52
Año XXVI
Julio-Diciembre 2025
ISSN-e 2395-9274

DEVENIRES

Artículos

David Ramos Castro — Interpretación, crítica y antropología. Hacia una experiencia de extramodernidad

Arturo Aguirre Moreno y Ricardo Gersain Ramos Guerra — Afectos aporófobos como violencia activa. Hacia una filosofía crítica de los afectos ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier
Pensamiento de la izquierda en México a finales del s. xx. Propuestas y tareas pendientes

Oliver Kozlarek — *What's Left?* La izquierda como "optimismo social"

David Pavón-Cuéllar — Del marxismo al neozapatismo: la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

Iver A. Beltrán García — Un concepto integrador de ideología. Discrepancias y convergencias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez

Jorge Zúñiga Martínez — Ética política o política normativa. Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

Eduardo Pellejero — Urgencia de lentitud

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

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. José César Macedo Villegas
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
Secretario de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Dr. Jaime Espino Valencia
Coordinador de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González
Coordinador del Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura

Lic. Cristina Barragán Hernández
Coordinadora de Publicaciones

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

Conocer para crear

DEVENIRES

Directores

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Oliver Kozlarek (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Comité de dirección

Bernardo Enrique Pérez Álvarez (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (Facultad de Filosofía-UMSNH)

Editor responsable

Federico Marulanda Rey (Facultad de Filosofía-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)

Programación e indización

Gabriela Barragán Campos (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Devenires, Año XXVI, Núm. 52, Julio-Diciembre 2025
DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52

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. 04-2024-110717333400-102, 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 2025.

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

Devenires es publicada bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0).

52 | Año XXVI
Julio-Diciembre 2025

DEVENIRES

Artículos

Interpretación, crítica y antropología.
Hacia una experiencia de extramodernidad
David Ramos Castro 11

Afectos aporófobos como violencia activa.
Hacia una filosofía crítica de los afectos
ante el empobrecimiento neoliberal
Arturo Aguirre Moreno
Ricardo Gersain Ramos Guerra 47

Dossier

What's Left? La izquierda como "optimismo social"
Oliver Kozlarek 81

Del marxismo al neozapatismo:
la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido
David Pavón-Cuéllar 111

Un concepto integrador de ideología.
Discrepancias y convergencias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez
Iver A. Beltrán García 143

Ética política o política normativa.
Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel
Jorge Zúñiga Martínez 177

Nota

Urgencia de lentitud
Eduardo Pellejero 211

Reseñas

Jorge Dubatti (Ed.). *Artistas-investigadoras/es y producción de conocimiento desde la escena. Una filosofía de la praxis teatral*, Perú, ensad, 2020, 387 pp. isbn: 978-612-47890-8-3
Diana Padrón Castillo 225

Judith Butler, *Who's Afraid of Gender?*, Estados Unidos de América, Farrar, Straus and Giroux, 2024, 308 pp. isbn: 978-0-374-60822-4
Eunice Yannin Huerta Arroyo 229

Guillermo Hurtado, *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?*, México, Siglo xxi Editores, 2024, 142 pp. isbn 978-607-03-1418-6
Erving González Magaña 235

Colaboradores

Sobre las autoras y los autores 243

Derechos de autor

dd. aa. 249

Artículos

Interpretación, crítica y antropología. Hacia una experiencia de extramodernidad

David Ramos Castro
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
antropologiayarte@gmail.com

Resumen: En este artículo reflexiono sobre la noción de experiencia a partir de algunos planteamientos de la hermenéutica y la Teoría Crítica, con el fin de, por un lado, encontrar puntos en común entre ambas que justifiquen conjugar interpretación y crítica, y, por otro lado, incluir a la antropología sociocultural en la interpretación de la modernidad. Así, sirviéndome de un diálogo con *la antropología de la experiencia* de Victor Turner y *la antropología modal* de François Laplantine, propongo una interpretación crítica de la experiencia moderna, como una experiencia de *extramodernidad.*

Palabras clave: hermenéutica, teoría crítica, antropología de la experiencia, antropología modal, modernidad.

Recibido: octubre 15, 2024. **Revisado**: febrero 22, 2025. **Aceptado**: marzo 28, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.991
Devenires. Año XXVI, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 11-46
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Interpretation, critique and anthropology. Towards an experience of extramodernity

David Ramos Castro
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
antropologiayarte@gmail.com

Abstract: In this article I reflect about the notion of experience based on hermeneutical and Critical Theoretical approaches, in order to, on the one hand, find points in common between them that justify combining interpretation and critique, and on the other, include sociocultural anthropology in the interpretation of modernity. Thus, by using a dialogue with Victor Turner's *anthropology of experience* and with François Laplantine's *modal anthropology*, I propose a critical interpretation of modern experience as an experience of extramodernity.

Keywords: hermeneutics, critical theory, anthropology of experience, modal anthropology, modernity.

Received: October 15, 2024. **Reviewed**: February 22, 2025. **Accepted**: March 28, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.991
Devenires. Year XXVI, No. 52 (July-December 2025): 11-46
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Con motivo de sus 75 años de vida, la revista de espectáculos *Hola* organizó un evento especial denominado "Casa Hola" que prometía a sus lectores y visitantes vivir "la experiencia *Hola*".[1] Cinco años más tarde, mientras iba de camino a Morelia desde CDMX en autobús, observé una publicidad en la pantalla individual que llevaba asociada a mi asiento, en la que se mencionaba "la experiencia incomparable de viajar con Primera Plus". Ya en la capital michoacana, la oferta de "experiencias" se multiplicó. Una página web promocional animaba a vivir "una experiencia única en la Ciudad de la Cantera Rosa", que incluía gastronomía, hoteles, lugares donde celebrar tu boda y hasta una curiosa categoría de "turismo médico"; mientras, un pequeño pero acogedor café del centro, cercano a la catedral, se anunciaba como una "cafetería de experiencias". El panorama estaba claro: las experiencias parecían andar por todas partes y la experiencia misma se había convertido en una palabra de moda a la que era habitual recurrir.

Para capturar algo de lo que la palabra *experiencia* oculta en los rastros desperdigados de su etimología, podemos comenzar recurriendo al vocablo latino *experientia*, que denota 'juicio, prueba o experimento'. También el verbo *expereri* (probar) parece guardar relación con la palabra *periculum* (peligro). Una relación aparentemente extraña, aunque deja de serlo cuando reparamos en que la experiencia "puede connotar también una mundanidad que ha dejado atrás la inocencia al enfrentar y superar los peligros y desafíos que la vida suele presentar" (Jay, 2009: 26). En todo caso, salta a la vista que la prodigalidad actual de la palabra *experiencia*, que poco caso presta a estas sutilezas etimológicas, ha coincidido más bien con un desdibujamiento del concepto. Así, "en su uso común e incluso académico, la idea de experiencia continúa siendo

[1] Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre experiencia, ciudad e imaginarios tecnocientíficos, que realizo en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, gracias al apoyo de una beca posdoctoral de CONAHCYT (actual SECIHTI).

una caja negra o un concepto extremadamente laxo y abarcativo, que no se define porque alguien ha tenido una experiencia y presume saber lo que significa el término" (Lacapra, 2006: 61). Tal vez a ello haya contribuido su naturaleza conflictiva y hasta confusa (Díaz, 1997). Aun así, a esa banalización –por exceso de uso– o a esa opacidad –por densidad semántica– se le oponía un cierto relieve atribuido en algunas teorizaciones de los últimos cuatro decenios (Turner y Bruner, 1986; Dubet, 2010; Lacapra, 2006; Kozlarek, 2015).

