, un vistazo rápido sobre personajes que descalifican la filosofía y el debate que se suscita se puede encontrar en este ejemplo: https://proyectoscio.ucv.es/actualidad/ciencia-contra-filosofia/

[4] Para ejemplificarlo, puede hacerse una búsqueda en Twitter con los campos de búsqueda "filosofía" y "beca": https://twitter.com/search?q=filosof%C3%ADa%20beca&src=typed_query&f=top

tendencias de *regresión-académica* desde el gobierno mexicano y de *desprestigio social* por una parte de la opinión pública.

Para las personas bien informadas sobre la actualidad filosófica, parecerá que lo presentado son ya opiniones generalizadas; se podrá reclamar que no se dice nada "nuevo". En respuesta, se puede decir que lo "nuevo" aquí no son descubrimientos inéditos, sino la construcción de una visión general sobre la filosofía actual que, precisamente, coincide con "lugares comunes" aceptados en el gremio filosófico. Donde no se trata de prejuicios, sino de conclusiones obtenidas de un análisis sobre datos concretos, ya no dispersas en juicios particulares, sino articuladas y sistematizadas entre sí en una visión amplia de la constitución disciplinar filosófica.

## 2. Relación entre realidad y concepción filosófica en México

Para ofrecer una visión conceptual general de la filosofía vamos a tomar la pregunta "¿qué es filosofía?". Al realizar aquí una analítica del discurso, la pregunta no es para buscar la respuesta más convincente, sino como un elemento de enunciación convocante de otras enunciaciones. Entre aquellas que se le reúnen, se toman las más comunes y jerárquicas. Se procederá ágilmente destacando de inmediato la relación que se puede encontrar con la estructuración disciplinar de la filosofía.

### 2.1. Definiciones de filosofía y estructuras discursivas disciplinares

La primera respuesta es "amor a la sabiduría", significado de la etimología griega de la palabra *φιλοσοφία*, que se ha transliterado a la mayoría de las lenguas del planeta. La palabra marca el inicio de la tradición filosófica occidental y carga con el prestigio histórico-social construido durante milenios. Cuando esta respuesta es la primera histórica y el significado original, *la noción etimológica es elemento conceptual correlativo a*

*la estructura historicista de la filosofía, así como de sus subestructuras eurocéntrica, colonial y patriarcal.* Desde la etimología se implica una máxima discriminación histórica: la filosofía nace en Grecia y ningún pueblo antes o lejos de ella tuvo filosofía. Las sociedades que llegaron a tenerla, es sólo porque el discurso greco-europeo-occidental se instaló ahí. Los pueblos de América, Asia, África y Oceanía no tuvieron filosofía hasta que fueron colonizados.

La segunda respuesta por la filosofía y noción tradicional no es una única, sino el conjunto de "definiciones" dadas por autores fundadores o partícipes de una corriente filosófica. Retomando el estado de la tradición greco-europea de su tiempo, no ofrecen una mera definición, sino una conceptualización sistemática en que se describe la aparición, constitución y relaciones de la filosofía dentro de la realidad humana. Generalmente, tal elaboración se fundamenta en el sistema de ideas del autor, por lo que su conceptualización describe mayormente su propia actividad y proyecto, no tanto un intento de abarcar el ejercicio de todos los autores filosóficos. Posteriormente, ahora sí, es común encontrar en los textos una frase que sintetiza su propuesta y esa es la que se toma por definición, que expresa rápidamente la postura y circula ágilmente en el espacio discursivo; es el slogan que va a ser adscrito y defendido por los seguidores de la corriente. Aunque no sea la meta del autor el postular una mera definición, finalmente ocurre. De esta manera, en el conjunto de autores históricos aparece una multiplicación de definiciones, todas consideradas válidas por tener constancia y vinculación histórica. Así, *la multiplicación de definiciones es elemento conceptual correlativo a la estructura corrientista de la filosofía*.

Inmediatamente a la multiplicación de las definiciones ocurre su entrecruzamiento, donde no pueden simplemente sintetizarse pues, por encima de los elementos compartidos, no se pueden sumar aquellos en los que directamente se confrontan. Cada definición, original o paráfrasis de una anterior, tenderá a excluir a otra u otras definiciones, explícita o implícitamente, por lo que no hay una que rija sobre otras en el acervo general de la filosofía; autores descalifican autores y corrientes denuestan corrientes: "eso no es filosofía". Así, *la contradicción entre corrientes*

*es elemento conceptual correlativo a la estructura dispersa de la filosofía*. La dispersión de definiciones tiene lugar oficial en la recapitulación de "objetivos de la filosofía" en planes de estudio y es aquí donde se sitúa el estado conceptual indefinido de la filosofía actual. Esto no impide formular definiciones sin ningún rigor ni orden pues, si entre filósofos se descalifican, entonces no hay restricción en denominar filosofía a cualquier discurso; esto sucede, por ejemplo, en la práctica difundida de redactar dos oraciones con verbo infinitivo titulándolas "misión y visión" junto con una lista arbitraria de valores y llamarle "filosofía empresarial", hablar de "filosofía del deporte" a la forma en que un coach organiza al equipo que dirige, o la práctica corriente de que cualquier individuo le llame "filosofía" a su personal idiosincrasia.

Finalmente, la tercera respuesta y noción tradicional es que la filosofía es una "disciplina". Esto se desprende del hecho de haber una disciplina denominada "filosofía", legitimada y sostenida por el Estado, con un propio sector académico y en relación gremial internacional. *La noción de disciplina es elemento conceptual correlativo a la estructura academicista de la filosofía*.

Las tres nociones forman una *caracterización tradicional* de la filosofía que se toma por concepto de forma hegemónica, presente en todos los diccionarios, enciclopedias, textos disciplinares y en el sentido común: "la filosofía es una disciplina académica que nace en la antigua Grecia y consiste en múltiples temas desarrollados por autores mayoritariamente europeos". *La caracterización tradicional de la filosofía se funda en tres nociones correlativas a las tres estructuras de su disciplina*. Con esto, se puede tener una explicación sobre la relación actual entre filosofía y sociedad.

## 2.2. Caracterización tradicional y relación de la filosofía con la sociedad actual

Cuando la etimología marca el punto de su nacimiento, la filosofía aparece correctamente "historicista" porque ella sólo se expresa desde su propia historia registrada a partir de la Grecia antigua, donde propia-

mente nace. En consecuencia, la filosofía sólo puede ser eurocéntrica y colonial. Y al considerar el sesgo histórico de género que ha tenido, también tiene una impronta patriarcal. Que esto derive en su *desvinculación* social se da sencillamente porque la filosofía no puede ser masiva y nunca lo ha sido, ni su discurso ni sus actividades; no hay razón para tener vinculación general, activa y cotidiana con la sociedad.

La filosofía tiene efectivamente múltiples definiciones, por lo que aparece correctamente en forma "corrientista-dispersa" al representar un crisol de autores con perspectivas críticas tan variadas como la realidad misma, y su vitalidad consiste en tomar múltiples rumbos, chocar entre sí, reunirse y separarse constantemente; por lo que no debería estar sujeta de orden total, jerarquía o estructura. Que esto derive en ser *inasible* socialmente, depende en que la filosofía no es sencilla. No puede trasladarse a un conjunto simplificado de frases ni puede darse una serie de recetas para ejercerla mecánicamente. Es una labor con alto grado de dificultad por su diversidad, abstracción y amplitud en su historia.

La filosofía es esencialmente una disciplina y no puede sino aparecer "academicista" porque tiene asidero en las comunidades más concentradas en el estudio, intercambio epistémico y la investigación, desde los antiguos griegos y en cada tiempo histórico, por lo que la universidad actual es su lugar natural. Por ende, aparece *cerrada* socialmente, además que no es masiva, sencilla ni mecánica. Donde el supuesto hermetismo no es absoluto; las diferentes teorizaciones filosóficas tienen presencia, como sea, en todo sector social: ciencias, política, economía, educación, cultura.

Finalmente, la filosofía aparece *periférica* porque es periférica, es un saber de la mayor amplitud y abstracción, y su participación social consiste en la producción teórica que se dispone de forma abierta para toda la sociedad, sin seguir un único formato ni tampoco difundirse con un carácter normativo para personas e instituciones.

*La caracterización tradicional se toma por concepto porque funciona como concepto al fundamentar y explicar la expresión filosófica gremial/social actual*. El historicismo, corrientismo-disperso y academicismo son estructuras disciplinares porque son expresiones concretas de la concep-

ción de filosofía desde sus nociones tradicionales, las que se difunden en todo discurso que mienta "filosofía" y se comparten internacionalmente en todo su gremio, en cada participante. Que la filosofía aparezca socialmente desvinculada, inasible y cerrada son comportamientos normales, esperados y permanentes. La filosofía siempre ha sido, es y será periférica a la sociedad.

## 3. Problemáticas de la filosofía en México

Aunque en la perspectiva del apartado anterior la filosofía no tendría problemas intrínsecos en su estructuración y relación con la sociedad, sin embargo, sí se pueden destacar problemáticas fácticas atendiendo el comportamiento concreto del gremio.

### 3.1. Problemas externos de la disciplina filosófica

En primer lugar, las tendencias de *regresión-académica* desde el gobierno mexicano son consideradas permanentemente problemas que el gremio filosófico debe enfrentar, porque, de hecho, las ha enfrentado. Desde 2008 emprendió un movimiento de alcances nacionales bajo la consigna "defensa de la filosofía", haciendo que al año siguiente el gobierno reculara la derogación de materias filosóficas en el bachillerato; aunque finalmente hubo ciertos cambios (Vargas, 2019: 9). Con ese evento, se articuló una organización gremial de "observatorios filosóficos" a nivel nacional y repartidos por estados, los cuales asumían el compromiso de vigilar la estabilidad de la enseñanza filosófica pública. La organización lograda tuvo otros frutos al generar la interlocución con el poder legislativo a la llegada del nuevo gobierno en 2018, para que se discutiera, formara y aprobara la iniciativa de ley para incluir la filosofía en el artículo 3ro. constitucional sobre la educación pública. De igual manera, esa organización ha enfrentado la problemática del *desprestigio-social* creciente en la opinión pública, emprendiendo labores de divulgación específicas.

Quitar contenidos filosóficos del bachillerato, buscar suspender o desfinanciar el aparato académico de la filosofía en las universidades, son problemas concretos que el gremio ha enfrentado desde la situación periférica y de desprestigio en la que se encuentra la filosofía respecto de la sociedad.

### 3.2. Problemas internos de la disciplina filosófica

Si bien las estructuras discursivas detectadas –historicismo, dispersión y academicismo– se construyen desde su disciplinación moderna en el siglo XX, no obstante, en las últimas décadas esas estructuras han sido blanco de problematización, crítica y propuestas alternativas desde el propio gremio.

El historicismo se ha problematizado principalmente en sus subestructuras. Lo eurocéntrico-colonial, que aparentaría no ser un problema en sí mismo y mucho menos para los gremios de las naciones europeas, sí lo es para las otras naciones del globo, pues su historia y autores no participan del gran discurso filosófico; de esta manera, los gremios no-europeos han hecho esfuerzos por ingresar la temática filosófica-nacional/regional al desarrollo disciplinar. En México, la reivindicación nacional tiene décadas desarrollándose al grado que se ha formalizado el tema "filosofía en México/Latam" que, actualmente, tiene presencia notable al consistir el tercer contenido disciplinar teórico (6.5%) repartido en 34 escuelas del SU (92%). Ahí resalta una componente crítica al colonialismo –que, precisamente, se denomina "decolonial"– como una corriente ya formalizada. Por otro lado, se ha problematizado la subestructura patriarcal con el impulso de los sectores de mujeres y sexo-diversidad, desarrollando textos, eventos, asociaciones y acciones para hacer una crítica tanto teórica como práctica al patriarcado; esto tiene concreción disciplinar en el tema emergente "género/feminismo" que se ha incluido en asignaturas universitarias, aunque es muy reciente y representa sólo el 0.6% del contenido disciplinar.

Lo que aquí se denomina corrientismo-disperso se ha señalado problemático en algunos personajes y sectores del gremio, aunque sólo a nivel de crítica. Por mencionar ejemplos está el considerar "sucursalis-

mo" a la práctica de tomar un autor para solamente reproducir su discurso –"filosofía de comentario"–. Otro ejemplo está en la autora Susan Haack cuando señala el estado de "fragmentación" en la filosofía (2016), respecto a la multiplicación de grupos y subgrupos en temas/autores que conlleva una "hiperespecialización" en la producción filosófica presente. Esto sería problemático porque no hay formación de conocimiento compartido entre grupos o con otras disciplinas; cada corriente produce y referencia textos solamente entre sus miembros, bajo la impronta productivista actual de "publica o perece".

El academicismo también se ha problematizado por sectores gremiales que han empujado una nueva corriente de prácticas filosóficas. Éstas surgen buscando un vínculo activo con la sociedad, precisamente, como forma de superar la reclusión academicista y su hermetismo intramuros. Ejemplos de estas prácticas son los siguientes: filosofía aplicada, orientación, asesoría, consultoría y terapia filosófica, cafés filosóficos, talleres, diálogos socráticos; a lo cual también hay que agregar el trabajo de divulgación que ha adquirido mayor importancia con el uso creciente del internet. Aunque estas prácticas son recientes, en México, dos de ellas ya se encuentran incluidas en universidades: logoterapia en la U. de Chiapas y consultoría en la U. de Baja California. Pero la práctica que ha tomado mayor fuerza es la filosofía para niños. El estudio de la UNESCO *Philosophy: a school of freedom* (2007) pondera esta propuesta frente a la casi nula presencia de la filosofía en la educación infantil mundial. En resumen, si la filosofía es academicista recluyéndose en la universidad, las nuevas prácticas rompen esa reclusión; la filosofía para niños al expandirse a los niveles previos y las demás prácticas filosóficas al expandirse al mercado laboral y la sociedad en general.

En resumen, las situaciones naturalizadas en la perspectiva tradicional son problematizadas y articulan una acción gremial en respuesta. Al problematizar las subestructuras historicistas de eurocentrismo, colonialismo y patriarcado, han formulado temas sobre filosofía nacional, decolonialidad y género/feminismo. Respecto al corrientismo-disperso han criticado la fragmentación y sucursalismo. Frente al academicismo han formalizado nuevas prácticas filosóficas. Y frente a la regresión-académica y despresti-

gio social, se ha articulado una respuesta gremial-política de "defensa de la filosofía". Este es el elenco de problemas más notables de la filosofía actual en México.

## 4. Del concepto de filosofía

Respecto a la hipotética falta del concepto de filosofía, con lo ya desarrollado, emerge una *aparente aporía* sobre ello: ¿cómo puede postularse que no hay concepto de filosofía al tiempo que se considera la caracterización tradicional como concepción fundamental de las estructuras disciplinares? Esa contradicción proviene del propio gremio filosófico cuando convive la dispersión estructural (estado indefinido) con la caracterización tradicional asumida como concepto (estado normalizado). El presente trabajo ha sido un esfuerzo por desnormalizarlo y problematizarlo; lo que se expresa ya en este punto con la siguiente dicotomía: se toma partido por la carencia de concepto o por su existencia en la caracterización tradicional. Ahora se desarrollan ambas respuestas.

### 4.1 Sobre la concepción tradicional de filosofía

Si la filosofía es una disciplina académica, nacida en Grecia y con determinación múltiple y diversa, entonces, no falta concepto, ése es.

En primer lugar, eso implica que la apariencia indefinida y normalizada de la filosofía no es un "estado conceptual", como si fuera una situación advenediza, sino que es su presentación esencial y se concreta en las perspectivas múltiples y dispersas que se desarrollan actualmente en su gremio. La filosofía no tiene ningún problema en su concepto.

En el tema 2.2 ya se había aclarado que la presentación desvinculada, inasible y cerrada de la filosofía frente a la sociedad tampoco es problema, pues ese ha sido su comportamiento durante siglos y así es esperado en el presente. En este sentido, la lista de situaciones enlistadas anteriormente tampoco son problemáticas.

La filosofía nacional, decolonialidad y feminismo no señalan problemas de la filosofía, sino del comportamiento de personas del gremio filosófico. Ya que si hay autores que dan continuidad a la tradición no occidental, no-europeos o autoras mujeres, no hay razón para excluirles del elenco de la filosofía. Y, como corrientes ya aceptadas, cada una es un ejercicio filosófico que no sale de lo que la misma filosofía es: un crisol de perspectivas críticas en múltiples direcciones. Ahí mismo tienen cabida los señalamientos de fragmentación y sucursalismo, que son críticas con legítimo lugar junto con otras posturas que son igualmente válidas pero tienen un sentido distinto o contrario.

Respecto a las nuevas prácticas filosóficas que critican el academicismo, en realidad sus acciones no se dirigen a cambiar esa estructura, sino que la academia es la base desde la cual ese sector minúsculo del gremio se dirige a expandir el ejercicio filosófico. Entonces el problema atacado es otro, a saber, la carencia de campos laborales; el sector académico sigue siendo el lugar sustancial de la filosofía.

Lo mismo ocurre en la "defensa de la filosofía" donde la regresión-académica, si aparece como problema, es mayormente uno de tipo laboral en la disminución de espacios de trabajo para los filósofos y no tanto un problema de la filosofía; pues en su historia siempre se ha desarrollado, con o sin sostenimiento del Estado. Y sobre la tendencia de desprestigio-social hay que reconocerla como una postura que siempre ha existido, al menos, desde Sócrates acusado y condenado por sus contemporáneos; si eso es un problema, lo es correlativo a la misma filosofía. Mientras ella exista, siempre recibirá iniciativas en contra, así como opiniones de rechazo.

En suma, las problemáticas señaladas no constituyen una crítica a la filosofía en general, cuyas corrientes son legítimos ejercicios filosóficos que problematizan aspectos relacionados con la disciplina de forma más o menos indirecta. La filosofía, concebida en su caracterización tradicional, *no tiene problemas*. La hipótesis planteada carece de sentido, porque su núcleo está en plantear uno mayor, dentro de los supuestos problemas que tiene la filosofía. Ahora, si hay algo que puede ser llamado con propiedad "problemas de la filosofía", es sólo el tratamiento analítico de

conceptos, ideas, teorías, críticas y sistemas conceptuales de autores o textos pertenecientes a la tradición filosófica occidental; precisamente, eso es lo que desarrollan cotidianamente lxs participantes de la filosofía, sean estudiantes, docentes, divulgadores, investigadores o teóricos. Y es en ese sentido que el concepto de filosofía tiene relevancia disciplinar, como un tema teórico-analítico que ya está asimilado en una corriente de nombre "metafilosofía". Esa reúne las opiniones habidas de autores, desde los griegos, sobre la pregunta: ¿qué es la filosofía?

Lo anterior ha significado la argumentación en contra de la falta de concepto de filosofía. Ahora veamos los argumentos a favor.

### 4.2 Sobre la falta de un concepto de filosofía

"La falta de un concepto de filosofía" no refiere a su carencia absoluta, sino la de uno claro, sistemático y común. Al defenderse la multiplicidad conceptual como esencial de la filosofía, es evidente que se contraponen las características de claridad, sistematicidad y dominio generalizado, pero principalmente, la unidad de ese concepto de filosofía compartido entre el gremio y la sociedad. Ante esto, cabría preguntarse ¿por qué hace falta "un" concepto? Como respuesta, se articulan dos diferentes argumentos: concepciones emergentes disruptivas e inoperancia conceptual disciplinar.

#### *Primer argumento: concepciones emergentes disruptivas*

Al margen de la perspectiva tradicional de la filosofía que niega los problemas emergentes, hay sectores del gremio que han emprendido iniciativas dirigidas a criticar, cambiar o innovar algún aspecto de la disciplina. Donde cada uno presenta una problematización porque, de fondo, conciben la filosofía de forma diferente.

El reconocimiento de una filosofía nacional busca reivindicar autores nacionales a partir de la colonización europea, pero hay sectores que rei-

vindican la filosofía en pueblos originarios, implicando el reconocimiento de la filosofía también en otros pueblos de la historia en el planeta; lo cual tiene frente a sí la hegemónica tradición de declarar el origen único y exclusivo en la Grecia antigua. Criticar la fragmentación y sucursalismo es señalar la falta de cooperación y de creatividad filosófica, lo cual tiene frente a sí la hegemónica tradición de repetir discursos históricos de corrientes dispersas y consagradas. La creación de prácticas filosóficas no-académicas implica el reconocimiento de la filosofía extendida a la sociedad en general, lo cual tiene frente a sí la hegemónica tradición del ejercicio filosófico recluido en su academia universitaria socialmente periférica.

La caracterización tradicional dice "la filosofía es lo que es", mientras que las posturas problematizantes dicen "la filosofía puede ser de otra manera". Y cuando se da una coyuntura concreta la segunda dice "puede cambiar", pero la primera dice "debe permanecer". La caracterización tradicional es una barrera conceptual frente a cualquier cambio posible en la filosofía. ¿Cómo responde la disciplina a esas disputas? Pues siguiendo su estructura: referenciarlas en su historia eurocéntrica, incluirlas como corrientes y darles lugar en la academia. Pero cada una sale de esa estructura, no caben en el eurocentrismo, su discursividad es transversal al contenido disciplinar tradicional, y presenta críticas a su estructuración general. Además que, finalmente, algunas de estas posturas problematizantes desarrollan formas concretas y consiguen romper la reclusión academicista.

Vistas en su superficie, la disciplina les ha legitimado como corrientes y tienen esa apariencia. Sin embargo, al observarlas en su completitud, cada una problematiza radicalmente a la filosofía hasta sus basamentos conceptuales. La caracterización tradicional es *insuficiente* frente a las prácticas emergentes que implican disputas conceptuales, aunque sin desarrollo ni promoción, pero *subyacentes* a las problemáticas concretas que abordan y son la base posibilitante de sus iniciativas. Este es el primer argumento para la hipótesis: falta un concepto de filosofía actualizado a las exigencias prácticas y conceptuales emergentes de nuestro tiempo.

### *Segundo argumento: inoperancia conceptual disciplinar*

Si la caracterización tradicional sostiene la filosofía esencialmente como una disciplina, entonces, ese carácter es criterio de su evaluación. Toda disciplina se estructura configurando un objeto disciplinar, método o métodos de praxis y claridad en su relación con la realidad social, así como con otras disciplinas.

Respecto al objeto, típicamente, se trata de la descripción de aquello que da nombre a la disciplina. Las formas más comunes en que se elabora son dos: ya sea la conceptualización de una determinada realidad a ser estudiada, como las disciplinas científicas (física, química, biología, geología, etc.), o bien, la conceptualización de un conjunto de conocimientos/prácticas humanas que se disciplinan para reproducirlas de forma especializada y refinar sus productos, como la medicina, artes, ingenierías. En el caso de la filosofía, ¿cuál es su objeto disciplinar?, ¿la filosofía es una realidad estudiada por la disciplina y, si es así, cuál sería?, o ¿es un conjunto de conocimientos y prácticas especializadas y, de ser así, qué producen?, o ¿tiene elaboración diferente? La única respuesta general disponible en su gremio es la caracterización tradicional repartida en tres nociones, "amor a la sabiduría", "definiciones dispersas" y "disciplina". Ninguna de las tres puede ser objeto disciplinar.

No se puede saber si amar la sabiduría es literalmente el acto que constituye lo que todx filósofx ha hecho en la historia y la actualidad. Las universidades no deciden otorgar el título de filósofo valorando si se ama o no a la sabiduría; obviamente, no es algo que siquiera tenga evaluación formal. Pues la etimología no usa un significado específico de amar, cualquiera que sea, sino que dice "amor" en términos de otra cosa con sentido cercano a los de "aspiración", "búsqueda", "afición". Es una metáfora y no la conceptualización precisa de una determinada realidad o un conjunto específico de conocimientos/prácticas.

En la dispersión de definiciones se implican múltiples metodologías y objetivos que no se unifican en una práctica/conocimiento objetivable; lo cual se puede ejemplificar en la dispersión de los "objetivos de la filosofía" en los planes de estudio revisados. Su única reunión está en la misma dis-

ciplina, llevándonos al siguiente punto. Si filosofía se define esencialmente como disciplina, entonces, la palabra "filosofía" es al mismo tiempo la disciplina, su nombre y su objeto, cayendo en una redundancia infinita y absurda: "la filosofía es una disciplina, la cual estudia/practica la filosofía, la cual es una disciplina, la cual estudia/practica la filosofía, la cual…". Esta redundancia aparece literalmente en planes de estudio cuando algunos "objetivos de la filosofía" se formulan de forma circular: "estudiar filosofía para… comprender la filosofía, aplicar la filosofía, desarrollar la cultura filosófica…". Pero su redundancia y autorreferencia *es real*, cuando se aprende en la academia y tiene su más importante dirección laboral en la misma academia. Parecen ser otro tipo de organizaciones, y no disciplinas, las que se forman para estudiarse o practicarse por sí mismas sin vinculación con otra cosa, como deportes, sectas, logias, hobbies. Del hecho de que hoy exista una disciplina de filosofía, no se sigue que ella sea *esencialmente* una disciplina; del hecho de que alguien culmine sus estudios en filosofía, no se sigue que sea filósofx igual que aquellxs a quienes estudió.

La caracterización tradicional aparentó funcionar como concepto, siendo base conceptual de las estructuras tradicionales y explicando problemáticas sectoriales, pero al no poder dar fundamento básico a la disciplina se revela como un *no-concepto*. *La filosofía no tiene objeto disciplinar* en tanto enunciado formal, claro y común en el gremio. En consecuencia, no hay suficientes bases conceptuales para fundamentar una práctica y producción común entre sus participantes. *No hay método disciplinar ni productos* específicamente esperados de la disciplina. Desde la estructura corrientista-dispersa, en el gremio hay una multiplicidad de corrientes donde cada una teoriza lo que sería su propio método y los productos de su aplicación, desde su propio concepto de filosofía. Pero sus productos se reducen sólo al ámbito académico en actividades de docencia y producción de literatura especializada. Estas indeterminaciones, dispersiones y reducciones de las características sustantivas de la filosofía disciplinar tienen expresión en la continua reproducción de las preguntas ¿qué es filosofía? (objeto), ¿cómo se filosofa? (método), ¿para qué sirve? (productos), donde se obtienen respuestas diferentes según quien responda.

Este es el segundo argumento para la hipótesis: la filosofía puede defenderse todo lo griega, dispersa y disciplinar que se quiera, pero esas características no le dan concreción disciplinar. Su pretendida conceptualización es *inoperante* frente a las exigencias formales básicas que tiene como disciplina.

Es posible suponer que, durante milenios, la filosofía venía siendo una actividad ejercitada y comprendida entre sus autores, pero al constituirse como disciplina moderna hace apenas un siglo, se espera de ella algo que no tenía: formalizar su objeto, método, productos y aclarar su encaje social para justificarse ante las disciplinas que son sus pares, ante el Estado que le sostiene y ante la sociedad moderna a la cual debe contribuir. Pero nada de eso ha hecho la disciplina filosófica. Tal vez el prestigio histórico-social del que viene gozando durante siglos y el ya tener un gremio escolarizado desde el medievo llevó al Estado moderno a disciplinar la filosofía sin mayor exigencia. Aunque el gobierno como representación del Estado no exige a la filosofía un discurso riguroso que aclare su constitución disciplinar (objeto, método y productos), ella ha recibido un reciente cuestionamiento social en forma de regresión académica y desprestigio social, lo que puede interpretarse como un cuestionamiento a su indeterminación disciplinar.

## *Planteamiento final*

La filosofía no tiene concepto porque ha dejado de tenerlo. Su concepción tradicional se revela *insuficiente* frente a las emergencias problemáticas e *inoperante* para su presentación disciplinar.

El ejercicio filosófico actual no se basa en un meridiano concepto de filosofía, sino en una *inercia de funcionamiento*. No se sabe qué es, pero sí que nació en Grecia, por lo que ese es el contenido inicial y estructural. No se sabe qué hace, pero sí sobre los múltiples autores que han existido desde los griegos, por lo que adscribirse a uno y hablar/escribir citándolos es la práctica cotidiana. Sin dar respuestas disciplinares de por qué y para qué filosofar, simplemente sigue su inercia académica y produce

literatura temática. Las inercias de la tradición greco-europea, repetición de autores occidentales y formato académico es la única consistencia interna de la disciplina. Mientras que su consistencia externa se cumple con el reconocimiento y sostenimiento por el Estado, que ha empezado a menguar.

En respuesta, algunos podrán decir que la filosofía no debe contribuir a la sociedad y otros dirán que sí –pero contribuir es la expectativa social para toda disciplina–. Algunos podrán ofrecer un objeto disciplinar y otros lo negarán para ofrecer el suyo, pero toda disciplina formaliza uno y eso es la base para colaborar con otras. Y en el método y productos disciplinares no hay acuerdo entre filósofxs sobre cuáles son los suyos, ni siquiera hay acuerdo en si los tiene. Más profundo, podrá haber posturas sobre que el modelo que se forma en el conjunto de disciplinas no alcanza a abarcar la filosofía, o incluso, que ella no es o no debería ser una disciplina (Vega, 2010). ¿Llegará el caso extremo en que alguien sostenga que la filosofía ni siquiera tiene concepto y, en absoluto, no se puede esperar una explicación clara, unitaria y actualizada de lo que es? Pues bien, en cualquiera de los casos, desde el primero hasta el último, se requiere una explicación generalizable sobre el estatuto y constitución de lo que sea aquello que se refiera en la palabra "filosofía". Porque en efecto, actualmente, hay disciplina de filosofía, gremio, academia, producción educativa y literaria, sostenimiento estatal y reconocimiento desde otras disciplinas; pero si carece de claridad respecto de su aporte social, productos, método y objeto, es porque de fondo, su problema sistemático como disciplina y, más allá, como algo supuestamente existente en el mundo es este: *La filosofía (ya) no tiene concepto*.

## 5. Conclusión: el mayor problema de la filosofía

Normalmente es un tema anodino, pero el concepto de filosofía aquí tiene interés central al relacionarlo con la realidad concreta de México bajo la hipótesis: *Si el estado conceptual de la filosofía aparece tanto indefinido como normalizado, y si la concepción de la filosofía tiene carácter*

*fundamental en su expresión concreta gremial/social, entonces, la falta de un concepto (claro, sistemático y común) sería el mayor problema de la filosofía actual.*

Con base en los datos aquí analizados e interpretados, el concepto tiene vinculación fundamental con la existencia, funcionamiento y proyección de toda la actividad filosófica. Entonces, la única filosofía que tenemos y que podemos tener como humanidad es la que se desprende de su concepción. En ese sentido aquí aparecieron alternativamente dos posiciones: la filosofía ya tiene concepto en su caracterización tradicional, y la filosofía ha dejado de tener concepto. Ahora, se muestran dos conclusiones correspondientes con esas dos posiciones.