De hecho, también la experiencia había sido esencial tanto para la hermenéutica como para los pensadores de la llamada Teoría Crítica, sobre todo los de su primera generación, quienes abordaron sus cambios, coincidentes con los que ellos mismos vivían, y que a Walter Benjamin le costaron la vida. [2] Pese a ese nexo experiencial entre hermenéutica y Teoría Crítica, ambas se han tomado habitualmente como corrientes separadas. Los miembros de la Escuela de Frankfurt, al desarrollar su programa de teoría crítica y decantarse por el interés en la investigación social, poco o nada parecían poder compartir con una teoría de la interpretación histórica derivada de Heidegger, a quien Adorno aborrecía, basada en meditaciones ontológicas. Sin embargo, en la reflexión que aquí planteo, defiendo no sólo la pertinencia de buscar puntos en común entre ambas tradiciones, considerando la sintonía de lo ontológico y lo sociocultural como algo que provoca resonancias mutuas entre la interpretación hermenéutica y la teoría crítica, sino también la incorporación de mi propia disciplina, la antropología sociocultural, en el diálogo acerca de la experiencia. Pretendo, así, mostrar cómo ese diálogo a tres nos conduce a una interpretación crítica de una experiencia concreta, que defino como la experiencia de nuestra condición *extramoderna.*

Teniendo en mente ambos objetivos, he dividido el artículo en cinco apartados. En el primero, hago un recorrido sintético por las relaciones

[2] A causa del nazismo, Walter Benjamin organizó su exilio en Estados Unidos. En el camino de Francia a Portugal, desde donde saldría hacia el país americano, Benjamin se encontró con la negativa de las autoridades franquistas españolas de sellarle el permiso de entrada al país. Ante el espantoso panorama de ser entregado a las autoridades colaboracionistas francesas, que a buen seguro lo enviarían a un campo de concentración, Walter Benjamin decidió acabar con su vida con una sobredosis de morfina. Tenía 48 años.

del concepto de experiencia con la hermenéutica y la Teoría Crítica, para lo cual me refiero a tres hermeneutas (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Gianni Vattimo) y a algunos autores de la Escuela de Frankfurt (Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y, en menor medida, Jürgen Habermas). En el segundo apartado, formulo los aspectos en los que, a mi juicio, se producen resonancias entre las respectivas propuestas hermenéuticas y críticas de estos autores. En el tercero, abordo el caso de la antropología y su relación con la experiencia, por medio de la *antropología de la experiencia* de Victor Turner y la *antropología modal* del antropólogo y filósofo francés François Laplantine. En el cuarto, apoyándome precisamente en esas propuestas antropológicas, reflexiono sobre una nueva noción a la que denomino *extramodernidad,* y que en este artículo sólo es esbozada. Por último, en un quinto apartado que sirve de conclusión, sintetizo las consecuencias del artículo, planteando la extramodernidad como tema para una antropología crítica de la experiencia.

1. Experiencias hermenéuticas y críticas experiencias

En Hans-Georg Gadamer, la experiencia ocupa un lugar fundamental. Gadamer (2003) rebate la noción experimental empleada por las ciencias empíricas, cuyo objetivo consiste en liberar a la experiencia de lo histórico, y nos recuerda que nuestra vida experiencial está siempre inmersa en una trama que implica prejuicios, tradiciones y reconocimiento de la autoridad (Gadamer, 2003). La existencia es histórica y, por eso, nuestra historicidad "tiene la estructura de la experiencia" (2003: 421). En este sentido, es una mezcla de límite y posibilidad o, lo que es lo mismo, de confín y libertad. Por eso, no basta con considerar la experiencia como una vivencia de la conciencia (*Erlebnis*), como la asumía Dilthey, pero tampoco como algo que se refiere a lo aprendido a través de alguna cosa particular. La experiencia (*Erfahrung*) debe apelar a lo general. Aunque Gadamer admite que el conocimiento metódico de la ciencia ha permitido captar "un momento verdadero de la estructura de

la experiencia", entiende que la hermenéutica no puede reducirse a él sin reconocer antes que el proceso experiencial es "esencialmente negativo" (p. 428), dialéctico, algo que la ciencia moderna ha olvidado. Siguiendo esa negatividad, la experiencia hermenéutica se desvía de la negatividad científica, pues en ella el error, en lugar de ser clave para la impugnación de una teoría, como defenderá el falsacionismo de Popper, se incorpora a la experiencia general del vivir.

Pese a que, al hablar de negatividad, la huella de Hegel se haga patente, la absolutización de su resultado es inaceptable para Gadamer. "La verdadera experiencia –nos dice– es así experiencia de la propia historicidad" (p. 434), de manera que nuestro ser histórico significa "no agotarse nunca en el saberse" (p. 372), pues "la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias" (p. 431). Al mismo tiempo, y dada su temporalidad, la esencia de la experiencia supone tomar en consideración nuestra finitud. En esa dialéctica entre finitud y apertura es donde Gadamer fundamenta su defensa de los prejuicios, la tradición y la autoridad. El filósofo alemán intenta alejar ambos conceptos de las sospechas que se ciernen sobre ellos. Aun así, su referencia resultó controversial para Jürgen Habermas, quien criticó que la hermenéutica se apoyara en criterios de tradición y autoridad que le impedían detectar y oponerse a las distorsiones de la comunicación motivadas por la ideología y el poder (Habermas, 1988). El propio Gadamer, al recordar aquella discusión, justificaba el interés de Habermas por *Verdad y método*, destacando que la obra le había ofrecido "algunos agarraderos para su propio trabajo sobre el arte de la reflexión" (Gadamer, 2002: 58).

Paul Ricoeur consideraba igualmente esencial la temporalidad de la experiencia humana, pero añadía que ésta se encuentra "marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas" (Ricoeur, 2002: 16). El texto aparece en él como el modelo seminal para elaborar una particular interpretación de la experiencia narrativa y la ficción poética, la cual nos insta a dejar "de identificar realidad y realidad empírica o, lo que viene a ser lo mismo, […] experiencia y experiencia empírica" (Ricoeur, 2002: 27). Esta mediación entre tiempo y narración se explicita en un proceso que va de la inteligibilidad de la acción a la configuración de la

trama, y de ésta a la interacción del mundo del texto con el del oyente o lector. Es el círculo de la mímesis (Ricoeur, 2004: 113 y ss.), cuya circularidad, que recuerda la del círculo hermenéutico, permite separar el campo semiótico de aquél que concierne a la hermenéutica: mientras que la semiótica puede limitarse a la mímesis II y "tener en cuenta únicamente las leyes internas de la obra literaria", la hermenéutica deberá "reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar" (2004: 114).

La reflexión de Ricoeur sobre la experiencia aúna experiencia textual y vital. Con todo, hay distancia entre ellas, pues "la vida es vivida, la historia es relatada" (Ricoeur 2002: 18). Pese a ello, el obrar del círculo mimético permite que la cadena de mediaciones involucradas comunique ambos mundos y convierta los textos en acciones, y lo inerte de los signos dormidos, en el despertar vital de las interpretaciones. Las implicaciones que de ahí se derivan no son triviales para la experiencia, pues los campos separados por la hermenéutica de Dilthey, entre la explicación (*Erklärung*) y la comprensión (*Verstehen*), son aquí reunidos por una propuesta hermenéutica que considera la explicación como "el camino obligado de la comprensión" (2002: 103). Los resultados del análisis estructural defienden esa dirección. Al abordar los textos desde las partes de su configuración interna, podemos aspirar a alcanzar una interpretación que los explique. Comprenderlos, empero, nos compromete a llevar lo explicado a la vida fáctica del lector: a su experiencia. El camino hermenéutico que emprende Ricoeur, al recobrar el análisis del texto como procedimiento legítimo, recobra también cuestiones de método que reintroducen el papel de las ciencias humanas y sociales (que en el vocabulario de Ricoeur figuran como "hermenéuticas regionales") en la comprensión, tal como ésta había sido pensada desde una "hermenéutica general" u ontológica (p. 91).

Por su parte, Gianni Vattimo, cuyo pensamiento es deudor de influencias como las de Nietzsche y Heidegger, ha reflexionado desde la ontología acerca del nihilismo, la estética y las controversias de la modernidad, en un desarrollo intelectual propio que se conoce como *pensiero devole*. Aunque

hermeneuta a carta cabal, Vattimo llegó a criticar que la hermenéutica cayera en enunciados que no eran sino puntos de partida arbitrarios (*coup des dés* los llamó, en alusión al poeta Mallarmé y a la deconstrucción de Derrida). Incluso, argumentó que Gadamer no había logrado justificar el nexo que une las dos partes de *Verdad y método*: una reservada a la experiencia de la obra de arte, y la otra, al proceso que había llevado de la autoconciencia de las ciencias del espíritu a "una filosofía general de la existencia en términos de interpretación" (1997: 63). El dilema para Vattimo estaba claro: ni la hermenéutica podía defender reconstrucciones históricas como si fueran descripciones más válidas que otras (lo que la obligaría a aceptar tesis metafísicas contrarias a su carácter antimetafísico), ni tampoco podía resignarse al irracionalismo que presentaba a la hermenéutica como un "nuevo vocabulario o sistema de metáforas", como un nuevo discurso que simplemente debíamos asimilar.