1. La filosofía griega-múltiple-disciplina no es más de lo que ya es y su concepto sólo es un problema teórico que ya tiene corriente disciplinar, entonces, cada persona decide si lo problematiza, si asume uno existente como propio o si lo deja indeterminado; por lo tanto, *el concepto de filosofía sólo es un asunto individual*. La filosofía no tiene problemas fuera de sus tratamientos teóricos, donde sus expectativas de cambio son incluir corrientes emergentes y, de forma externa, sólo los que imponga el Estado; al gremio sólo le toca aceptarlos o no.
2. La filosofía ha dejado de tener concepto desde que su no-concepto tradicional aparece como insuficiente e inoperante. Por eso, la filosofía no participa estructuralmente en la sociedad cuando *las personas en general ni siquiera la pueden concebir*. Sin concepto, su disciplina *no tiene objeto, método ni definición de sus productos*; no puede aclarar *qué aporta actualmente* a otras disciplinas y a la sociedad. En cambio, *se rellena con inercias teóricas y procedimentales desde un no-concepto, que llegan a ser estructurales*. Entre las escuelas de su sector universitario *no tienen objetivos compartidos*. En el contenido disciplinar educativo *no hay una asignatura metafilosófica*; en ese sentido, sólo se puede conocer formalmente la filosofía hasta la mayoría de edad, en la licenciatura, pues en los niveles educativos preuniversitarios, principalmente los básicos, no hay contenidos filosóficos. Y de iniciarse su inclusión, ¿bajo qué concepto de filosofía se elaborarían programas, actividades y contenidos?, ¿se enseñarían sólo corrientes

> eurocéntricas como se hace hoy en licenciatura?, ¿cómo se podría decidir esto? Sin una posición común en el gremio, la posición, instalación y profundización de la filosofía *será siempre decidida por otros agentes*; ahora que no hay concepto, el gobierno y sectores de la opinión pública han decidido emprender en sentido negativo con la regresión académica y desprestigio social. En resumen, la indeterminación conceptual subyace a la disciplina, a sus estructuras y a todas sus situaciones sociales, eso lo convierte en el problema más profundo y de mayor extensión de la filosofía, *el más grande*. Ahora, al tener las más grandes dimensiones, pero, no obstante, ser base de la plena operatividad disciplinar, la falta de concepto se vuelve *invisible*: no porque esté recónditamente escondida, sino porque está a la vista de todos sin que se pueda conmensurar y poner en cuestión. Es como el mar para los peces. Tan así, que durante el siglo que tiene la disciplina estatalizada en la mayoría de los países del planeta no se ha puesto nunca en evaluación gremial. Esto podrá seguir mientras la filosofía siga sostenida por el Estado, aunque tal sostenimiento ya ha empezado a menguar.

Plantear la hipótesis problematizante, argumentar su sustento e interpretar su doble implicación es el alcance del presente artículo. A quien lee estas líneas le toca resolver la dicotomía tomando postura al respecto.

Al sostener que el mayor problema de la filosofía actual es su falta de concepto, se abre la visión donde el concepto de filosofía *es un asunto gremial y no individual.* Por lo que su resolución no provendrá de un "genio" de la filosofía vivo o por nacer; sino que sólo puede ser abordado y desarrollado de forma comunitaria tomando la filosofía como un trabajo colectivo, argumentativo y no-dogmático. Ahí pueden surgir otros problemas y soluciones, incluso, un cambio de enfoque al dar cabida a argumentos sólidos en nuevas direcciones. En todo caso, proyectar este problema depende de la posibilidad de reunir a toda persona que coincide completa o parcialmente con el planteamiento en un mismo espacio de diálogo/discusión abierta.

## Referencias


Anaya, Moisés. (2020). "La divulgación de la filosofía en México: ¿para qué?". *Diseminaciones*. Vol. 3, Núm. 5 (9 de Junio), 111-127.

Briceño Domínguez, Sebastián. (2020). "Filosofía, análisis y juegos: el inútil intento de definir las cosas". *Tópicos*. Núm. 59, 121-151. http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1074.

Foucault, Michel. (1979) *La arqueología del saber*. México: Siglo xxi.

Gobierno de la República. (2019). Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de los artículos 3o., 31 y 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia educativa. *Diario Oficial de la Federación*.

Haack, Susan. (2016). "La fragmentación de la filosofía". *Elenkhos*. Vol. 1, Núm. 1, 7-48.

Pol-Droit, Roger. (1995). *Philosophy and democracy in the world*. Buenos Aires: Colihue-unesco.

Saladino García, Alberto. (2014). *Diagnóstico de la situación de la filosofía en México*. México: Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana.

Salazar Bondy, Augusto. (1969). *Iniciación filosófica, curso universitario*.

Salmerón, Fernando. (1961). "Sobre la enseñanza de la filosofía". *Diánoia*. Vol. 7, Núm. 7, 119-144. https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1282.

Serrano Caldera, Alejandro. (2013). "La filosofía ante los desafíos actuales". *Mediaciones Sociales*. Vol. 12, pp. 23-39. http://dx.doi.org/10.5209/rev_MESO.2013.n12.45261.

unesco. (2005). *Proclamación de un día mundial de la filosofía*. Conferencia General 33ª reunión.

unesco. (2007). *Philosophy, a school of freedom*.

Vargas Lozano, Gabriel. (2019). *Diez años de defensa de la filosofía en México 2009-2019*. México: Observatorio Filosófico de México.

Vega Encabo, Jesús. (2010). "El "estado de excepción" de la filosofía". *Análisis Filosófico*, Vol. 30, núm. 1, 61-88. https://doi.org/10.36446/af.2010.135

Villanueva, José. (2007). "Definir la filosofía en el aula, una experiencia metodológica significativa en el proceso de formación docente". *Laurus*, Vol. 13, Núm. 24, 36-75.

Yepes Stork, Ricardo. (1994). "La situación actual de la filosofía". *Anuario filosófico,* Vol. 27, Núm. 2, 505-523. http://dx.doi.org/10.15581/009.27.29874.

# La filosofía intercultural como tarea de convivencia. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt

Carlos Higuera[1] Ramos[2]
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
**0725338j@umich.mx**

El pensamiento del filósofo Raúl Fornet-Betancourt se encuentra dentro de las posturas críticas al eurocentrismo y colonialismo, por su parte, ha señalado la importancia de hacer una filosofía que atienda a nuestros propios contextos y realidades latinoamericanas. Actualmente es uno de los filósofos contemporáneos más representativos de la propuesta de la filosofía intercultural.

[1] Carlos Higuera Ramos estudió Historia del Arte (Universidad de Morelia), licenciado en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo donde estudia actualmente la Maestría en Filosofía de la Cultura, imparte clases en la Universidad de El Salvador y el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación.

[2] Agradezco a la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" y al Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por el apoyo para realizar esta estancia académica, así mismo a la amable y generosa invitación del Dr. Raúl Fornet-Betancourt para participar en el Diálogo Norte-Sur, que se llevó a cabo en la Ciudad de Barcelona, España, del 2 al 4 de noviembre del 2023, que contó con la participación de filósofos y filósofas de distintas partes del mundo, lo que permitió escuchar problemáticas en torno a las *Nuevas formas de dominación-opresión hoy*. El "Programa de Diálogo Norte-Sur" se realiza desde la caída del muro de Berlín en el año de 1989 con la intención de pensar los distintos cambios mundiales, la necesidad de buscar perspectivas diversas; cabe señalar que hasta ahora se han realizado xx seminarios.

**DOI:** https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.954
*Devenires.* Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 179-191
**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Raúl Fornet-Betancourt nació en Cuba en 1946, se ha formado en la Universidad de Salamanca, España y en la Universidad de Aachen, Alemania. Es actualmente profesor titular de la Universidad de Aachen. Ha impartido activamente conferencias en importantes universidades del mundo. Dirige el Instituto ISIS (Alemania) y de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI). También dirige la revista *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, es coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur, el cual ha contado con la participación de Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Luis Villoro, entre otros.

Destaca su encuentro con principales filósofos del siglo XX, así como la entrevista que realizó a Jean Paul Sartre el 1 de noviembre de 1979 y que se publicó en francés en la revista *Concordia 1* (1982). Asimismo, el diálogo que sostuvo con Michel Foucault en 1984.

La siguiente entrevista se llevó a cabo en el marco del XX Diálogo Norte-Sur en la ciudad de Barcelona, España, en la *Casa de la Espiritualitat, San Felip Neri*, el 3 de noviembre de 2023, en donde se destacaron distintas expresiones de la interculturalidad. El texto que se presenta es una transcripción de este diálogo en donde se nota la oralidad, el carácter del estilo coloquial y espontáneo, no por eso menos relevante en reflexión y profundidad.

**Carlos Higuera Ramos (CHR)**: Maestro, en su trabajo sobre la filosofía intercultural, usted como uno de los representantes actuales más importantes, ¿cuál sería el problema desde una filosofía situada y cómo esto se puede convertir en un universal?

**Raúl Fornet-Betancourt (RFB)**: Yo creo que precisamente un filósofo mexicano dio una fórmula para resolver ese aparente conflicto, o por lo menos para mí es un conflicto aparente, entre lo universal y lo contextual o lo universal y la situación y lo universal y lo local, ese filósofo mexicano es Leopoldo Zea. Leopoldo Zea en una de sus obras subrayó el aspecto, quizás tomando una herencia que venía desde el escritor ruso Dostoievski, que decía "si quieres ser universal habla de tu pueblo", como hizo García Márquez con Macondo. García Márquez no hizo una obra abstracta, sino

desde Macondo se volvió universal, y Leopoldo Zea siguiendo esa línea da un consejo a los filósofos que quieren ser universales, dice: "si quieres universal vaya primero a lo profundo", y lo profundo son las raíces, porque las raíces, y esa ya sería mi interpretación, yo creo que no podemos confundir la situación como el lugar donde estamos arraigados, donde echamos esas nuestras raíces porque de ahí viene mi madre, de ahí viene padre, mis abuelos, mis ancestros, etc., es el lugar en el que nos inclina hacia una profundidad, que llamamos casi metafóricamente nuestras raíces ¿no?, eso no nos planta así, sino que nos hace crecer, un árbol sin raíces no crece. Yo diría, retomando, comentando y ampliando la idea del maestro Leopoldo Zea, que la situación crece hacia lo universal, las raíces no se ven, pero es lo que le da sustento y es lo que hace específico y es lo que hace que dé frutos, y yo creo que nosotros necesitamos raíces, pero para crecer, raíces para abrirnos al aire, a la atmósfera, al mundo, para poder saludar las nubes, para la claridad, la luz y ahí se crea una universalidad en esa atmósfera, y para mí muy fundamental en este momento del crecimiento es un verbo muy normal que usamos continuamente en la vida cotidiana que es el verbo saludar. Para ser universales hay que aprender a saludarse: "Carlos, ¿cómo está?, ¿cómo le ha ido?, ¿cómo amaneció?, buenos días". Ese saludo, saludarse, que quiere decir también salud, por eso lo combino con el crecimiento; yo creo que sería importante, raíces para crecer y para aprender en ese proceso de crecimiento, aprender a saludarse, porque hablando de otra manera eso sería la convivencia.

Personas que se saludan conviven, y yo creo que la palabra para mí más adecuada, más concreta, que podemos palpar casi en la vida cotidiana es la convivencia, buscar la universalidad a través de formas de convivencia que estén sustentadas en los saludos y saludos no hipócritas y, ahí viene ahora lo decisivo, saludos auténticos, cuando nosotros nos saludamos queremos decir me interesas tú, ¿cómo te va?, es un "te deseo salud" y por eso es crecimiento. Yo creo que es muy importante tener en cuenta que la convivencia es un campo, un campo de salutaciones, pero también es un campo de odio, y la universalidad yo creo que es lo que impide que ese gran campo de salutaciones, de encuentros, que es la sociedad, es el mundo, se convierta en un campo de batalla, como lo estamos lamentablemente viendo

hoy, por intereses biológicos, económicos, militares, políticos, etc. Estamos convirtiendo el mundo, que debería ser un campo de salutaciones, el espacio y los lugares donde nos encontramos para saludarnos y crecer juntos, en estados de aniquilación.

Volviendo al punto, y quizá ahora un poco más filosóficamente, diría que para ser, para ligar situación y universalidad hay que profundizar en las memorias que nos sustentan, y que esas memorias que nos sustentan son más amplias en sus herencias de lo que nosotros sabemos de ellas. Dicho de otra manera: para ser universales hay que conocer la propia lejanía, ¿cuán lejana es tu historia?, ¿hasta dónde has llegado en tu historia de profundidad?, esa historia de profundidad es al mismo tiempo una historia de intensidad, ¿qué has sentido intensamente en esa… digamos… qué has aprendido?, o sea, ¿qué has retenido en tu memoria, en tu trato con el vecino, en tu trato con la naturaleza, en tu trato con la muerte, con la fiesta, en el trato de los reales? Y estas son siempre memorias de intensidad que tienen siempre indicaciones muy claras de trato con lo real, y ese trato con lo real que estás ahí, con la indicación, pero puede ser también el campo deseable a otros modos de tratar, entonces ahí entra lo del saludo, a mí me parece que es saludar de otra manera.

**CHR**: Ahora que decía de Leopoldo Zea cuando habla de la filosofía sin más, y proponía esto, recuerdo que usted en alguna conversación que tiene con Villoro lo interpela a partir de decir: podríamos hacer esta filosofía desde América Latina prescindiendo o de alguna manera pensando desde aquí, es decir, no sé si desmontar todo el aparato conceptual europeo a partir de la propia vivencia, historia y contextos afroamericanos o latinoamericanos, y parece que en esa parte Villoro no está muy de acuerdo, y usted lo interpela en este sentido fuerte y, entonces, ¿cuál sería ahora, a unos años después de este encuentro, su visión?

**RFB**: La dificultad es que en ese momento Villoro estaba todavía bastante posicionado en la filosofía analítica, en ese momento, en esa conversación. Luego él da un paso más hacia las filosofías contextuales de interculturalidad y sobre todo después de los encuentros con los zapatis-

tas, del movimiento zapatista, pero en el momento que yo lo conocí a él en París, en esa entrevista, luego nos hicimos amigos, él estaba bastante posicionado en los conceptos claros y distintos de la filosofía y de los conceptos filosóficos que eran universales porque eran abstractos, eso porque son resultado de la tradición.

Ahora yo creo que, ahora diría, lo importante en un diálogo de filosofía o en este caso de filosofía latinoamericana intercultural con la filosofía analítica, lo importante no es detenerse en el diálogo de los conceptos, que no sea un diálogo de conceptos interculturales y conceptos analíticos, sino que sea un diálogo de las tareas a las que apuntan estos conceptos. Un concepto filosófico tiene su historia, un concepto filosófico no cae del cielo, un concepto filosófico tiene que ser elaborado, tiene su biografía, hay una biografía conceptual de los conceptos. Los conceptos así como las personas humanas tienen su biografía, y esas biografías tienen que ver a su vez con las biografías de los filósofos que los han elaborado, los han descubierto, que los proponen, ahora, en esa historia, historizando, en esa historia de los conceptos vemos que en realidad no hay una lucha solo por aclarar una palabra, sino iluminar una tarea, y yo creo hoy en día sucede, a qué apunta, a qué tarea está apuntando por ejemplo el concepto fenomenológico, mundo de vida, cotidianidad, un concepto, el concepto de libertad, para poner un concepto de estos amplios, grandes, el concepto de libertad a qué apunta, qué tarea. Si tú te pones a pensar bien, la libertad es una tarea, la libertad social, la libertad personal, la libertad abstracta es un concepto que te da una tarea, y esto, yo propondría dialogar las tareas que están detrás de los conceptos y no simplemente quedarse en un pleito de conceptos, usted usa esto, pero yo prefiero autonomía, otro concepto muy fuerte en nuestra tradición occidental moderna, la autonomía, la libertad, la autodeterminación; hemos olvidado que son tareas y son tareas de convivencia, diría ahora yo, son tareas no privadas, son tareas de convivencia, un concepto en ese sentido, en el sentido de tarea, de invitación de tarea nos remite a un campo histórico y por tanto a una situación, usted es libre, pero no en la Luna, sino aquí, la misma tarea del concepto liga el concepto, ¿me entiende?, en la misma tarea, no por ser concepto, sino por ser indicación de una

tarea nos remite, nos remite al lugar donde estamos a la situación, usted quiere ser libre, pero en México, en Morelia, en Yucatán, en Chiapas, es ahí donde se nota realmente el peso, la validez de un concepto, ¿para qué nos sirve este concepto?