Algún antropólogo interpretó la crítica de Vattimo como prueba del fracaso de la teoría hermenéutica en su aplicación a la práctica antropológica (Reynoso, 2008), pero se olvidó de mencionar que, para el pensador italiano, la única garantía de racionalidad en el caso de la hermenéutica estribaba en "la conciencia radical de su propio carácter no descriptivo ni objetivo, sino interpretativo" (Vattimo, 1997: 65). Lo que proponía Vattimo era retornar al fundamento ontológico de la hermenéutica, a "la enunciación de su pertenencia a una transmisión, a una tradición" (pp. 67 y 68). Había, a su vez, otros tres aspectos importantes en su meditación, a saber: la relación con la tecnología, el nexo con la experiencia de la modernidad y la apertura ontológica hacia la crítica. Vattimo recordaba, con Heidegger, que la esencia de la técnica no es nada técnico (Heidegger, 2007), y retomaba las nociones de *Ge-Stell* y *Ereignis* del pensador alemán. La extraña intuición heideggeriana según la cual el sistema técnico (la *Ge-Stell*) podía anunciar por vez primera la llegada del acontecimiento (*Ereignis*) le hacía pensar en un cambio en nuestra concepción de la tecnología, que debía pasar del modelo centralizado del motor al descentrado de "la tecnología de la comunicación, la técnica de recogida, ordenación y distribución de las informaciones" (Vattimo, 2004: 31). Además, Vattimo creía que la hermenéutica no

podía sustraerse a las cuestiones suscitadas por la ciencia y la técnica modernas, pues todas ellas, hermenéutica incluida, eran hijas de la modernidad. De hecho, por entonces se refería a la hermenéutica como teoría de la modernidad y la posmodernidad (Vattimo, 1997: 69).

Desde la Escuela de Frankfurt, la experiencia había seguido otro rumbo. En 1913, siendo aún un muchacho, Walter Benjamin había publicado un breve artículo dedicado al tema, titulado *Erfahrung* (Experiencia). En él, el joven Benjamin tomaba la experiencia con suspicacia porque veía en ella algo que servía al adulto para ejercer su autoridad sobre el joven. "La máscara del adulto se llama experiencia. Siempre igual, inexpresiva, impenetrable" (Benjamin, 2007: 54). Lo que censuraba Benjamin era esa inexpresividad que convierte la experiencia del adulto en una derrota. El "adulto ya lo ha vivido todo […]. Y todo era una ilusión. A menudo estamos intimidados o amargados. […] ¿Qué podemos nosotros contestarle? Todavía no tenemos experiencia". El contraste entre el hartazgo, la carencia de sentido vital, la brutalidad y el deseo de futuro que eleva al joven por encima de lo experimentado define la actitud de Benjamin respecto de la experiencia. Pese a ello, el camino de las ideas que atesora el joven tampoco puede ser la única vía, pues reconoce Benjamin el valor de una experiencia que sea transformada por los ideales del espíritu (2007: 55). Lo que anhelaba, al cabo, eran ambas cosas: ofrecer un contenido espiritual a su experiencia y conservar al mismo tiempo sus sueños de juventud.

La postura de Benjamin cambiará luego, cuando admita el papel crucial que desempeña la experiencia en su reflexión (Kozlarek, 2014: 140). Con todo, hay que reconocer un tenue lazo entre ambas posturas, el cual se deja percibir en el constante dilema entre la experiencia y el futuro. En su texto de 1933, *Experiencia y pobreza,* Benjamin se pregunta quién podría relacionarse ya con la juventud basándose en la experiencia (Benjamin 1973: 167). Una duda que invierte su pensamiento de dos décadas atrás, pues en su día él mismo habría empleado aquel interrogante para rechazar la experiencia acumulada y estancada de los adultos. Ahora, sin embargo, un asomo de desconcierto se adivinaba al afrontar la pobreza experiencial de la nueva época. Benjamin la veía manifestarse en la pérdida

de importancia del saber narrativo, así como en la nueva incapacidad de las personas para narrar (Benjamin, 2008). La gente volvía enmudecida de la guerra, había advertido, y aquel empobrecimiento se revelaba como el brote de una nueva barbarie, aunque también podía suponer una ocasión para recomenzar (Benjamin 1973: 169). En este sentido, el impulso juvenil por el futuro seguía vivo en él, que de este modo cumplía con la promesa de no traicionar su ideal de juventud.

Aquella fidelidad de Benjamin a la voluntad de futuro y su relativo optimismo acababa revelando, sin embargo, un escenario ambiguo. En efecto, cabía la esperanza de tomar la barbarie como acicate para un nuevo inicio, pero asimismo se registraban las pruebas de los enormes sacrificios y pérdidas que se habían hecho para mantener vivas aquellas posibilidades abiertas, que, por lo demás, seguían previendo un porvenir aciago y miserable: "Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad […]. En sus edificaciones, en sus imágenes y en sus historias, la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura" (1973: 173). En tales condiciones, era difícil no advertir el amargo dilema que sintetizarían Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en el decenio siguiente, al referirse a las relaciones entre pasado y porvenir: "No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir las esperanzas del pasado. Pero hoy el pasado se prolonga como destrucción del pasado" (Adorno y Horkheimer, 2007: 15). La esperanza con la que Benjamin había asumido aquella fidelidad juvenil y su ideal de futuro se daba de bruces con la destrucción de las experiencias pasadas de la humanidad. Que hubiera hombres dispuestos a sacrificar la cultura para sobrevivir no desmentía que la supervivencia fuera misérrima. El sacrificio, una vez más, racionalizaba un engaño (2007: 64).

De alguna manera, el concepto de industria cultural de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer cifraba la instalación de aquel embeleco en la vida cotidiana y entregaba el sacrificio de una posible experiencia vital, enfocada en la emancipación, en manos de un entramado que sancionaba "la victoria de la razón tecnológica sobre la verdad" (p. 151). Para estos autores, la cultura se había dedicado a domar los impulsos revolu-

cionarios y bárbaros; ahora, su versión industrializada enseñaba "la condición bajo la cual podrá uno soportar esta vida despiadada" (p. 166). Ya Benjamin (1973) había hecho el recuento de los seres ahítos y cansados que buscaban librarse de la experiencia, al haberlo "devorado todo, una cultura y el hombre". Ahora, bajo el gélido neón de la industria cultural, a nadie se le escondía que tales individuos ya no habían fagocitado experiencias, sino mercancías. Y en ese punto coincidía la crítica de la industria cultural, interpretada como un sistema de integración total y perteneciente a lo falso de la totalidad, con el deterioro de una experiencia absorbida en gran medida por la función de la publicidad. "La experiencia es reemplazada por el cliché" (Adorno y Horkheimer, 2007: 215), algo que era tan cierto en la propagación del antisemitismo, a la que se referían los autores, como en el cine de Hollywood o el allanamiento del lenguaje, que mencionaban en otras partes de su obra.

Lo que estos pensadores advertían por medio de su crítica era que la experiencia individual había sucumbido a la reflexión "de la propia impotencia: saber que no se es nada" (Adorno, 2006: 55). Herbert Marcuse abonará la misma idea al señalar que "una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada" (Marcuse, 1993: 31). La experiencia aflorará allí como el fondo esencial desde donde percibir los contrastes entre el presente y el mundo pretérito, el cual ni existe ni puede ya ser recobrado, pues es "invalidado en un sentido estricto por la sociedad tecnológica" (1993: 88). La crítica de Marcuse retrata una experiencia que se ha volatilizado a causa del nuevo funcionalismo sistemático de la sociedad industrial avanzada. Aun así, cabe aceptar que "el reino de los fines" para una sociedad futura sea todavía posible mediante otra organización. Muchos años más tarde, desde la hermenéutica, Gianni Vattimo interpretará ese optimismo tecnológico como algo insostenible. No obstante, aunque sea cierto que Marcuse pensó en una posible liberación tecnológica de energías creativas individuales que revolucionasen la relación *erótica* con la civilización (Marcuse, 1983, 1993), su implacable crítica a la racionalidad tecnológica había sido tan rotunda como fructífera, algo que lo llevó a distinguir muy oportunamente entre la técnica y la tecnología (Marcuse,

2001),[3] así como a arremeter contra el aparato tecnológico que destruía las posibilidades de nuestra experiencia. Un mundo donde la dominación se perpetuaba "como tecnología" y la falta de libertad aparecía "como una sumisión al aparato técnico" (Marcuse, 1993: 186) era un mundo donde realmente no podíamos experimentar nada, por más que ese mismo aparato aumentase las comodidades materiales y la productividad.[4]

Hasta aquí he hecho un recorrido acerca de la importancia que tiene la experiencia tanto para una teoría de la interpretación histórica como para una teoría social crítica. La relación entre ambas teorías ha sido tomada, sin embargo, como difícil de conciliar. Desde el rotundo rechazo de Adorno a Heidegger hasta la crítica de Habermas a Gadamer, las diferencias se hicieron patentes. Algún texto posterior, de mucho menor calado (Honneth, 2003), se sumó a tal desencuentro. Sin embargo, por lo expuesto hasta aquí, no parece razonable considerar que exista una distancia insalvable entre las dos.[5] Por el contrario, el tema de la experiencia atenúa tal separación, no sólo por la importancia que, implícita o explícitamente, ambas corrientes le atribuyeron, sino por las resonancias mutuas que existen en el pensamiento de todos los autores mencionados. En ningún caso se puede negar la especificidad de la hermenéutica o la Teoría Crítica, pero tampoco que los matices y cambios que introdujeron tales pensadores en su pensamiento, hermenéutico o crítico, sirvieron para acercar eventualmente sus posturas y para producir resonancias recíprocas que no debemos pasar por alto. Así, sería absurdo pensar que

[3] A diferencia de los instrumentos propiamente técnicos, la tecnología supone para Marcuse una relación social que incluye "la totalidad de los instrumentos, mecanismos y aparatos que caracterizan la edad de la máquina", de manera que se torna un "instrumento para el control y la dominación" (Marcuse, 2001: 54). Es un cambio que puede recordar a la aparición de las *existencias* para Heidegger en el seno del dispositivo de la *Ge-Stell* (Heidegger, 2007).

[4] A fin de cuentas, esa productividad y aparente comodidad podía acabar en una distopía como la de *A Brave New World*, que Adorno criticó extensamente (Adorno, 1962).

[5] Bien mirado, era algo que Gadamer nunca había negado completamente; en vez de eso, se había limitado a reclamar la autonomía de la perspectiva hermenéutica con respecto a su uso por parte de las ciencias sociales, y su mayor amplitud con respecto a quienes querían confinarla en la crítica sociocultural de las ideologías (Gadamer, 2000: 239 y 240).

las objeciones de Habermas a Gadamer no supusieron, a su vez, una variación previa respecto de la crítica que los autores anteriores de la Escuela de Frankfurt habían realizado; de igual modo, sería torpe creer que la hermenéutica de Ricoeur o Vattimo no tuvo efectos distintos a la hora de vincular interpretación y crítica.

2. Resonancias de la interpretación y la crítica

En el caso de Gadamer, podemos detectar ya una coincidencia entre su idea de experiencia hermenéutica y la crítica que realizan Theodor Adorno y Max Horkheimer a la Ilustración. Si bien la defensa de los prejuicios en Gadamer se apoyaba en lo que había sido el prejuicio inconsciente del proyecto de la *Aufklärung,* o sea, el prejuicio "contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición" (Gadamer, 2003: 337), la desmitificación ilustrada analizada por Adorno y Horkheimer mostraba una nueva caída en otro proceso de mitificación. Tal caída bien podía interpretarse como el resultado del propio prejuicio de la Ilustración que, al no ser consciente ni aceptarse, era incapaz de superarse. Asimismo, también la relación entre finitud y experiencia, que para Gadamer ponía su límite al "poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora" (Gadamer, 2003: 433), podía conciliarse con la crítica a la racionalidad instrumental de la crítica frankfurtiana y con la denuncia del todo como lo no-verdadero (Adorno, 2006: 55). Era evidente que la radicalidad planteada por la hermenéutica era mayor, pues comprometía el recuerdo de nuestra propia finitud. Sin embargo, se ponía igualmente de manifiesto que aquella limitación resonaba en las posibilidades, servidumbres o excesos de la vida social.

Por otra parte, ya comenté que la experiencia gadameriana entraña una mezcla de confín y libertad. Aun cuando la polémica con Habermas planteó en cierta forma una discrepancia en cómo entender tales límites y de qué manera hacer posible aquella libertad, lo cierto es que existen coincidencias que deben rescatarse si queremos pensar en las resonancias entre hermenéutica y crítica. De hecho, la renuencia de Gadamer a aceptar que sea el distanciamiento metodológico de las ciencias sociales y su olvido

de nuestra historicidad lo que se imponga a la hermenéutica no significa que ignore la distancia interior del pensamiento. Simplemente, aclara que ambas son distancias distintas. De ahí que escriba: "La diferencia está en la identidad, pues en caso contrario la identidad no sería identidad. El pensar contiene dilación y distanciamiento, pues en caso contrario el pensar no sería pensar" (Gadamer, 1995: 71). Además, dado que no hay tradición que no cambie y, por eso mismo, que no suscite un conflicto entre nuestros deseos y la realidad de nuestras limitaciones, tampoco hay para Gadamer forma de evadir esa distancia crítica. "Yo diría incluso que la única crítica real es la que decide en esa relación práctica" (Gadamer, 2000: 259). Tal alusión a la praxis, que retoma la dialéctica hermenéutica entre límite y libertad, defiende a su vez que el terreno de la libertad sea el de la praxis, y no el de la técnica,[6] algo que coincide con la crítica de Marcuse a la sociedad tardoindustrial (Marcuse, 1993), o del propio Habermas a la ideología de las sociedades tecnificadas (Habermas, 2009: 99).

Al mismo tiempo, también podemos considerar que la oposición propuesta por la teoría crítica entre ésta y la teoría tradicional (Horkheimer, 2003) no está tan lejos de la apertura que hace posible toda experiencia hermenéutica como experiencia interpretativa. Cierto es que tal relación resulta en principio controversial, dado que la hermenéutica se apoya en una ontología, mientras que la teoría crítica lo hace en una teoría social. Ahora bien, semejante separación se atenúa si pensamos en que esa ontología es la que da pie a que diversas experiencias históricas se concreten en realidades socioculturales específicas que, además, cambian con el tiempo. Liberada de ciertas rigideces teóricas vinculadas a lecturas específicas del marxismo, lo que ofrece una teoría crítica de tipo sociocultural es precisamente el mejor testimonio de aquello que la hermenéutica de Gadamer defiende desde la ontología, a saber: la posibilidad de que toda experiencia, si lo es realmente, se abra a nuevas

[6] Un claro ejemplo de ello es el de la guerra. Otro, la tecnociencia actual (Sadin, 2024; Cerqui y Warwick, 2008). Pero si hoy intentamos disolver las discusiones sobre lo práctico, o reducirlas a un mero nivel de representación política que excluya al mayor número de seres humanos posible de dicha discusión, debemos aceptar que lo que estamos haciendo es aniquilar las condiciones de toda experiencia humana de libertad.

experiencias. ¿No es esto lo que nos muestra la historia social? Aunque ello provoca tensiones con una idea excesivamente rígida de la Teoría Crítica que ceda a los devaneos de cierto historicismo, no parece ser ésa, ni mucho menos, la única opción adoptada por dicha teoría. Pensemos, por ejemplo, en la dialéctica negativa de Adorno (Adorno, 2014), cuyo proyecto coincide con la crítica de Gadamer al cierre histórico del Espíritu absoluto. La dialéctica nunca puede acabar clausurada, pues el tiempo que la consume es también el que la renueva; pero eso, ¿no abre una posibilidad para la reinterpretación de la tradición, la comprensión histórica y la autocomprensión individual?

En Paul Ricoeur estas cuestiones adquieren una dimensión hermenéutica nueva que también puede vincularse con algunas aportaciones de los autores comentados. Al analizar la polémica de Habermas y Gadamer como una disputa entre una "hermenéutica de las tradiciones" y una "crítica de las ideologías", Ricoeur toma una postura intermedia. Así, por un lado, defiende el carácter crítico de la hermenéutica, pero, por el otro, destaca el papel que juega la reflexión hermenéutica dentro de la crítica. Puesto que considera que el texto, descontextualizado y reintegrado a la vida histórica de otra manera, supone ya un desplazamiento crítico "en el corazón de la interpretación" (Ricoeur, 2002: 338), rompe con el autismo del análisis semiótico, el cual impide el retorno del texto a la experiencia viva, y restituye el rol de la reflexión en la autocomprensión. En la reflexión hermenéutica, dirá, "la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas" (2002: 141). Pero, a su vez, limita igualmente las aspiraciones críticas y emancipatorias que la "hermenéutica profunda" o "metahermenéutica", propuesta por Habermas, reclama como contrarias a la tradición. A este respecto, Ricoeur recuerda que "una hermenéutica de lo profundo es todavía una hermenéutica" y que, además, el hombre sólo puede atisbar su emancipación y una comunicación sin trabas ni límites apoyándose para ello "sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales" (2002: 344).

Asimismo, la importancia del relato en Ricoeur se complementa bien con las reflexiones de Walter Benjamin acerca del ocaso de la experiencia narrativa. Bien es verdad que nuevamente debemos aquí tener en cuenta

el salto de una ontología a una teoría social, pese a lo cual la resonancia entre ambas puede justificarse. Quizá Ricoeur no concuerde con Benjamin en la radicalidad fúnebre de su dictamen acerca de la muerte narrativa, puesto que en aquél es nuestra propia condición temporal la que va implícita en la necesidad de contar, pero cabe pensar que, precisamente por la intimidad de esa unión, el diagnóstico de Benjamin deba ser incluido en una interpretación sociológica sobre el ocaso de la experiencia, entendiendo ésta, una vez más, como cauce e impulso para otras nuevas experiencias. Puesto que Ricoeur piensa que, por medio de la reinterpretación siempre renovada de los textos, acaba cifrándose la posibilidad de encontrar nuevas "lecturas", o sea, nuevos caminos de libertad para el intérprete que busca comprenderse mejor a sí mismo, es posible hallar en la crítica de Benjamin una forma no metafísica de comprobar si nuestra vida narrativa actual y nuestra autocomprensión derivada no traslucen una experiencia existencial empobrecida.