Si la tarea indica lo ocupo, en eso yo quería hoy señalar que la filosofía intercultural propone un diálogo de tareas, pero dentro de un marco de convivencia social, la convivencia latinoamericana, la convivencia de las culturas, las religiones, si queremos tomar el aspecto interreligioso, ¿no?, o el aspecto moral, pero un diálogo de tareas porque si lo enfocamos así, no nos podemos saltar la situacionalidad en la que vivimos, si no, estamos en un diálogo abstracto, ¿y qué?, estamos en el misterio del aula, bueno, y usted, digamos con una ética analítica con el discurso de Apel, Villoro-Apel, si tú enfocas el diálogo entre la ética comunitaria y la tarea, la ética discursiva, Apel aquí, Villoro allá y el puente que quieres hacer entre los dos es conceptual, te quedas a un nivel de texto, entonces ¿a qué tarea quería señalar Luis Villoro cuando hablaba de la relación de poder y comunidad?, ¿cuál es la tarea de Apel por otro lado, ética del discurso, esa comunidad ideal de comunicación?, ¿cuál es la tarea? Yo creo que así, la tarea de Apel es para una República Federal Alemana que tiene tantas tradiciones democráticas y la de Villoro es la de un conflicto tremendo con pueblos que están luchando por su reconocimiento y que no es tan fácil hablar de comunidades ideales de comunicación, nadie se sienta a la mesa aquí si no está el revolver por abajo.

**CHR**: En este aspecto, me gustaría conocer esta distinción que usted hace entre contexto y circunstancia, dado que en varias ocasiones alude pues a la circunstancia orteguiana y, por otro lado, ¿habría una distinción entre la circunstancia y el contexto que a veces utiliza en su obra?

**RFB**: Podemos decir que la palabra *circunstancia* está clara. Tomo yo mucho en diálogo con Ortega y Gasset la famosa frase de *yo soy yo y mi circunstancia*. Ahora yo también uso y subrayo muchas veces lo contextual, el contexto, porque no todo lo que hay en un contexto es circunstancia mía, y yo creo que el contexto es más. La palabra circunstancia

la podemos traducir como situación, si en vez de Ortega seguimos a Sartre, el concepto de situación en Sartre, la dialéctica de la libertad y la situación, en ese sentido hay un vínculo directo entre Ortega y Sartre en el problema de libertad, circunstancia, situación, libertad. Para que haya circunstancia o para que haya situación tiene que estar la libertad en acto, si no está la libertad en acto no hay situación, *esta es mi situación* ya quiere decir que el sujeto o persona ha reconocido que está convocada a actuar, *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*. Hay un diálogo directo entre un proyecto personal, llamémoslo libertad, entre la libertad de una persona y su condición, su situación de vida concreta, esto me parece a mí que es correcto, y que se puede ver esa doble dialéctica, no hay circunstancia sin la libertad y no hay libertad sin la circunstancia porque tiene que estar ahí.

Ahora, cuando yo digo contexto, yo me refiero a circunstancias que todavía no inciden concretamente en mi uso personal de la libertad en ese momento concreto, podemos decirlo de una manera más simple, es más amplio, el contexto es una configuración histórica que puede ser mundial o, sobre todo hoy, cuando hablamos de los medios de comunicación, Palestina, Ucrania, la India, Patagonia, Argentina, hay todo un contexto mundial de noticias e información que también inciden, pero que para mí como agente personal en la convivencia no es tan urgente, porque mi convivencia está aquí contigo, con el grupo abajo dentro de media hora, yo lo restrinjo más a mi campo concreto de acción, la palabra circunstancia y situación, el campo concreto donde yo, yo no puedo escurrirme, y ahora dentro de media hora tengo que estar con el grupo, con el Seminario, tú igual, hay un campo de acción que nos convoca, y aquí yo asumo mi responsabilidad y escucho o me aburro y me duermo, pero aquí este es un campo concreto que te está llamando aquí y ahora, Carlos va a escuchar, o va a dormir, o va a seguir por el celular la película, entonces es un llamado al comportamiento concreto aquí y ahora, ¿usted qué hace, atiende o desatiende? Mientras que el contexto te confronta con una situación mundial más amplia que puede ser por las noticias, pero que ayuda a la reflexión filosófica en el sentido de que la historicidad completa no es esta local, y ahí volvemos otra vez a los

problemas de los universales.

Esta situación concreta forma otra circunstancia, está en un contexto, ahora mismo el Seminario, ayer daban una conferencia sobre Corea, estamos en Barcelona, pero hay una persona que nos habla de un contexto mundial y la posición de Corea hoy, la relación con la OTAN, aquí la guerra de Ucrania en Europa, entonces, hay configuraciones de mundo, digamos, ese es momento como configuración de mundo, el contexto, más que como una configuración de un campo de acción, la situación y circunstancias de la configuración de un campo concreto de acción, que estaría muy ligado a la convivencia cotidiana, a tus distancias, veinte, treinta kilómetros que recorres al día, la ciudad donde vives, y el otro es el contexto que marca más bien la configuración sociopolítica del mundo y eso está marcado fundamentalmente por lo que llaman la civilización; una civilización en este sentido capitalista, mecanicista, tremendamente digital y todo lo que conocemos, es una situación que va modelando un contexto mundial, donde las culturas, según yo, por eso digo más bien de cara a las culturas, donde las culturas tienen que posicionarse, ¿cuál es la posición de la cultura mexicana hoy?, ¿o de las culturas mexicanas frente a un contexto mundial que planea una civilización?, hay un choque, yo diría del contexto que sirve más bien para explicar, no el conflicto de las personas en la convivencia, sino el choque de las culturas, digamos "regionales" si quieres, con una civilización que hace un contexto mundial y no en vano hablamos del mundo global, el contexto es más bien, indicando qué sucede en el mundo global, la globalidad del contexto en ese sentido, engloba más, porque te hace darte cuenta de la política de Estados Unidos, la política de México, el contexto geopolítico, ¿no?, entonces ahí, para el diálogo intercultural, es importante en ese contexto lo que tienen las culturas que decir, bueno, formamos parte o nos dejamos avasallar por la hegemonía, hay una hegemonía civilizatoria, entonces ¿dónde quedan las culturas?, ¿tienen su contexto o no?

**CHR**: En ese sentido también me parece interesante saber, ¿cuál sería la importancia o la crisis de valores del nihilismo, de la posmodernidad?, digamos en el sentido negativo de esto, ¿cuál sería la importancia desde la

comunidad?, por ejemplo como se viven en muchas comunidades de México o de América Latina, como una propuesta de alternativa de vida a la propuesta europea, pero sí atendiendo como usted mismo lo señala a un sentido de dolor de los propios pueblos, de la memoria, de la historia, es decir, si fuera posible esta propuesta de alternativa de vida desde comunidades que han sido marginadas y no pensadas como filosóficas.

**RFB**: Para mí el gran conflicto con lo que estábamos hablando hace un momento cuando nos saludábamos, el gran conflicto entre visiones orgánicas y una visión mecanicista, yo creo nuestra civilización hegemónica, le llamamos hoy una civilización hegemónica, la civilización del capital, y con una agresividad cada vez mayor y sobre todo porque hay una transformación sobre la que se mantiene nuestra civilización que es la trasformación del capitalismo, no solamente en la maquinaria de fabricación de productos, sino de conocimiento, el capitalismo es hoy una fábrica de conocimiento.

Yo le llamo un capitalismo cognitivo. Y ese capitalismo cognitivo condiciona prácticamente todo, todas nuestras formas de comunicación, en nuestras formas de investigar, en los laboratorios. Hay que hacerse cargo de que la mayoría de los saberes que circulan por el mundo y dominan el mundo hoy está producida por empresas capitalistas, ese capitalismo cognitivo es el centro de una civilización, una civilización que mecaniza mundo y persona. Ahora, un pueblo tojolabal en México, un pueblo mapuche en Chile, un pueblo guaraní en Paraguay o del Brasil, esa gente no es mecanicista, esa gente tiene su cosmología, vive una vida armónica, ellos se sienten organismos, ellos no se sienten una máquina, entonces ellos organizan su convivencia entre sí mismos y con la naturaleza de una manera orgánica. Entonces para mí, yo creo que para mí, para ir a un nivel más teórico si quieres, todas las líneas de sentipensar latinoamericano son una gran propuesta de corregir un proceso cognitivo mecánico, porque el sentipensar no lo producen las máquinas, y no creo que haya una inteligencia artificial que sea sentipensante, porque es artificial ya no es sentipensante y por eso, me parece a mí, se nos margina tanto, se silencia esos saberes, estos conocimientos como lo he dicho, nos están

recordando siempre: se puede de otra manera, se puede de otra manera, es lo que, ahora no me viene el nombre, pero un famoso antropólogo cultural mexicano, ¿el autor de *México profundo*?

**CHR**: Bonfil Batalla.

**RFB**: Sí, Bonfil en *México Profundo*, lo que llamaba la terquedad, la terquedad de nuestros pueblos, son tercos porque no se rinden.

**CHR**: Como forma de resistencia.

**RFB**: Sí, exacto, ¿no?, entonces, yo creo que eso que Bonfil llamaba terquedad, aquí estamos y no nos vamos y ahora eso es un freno a la civilización, por eso hay que meter mecanismos sutiles de colonización o a veces no tan sutiles, y yo creo que eso para mí, para una visión intercultural del mundo, es fundamental ese diálogo de esas culturas tercas, pero no como culturas sin mundo sino como culturas con mundo.

A nivel político la filosofía intercultural tiene la demanda radical de restituir el mundo, Occidente y el capitalismo. Hay que hacer formas de resistencia que aprendan, acepten restituir el mundo, se han robado el mundo, porque tampoco es cuestión de, ¡ah!, sí, dejar que los indígenas sigan usando su vestimenta reducirlos al folclor, eso no ayuda a nadie, eso es que organicen su mundo, que tengan su economía de acuerdo con su cosmología y aceptar que también la política es una visión cosmológica, una dimensión de la cosmología, y no es una cuestión antropocéntrica porque está en nuestra visión. Estamos acostumbrados a que la política son asuntos de la polis, pero para un indígena la política tiene una visión profundamente cosmológica porque está en juego el equilibrio del organismo, de la vida, y no solamente como para nosotros muchas veces, administración de asuntos humanos y ya, es todo un equilibrio.

Ahora, para que eso sea así, yo creo que es imprescindible ese reclamo que tiene la filosofía intercultural de restituir mundo, por eso la filosofía intercultural, con toda modestia, aquí consigue un poco, las famosas teorías del reconocimiento, no basta con reconocer al otro, no basta con un

reconocimiento del otro, sino que hay que dar el paso de que, si lo reconoces, es un pueblo, es una cultura que tiene derecho a mundo y a organizar su mundo como él quiere, como le dicen sus tradiciones, y no, sí, aquí estás reconocido pero el mundo lo configuramos nosotros y los mercados, van a hacer no como tú haces allá en Oaxaca sino como lo hacemos nosotros en Ciudad de México en los supermercados. Una cosa, a lo mejor te parece banal, Carlos, pero cómo se han transformado los mercados, antes cualquier pueblo en Europa tenía su mercado local, donde la gente venía, ofrecía sus productos, eso se acabó, todos los supermercados, es una manera de robar mundo, les han quitado a los campesinos, a la gente del lugar, la posibilidad de ir al mercado, yo lo sé por cuestiones de la familia donde mi madre… al mercado se va también a conversar.

**CHR**: ¡Claro!

**RFB**: No vas solo a comprar, vas a conversar, a ver cómo está fulana, ¿no?

**CHR**: Punto de reunión.

**RFB**: Punto de reunión, en México queda mucho de eso, ¿no? Y son mercados locales en donde ahí se va a conversar, el punto de reunión, intercambiar opinión, opinión pública, hay opinión pública, intercambio de sentimientos, afectividad, "que se murió fulano, ¿se enteró?", todo eso, pero eso se acabó, aquí no hay nada, además está prohibido hablar con la cajera porque detienes la fluidez. No sé si en México, pero hablar a una cajera… el producto tiene que seguir por la barra por donde pasan rápido, si te paras a conversar, está la cola y nadie tiene tiempo, un mercado donde no se habla. Por eso hay en esta ciudad un problema de soledad terrible, no se conversa, no hay esos lugares, lugares de conversación, se han extinguido, entonces son cosas que en las culturas autóctonas, locales, están vivas en América Latina pero también en África. Hablaba ayer el compañero Antoine de África, que yo creo que están diciendo, pero en alta voz, se puede y se debería de otra manera, más conviviente, ¿no? Y en ese sentido yo creo, y ahí está la gran potencialidad crítica de un horizonte

como el del sentipensar latinoamericano, se trata nada menos que de un corrector civilizatorio, estamos viendo una civilización tremendamente mecánica donde el sentipensar no juega nada, entonces esto es un gran corrector civilizatorio.

**CHR**: Para terminar, dando un pequeño viraje, la interculturalidad, sobre todo que mucho de su trabajo se ha visto en la educación, específicamente en México se ha retomado su propuesta, me parece muy importante, ¿cuáles serían los pendientes en relación con la interculturalidad y la educación?, pensando en Freire, alguien que trataba de incorporar un pensar, una educación más intercultural que atendiera las otras formas, realidades y contextos, ¿cuáles piensa que son los pendientes, cómo institucionalizar la educación que de alguna manera se pierde algo o hay un avance?, ¿qué nos puede decir al respecto?

**RFB**: Ahora, en estos momentos, digamos el eje de interculturalidad y educación estamos potenciándolo y fomentándolo por este huracán de lo que significa el capitalismo cognitivo, que está ya y no es una cosa, va a venir y está cambiando realmente todos los contenidos de la educación, porque está muy claro lo que la generación que viene debe aprender para que funcione la civilización, entonces, la filosofía intercultural plantea una recontextualización de las cosas, del conocimiento, y recuperar la palabra conocer y no saber que se ha impuesto mucho, de saberes, saberes, saberes. Por eso nosotros planteamos una pedagogía de la afectividad y de los conocimientos, porque el conocimiento es profundamente afectivo, cuando uno conoce, toma cariño, en el conocimiento y no en el saber, entonces trabajamos con esa distinción entre saber y conocer y apostamos por procesos educativos basados en procesos de conocimiento contextuales comunitarios, lo que se podría llamar artesanales, donde la gente hace y ve que el mismo proceso de aprender a hacer un pan, una tortilla, cuidar la cosecha, es una labor comunitaria, es ver que el centro de producción o de generación y trasmisión del conocimiento está en la comunidad, lo que significa, dicho más negativamente, alejarnos de un ideal educativo donde el individuo es la meta, hay que capacitar al alumno para que este mucha-

cho o esta muchacha aprenda y sepa tal cosa, entonces aquí es volver a la comunidad, que las escuelas sean realmente lugares de conocimiento comunitario, y consultando en lo que en estas culturas se llaman sabios, eso es recuperar toda esa tradición sapiencial cognitiva y trasformar la escuela en un proceso de convivencia afectivo-cognitivo en el sentido del sentipensar, y luego decir que habría que desvincular muchos procesos curriculares de los patrones del ministerio de educación, porque muchas veces esos ministerios de educación nacional están al servicio de la civilización, que son políticas nacionales que responden a exigencias internacionales y que detrás de esas exigencias internacionales están intereses privados.

**CHR**: ¡Claro!, mercado, capitalismo.

**RFB**: Sí. Mercado, por eso reconstituir críticamente esa cadena que liga la escuela, la universidad, etc., a todo un sistema de educación que responde a una cuestión completamente descontextualizada, para que tú, tu hijo o quien sea, aprenda a moverse en el mundo y favorablemente en inglés, es otra de las cosas. Que cada vez menos las lenguas vernáculas, tan potentes, supuestamente "universales", como el español, cada vez más relegada, desde la escuela ahora todo en inglés, entonces, yo creo que esas cosas debemos tener muy en cuenta para poder recuperar la diversidad y profundidad volviendo al principio con Leopoldo Zea, la profundidad del mundo, ligar los procesos cognitivos a entablar conversaciones para conocer la profundidad del mundo y no el proyecto mecánico que se está proponiendo.