Por otra parte, la reconsideración que hace Vattimo de sus ideas sobre tecnología y comunicación, aunque intensifiquen las preguntas ontológicas de raíz heideggeriana, también descubren interpretaciones críticas sobre el ocaso sociocultural de la experiencia.

Como ya apunté, Vattimo pensaba que la transformación del tipo de tecnología (del motor a la información) marcaba el cambio de la época moderna a la posmoderna, y coincidía con el posible advenimiento de una sociedad transparente en la que la implosión mediática constituyese una promesa de emancipación (Vattimo, 1990). Se anunciaba con ello una transformación radical de la experiencia. Era un pensamiento opuesto a Adorno, sin duda. "La tecnología de la información –sentenciaba Vattimo– desmiente las simplistas y apocalípticas previsiones de Adorno" (2004: 33). Sin embargo, más de veinte años después, en vista de los cambios experimentados por las sociedades globales, las cosas se mostraban muy distintas. La contundente sentencia de Vattimo contra Adorno se veía drásticamente mitigada, pues aquél detectaba ahora más bien la consecución de un "transparente totalitarismo" (Vattimo, 2020). La posmodernidad misma aparecía como un sueño "*ausgeträumt,* finito y disuelto" (2020: 146). La sociedad de comunicaciones descentrali-

zadas que portaba semillas nietzscheanas de confusión y creatividad se había vuelto impensable en nuestro nuevo mundo, tendente al control integrado. Se preguntaba entonces Vattimo, en clara alusión a una de las famosas frases de Adorno: "¿Será que, de hecho, la transparencia […] no es ambigua en absoluto, sino que, estando orgánicamente conectada a la globalización, ha devenido un aspecto del dominio de todo, que ya no es más lo verdadero, sino precisamente su contrario?" (p. 150).

La perplejidad tardía de Vattimo ante la pregunta sobre la técnica (que, siguiendo la enseñanza de Marcuse, podríamos ya denominar tecnología) reflejaba el cariz de crítica sociocultural adquirido por su lectura hermenéutica de la época. Si el enviar (*schicken*) era también lo propio del pensamiento filosófico, era comprensible que la filosofía se hubiera incorporado al conjunto de envíos, de experiencias concretas de la humanidad en devenir, por medio de un cierto tono de "impresionismo sociológico", como lo había llamado Gyorgy Lukács, a quien Vattimo cita (Vattimo, 2004: 20). Pero, además, las observaciones de Vattimo, no sólo como filósofo, sino como político durante años en el Parlamento Europeo, lo habían movilizado en contra de la integración de las sociedades globales, algo en lo que sin duda resonaban muchas de las tesis de la Escuela de Frankfurt. El avance de la hermenéutica, aun en su reconocimiento de la apertura histórica y la disolución de los fundamentos, iba ligado a la práctica de la crítica. El pensador tomaba distancia del rumbo social y cultural de nuestro tiempo, extrayendo razones que, aunque nunca desligadas de un pensamiento posmetafísico, se presentaban como convincentes para rechazar el rumbo hegemónico de la vida moderna y su pérdida de experiencia. El reiterado olvido del ser impuesto por la unificación tecnocientífica del mundo, que coincidía con la sola contemplación del ser "bajo el aspecto de la elaboración (*Verarbeitung*) y la administración (*Verwaltung*)" (Adorno y Horkheimer, 2007: 96), justificaba la crítica. Vattimo acababa encontrando así un proyecto común de emancipación, al igual que en la Teoría Crítica hallaba una manera propia de criticar la violencia sobre el ser, como hace la hermenéutica.

Los dilemas de la modernidad, que cobraron expresión en el pensamiento de Vattimo y su propia reflexión acerca de la posmodernidad,

son de hecho uno de los últimos lugares desde donde podemos indagar en las resonancias que la Teoría Crítica y la hermenéutica se plantean mutuamente. En los últimos años, toda la literatura crítica sobre la modernidad, bastante de ella ligada a la reflexión poscolonial, ha servido, entre otras cosas, para destacar la diversidad reconocible en las trayectorias modernas. El antropólogo Saurabh Dube así lo señala cuando hace notar que los procesos de la modernidad han sido muy variopintos en los últimos cinco siglos, "de modo que la modernidad siempre ha sido representada en plural: *modernidades*" (Dube, 2018: 54). En una línea similar, se encuentra la reflexión del filósofo y sociólogo Oliver Kozlarek, para quien "la Teoría Crítica (con mayúscula) se encuentra en una encrucijada: debe empezar a entenderse a sí misma como una teoría crítica (en minúscula) entre otras" (Kozlarek, 2015: 70). Se trata de una transformación coincidente con la pluralidad hermenéutica, entendida como una pluralidad de intérpretes sobre las experiencias modernas vividas. Así lo expresa, literalmente, este autor cuando afirma que "el trabajo de los teóricos modernos es hermenéutico", pues ellos interpretan las experiencias de los mundos y sus respectivas modernidades, gracias a lo cual salen a la luz sus alegrías, luchas y conflictos.

3. De una antropología de la experiencia a un modo de experiencia antropológica

No cabe duda de que la pluralidad de mundos y la emisión de diferentes significados es uno de los aspectos que la hermenéutica siempre ha tenido en cuenta como condición de nuestra existencia histórica. Pero fue también la cualidad idónea para que la antropología, hija asimismo de la modernidad (Lévi-Strauss, 2004), conversara con su propia tradición y planteara nuevas exploraciones temáticas e interpretativas. De ahí surgieron propuestas relacionadas con la experiencia y la sensibilidad, que no sólo han trazado nuevas rutas propias para la antropología, sino que pueden compartir resonancias e inquietudes con aquello que la hermenéutica y la teoría crítica han expuesto y debatido. En este sentido, quiero enfocar

ahora mi atención en los aspectos que a este respecto me parecen más destacables de la llamada *antropología de la experiencia* en Victor Turner, así como de la *antropología modal* propuesta por el antropólogo francés François Laplantine. La sucinta revisión de estas dos propuestas me llevará luego a replantear la noción de modernidad.

En 1980, en el transcurso del encuentro anual de la AAA (American Anthropological Association), tuvo lugar un simposio cuyo tema fue precisamente la antropología de la experiencia. El libro, que reunió los trabajos presentados, más un epílogo de Clifford Geertz, salió a la luz en 1986 con el título *The Anthropology of Experience*, bajo la edición de Edward M. Bruner y Victor W. Turner. Este último, fallecido tres años antes, en 1983, era un antropólogo reconocido por sus investigaciones en África sobre el ritual, pero también por su deriva hacia fecundas reflexiones acerca de los procesos dramáticos que tomaban cuerpo en la vida social o, en otro sentido, en la importancia ganada por el teatro. A él se debía precisamente la invención del nombre de *antropología de la experiencia*, en el que resonaban las influencias de la filosofía en el terreno antropológico. Pero el camino no era unidireccional, de manera que se planteaba la posibilidad de que la antropología sociocultural pudiera también sumarse a ciertos debates internos de la filosofía, como el que planteaba la relación con la experiencia en la hermenéutica y la crítica.[7]

En palabras de Bruner, uno de los editores del libro y autor de la introducción, "la antropología de la experiencia se ocupa de cómo los individuos experimentan su cultura, es decir, cómo los eventos se reciben en la conciencia. Por experiencia no sólo nos referimos a los sentidos, datos, cognición […], sino también a los sentimientos y expectativas" (Bruner, 1986: 5). Se deduce de estas palabras que la noción de experiencia que se está concibiendo dista mucho de la comúnmente aceptada por las ciencias humanas y sociales rayanas en un nuevo positivismo. Se trata de una postura ligada a

[7] Contra lo que algunos aún se obstinan en creer, la relación entre filosofía y antropología viene de antiguo. Entre sus nexos, no sólo se cuenta con la influencia del pensamiento ilustrado, alguna de cuyas derivas se expresó aún en el evolucionismo del siglo XIX, sino también de las vías alternativas del idealismo alemán, el romanticismo y sus sucesivas reinterpretaciones (Adams, 2003).

la importancia que toman las expresiones concretas de la experiencia (1986: 6). Las expresiones, como formas específicas de lo experimentado, plantean a la antropología de la experiencia varios problemas. Uno de ellos tiene que ver con la relación entre experiencia y expresión. Otro, con la articulación de tres planos diferentes de la vida: el de la realidad que se vive, el de la experiencia que se experimenta y el de la acción que se expresa (p. 6). Aunque existen discontinuidades y tensiones que se generan entre estos tres planos, su vertebración permite comprobar que las expresiones nunca conforman un "texto aislado y estático", sino que siempre se hallan "involucradas en procesos: un verbo, una acción arraigada en una situación social con personas reales en una cultura particular y en un momento histórico dado" (p. 7). Ello les otorga una particular dimensión temporal.