**CHR**: Muchas gracias, maestro, por su tiempo.

**RFB**: No, gracias a ti por tu interés.

# Reseñas

**Velázquez Delgado, Jorge, *Herencias del humanismo. Filosofía de la praxis y humanismo crítico en Rodolfo Mondolfo*, México, Editorial Torres Asociados, 2021, 254 pp. ISBN: 978-607-8702-33-6**

Adán Pando Moreno
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Rodolfo Mondolfo (Sinigallia, It., 1877; Buenos Aires, Ar., 1976) fue un filósofo nacido en Italia que vivió en Argentina los últimos treintaiocho años de su vida como exiliado al ser desterrado de Italia en 1938 por su ascendencia hebrea. Una parte de sus obras nos es bastante conocida en México, en el ámbito de las humanidades, por haber sido publicado aquí, sobre todo, por el Fondo de Cultura Económica. No obstante, ni la vida de Mondolfo ni otra parte de sus obras han tenido la misma difusión y menos aún ha habido una reflexión justa sobre el significado de las ideas de Mondolfo.

El libro del Dr. Jorge Velázquez que ahora reseñamos viene a llenar esta laguna. Con su estilo ya característico (enunciados cortos y directos, rápido, casi sin subordinadas, didáctico), Jorge Velázquez nos presenta las principales coordenadas del pensamiento de Mondolfo. Conviene aclarar que no es una biografía, ni siquiera una biografía intelectual aunque no carece de algunos datos relevantes; es sobre todo eso que se suele llamar una doxografía de Mondolfo.

En doce capítulos y una Introducción, basado en prácticamente toda la bibliografía de Mondolfo en español, J. Velázquez pasa revista a los principales puntos del pensamiento mondolfiano situándolos –cuando es pertinente– en el contexto de los principales paradigmas de su época. Estos puntos son: filosofía de la historia y filosofía de la cultura, el Renacimiento, la relación con las ideas de J.J. Rousseau, el papel de la educación en la construcción (o al menos imaginación) de una sociedad

alternativa a la actual, la influencia de Feuerbach, y, por supuesto, un conjunto de temas marxistas.

Pero tendríamos una visión un tanto deformada del pensamiento de Mondolfo si nos quedamos sólo con la imagen fragmentaria del Índice. Lo relevante es que todos estos puntos están englobados en una concepción del humanismo. Mas no se trata ni de una simple declaración ni de un llano rescate de una tradición renacentista; no, el humanismo de Mondolfo tiene un componente crítico. En palabras de J. Velázquez: "…interpretando la intuición mondolfiana del Humanismo: el Humanismo es el compromiso que adquiere la praxis de elevar la sabiduría como la pretensión más radical de la existencia humana" (p. 14). Y más adelante: "Lo que desde su interior se pregunta Mondolfo es cómo traducir la *humanitas* a práctica real y efectiva dado tal ethos histórico social sin ser subsumidos por el capital; o absorbidos por la ataraxia y el nihilismo" (p. 94).

Así, el humanismo de Mondolfo es, por una parte, el armazón profundo que vincula sus inquietudes; humanismo es para él parte constitutiva de su filosofía de la historia (por su herencia historicista) y casi sinónimo de filosofía de la cultura. Y, por otra parte, este humanismo se actualiza en la educación. El humanismo de Mondolfo es crítico en un doble sentido: uno, porque no es una recepción pasiva de una tradición; y, el otro, porque no se queda en mera idea sino que está pensado en su realización práctica.

El marxismo que postula Mondolfo juega aquí un papel fundamental. Y, en aras del espacio, sólo trataré este tema en particular, el cual, por cierto, ocupa cuatro de los doce capítulos del libro.

A lo que señala J. Velázquez en su capítulo "Las antinomias del marxismo" me permito abundar el contexto histórico. Desde fines del siglo XIX y principios del XX, se discutía en los ámbitos marxistas (sobre todo en Alemania, centro neurálgico de la reflexión marxista en ese entonces) si la concepción materialista de la historia era una "ciencia" o una "concepción del mundo" (*Weltanschauung*). Sabemos que hubo una vertiente inclinada a la versión cientificista (Kautsky, Plejanov, entre otros), que se vería fuertemente influida por el evolucionismo y el positivismo. Otra,

más inclinada a la idea del marxismo como *Weltanschauung* o filosofía; minoritaria en ese momento, se vería realzada después en el mal llamado marxismo occidental. Sabemos que la respuesta del marxismo soviético fue una división completamente artificial y ajena al pensamiento marxiano: el materialismo histórico sería la ciencia del marxismo y el materialismo dialéctico su filosofía.

Pero había una tercera posición. Una posición que analizaba con espíritu crítico las dos opciones aparentemente dicotómicas y demostrando que, en realidad, no lo son. Es la vertiente de la filosofía de la praxis, nombrada así por Antonio Labriola, en Italia (p. 159). Pues bien, sin haber sido discípulo directo de Labriola, Mondolfo forma parte de esta vertiente (todo indica que Mondolfo reconoce las ideas de Labriola en su etapa argentina, al mismo tiempo que recupera a Gramsci, quien sí fue alumno de Mondolfo).

Para la filosofía de la praxis, humanismo y ciencia no sólo no se oponen sino que son complementarios. El marxismo es un humanismo (casi parafraseando a Sartre). Es parte del legado histórico universal tanto como lo puede ser el arte griego clásico o prehispánico. Pero es una parte diferente en cuanto que es la teoría contemporánea que propende a hacer realidad la universalidad de la cultura para el ser humano precisamente en el contexto de la más enajenante de las formaciones sociales en la historia: el capitalismo. Es, pues, un humanismo bifronte como Jano, que recibe el pasado y mira al futuro. Y no sólo Labriola y Mondolfo han sostenido esta visión de la filosofía de la praxis, Aníbal Ponce y A. Gramsci pueden ser otros ejemplos.

En este escenario, el marxismo de Mondolfo puede parecer una peculiar colección de paradojas. J. Velázquez da cuenta de varias influencias sobre el pensamiento mondolfiano; lo caracteriza como "socialismo evolucionista y democrático" (p. 180) y señala sus paralelismos con el socialismo francés y con el de E. Bernstein. Eso es cierto, empero, Mondolfo no iba a ser un socialdemócrata (en la acepción que designa la vertiente de la II Internacional a partir de los años veinte del siglo pasado). Decía Mondolfo que Lenin y Stalin no eran marxistas (p. 169) y le llamaba "marxismo hegemónico" a la versión del mismo procedente de la Unión

Soviética. Sin embargo, tampoco era un comunista consejista (vertiente comunista crítica del bolchevismo, denotada como izquierdista por Lenin). ¿Cómo entenderlo?

J. Velázquez elabora algunas síntesis para tratar de agarrar en manojo estas paradojas. Escojo sólo una de ellas:

> En el caso específico de Mondolfo su apuesta por la formación de una fuerte conciencia histórica y de clase en que se combine la política, la educación y la lucha en el campo de la democracia representativa con la vocación pacifista del marxismo revolucionario, tiene sentido de acuerdo con su planteamiento crítico (p. 184).

Es muy probable que la lectura que los marxistas hemos hecho de Mondolfo tenga dos vectores en especial: su estudio sobre las *Tesis sobre Feuerbach* de K. Marx, y su estudio sobre Federico Engels. A este segundo vector le dedica J. Velázquez su último capítulo y, a mi juicio, el de mayor peso.

Capítulo éste pormenorizado, J. Velázquez hace primero una ponderación de la obra de Engels, del debate en torno a él ("la cuestión del engelsismo" le llamó Manuel Sacristán Luzón; otros lo nombran engelsianismo) y de la posición de Mondolfo al respecto. La primera edición del texto de Mondolfo *Materialismo histórico en Federico Engels* apareció en 1912, cuando los principales textos de Engels eran de amplia difusión entre los marxistas pero también comenzaba la polémica en torno a la fidelidad de Engels al pensamiento de Marx (de hecho, la polémica había comenzado aun en vida de Engels como él mismo lo constata en una carta a E. Bernstein del 24 de abril de 1883). Dicho debate se agudizará y se volverá central para el marxismo una década después del ensayo de Mondolfo.

Para abreviar –porque no podemos exponer aquí todas las razones–, la posición de Mondolfo resulta muy clara: sin Engels no habría marxismo (y estamos de acuerdo), al grado de que Mondolfo no habla de marxismo sino de *marxengelsismo*, aunque deja lugar para pensar que sea una posible variante sin salirse de una supuesta ortodoxia.

A lo largo de todo el libro, J. Velázquez no se limita a exponer las ideas de Mondolfo en los rubros mencionados. Las explora y, sobre todo, las

contrasta contra la realidad contemporánea. El espíritu crítico se extiende desde el pensamiento de Mondolfo hasta mirar nuestra realidad y cuestionarla, desde las nuevas tecnologías –ya sea entre los individuos, ya sea en la producción– hasta las "guerras neoliberales" –como les llama Velázquez– pasando por la ecología y el problema de la violencia. De tal modo que el libro es, a la vez, una reflexión *sobre* los ejes del pensamiento mondofiano y una reflexión viva *desde* estos ejes.

Para concluir, no quiero dejar de mencionar un mérito no menor de este libro. Como decía al principio, Mondolfo no es un autor desconocido aunque tampoco bien ponderado. Y si bien ha sido publicado en México, la mayor parte de los estudios sobre este autor y su obra son, como es lógico, argentinos. *Herencias del humanismo* es, que yo sepa, el primer libro de esta escala escrito por un filósofo mexicano y publicado en México. Era una necesaria labor de difusión y, sobre todo, es un justo tributo a Rodolfo Mondolfo, a su labor docente en Italia y Argentina, a su variada obra, a sus luchas y, en especial, a su ideal de humanismo.

# Michel Serres, *Aclaraciones: cinco entrevistas con Bruno Latour*, Colombia, Piedra Rosetta, 2023, 334 pp. ISBN: 978-628-95661-0-9

Neftalí Leal Villaseñor
Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro Toranzo"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Michel Serres (1930-2019) fue un destacado filósofo francés que resulta extravagante en más de un sentido. Uno de los más llamativos es sin lugar a duda su peculiar estilo de escritura. Serres suele incorporar en sus textos un conocimiento amplio de los pensadores clásicos con un lenguaje plagado de figuras retóricas y juegos de palabras, al mismo tiempo que emplea narrativas anecdóticas relativas a campos de lo más diversos como el oficio marítimo, el magisterio y el deporte; todo ello unido en una red discursiva que hilvana con distintas nociones científicas y matemáticas de vanguardia.

Un problema acarreado a esta singular mezcla de carácter enciclopédico ha sido la dificultad hermenéutica de ubicar el *corpus* serresiano en un horizonte claro de comprensión. Serres suele ser así víctima de la confusión, la cual varía entre ser malinterpretado como un escritor de ficción literaria, o bien, ser asumido en la postura dogmática del cientifista cliché. Por mencionar algunos ejemplos de críticas erigidas en su contra –algunas más elaboradas que otras– están las de Katherine Hayles,[1] Alan Sokal y Jean Bricmont.[2]

[1] "[...] la literatura y la ciencia que se entrelazan dentro del canal equívoco de Serres se confunden entre sí para formar una cacofonía de afirmaciones confusas" (Hayles, 1988, p. 11).

[2] Casualmente, estos dos autores dedicados a exponer filósofos que emplean nociones científicas de forma desinformada o irresponsable, con Serres no han sido tan severos: "los trabajos de Serres están repletos de alusiones, más o menos poéticas, a la ciencia y a su historia, pero sus afirmaciones, pese a ser muy vagas, en general no carecen totalmente de sentido ni son totalmente falsas" (Sokal y Bricmont, 1999, p. 26).

A razón de lo anterior, considero afortunada la publicación de un texto como este, en el que Serres se toma el tiempo de explicar –o aclarar, como dicta su título– los motivos y razones que yacen al fondo de su intrincada argumentación filosófica. *Aclaraciones: cinco entrevistas con Bruno Latour* (2023) –cuyo título original en francés es Éclaircissements*: entretiens avec Bruno Latour* (1992)– llega a nosotros gracias al esfuerzo de traducción de Luis Alfonso Paláu Castaño en colaboración con María Cecilia Gómez.

No sólo es menester decir que con esta publicación se abona a la tarea de hacer legible para los de lengua hispana a un filósofo tan escasamente traducido como lo es Serres,[3] sino que hay que resaltar que existen pocas oportunidades, como esta, de hacer asequibles las coordenadas que delatan la cercanía o distancia de nuestro autor con otros pensadores de la tradición. Sin embargo, la mayor bondad que encuentro en esta nueva traducción, para aquellos interesados en iniciarse en la lectura del presente filósofo,[4] es la constatación de un aspecto metodológico al interior de su obra que no resulta menor, a saber, que el modo de escribir de Serres va aparejado con el modo en que Serres piensa: una forma de hacer filosofía que no ha divorciado la belleza y creatividad de la expresión literaria con el rigor y precisión de las ciencias duras sin dejar de perseguir síntesis reflexivas de un alcance cada vez mayor.

En este libro observamos cómo Serres es cuestionado –y algunas veces asediado– por Bruno Latour, para que haga explícitos los elementos clave que han movilizado una producción filosófica tan variada, los cuales, si bien insinúa en uno que otro de sus textos, no había terminado por describir puntualmente. El resultado ha sido un compendio de cinco diálogos que han quedado tematizados respectivamente en cinco capítulos: la formación, el método, la demostración, el fin de la crítica y la sabiduría.

[3] Haciendo un breve cálculo puedo decir que de los setenta libros de Serres casi tres cuartas partes aproximadamente permanecen sin traducción al español.

[4] Basta con hacer un recorrido breve por internet para hallarse pronto con la difícil tarea de encontrar tesis o artículos de investigación que desarrollen, critiquen o hagan exégesis de algún aspecto particular de la obra de Serres.

En el primer capítulo –que, me parece, es el más biográfico de todos– encontramos la constatación de la trayectoria formativa de Serres. Es posible identificar aquí el impacto que ejerció en sus inicios el trabajo junto a otras grandes figuras del pensamiento francés: Gastón Bachelard, George Canguilhem, Jacques Monod y Michel Foucault, además de cómo terminó distanciándose de algunos de ellos. Esto último es muestra clara del temperamento de Serres, pues su voluntad ha sido no dejarse inscribir dentro de alguna corriente filosófica en particular. El deseo de libertad inventiva y la resistencia a asumir cualquier etiqueta doctrinaria estarán presentes a lo largo de su vida tanto estudiantil como profesional.

> En los años 50 a 60, el ambiente intelectual parecía determinar a los individuos. El marxismo dominante empujaba a la carrera por esta vía real, la autopista Marx, la segunda autopista, también instalada, y desde la guerra con Sartre y sus discípulos, sin contar la influencia que tenía Merleau-Ponty en aquel entonces: la fenomenología, para ir rápido [...] se era pues marxista o fenomenólogo (p. 23).

Paradójicamente, un clima académico tan asfixiante como el que describe lo lleva a reafirmar su determinación por escribir textos de gran originalidad y viveza, intención que admite compartir con su amigo Gilles Deleuze. Sin embargo, a diferencia de este último, asume el coste de un naufragio intelectual que implica no tener vislumbrado un puerto claro tanto de procedencia como de llegada teórica. Serres no iguala la vocación filosófica, como lo hace Deleuze, al arte de la creación conceptual;[5] sino que equipara su quehacer a la peligrosa ocupación de la navegación por alta mar. Siguiendo dicha metáfora, su mayor esfuerzo –que hoy en día llamaríamos interdisciplinar– consiste en crear las condiciones propicias para navegar reflexivamente por los mares tempestuosos que intersectan los distintos dominios del saber.[6]

[5] "La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos" (Deleuze y Guattari, 2001, p. 11).

[6] Edgar Morin también echará mano de esta metáfora para dar cuenta de su esfuerzo filosófico por enfrentar lo indeterminado: "Navegar en un océano de incertidumbres a través de un archipiélago de certezas" (Morin, 1999, p. 94). No obstante, en Serres esta metáfora tiene un carácter más profundo, al menos desde un carácter vivencial pues, como se comenta en su entrevista con Latour, Serres perteneció a la escuela naval de 1947 a 1949 (p. 19).

> Y cuando se está perdido, y hace mal tiempo, se impone pronto la necesidad de construir una balsa o un barco, un arca, una isla incluso, sólidos y conscientes, dotarlos de utensilios, de objetos, de abrigos y poblarlos de personajes… ¿No consiste la filosofía en una tal serie de instalaciones? (p. 45).

En el capítulo segundo y tercero que versan sobre el método y la demostración, el entrevistado nos explica cómo hace para maniobrar en un ejercicio tan complicado como este y aun así llegar a resultados convincentes. Para decepción de muchos, Serres no da cuenta deductivamente de un principio metodológico rector, sino que de forma inductiva nos muestra que cada material con el que trabaja requiere su propio modo de acercamiento. Cada cuerpo posee en su interior relaciones constitutivas dispuestas en una organización particular y que, si se busca bien, puede encontrarse una organización análoga en otro cuerpo perteneciente a otro campo disciplinar. Esto lleva a Serres a construir puentes interpretativos que posibilitan hallazgos de lo más inauditos como identificar en el soneto *La esperanza* del poeta del siglo XIX Paul Verlaine la descripción del ruido de fondo –un fenómeno físico descubierto un siglo después–; o encontrar las mismas improntas sacrificiales operando dentro de dos eventos humanos de épocas y contextos muy distintos: la exhibición por televisión en 1986 de la explosión que llevó a la muerte a los tripulantes del transbordador espacial *Challenger* y los vestigios del rito antiguo de ofrenda de vidas infantiles al dios Baal en Cartagena.

Podría reclamarse que, al realizar comparaciones de esta magnitud, Serres no posee rigor metodológico alguno. Sin embargo no es así, su método puede ser caracterizado como un estructuralismo matemático –etiqueta que también se decidió a abandonar–, el cual no está emparentado con el estructuralismo lingüístico relativo a Ferdinand de Saussure, sino que parte de un enfoque topológico que retoma de Leibniz y Bourbaki.[7] Pensar desde la topología permite a Serres –como si se tratara de doblar una hoja para reunir sus extremos– conectar puntos de visiones

[7] Nicolas Bourbaki es el seudónimo de un grupo de matemáticos franceses reunidos a partir de los años 1930 a los cuales perteneció también la filósofa Simone Weil, quien también influyó notablemente en Serres.

epistemológicas muy distantes en el tiempo y el espacio. Esto, por ejemplo, sería inconcebible para Bachelard, proclive a pensar desde la noción de ruptura epistemológica; o resultaría improcedente para Foucault, pues desde su método arqueológico no se pueden juzgar con un *episteme* del presente a un enunciado relativo a un *episteme* del pasado y viceversa.

Serres advierte con ello que su consistencia argumentativa no es sólo de tipo proposicional, sino que la consigue a partir de un empleo cuidadoso y regulado de las metáforas. Estas últimas no juegan el papel de un simple ornamento en su escritura, sino que son aquellos operadores o algoritmos que –al modo de la matemática– le permiten realizar las transformaciones precisas para pasar de un campo a otro. Algunas de sus metáforas llegan a ser tan sugerentes que –a mi juicio– terminan por cimbrar las metáforas fundacionales del pensamiento occidental, como aquellas acarreadas desde la visión ontológica aristotélica del mundo donde la comprensión sigue el modelo arquitectónico de la solidez.

> [Comprender] Este verbo significa, se sabe, mantener juntos. Un mismo edificio mantiene juntas sus piedras, sólidas, que no se mueven. ¡Qué manera simple y perezosa de comprender! Sería necesario, para que comprendiéramos, que nada se moviera, como un conjunto de piedras negras y estúpidas, que siempre guardan entre ellas la misma distancia métrica fija. (pp. 183 y 184).

Serres cuestiona la pertinencia de esta metáfora de la solidez y con ayuda de la filosofía epicureísta de Lucrecio nos invita con su *Rerum natura*[8] a considerar un entendimiento distinto, uno que trabaja a partir de la metáfora de lo líquido, donde lo constitutivo se encuentra en las relaciones y no en la solidez sustancial de los objetos:

> Lucrecio en cambio nos compromete en un buen movimiento: todo en él comienza con la turbulencia [...] Ella no produce sistema, puesto que sus constituyentes fluctúan, fluidos y móviles [sus] relaciones engendran objetos, seres y actos, no lo inverso (p. 184).

[8] En este poema epistolar, de hace más de dos milenios, el romano Tito Lucrecio Caro da cuenta de la naturaleza de las cosas según la filosofía materialista de Epicuro, describe así la propia composición del mundo a partir del movimiento caótico que inicia con la desviación o *clinamen* de las partículas corpusculares que lo componen.

Los capítulos cuarto y quinto con los que cierran las *Aclaraciones*, abocados al fin de la crítica y la sabiduría, nos reafirman una cualidad en Serres que resulta cada vez más escasa: la virtud de tratar de vivir en congruencia con las propias convicciones filosóficas. La experiencia de este autor se halla marcada por los acontecimientos bélicos de la detonación de la bomba atómica, por lo que se negará a continuar la guerra por otros medios, como es la producción teórica. Asume así como compromiso no atacar ni verse inmerso en polémica alguna, lo cual provocará la negación de Serres a plantear una crítica a cualquiera de sus contemporáneos y que, sumado a su voluntad de originalidad, lo hará despreciar el empleo de toda referencia, cita textual o nota explicativa al pie de página. Es en esta parte –debo decir– que la justificación de Serres no me parece sensata, pues, así como le reclama Latour –y volviendo al problema del inicio–, sus valiosas contribuciones terminan siendo oscurecidas por un cripticismo que, de quererlo así, hubiera podido evitar. Al final de leer esta entrevista puede que no estemos de acuerdo con mucho de lo que Serres dice, sin embargo, no perdamos de vista que su propósito ha sido mostrar panoramas más amplios antes que convencer: "mi objetivo no es tener la razón a cualquier precio sino producir una intuición, global, profunda y sensata" (p. 197).

## Referencias

Deleuze, G. y Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Hayles, N. K. (1988). "Two Voices, One Channel: Equivocation in Michel Serres" *SubStance*, 17(3), 3. https://doi.org/10.2307/3684920.

Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* París: unesco.

Sokal A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.

**Éric Sadin, *La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales*, Argentina, Caja Negra, 2024, 236 pp. ISBN: 978-987-8272-17-7**

David Ramos Castro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Eric Sadin es un pensador francés con una obra de *longue haleine* –dirían en su país–, la cual cuenta ya con una diversa lista de títulos publicados desde inicios del año 2000 y con una notoriedad que ha crecido en el último decenio, gracias, en parte, a los nuevos libros del autor (centrados todos ellos en las nuevas tecnologías, la digitalización y el devenir de las sociedades humanas), pero también a sus conferencias y apariciones en medios, en los que Sadin ha demostrado poseer una gran versatilidad para exponer sus ideas, hilvanándolas con apasionada soltura y sin rehuir la polémica, algo muy del gusto de la visibilidad mediática, dicho sea de paso. En estos últimos años, su obra también ha llegado a los lectores hispanohablantes, después de que la editorial argentina Caja Negra publicara *La humanidad aumentada* (2017), *La silicolonización del mundo* (2018), *La inteligencia artificial* (2020), *La era del individuo tirano* (2022) y, en 2024, *La vida espectral*, último libro hasta la fecha del autor, quien lo había publicado originalmente en francés un año antes, en Éditions Grasset.

El libro de Sadin parte, y no por casualidad, de la poderosa metáfora del espectro. Su intención consiste en captar con ella el latido de nuestro tiempo, merced al cual nos vemos abocados a mantener relaciones continuas con entes fantasmagóricos. Pero ¿de qué tipo? Para la ocasión, Sadin decide iniciar su libro con una evocación a la figura fantasmal del padre de Hamlet, quien, como sabemos, acude a revelarle a su hijo el secreto de una traición que reclama venganza. De hecho, es aquel espectro el detonante de toda la tragedia que su revelación desencadena. Visto desde nuestro presente, su sombra de ultratumba nos ofrece una antesala más allá de la

cual penetramos en nuevos territorios, en un tiempo compuesto por imágenes, sombras y voces sin cuerpo que nos sitúan y nos sitian, al mismo tiempo, en una actualidad evanescente y difusa. Aunque se trata ahora de otros espectros y de otras voces, que portan consigo inquietantes pero diferentes secretos. La distancia que separa al fantasma paterno del joven príncipe danés de la imaginación arrasada de un usuario en una aplicación digital, es algo que, ya de entrada, da sentido a la exploración que realiza Éric Sadin en *La vida espectral*, y, desde luego, a su título.

"¿Nos damos cuenta hasta qué punto el orden del logos –un logocentrismo que no tiene fe sino en su única autoridad y que excluye toda dimensión no esquematizable y sensible– comienza a cubrir, de un extremo a otro, el orden de lo real?", pregunta Sadin (p. 109). Su interrogante surge literalmente *in media res*, casi en la mitad de la obra, pero surca todo el libro y nos sirve como brújula para orientarnos a través de los temas habituales que atraen la reflexión del filósofo y jalonan su inquietud principal: el estado actual del mundo y su relación con las tecnociencias que hoy capitalizan los gigantes GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft), por medio del despegue de la llamada inteligencia artificial generativa y de experiencias inmersivas como las que propone el metaverso. Ambos casos permiten al filósofo francés pintar una escena que dista mucho de la algarabía reinante con la que esos campos específicos de la tecnociencia, ayudados por el capital y la industria de la comunicación, publicitan sus logros como grandes pasos para el futuro de la humanidad. Para Sadin, por el contrario, lo que se barrunta allí es una situación distinta y poco festiva, que enfrenta al individuo y la sociedad a riesgos que van en la dirección de una racionalización extrema de la vida y de un "proyecto civilizatorio" que busca en todo lugar y momento "organizar el mejor avance del mundo" (p. 24).

Pero ¿en qué se cifra, y para qué, el interés de tal avance? Sadin responde a partir de la sociedad que, a su juicio, está construyéndose: "un régimen de la puesta en adecuación universal automatizada". Se trata de un objetivo que nos obliga a recordar lo ocurrido hace apenas unos años, en 2020, en plena pandemia de COVID-19, pues fue entonces que proliferación imágenes y actividades de todo tipo, pero realizadas desde la dis-

tancia, induciendo, así, "la confusión entre los flujos de la vida y los flujos digitales". "La humanidad se veía –escribe Sadin–, de buenas a primeras, sumergida en una atmósfera puramente espectral" (p. 27). No se trataba, en todo caso, de un cariz espectral equivalente al que atosigaba al joven Hamlet, sino uno inédito, impulsado por una nueva condición fantasmal, que hacía que ahora los espectros surgieran de un paulatino desmantelamiento de las relaciones presenciales, carnales, sustituidas por esas otras "presencias distantes", que menciona el autor del libro.

Para calibrar el avance de toda esa colonización de sombras y ecos, había, sin embargo, que tomar conciencia de una historia que se venía realizando desde hacía años; una historia que sólo podía entenderse plenamente desde los efectos que había causado el despliegue ubicuo de los dispositivos tecnocientíficos, tanto en los individuos como en los proyectos sociales que aún se animaban a pensar que una buena vida común era posible. Éric Sadin desgrana los detalles de dicho transcurso, y lo hace a través de un viaje con cuatro paradas (de tres capítulos cada una) y un epílogo final. En ese tiempo y espacio (el del libro), abastece con reflexiones y casos sus principales argumentos. Siguiendo el orden de la obra, su exploración analítica e interpretativa se vuelca a desmenuzar el estado actual de nuestra situación hipertecnológica, teniendo en cuenta para ello lo que sucede en ambas orillas: la individual y la colectiva. De ahí que el autor francés distribuya su análisis en cuatro grandes apartados que le sirven, a su vez, para pensar en la situación del cuerpo, lo real, las relaciones sociales y, finalmente, acerca de lo que él mismo llama un "proceso de desubjetivación".

Sadin advierte de la existencia de una "trinidad fractal entre la tecnología, el cuerpo y la sociedad", que hace "que las mismas estructuras se encuentren de modo idéntico –en escalas muy diferentes– en distintos objetos" (p. 55). Una inédita "homología" que introdujo, en cada caso, e históricamente, una lucha entre fuerzas antagónicas, como, por ejemplo, entre el carbón y el agua para la fabricación de la antigua máquina de vapor (en el nivel tecnológico); de la fuerza corporal y su reducción maquinal para la producción del trabajo (en el nivel corporal), y de la lucha entre obreros y capitalistas para la realización de la vida (en el

nivel social). Desde el inicio del capitalismo industrial hasta el comienzo de la computación en los años 1970, pasando por la invención del *management* y la naciente cibernética de los 1950, que pretendía "erigir sistemas computacionales que pudieran administrar lo mejor posible la complejidad de los asuntos humanos" (p. 61), Sadin cree detectar la clave de la trama que se teje desde entonces, y que, según él, apunta no tanto al control cuanto al "análisis de los movimientos y las cosas a fin de que éstos sigan moviéndose, pero esta vez alineados según objetivos organizacionales o finalidades lucrativas" (pp. 64 y 65).

El desarrollo de las pantallas resume una historia sociocultural que había iniciado el cine y la televisión, y que ahora llegaba hasta nuestros *smartphones*. Entre tanto, el *input* de las cosas entregaba, como *output*, una corporalidad que se había visto profundamente alterada. "El privilegio asignado al régimen retiniano" (en palabras de Sadin) había relegado a los demás sentidos a una posición marginal. La historia no era nueva, y el propio autor, en un ingenioso giro interpretativo sobre la imbricación de pantallas y miradas, veía en la invención del escaparate una prolongación del capitalismo mercantil y su primera interfaz. Pese a ello, las nuevas tecnociencias pronto se percataron de las limitaciones de aquella hegemonía visual, no sólo a causa de la pluralidad original de nuestros sentidos, irreductibles a lo ocular, sino en función de las modificaciones de nuestra corporeidad. En su posterior oferta de experiencias inmersivas, tuvieron que prometer inmersiones que fueran más integrales y acordes con la multisensorialidad, pero también con un "capitalismo de la fijación de los cuerpos" (p. 83), cuyo proceso de sedentarización corporal "abría nuevos horizontes, tanto industriales como de organización social" (p. 85).

Aquellas existencias inmovilizadas no dejaban, empero, de reflejar una contradicción en los desarrollos capitalistas de nuestro tiempo, pues contrastaban con la promoción de un constante y agitado movimiento de seres y cosas que había caracterizado la modernidad durante mucho tiempo. Lo que se produce ahora, para Sadin, y lo que se perfila de cara al porvenir, encaja, por el contrario, con un panorama muy distinto, que lo que pretende es "instituir usos que trasciendan nuestra constitución antropológica" (pp. 90 y 91), mientras nosotros nos vemos imbuidos

de tecnología y embebidos por entornos sobre los que planea en todo momento el interés por afinar la producción de sensaciones artificiales. Como resultado, la sociedad "se convierte en átona, desvitalizada, fantasma" y, en su lugar, prolifera una realidad ajustada a criterios algorítmicos que reproducen todo lo que ella contiene y optimizan las opciones relacionales que en ella anidan. En la frase de Jacques Lacan, "lo real es cuando uno se golpea", encuentra Éric Sadin la diferencia entre una realidad indómita y una realidad algorítmica que se desentiende de la catástrofe (en el sentido de lo discontinuo e imprevisible), plegándose, en cambio, a una idea de inteligencia (artificial) que se contenta con ejecutar un "peritaje automatizado de lo real, capaz de formular recomendaciones sobre la marcha a individuos y entidades" (p. 100).