Por su parte, Victor Turner se apoya en la distinción hermenéutica de Wilhelm Dilthey entre "mera experiencia y una experiencia" (Turner, 1986: 35), para distinguir el simple fluir de los eventos sucesivos de su ruptura por medio de la fijación particular de ciertos rasgos que componen un momento destacado que se fija en la memoria. Acorde con esta perspectiva, la antropología de la experiencia parte de una convicción sobre la íntima relación que une a los significados y los actos humanos, los cuales inevitablemente se comunican con interpretaciones significativas (Geertz, 2000). A juicio de Turner, todos los actos humanos son significativos, "y eso es algo difícil de medir, pero frecuentemente puede captarse, aunque sólo sea de manera fugaz y ambigua" (1986: 33). Los significados surgen de la unión de experiencias presentes y la acumulación de experiencias pasadas, en una movilidad que crea y recrea sin cesar los momentos significativos, al tiempo que busca expresarlos siguiendo la pauta del círculo hermenéutico. Así, la experiencia estructura las formas expresivas que, a su vez, moldean la propia experiencia (Bruner, 1986: 6). Turner recurre a otro filósofo, John Dewey, para poner énfasis en el tono dinámico de lo experiencial y apuntalar la importancia que tiene lo expresivo; en el caso de Dewey, a partir de la "conexión intrínseca entre experiencia […] y forma estética" (Turner, 1986: 37).

La importancia de lo estético corresponde a lo experimentado por una criatura viva que no deja de presenciar, en palabras de Dewey que Turner

registra, cómo "la vida pierde y reestablece incesantemente el equilibrio con su entorno". En este sentido, añade el filósofo, "el momento de paso de la perturbación a la armonía es el de mayor intensidad para lo vivo" (1986: 38). Más tarde, el propio Dewey consideró aconsejable sustituir la idea de experiencia "por el término cultura, pues ahora que su sentido está plenamente establecido, puede hacerse cargo, plena y libremente, de mi filosofía de la experiencia" (citado en Zask, 2007). Claro está que la antropología había tenido protagonismo en dicho establecimiento. Sin embargo, la antropología de la experiencia, a diferencia de aquella que tal vez Dewey conoció cuando escribió tales palabras, se basaba en el reconocimiento pleno de los elementos de dinamismo, expresividad y cambio que formaban parte de la participación humana en la vida social. Así, el *paso* al que hacía referencia Dewey en el retorno vital a la armonía resonaba ahora en lo investigado por el propio Turner en el proceso ritual, el teatro y, sobre todo, los *dramas sociales*. Unos y otros descubrían situaciones de conflicto relativas a paradojas estructurales de una cultura, pero que, aun en esos casos, no correspondían a situaciones estáticas, sino a dinámicas que refundaban la vida social una y otra vez o, como ocurría en algunos dramas sociales, desencadenaban un cisma definitivo. Sea como fuere, la intensidad de lo vivo se manifestaba en cada momento por medio de expresiones que comprometían al participante por completo, corporal, anímica e intelectualmente.

Desde luego, no se podía pensar en una antropología de la experiencia que no partiese de la importancia que se concedía al individuo y a su compleja relación de participación cultural con la sociedad (Fresán, 2016). Una complejidad que Turner analizó en el ritual, en las representaciones teatrales propias de los géneros surgidos en las sociedades industrializadas, y en lo que llamó *dramas sociales*, entendidos como "unidades no-armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto" (Turner, 1988: 74). No sólo se trataba de reconocer la importancia de los aspectos cognitivos y volitivos involucrados en las trayectorias de los individuos, sino también de captar el relieve de las energías liberadas en el acoplamiento individual a las situaciones de la vida colectiva. En un cierto nivel de excitación, que podía desprenderse del ritual, la fase liminal o los

dramas sociales, Turner creía que se podían liberar "fuentes energéticas de los individuos participantes" (Turner, 1986: 43). De cualquier modo, tanto el ritual como el teatro derivaban "del corazón subjuntivo, liminal, reflexivo, exploratorio de drama social, donde las estructuras de la experiencia del grupo eran respondidas, desmembradas, reordenadas, remodeladas, y en silencio o a viva voz hechas significativas". Eran *expresiones* que aunaban las formas heredadas de la tradición con la incesante movilidad que aportaban las actuaciones e interpretaciones particulares de los participantes, las cuales exponían conflictos e implicaban reflexividad.

Entendida, así, como una antropología reflexiva, la antropología de la experiencia integraba nuevamente una importante herencia de Dewey, quien, según Zask (2007), se había alejado de las estériles polémicas que enfrentaban al individuo con la sociedad, estableciendo a partir de ahí toda clase de dualismos y oposiciones. Contrariamente a ello, Dewey propuso en *Experience and Nature* una visión interactiva del individuo y su entorno, de lo material y lo ideal, que llevaba a concebir la experiencia como sinónimo de la cultura. Vista así, la cultura figuraba como el espacio de dicha interacción, el cual debía asegurarle al individuo la posibilidad de disponer de un proceso de individuación que mantuviera abierta y en movimiento la relación de los seres humanos –basada en roces, acuerdos y conflictos– a sus respectivos entornos socioculturales. "En la medida que una experiencia reposa en las transformaciones que un individuo imprime a su mundo social, ninguna cultura puede ser estática; ninguna, perdurar por la pura y simple reproducción de sus formas principales, de generación en generación" (Zask, 2007: 146). Por otra parte, este nexo de la experiencia con la cultura y el individuo, en el terreno de una antropología de la experiencia como la de Turner, no sólo incluía a los participantes culturales, sino que se extendía al caso particular del antropólogo en su experiencia sobre el terreno, viéndose movido a tomar en consideración sus propios sentimientos y reflexiones durante el trabajo de campo, como parte de un proceso de autocomprensión. En todo caso, se trata de una autocomprensión cruzada, dialógica, pues, durante el trabajo de campo, la autocomprensión del antropólogo se entrecruza con la experiencia que provoca su presencia entre los demás (Fresán, 2016: 22).

La inclusión de lo que vive el antropólogo al realizar su trabajo etnográfico hace que no sólo podamos referirnos a una antropología de la experiencia, sino también hablar de y desde una fidedigna experiencia antropológica. Sobre ella reflexiona largo y tendido el antropólogo y filósofo François Laplantine, antiguo alumno de Paul Ricoeur, quien considera que la disolución de ciertos presupuestos intelectuales de Occidente, que nos han llevado a establecer una serie de oposiciones categóricas y jerárquicas en nombre del solo primado de la Razón, debería ser una de las tareas principales de la antropología (Laplantine, 2005). Entre tales disociaciones, se encuentra, y acaso en primer lugar, la que opone lo racional a lo sensible. Es esta oposición la que ocupa la meditación general del antropólogo y filósofo. En una línea de pensamiento que bien podría coincidir, aunque no lo haga de forma explícita, con la antropología de la experiencia, Laplantine entiende que la antropología debería ser la primera en acabar con ése y otros dualismos, una vez que ella misma ha comprobado, gracias al trabajo etnográfico, que "la experiencia sobre el terreno es una experiencia de compartición (*partage*, en el original) de lo sensible" (2005: 11). La investigación que este nuevo punto de partida suscita en el antropólogo lo lleva a proponer lo que él mismo llama una *antropología modal*, que define como sigue:

> Lo que propongo llamar una *antropología modal,* radicalmente diferente de una antropología estructural, consiste en una empresa que permite aprehender los *modos* de vida, de acción y de conocimiento, las *maneras* de ser, y de forma aún más precisa, las *modulaciones* de los comportamientos, incluidos lo que parecen más anodinos, no sólo en relación con el espacio, sino en la dimensión del tiempo o, más bien, de la duración. […]. Una antropología modal, que es por lo tanto una antropología de los modos, de las modificaciones y de las modulaciones, implica un modo de conocimiento susceptible de tener presente el carácter dúctil y flexible de la experiencia sensible (pp. 185-187).

Se trata, por lo tanto, de una antropología atenta a los pequeños detalles, que no se ocupa de reproducir una concepción sistemática de la sociedad y la cultura basándose en principios estructurales y clasificaciones tan sólidas como estáticas, sino que, por el contrario, se preocupa

por la producción de gradaciones, matices y transiciones entre modos de experimentar nuestra estancia en un mundo.[8] La particularidad de cada mundo que se habita no se ve, empero, confiscada por un relativismo estéril, pues Laplantine emprende asimismo una reflexión acerca del *mestizaje*, como vía intermedia entre lo homogéneo y lo heterogéneo (Laplantine y Nouss, 2001), como un "proceso en perpetuo devenir que nace de lo intermedio (*l'entre-deux*), de la circulación ininterrumpida entre la conjunción y la disyunción" (Cognet, 2003: 193). Así, ese mundo particular que se habita y experimenta puede, al mismo tiempo, involucrarse en una experiencia más amplia, que es precisamente la que pone en marcha la aventura antropológica en su relación con la alteridad y en su duda constante acerca de identidades o diferencias *puras*. "La mentira, la ilusión –escribe Laplantine–, […] consiste en pensar que 'la hierba es verde', siempre verde, cualquier día o a cualquier hora. A esta falta de precisión y de rigor es que puede conducir la violencia identitaria del saber" (Laplantine, 2005: 196).

Tal y como ocurre con la antropología de la experiencia de Turner, la experiencia antropológica modal en Laplantine parte también de la atención que reclaman los mundos socioculturales con respecto a su constante renovación. Nada permanece incólume, y "una aproximación estructural de lo sensible no da cuenta sino de una parte ínfima de la vida" (2005: 186). De hecho, la regulación estructural elimina todo aquello que "se presenta como inadecuado, irregular, impar, impuro, híbrido, mestizo, […] es decir, la mayor parte de nuestra experiencia, no solamente sensorial, sino también intelectual" (p. 195). El camino de esta antropología conduce, en cambio, a un interés por lo rítmico y la vibración. "Lo real está en perpetua vibración", dice el antropólogo (p. 196). De ahí que preste una particular atención, como hace la antropología de la experiencia, a las artes del ritmo, cual la danza o el teatro; pero también al cine, del que Laplantine se muestra un gran conocedor. Todo ello como forma de enriquecer la experiencia antropológica y de postu-

[8] Por eso, discrepo de la lectura de Rivière (2006), quien distingue tajantemente el contenido antropológico del libro (sólo el primer capítulo) y el filosófico. Lo esencial de la obra de Laplantine, me parece, va en contra de este tipo de clasificaciones.

lar una "política de lo sensible". Reacia a aceptar, una vez más, el fácil dualismo entre la manipulación política y lo retraído de la sensibilidad, la experiencia antropológica modal aboga por una vía diferente. Dado que "la política sin lo sensible se arriesga a ser una abstracción, pero lo sensible sin lo político tiene todos los rasgos de una evasión", Laplantine propone una política de lo sensible que esté basada en "la inscripción de lo político, lo ético y la historia en la sensibilidad, es decir, concretamente, en la vida temporal del sujeto.

El sujeto, a quien Laplantine dedicó otra obra (Laplantine, 2010), cobra en este punto toda su importancia, al convertirse en el protagonista crítico de la política de lo sensible, "que rechaza la sumisión al Uno y la conformidad al Todo" (Laplantine, 2005: 169). La diferencia que hace este autor entre el individuo, como aquél que sólo plantea una relación consigo mismo, y el sujeto, entendido como el que formula cuestiones que "conciernen a la relación con los demás" (Laplantine, 2010: 81), supone un contraste con la subjetividad que reclama la antropología de la experiencia cuando alude a la experiencia vivida por individuos concretos, incluido el etnógrafo-antropólogo. Ello exige realizar una mínima aclaración. En este sentido, y por más que el individuo que Laplantine nos presenta cuente con el riguroso aval histórico de lo que supuso la conformación del concepto en la *Monadología* de Leibniz, *La democracia en América* de Tocqueville y *La sociedad de los individuos* de Norbert Elias (todas ellas obras que cita Laplantine en su obra sobre el sujeto), creo que se puede argumentar a favor de otro tipo de individuo, en el que resuenen también las cuestiones concernientes a su relación con los otros. Tal individuo, más que encerrado consigo mismo, estaría ya siempre situado en la exterioridad de sus vínculos históricos y socioculturales con los demás, como una manifestación de su relación íntima con el sujeto. Ello evita, desde luego, que el individuo pueda autoerigirse en sujeto; pero la posibilidad contraria, la de un sujeto que pueda prescindir de los individuos, se ve igualmente rebatida.

Así pues, una sociedad de individuos incompletos, abiertos e interpelados a cada paso por la más radical alteridad lograría impedir que, simultáneamente, el sujeto pudiera convertirse en una abstracción sin cuerpo,

en una mónada mucho mayor que *sujetase* a los individuos corporales y concretos, inmersos en su vivir histórico y sociocultural. Sin duda, una posibilidad de vida y pensamiento desencarnados a la que la antropología modal de Laplantine se enfrenta decididamente. No en vano, su vindicación del *lenguaje* frente a la *lengua* (que el autor ve como mero sistema estructural, gramatical y semiótico) está en parte fundada en que el lenguaje es "respiración, entonación, voz, es decir, cuerpo en actividad" (p. 200). En resumidas cuentas, se trata de que ni un individuo pueda reclamarse sujeto, ni de que el sujeto pueda prescindir de su dialéctica interior, articulada y expresada por los individuos y los cuerpos en los que resuena. Se conjugan ahí la defensa que hace la antropología de la experiencia de las expresiones humanas, sobre todo de las artísticas, con la experiencia antropológica modal que reclama una dimensión del arte que participe de la política de lo sensible. Por eso, al referirse al sujeto que puede oponerse y resistir al Uno y al Todo, Laplantine explica que esa totalidad es la que "conduce a mostrarlo todo, a decirlo todo" (Laplantine, 2005: 169). Justamente, las artes van a escapar a esa totalidad integradora; lo harán por medio de perspectivas, ángulos, planos y una demora en la captación de detalles que permite percibir los modos de estar, las gradaciones, el ritmo cambiante, las vibraciones: la compleja estética de lo modal.

4. Apunte sobre extramodernidad

Al exponer su idea del individuo, Laplantine escribe que el proceso que ha llevado a la individuación y al individualismo "se ha designado a menudo con el término *modernidad*, entendida como ruptura de lazos con la comunidad y la tradición, pero también con la naturaleza" (2005: 79). Se trata de una concepción bastante asumida, y que, no obstante, a tenor de todo lo escrito hasta aquí, puede ser revisada y reinterpretada. Como último apartado, antes de hacer las consideraciones finales, quiero detenerme brevemente en esa posible reinterpretación. No se trata de algo ajeno al tema del artículo, sino más bien una consecuencia derivada de lo que aquí he intentado hilvanar. En los distintos enfoques hermenéuticos sobre la

experiencia, así como en los relativos a la teoría crítica (ya en minúsculas), se nos ha presentado, directa o indirectamente, el asunto de la modernidad. La inclusión, después, de la antropología sociocultural, por medio de dos propuestas teóricas concretas en defensa de una experiencia sensible reconocida, me ha permitido ahondar en aspectos que desembocan inevitablemente en un nuevo interrogante acerca de la experiencia de nuestra época; en una pregunta por su modo de presentarse.

Para Lévi-Strauss, la modernidad de la antropología provenía de una herencia sin duda ambigua. La consecución, en tantos aspectos tenebrosa, de la empresa conquistadora y colonial europea había arrojado una extraña luz sobre el interés del ser humano por comprenderse a sí mismo en sus desconcertantes diferencias: "Nuestra ciencia –decía Lévi-Strauss– llegó a su madurez el día en que el hombre occidental empezó a entender que no se comprendería jamás a sí mismo, en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto" (Lévi-Strauss, 2004: 35). Una conclusión que, allende las reticencias que pueda despertar en quienes la interpreten como una muestra de candor, cuando no de engaño, encierra una verdad: la de nuestra constante incomodidad con respecto a la modernidad occidental y su verdadero alcance.[9] Sólo así pueden comprenderse las varias correcciones que se han propuesto al proyecto moderno (entendido como proyecto exclusivamente occidental) en el transcurso del último medio siglo, que van de la posmodernidad (Lyotard, 2006; Vattimo, 1987) a la sobremodernidad (Augé, 2000); de la hipermodernidad (Lipovetsky y Charles, 2008) a la transmodernidad (Rodríguez Magda, 2004, 2011; Dussell, 1999, 2004), o de la revisión crítica de la modernidad (Touraine, 1993; Subirats, 1991; Taylor, 2006; Kozlarek, 2014, 2015) a una relectura desencantada de las indeseables consecuencias de la posmodernidad (Vattimo, 2020).

[9] El candor o engaño de Lévi-Strauss se demuestra si revisamos los motivos y procedimientos que tomaron forma durante la conquista americana, y que poco o nada tuvieron que ver con ese noble intento de liberación humana universal. Ni siquiera la pretendida universalidad de la iglesia católica, como *mater imperii,* y su correlato jurídico, fue otra cosa que un avance estratégico en la colonización de las almas y la sujeción de la población autóctona a la voluntad del imperio colonial (véase Subirats, 1994).