Una y otra vez, el autor argumenta, con todos los ejemplos posibles, cuál es el carácter subyacente de la conversión social del leviatán por una nueva y gigantesca máquina de computación algorítmica y un futuro cuántico. Para Sadin, se trata de "dar a luz fantasmas cada vez más omniscientes, prodigando la palabra correcta para todos y cada uno de nosotros, muy pronto, día y noche, incluso dentro de nuestras cavernas de píxeles" (p. 119). De resultas de lo cual, el *stahlharte Gehäuse* de Max Weber, traducida como "coraza de hierro" o "jaula de hierro", deviene ahora –en el léxico de Sadin– una "jaula de píxeles poblada de fantasmas" (p. 122). Sin embargo, aunque el material de la jaula hubiese cambiado, su función seguía siendo idéntica: expresar la extrema racionalización que es propia de nuestras sociedades y, como resultado, incidir en el desencantamiento mundano que se incorpora a nuestra existencia cotidiana. "Ya lo hemos comprendido –afirma Sadin–: la personalización algorítmica y pixelada de nuestra relación con el mundo acalla nuestro poder de acción, que depende del ejercicio de nuestro propio juicio y compromete a nuestra conciencia y racionalidad" (p. 120).

Uno de los síntomas de la anemia social que se despliega en este ambiente de extrema racionalización digital (basado en los algoritmos de la inteligencia artificial y los paisajes inmersivos, pero también en lo espectral de la robótica) y de paulatino adelgazamiento de la vida social e individual, tiene que ver con otro de los "logros" de la inteligencia arti-

ficial generativa: lo que Sadin llama "el *promptismo* generalizado", o sea, la tendencia a reducir la complejidad de los problemas humanos y mundanos a un haz de instrucciones, como hacen los códigos y comandos en los sistemas artificiales de generación de texto o imagen, como ChatGPT o Midjourney. Es un apunte importante captar aquí "la dimensión inseparable entre el auge del neoliberalismo que tiene lugar desde hace varias décadas y este recorte a escala infinitesimal con fines instrumentales", el cual, debido a su radical pero funcional esquematismo, no sólo nos instaló en un nuevo utilitarismo relacional ("una tecnologización de las relaciones", la llama Sadin), sino que ha remodelado completamente el panorama de nuestros vínculos sociales.

Al deterioro de tales nexos dedica el pensador francés los dos últimos capítulos del libro, en los que cree poder corroborar sus peores pronósticos, sobre todo a hilo de lo acontecido en el mundo, luego del primer confinamiento que impuso la pandemia. Lo que observa Sadin, a través de un resumido y rápido recuento de la relación social que inducían medios de comunicación como la carta, el teléfono, el SMS o, ahora, plataformas como Zoom, es el progresivo "distanciamiento de los demás, de sus cuerpos, de su presencia bruta; también del calor –térmico y afectivo– con el que pueden gratificarnos" (p. 150). Casi como una versión de aquel "Die Wüste wächst" de Nietzsche ("el desierto crece"), lo que vemos crecer y avanzar sin pausa desde el año 2020 es un "reduccionismo relacional cada vez más común en el trabajo" (p. 160), "un distanciamiento instituido del otro" (p. 160) y un paradójico "aislamiento colectivo" (p. 161). Todo ello cocinándose con el adobo de una visibilidad de los demás que, al mismo tiempo, "se hizo cada vez más fugaz, parcial, espectral, alternada de irrupciones y desapariciones incesantes" (p. 161).

Y en medio de tamaña erosión social, de una catástrofe sanitaria que, de pronto, anulaba nuestros rasgos faciales básicos detrás de una mascarilla, las tecnociencias digitales, con todo su instrumental a punto, se encargaron de fomentar la idea de que cada cual tenía la capacidad de modificar su ser a placer y con la facilidad de pulsar una tecla. Algo recuerda aquí la ingeniosa frase del pensador marxista Michel Clouscard, "todo está permitido, nada es posible"; es decir: todo lo que está a disposición de la acción

individual se muestra indisponible para el verdadero cambio social. Los recientes acontecimientos mundiales, las protestas acalladas por la fuerza contra guerras y genocidios, sugieren invertir el retruécano y decir más bien que nada está permitido, pero que todo es posible, lo cual retuerce aún más la lógica perversa que articula nuestra actual impotencia común.

Sin embargo, algo no había cambiado: cuanto más se prohibían las transformaciones reales del mundo, más importaba concentrarlo todo en las posibilidades que se le habían prometido a una subjetividad exacerbada, perdida y veleidosa. Para Sadin, los nuevos operadores de la digitalización habían dado nacimiento "a un entorno esencialmente psiquiátrico, uno que ya no depende de un orden común, sino que está tramado por los impulsos subjetivos y caóticos de las personas que se apoyan sin medida en estos sistemas" (p. 167). Lo más llamativo y trágico es que una situación tal, caracterizada por la carencia y la miseria de nuestras relaciones con los demás y con el valor de nuestras propias cualidades, se convertía, como resultado de los dispositivos artificiales, "en un *ethos* luminoso y deseable" (p. 170). Para Sadin, aquel contexto debía leerse como un nuevo "fenómeno antropológico y civilizatorio" (p. 184), antes que como un mero cambio social. Nuestra absorción por un mundo reificado, a partir del incesante claqueteo de cálculos, instrucciones y comandos artificiales, no sólo suponía priorizar la sensación de que todo se conjugaba en favor de nuestros deseos, sino que produjo "un tipo diferente de subjetividad: una que se cree omnipotente y se desarrolla como 'al abrigo'" (p. 185). Nacidas bajo el signo de la paradoja, tales conciencias (que Sadin califica de esquizoides) se envanecían al mismo tiempo que engrosaban una "subjetividad desvitalizada" (p. 186), contribuyendo a crear "un 'devenir vegetal' de la humanidad" (p. 187).

A pesar del elogio general que resume mi lectura del libro de Éric Sadin, me resultan cuestionables sus críticas al simulacro en Jean Baudrillard, que considera caduco; y al "capitalismo de la vigilancia" en Shoshana Zuboff, que ve como un anacronismo. Aunque Sadin reconoce el carácter precursor de Baudrillard, cree que su concepto de simulación no capta la "refabricación de lo real", que es, a su juicio, lo que acometen hoy las tecnologías algorítmicas. Sin embargo, la postura de Sadin no explica por

qué dicha refabricación no podría emparentarse con el simulacro o, cuando menos, con la idea de hiperrealidad mencionada por Baudrillard. Si un producto típico de la deriva algorítmica, como las *fake news*, participa de ese ajuste de deseos y acciones que insiste en denunciar Sadin, ¿por qué tendría que significar eso que la simulación hubiera dejado de latir en él? En cuanto a Zuboff, no parece convincente calificar de "anticuada" su idea de vigilancia simplemente porque "no estamos en modo alguno ante 'un capitalismo de la vigilancia' […], sino ante un monitoreo robotizado de los flujos de la vida, que se opera crecientemente en tiempo real" (p. 104). ¿Queda acaso cancelada la vigilancia porque las voces espectrales que percibe Sadin parecen más ocupadas en monitorizar datos, predecir deseos y manipular actos? Un juicio salomónico como ése, en el que sólo cabe un ángulo de análisis y no la complementariedad con otros posibles, dificulta, además, concebir el capitalismo desde sus múltiples caras, pero atendiendo a la vez a una teoría general del mismo. Hablar, en este sentido, como hace el autor francés, de un "capitalismo de la devoración" (p. 80), de "un capitalismo –hematológico– de la fijación de los cuerpos" (p. 82) o de un "capitalismo de la hiperpersonalización" (p. 100) no ayuda a entender si estamos ante fenómenos diferentes, o si más bien nos hallamos frente al mismo fenómeno, pero con variaciones concretas que habrá que analizar en cada caso, y que incluyen actos de devoración, de fijación de cuerpos o de personalización extrema.

Con todo, considero que *La vida espectral* ofrece una indudable y notable aportación al debate actual acerca de las cuestiones tecnocientíficas que entraña la digitalización, y que tan acuciantes resultan en nuestra época; pero, sobre todo, que supone un acicate –como gran parte de la obra de Éric Sadin, quien se confirma como un destacado pensador contemporáneo– para cobrar conciencia, precisamente, de la falta de debate social acerca de asuntos como éstos, que tanto nos conciernen. Por lo demás, se trata de un libro escrito con una atractiva prosa, habitual en este escritor, quien muestra además un talento divulgativo que favorece su llegada a un público amplio y diverso.

**Zenia Yébenes Escardó, *Hechos de Tiempo*, México, Herder, 2023, 276 pp. ISBN: 978-607-7727-99-6**

Ángeles Eraña
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

¿Somos –nosotras, las personas– tiempo? El tiempo parece algo inmaterial, nosotros somos cuerpo, materia densificada, sustancia. ¿Cómo somos tiempo?, ¿cómo podemos estar fabricadas de tiempo? *Hechos de tiempo* podría referirse –no a nosotras, las personas–, sino a los *hechos*, a los eventos, acontecimientos o sucesos que acaecen. Nuevamente la pregunta se impone: los hechos están fijos, son una determinación. El tiempo está en tránsito perenne, ¿cómo pueden los *hechos ser tiempo* o *ser de tiempo*? Esta indeterminación –esta aparente contradicción– incorporada en el título del libro que aquí nos atañe es sólo el inicio de una profunda, generosa y nada complaciente ni condescendiente invitación a revisar nuestras imágenes del mundo, a preguntarnos por la posibilidad de imaginárnoslo de otro modo, a crear un imaginario que nos permita mirar de otra manera lo que somos –nuestra propia composición–, lo que es el tiempo, lo que son los hechos. Una convocatoria a esbozar figuras nuevas para el mundo, unas que permitan articular otras *formas de vida*, que hagan posible "lo urgente: reconstruir un *habitus* para habitar lo inédito" (p. 192).

Una de las preguntas que sirve de guía al libro es ¿cómo podemos seguir viviendo juntos? En consonancia con las ideas que en él se presentan, este cuestionamiento no tiene una respuesta única, unívoca o directa. Lo que la lectura del volumen nos ofrece son una serie de imágenes que se deslindan de "las palabras y los conceptos que intentan fijarla" y que hacen visible que para seguir viviendo juntos necesitamos advertir que el *futuro se hereda*, que todo lo que existe, "existe inscribiéndose. Es decir, existe al inscribir las huellas de vínculos y combinaciones del *pasado* cuyo rastro es

retenido para nuevas formas de existencia en el futuro" (p. 70). Que quizá –en vez de obsesionarnos con *el Origen* o el *Fin* de todo– valga la pena "buscar orientaciones, direcciones y conexiones que permitan 'perseverar en el ser' la coexistencia de temporalidades heterogéneas que *actúan* en un mundo en transformación incesante" (p. 75), que hagan posible "habitar mejor el mundo común que compartimos" (p. 75).

Somos tiempo. Pero no somos un transcurrir del tiempo, sino múltiples trayectos que se entrecruzan y se horadan. Algunos ocurren simultáneamente, otros de forma paralela. Cada trayectoria, cada cruce, puede presentarse, aparecerse, de maneras diferentes. Somos lo que fueron quienes estuvieron antes de nosotros y lo que serán quienes vendrán después. Somos mudanza y somos huella. Pero podemos con Zenia Yébenes preguntarnos ¿quiénes son capaces de tener "ser"? ¿Qué es el tiempo? El primer capítulo del libro responde a estas preguntas para después, en el segundo, hacernos ver que las maneras de pensar al tiempo están ligadas a los modos de aparecerse del mundo, a su configuración manifiesta, a nuestra manera de estar en él, al modo como los nervios se trenzan y disipan la frontera entre el adentro y el afuera. El último capítulo deja ver cómo las metamorfosis más profundas no necesitan acciones grandilocuentes, sino que se encuentran en lo extraordinario de lo ordinario, en los "sucesos cotidianos que apuntan… a la transgresión del marco pragmático de la razón y el trabajo en el que ha evolucionado nuestro aparato cognitivo" (p. 203).

Solemos pensar al tiempo como una magnitud, como un *item* que puede medirse y cuantificarse. Esto nos ofrece una manera de percibirlo, una imagen del mundo a la que Yébenes llama *imagen-movimiento*, una "en la que el tiempo se conoce indirectamente a través de un movimiento que se produce por fuerzas *externas*" (p. 39). A esta manera de pensar y percibir le subyace el supuesto de que "la realidad y la experiencia… están formadas por lo que llamamos 'hechos'" (p. 28), esto es, por entidades discretas y discernibles que pueden ser clasificadas, acomodadas y cuantificadas. Que pueden ser conocidas y manipuladas. Esta imagen, esta percepción, suele ir enlazada de lo que ella llama *memoria-hábito*. Esto es, una memoria del cuerpo que lo prepara para la acción. Este

modo de conjuntar la percepción y la memoria hace posible el ordenamiento, facilita la acción y la comunicación. Esta imagen del mundo (esta manera de experimentar el tiempo) busca ponerle fin a la angustia que la incertidumbre epistemológica provoca en nosotros y para hacerlo busca capturar en conceptos las imágenes que son siempre inciertas porque están en continuo movimiento, en constante transformación, porque nunca se revelan completas y, por tanto, tienen un número muy grande de posibles descripciones o determinaciones. La zozobra que produce la indeterminación epistemológica va de la mano de un ansia ontológica: si no encontramos un modo de fijar el mundo –de explicarlo en términos de hechos– entonces estamos destinados a vivir en un cosmos que nos es inaccesible, desconocido; no podemos saber cómo es o incluso no podemos saber qué es.

La imagen anterior, nos dice la autora, es una simplificación que, como casi cualquier simplificación, se ve desbordada por "aquello que intenta reducir" (p. 30). Los hechos son de tiempo y, por tanto, no están *hechos*, sino que están haciéndose. La realidad es aparición sensible y, en este sentido, no puede ser reducida a un hecho o a un conjunto de ellos: la realidad teje muchos tiempos al mismo tiempo. Podemos fijar y segmentar el tiempo, podemos adherirlo a una delimitación determinada, pero entonces una o algunas partes de lo segmentado podrán quedar sin precisar. Al hacerlo, además, desatenderemos "el corazón interior rítmicamente palpitante en el que está atrapado el objeto o lo que se ha de conocer" (p. 41). Cuando captamos la efervescencia constitutiva de todo cuanto hay podemos aprehender la unidad de las cosas "desde dentro, abrazando su confluencia única de devenir, su suceder irreversible" (p. 41). Esto es lo que Yébenes llama la *imagen-tiempo*, la experiencia de un "presente fugaz que en todo momento está pasando al pasado cuyas huellas se conservan" (p. 43). Estos surcos son parte de la herencia del futuro. Esta imagen suele conjuntarse con la *imagen-memoria*, esto es, con una forma de la memoria que evoca huellas, que hace posible mirar al pasado dislocándose y romper "nuestros vínculos intencionales y prácticos con las cosas… abandonar los esquemas de la instrumentalidad y entregarnos al apoyo de la tierra que sostendrá la práctica sin nosotros" (p. 107). Esta memoria se dibuja ahí, "en el vuelo de

los vencejos que llega de un pasado que no es el propio y se desliza hacia un futuro sin anticipación" (p. 106).

La vida, por otra parte, es exceso de inmanencia, "diferenciación de sí en el tiempo… espacialización del tiempo para *dar lugar a*. Temporalización del espacio para que *algo pueda pasar*" (p. 197). Porque esto es así, la pregunta ¿quién es capaz de tener "ser"? es respondida con un cuestionamiento a los dualismos jerárquicos que se trazan entre lo humano y lo no humano, entre los objetos y los sujetos. Desde la perspectiva de la autora de este libro, la distinción entre lo vivo y lo no vivo es resultado del "imaginario del carbono". Esto es, "del movimiento histórico que convierte una *biología específica* en ontología" (p. 56), que sostiene que "lo no vivo desempeña el papel de lo secundario y estéril que hay que conjurar y rechazar" (p. 57) y que construye "escalas temporales que permiten hacer conmensurables todas las cosas" (p. 72). Sin embargo, la visión lineal del tiempo que va asociada con este imaginario no "encaja con los ciclos del carbono en el suelo, la atmósfera y los océanos" (p. 72). El carbono, como todo lo que existe "existe inscribiéndose", es decir "existe al inscribir las huellas de vínculos y combinaciones del *pasado* cuyo rastro es retenido para nuevas formas de existencia en el *futuro*" (p. 70). Si "tener ser" es "tener vida" y la vida es "una intricada intersección de ritmos, compases, secuencias, comienzos y finales", una inscripción del tiempo en el espacio y viceversa, entonces la distinción entre lo vivo y lo no vivo se desvanece y, por tanto, no sólo las cosas vivas tienen "ser". De hecho, de acuerdo con Zenia Yébenes, "el ser que somos no nos viene de nosotros, nos fue transmitido de formas de vida y de materia del pasado que, inscritas en lo que existe, se transmiten al futuro" (p. 145). Todo lo inerte y lo no inerte deja huellas, rastros: como testigo están las placas tectónicas, las marcas dejadas por el paso de un río en un viejo puente abandonado, los caminos hechos de pisadas. Esas formas de inscripción dan lugar a otros modos de "ser", a otras inscripciones, a otras huellas, a otras (y las mismas) *formas de vida*.

El tiempo, como hemos visto, trae consigo una imagen del mundo. Se inscribe en el espacio y adquiere una forma de aparición sensible. Ésta es la realidad. Así, el tiempo es una herramienta potencialmente colonizadora. Esto es lo que ocurre cuando el Capital se instituye como figura domi-

nante. Se instaura entonces un imperio del tiempo, "un orden temporal abstracto, impersonal y extremadamente preciso en aras de la producción del valor" (p. 149). Parte de su éxito reproductivo tiene que ver con su capacidad para mercantilizar distintos tipos de activismo y para hacer invisible el "tiempo concreto, el tiempo vivido" y las múltiples figuras que de él emanan. Dije antes que otros modos de pensar el tiempo pueden dar lugar a otras formas de vida. Éstas son el acuerdo no contractual de la vida social. En ellas resonamos con los otros y enmarcamos nuestra percepción del mundo que, a su vez, es formada y transformada por el *habitus*. Éste es una disposición permanente pero abierta que "actúa según la trayectoria vital y la lógica singular de cada cuerpo que lo incorpora" (p. 100). El *habitus* signa nuestra pertenencia a una forma de vida, pero no fija nuestra manera de habitarlo, así, la forma de vida es ella misma inestable: no es posible fijarla y determinarla, está siendo y no siendo siempre al mismo tiempo. El *habitus* conjuga percepción y memoria y por ello implica una comprensión dinámica del tiempo: enlaza el pasado y el futuro porque "actualiza huellas del pasado que se proyectan hacia el futuro".

Para pensar porqué las formas de vida importan, Zenia apela al concepto de *mana* que alude a un poder social y nos refiere a la idea de un pegamento, de aquello que nos mantiene juntos. Lo sustancial de esta noción en este libro se despliega en cuatro rubros diferentes. En primer lugar, nos lleva a pensar en "el sistema nervioso que no está contenido entre los límites del cuerpo, que termina en el mundo, y que nos *pone en contacto a unos con otros y con lo que, en nosotros, va más allá de nosotros*" (p. 122). Permite, por otra parte, dar cuenta del acuerdo no contractual, de cómo éste está basado en resonancias corporales, a veces disonantes, pero que dan cuenta de nuestro deseo y nuestra identificación con una forma de vida que exhibe aquello "que inquieta sus bordes, lo que pone en tela de juicio su coherencia" (p. 122). Por esta razón el *mana* también hace posible avizorar la condición violenta y coercitiva del *habitus* y, finalmente, nos conduce a otear el *archivo de la forma de vida* que está "constituido por los vestigios de lenguajes, medios construidos y formas biológicas y materiales, así como por los rastros de historias concretas de los sentidos y del cuerpo" (pp. 131-132).

Con estos elementos teóricos y con las imágenes que ellos producen, Yébenes se acerca a nuestra realidad contemporánea y examina la manera como el *Soberano Moderno* o el *habitus* buscan atrapar el exceso de inmanencia (la vida) en circuitos que lo mantengan a raya, que impidan que se (nos) desborde, que puedan controlarlo para que la figura del mundo se mantenga bajo el manto de la ley, bajo un ordenamiento que nos aletarga y nos aliena de la vida. Hoy día vivimos una ruptura del acuerdo no contractual que hace difícil mirar a la vida como vida, que quiebra la resonancia y produce formas diversas de la violencia que hacen difícil seguir viviendo juntos. Para reanudar la vida no se necesitan acciones grandiosas, dice nuestra autora. Más bien, se necesita "invocar lo cotidiano como modo de habitar la devastación e ir hilando la vida" (p. 191), se requiere "descender a lo ordinario" y no escapar de ello. Es urgente, nos insiste, encontrar lo extraordinario en lo ordinario.

*Hechos de tiempo* es un libro que produce imágenes variadas, que articula voces múltiples al tiempo que hace expresa y manifiesta la voz única y singular de su autora. *Hechos de tiempo* es un libro que despierta la imaginación. Ésta última, como sugiere (insistentemente) Yébenes, es crucial para rearmar al mundo, para poder seguir viviendo juntos. Por ello, por la riqueza conceptual (y teórica) contenida en él y por su profundo carácter poético considero que es un libro indispensable en este presente nuestro en el que la vida ha dejado de ser vista como vida, en el que es urgente rehacer nuestras resonancias para tejer la realidad y producir una nueva imagen del mundo.

# Colaboradores

# Sobre los autores

## Daniel Chernilo

Ha trabajado en Chile como profesor de las Universidades Alberto Hurtado (2004-2009) y Diego Portales (2017-2019). Así como también en el Reino Unido, donde fue académico de las Universidades de Warwick (2003-2004) y Lougborough (2010-2017). Actualmente es Profesor Visitante en Loughborough y Profesor Externo de doctorado en la Universidad de Sydney.

Es autor de seis libros y más de 60 artículos, varios de los cuales han sido publicados en español, inglés, alemán, italiano y portugués. Sus principales temas de investigación son el nacionalismo, el cosmopolitismo y la historia del pensamiento social y político. Para ello, hace conversar lo que se conoce como la tradición de la teoría social (desde Weber y Simmel a Parsons, Habermas o Luhmann) con tradiciones intelectuales como el derecho natural racional, la antropología filosófica y la filosofía moral.

## Thomas Fuchs

Psiquiatra y filósofo, es titular de la "Cátedra Karl Jaspers de Filosofía y Psiquiatría" en el Departamento de Psiquiatría General de la Universidad de Heidelberg. Sus áreas de investigación se sitúan en la intersección de la fenomenología, la psicopatología y la neurociencia cognitiva, con especial énfasis en la corporeidad, el enactivismo, la temporalidad y la intersubjetividad.

**Oliver Kozlarek**

Profesor e Investigador de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UMSNH. Kozlarek es doctor en Humanidades (UAM) y doctor en Filosofía (Universidad Libre de Berlín). Algunas de sus publicaciones son las siguientes: *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas para una teoría social humanista* (Siglo XXI: 2014); *Postcolonial Reconstruction: A Sociological Reading of Octavio Paz* (Springer: 2016); *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique* (Rowman & Littlefield: 2024).

**Vanaquen Navarro Ramón**

Es arquitecto de profesión, con maestría en diseño arquitectónico por la UNAM. Vira a la filosofía con un doctorado en la Universidad de Guanajuato, presentando en 2018 la tesis 'El concepto de habitar', posteriormente publicada como 'Filosofía del habitar'.

**Aureliano Ortega**

Doctor en Filosofía por la UNAM. Es profesor-investigador en la Universidad de Guanajuato y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Sus líneas de investigación son la filosofía de la historia mexicana y el marxismo crítico. Ha publicado libros y artículos sobre cultura, política y sociedad en revistas tanto mexicanas como extranjeras. Ha sido presidente de la Asociación Filosófica de México.

**Michael J. Thompson**

Es profesor de Teoría Política en la Universidad William Paterson y psicoanalista en ejercicio en la ciudad de Nueva York. Sus libros incluyen: *The Domestication of Critical Theory* (Rowman and Littlefield, 2016), *The Specter of Babel: A Reconstruction of Political Judgment* (SUNY, 2020), *Twilight of the Self: The Decline of the Individual in Late Capitalism* (Stanford, 2022), *Descent of the Dialectic: Phronetic Criticism in an Age of Nihilism* (Routledge, en prensa).

# Lineamientos

# Normas editoriales

## Política de secciones

### Artículos

Esta sección reúne investigaciones originales en cualquier área o tradición filosófica. Los textos recibidos:

- Serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares**.
- No deben contener información que permita identificar a las autoras o autores, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés. Se sugiere limitar la extensión del título a un máximo de 14 palabras/100 caracteres.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 200 palabras en cada idioma.
- Listarán de tres a cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- Deberán tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos, agregando al final de cada entrada el Identificador de Objeto Digital (DOI) cuando éste exista.

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

### Dossier

Los dossiers reúnen artículos de investigación bajo una temática propuesta por editores/as invitados/as. Aplican las mismas normas que para la sección de Artículos.

**Notas**
Este espacio da cabida a aportes de alto interés y valor académico con una extensión menor a 6000 palabras. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

**Traducciones**
Se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del editor de la versión original. La revisión y decisión de publicación recae en el equipo editorial de *Devenires*.

**Testimonios**
Relaciones de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las humanidades. Su extensión máxima será de 12000 palabras.

**Entrevistas**
Las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.

**Conmemoraciones**
Sección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos/as destacados/as, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

**In memóriam**
Espacio dedicado a personas recientemente fallecidas que han dejado un legado importante en las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras.

**Reseñas**
Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y

las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

- Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), país de edición, editorial, año de publicación, número total de páginas. ISBN.
- Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán más título que el del propio libro y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

## Proceso de evaluación por pares y formato de dictamen

1. Los artículos de investigación serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por al menos dos árbitros.
2. El arbitraje se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as dictaminadores/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as especializados/as en cada tema, de diversas instituciones nacionales e internacionales.
4. Los/as dictaminadores/as completarán un **formato de dictamen** con los siguientes campos:

- **Calidad de la argumentación**
- **Adecuación de la bibliografía citada**
- **Breve juicio crítico**
- **Consideración respecto de la originalidad de la aportación**
- **Sugerencias sobre las modificaciones del manuscrito**

5. La decisión editorial puede ser:

- **Publicable en su versión actual sin modificaciones**. Esto se decidirá únicamente para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
- **Publicable, con recomendación al/a la autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen**. Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
- **Necesita revisiones para ser publicable**. Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictamen.
- **No publicable**.

6. Fases del proceso editorial

(i) Se recibe la contribución a través de la plataforma OJS de *Devenires*.
(ii) Se revisa que la contribución esté en cumplimiento de lo estipulado en la **Política de secciones** y los **Principios editoriales** (2-3 semanas).
(iiia) Si la contribución es un artículo de investigación, se remite a por lo menos dos árbitros externos. (El periodo de dictamen tarda en promedio 16 semanas).
(iiib) Si la contribución es una nota, traducción, testimonio, entrevista, conmemoración, obituario o reseña, se revisa por al menos dos miembros del Comité editorial. (El periodo de revisión tarda en promedio 8 semanas).
(iv) La duración total del proceso editorial es en general inferior a seis meses.

7. *Devenires* se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apegándose a sus normas editoriales.

## Principios editoriales

1. El Comité editorial de *Devenires* se guía por los siguientes principios:

   - Las colaboraciones enviadas a *Devenires* se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
   - La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto recae en el Comité editorial, con base en los dictámenes correspondientes.
   - En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/as dictaminadores/as de los artículos.

2. Los/as dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

   - Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formato de dictamen.
   - Cumplir con los plazos asignados por *Devenires* en cada caso.
   - Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
   - Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los/las autor/a/es/as entiendan el porqué de sus comentarios.
   - Tratar las colaboraciones de manera confidencial. No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los/de las autor/a/es/as.

3. Los/as autores/as se comprometen a lo siguiente:

   - Seguir los lineamientos establecidos en la **Política de secciones**.
   - Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas, y que aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.

- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del/de la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.
- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

## Detección de plagio

Los/as autores/as son responsables del contenido de sus colaboraciones; al someterlas a *Devenires* deben confirmar que son originales, inéditas y resultado de su propia investigación.

Para prevenir el plagio y el autoplagio, los textos recibidos son analizados automáticamente mediante software especializado, además de ser revisados por el equipo editorial.

Todo manuscrito que presente evidencia de plagio o autoplagio será descartado. Si se detecta alguna irregularidad en un texto publicado, solicitamos atentamente que sea reportada al/a la editor/a responsable.

# Derechos de autor

## Licencia de publicación

*Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

## Política de acceso abierto

*Devenires* proporciona acceso abierto, gratuito e inmediato a su contenido. Los textos publicados pueden utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos, siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

*Devenires* no cobra cargo alguno por el procesamiento de las contribuciones que recibe.

*Devenires* es completamente financiada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía y del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

## Política de derechos de autor

*Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* reconoce el derecho moral de los/as autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual es cedido a la institución editora, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Una vez aceptado un trabajo y publicado en línea, los/as autores/as pueden difundirlo a través de cualquier medio electrónico o impreso y hacerlo disponible en repositorios públicos y páginas web personales, entre otros, siempre y cuando citen la publicación original y, cuando sea posible, proporcionen un enlace directo a la publicación en la plataforma digital de *Devenires*.

*Devenires* permite la reedición parcial o total de una contribución publicada en sus páginas, a condición de que se cumpla con lo siguiente:

1. La reproducción sea gratuita y publicada sin fines de lucro.
2. No se introduzcan modificaciones al texto original.
3. En la reedición se explicite que el texto ha sido publicado originalmente en *Devenires* y se agregue la referencia completa.
4. Se obtenga autorización previa por parte del/de la autor/a y del editor/a responsable de *Devenires*. Las solicitudes para reproducir trabajos originalmente publicados en *Devenires* pueden enviarse por correo electrónico al/a la editor/a responsable. Favor de indicar la referencia completa del material que se desea utilizar (volumen, número, año, autor/a, título, número de páginas), así como el uso que se pretende dar al material.

## Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**Dra. Yarabí Ávila González**
*Rectora*

**Dr. Javier Cervantes Rodríguez**
*Secretario General*

**Dr. Antonio Ramos Paz**
*Secretario Académico*

**Dr. Edgar Martínez Altamirano**
*Secretario Administrativo*

**Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez**
*Secretario de Difusión Cultural y Extensión Universitaria*

**Dr. Jesús Campos García**
*Coordinador de la Investigación Científica*

## Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

**Dr. José Alfonso Villa Sánchez**
*Director*

**Dra. Janín Ortiz Cuara**
*Secretaria Académica*

**Dra. Ariadna Medina del Valle**
*Secretaria Administrativa*

**Dr. Adán Pando Moreno**
*Coordinador del Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura*

## Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

**Dr. Carlos González Di Pierro**
*Director*

**Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez**
*Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía*

50 | Año XXV
Julio-Diciembre 2024

DEVENIRES
Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura

Se terminó de imprimir en Morelia,
Michoacán, el 15 de agosto de 2024
con un tiraje de 50 ejemplares.