Frente a las dudas que siguen despertando estos conceptos y sus prefijos, y en virtud de lo expuesto en este artículo, considero mejor hablar de nuestra época como una época *extramoderna*. Al acuñar este término, resalto los dos significados del prefijo *extra*, tanto su valor intensificador cuanto su expresión de exterioridad. En lugar de las alusiones espaciotemporales que resuenan en las ideas de posmodernidad y transmodernidad;[10] o del énfasis sustantivo que hace lo propio en las de sobremodernidad e hipermodernidad,[11] la noción de extramodernidad resalta el carácter ambivalente de la llamada modernidad, una ambivalencia que responde a la propia historicidad de lo moderno. Pero ¿qué sentido tiene aplicar estos matices semánticos al tema de este artículo y a la interpretación de nuestra época histórica? Pues, en primer lugar, porque creo que la dualidad entre interpretación y crítica, en los sentidos que le atribuyen a ambos términos la hermenéutica y la teoría crítica, respectivamente, corresponde al desvelamiento de la extramodernidad, el cual se produce a partir de la expresión de una constante tensión: la que opone un adentro y un afuera, un interior y un exterior. A diferencia de una oposición binaria, aquí el resultado produce una continua mediación entre ambos términos, una relación *modal* (en el sentido de Laplantine), de manera que el adentro se intensifica cuanto más quiere *extralimitarse*, salir de sí, vivir en su afuera, mientras que el exterior se concibe como una *ficción* mediadora que plantea lo interior para expandirse, de modo análogo a

[10] Soy consciente de que la reunión que hago de la posmodernidad y la extramodernidad con base en criterios espaciotemporales no se corresponde con la forma como los autores de la extramodernidad aquí señalados han interpretado la posmodernidad, ni tampoco con sus diferencias mutuas al respecto. Sin embargo, no considero que eso invalide mi clasificación, pues resulta obvio que ambas propuestas contienen aspectos territoriales (espaciales) e históricos (temporales). Aunque sería deseable un análisis más detallado de esto, dadas las características del artículo, en el que la extramodernidad es una noción de llegada y no un concepto de partida, no ha sido posible extenderse más aquí al respecto.

[11] Por sustantivo me refiero al énfasis que ambas nociones ponen en la modernidad como proceso histórico intensificado. Pero mientras que Lipovetsky ve en ello una culminación de dicha modernidad (algo similar hace Enrique Dussel cuando piensa en la posmodernidad como el cumplimiento de lo moderno), el antropólogo Marc Augé destaca el exceso de la sobremodernidad como una lógica que atraviesa procesos antitéticos de uniformización y particularización.

como Paul Ricoeur piensa en la mediación literaria como una vía indirecta de autocomprensión. Es algo que asimismo participa del movimiento captado por Hegel al hablar de *Aufhebung*: una superación que al mismo tiempo supera y conserva una parte de lo superado (Ferrer, 2015).[12]

La globalización, como fruto de la modernidad, ha enfatizado la expresión de la condición extramoderna, lo cual tiene consecuencias para la hermenéutica, la teoría crítica y la antropología. Para la hermenéutica, por medio de un reconocimiento de la experiencia histórica como una búsqueda de nuevas interpretaciones o, lo que es lo mismo, de nuevas experiencias que son, en el contexto extramoderno, expresiones plurales de modernidades históricas y culturales diferentes. Para la teoría crítica, haciéndola reducir sus aspiraciones y convirtiéndola en una teoría crítica en minúsculas, que resulta del diálogo sociocultural entre críticas diferentes que pertenecen a tradiciones distintas. Y para la antropología, otorgándole un papel crucial en la producción de interpretaciones concretas sobre tales enclaves de diferencia, así como de su compleja incorporación a una nueva "conciencia del mundo" (Kozlarek, 2014) que plantea respuestas regionales a problemas comunes. No está de más aclarar que no hay contradicción entre esa modernidad de la globalización y su carácter extramoderno. Al contrario, nos permite captar la ambivalencia del prefijo *extra* en el despliegue de la historicidad de lo moderno; así, cuanto más ha procurado la modernidad experimentar su afuera o su después, más ha topado una intensificación de sus posibilidades internas, referidas, en este sentido, a las vías que han encontrado

[12] Pese al aprovechamiento del concepto de *Aufhebung*, la idea de extramodernidad que propongo cuenta con un sentido sociocultural y antropológico que se opone a la unidad y el eurocentrismo de la filosofía de la historia de Hegel. Tal como la concibo, la extramodernidad piensa la modernidad sólo a partir de sus condiciones para reconocer las experiencias culturales múltiples. La *ficción* del afuera sólo implica que el movimiento *extra* de lo moderno reconozca la situación concreta de cada mundo histórico y cultural, al mismo tiempo que la conciencia sobre las limitaciones de cada uno abre el espacio necesario para que se relacionen críticamente entre sí y puedan llegar a verse, eventualmente, como mundos alternativos. Nada de esto tiene que ver con un sentido previsto de la historia y, mucho menos, con la hegemonía *espiritual* de una sola cultura sobre las demás. Pero tampoco esa conciencia de la diferencia cultural cancela la pregunta por la sociedad como medio para pensar en mejores formas de vida en común que no queden condenadas por alguna clase de particularismo cultural con carácter determinista.

los otros de dar forma a sus propias experiencias de modernidad, por medio de la discusión, y hasta conservación, de sus respectivas tradiciones (Bermeo, 2024).[13]

Dado que la principal experiencia de la tradición en el contexto global moderno, de donde nace también la hermenéutica, es la de una interpelación entre mundos distintos, el único carácter relativo que aparece aquí, y que nada tiene que ver con las acusaciones de relativismo, surge de la aceptación hermenéutica de la finitud y del espacio que ello abre para que el otro aparezca. Sólo así se deja lugar para escuchar y hablar con el otro, para que el otro me escuche y me hable. Por su parte, la teoría crítica ha de aceptar ahora esa polifonía, al mismo tiempo que encuentra un criterio para justificar su crítica, como una denuncia de las condiciones socioculturales que dificultan la buena fe de ese diálogo. En cuanto a la antropología, ésta experimenta lo extramoderno al interpretar lo particular desde su nexo con los problemas y debates comunes. Ahí puede nacer una antropología sociocultural crítica que entienda que ni la defensa de la tradición implica la clausura semántica de las tradiciones, ni la de las culturas, un autismo cultural que sólo elogie su identidad y menosprecie toda diferencia. Cabe recordar, con Gadamer, que la

[13] Con todo, hay que advertir una posibilidad inversa, en la que la ficción del afuera se olvide y, al ser tomada como realidad, impulse una reificación del otro que busque marginarlo, dominarlo y hasta aniquilarlo. ¿También entonces cabe hablar de extramodernidad? A mi juicio, en tal caso deberíamos referirnos a una extramodernidad distorsionada y negativa que, enfatizando sólo una versión de modernidad específica, lo que hace es entorpecer las posibilidades afirmativas que entraña la exterioridad como ficción creadora de mundos. Sin embargo, y por desgracia, tal distorsión es la que vuelve a ganar terreno en muchos de los acontecimientos del presente. Las guerras, los genocidios, el auge de los populismos y de la extrema derecha o todos los casos de violencias *glocales*, como la del llamado crimen organizado, así lo demuestran; pero también lo atestiguan las visiones tecnocientíficas del ser humano y de la vida, cuya imposición de imaginarios post y transhumanistas genera una violencia que con frecuencia pasa mucho más inadvertida. La composición del nuevo Gobierno de Donald Trump en EUA ha proporcionado, no obstante, una nueva claridad a esa agresiva unión del capital y ciertos sectores tecnológicos del imperialismo ultra y neoliberal. Como ha ocurrido con todo imperialismo moderno, su despliegue histórico se ha apoyado, otrora y ahora, en una versión unívoca de la modernidad y, como consecuencia, en una inversión de los aspectos creadores y afirmativos de la extramodernidad. En oposición a ellos, lo que se instala es la violencia de una constante reificación del otro que pierde por completo el fértil desvío de la ficción.

diferencia está en la identidad y no fuera de ella. Además, los elementos culturales tampoco deben sustituir las preguntas sobre la sociedad, sino saber conjugarse con ellas.

5. Extramodernidad y antropología crítica de la experiencia: a modo de conclusión

A lo largo de este artículo, he mostrado cómo, aun por vías distintas que van de la ontología a la teoría sociocultural, la hermenéutica y la Teoría Crítica han convivido y coinciden en aspectos fundamentales. La interpretación y la crítica, lejos de oponerse, se precisan mutuamente, y así lo demuestran al pensar en la experiencia en nuestra época. La conversión de la ciencia y la tecnología en tecnociencia (Hottois, 1991; Echeverría, 2003, 2005) o la implicación en ello de un nuevo imperativo de adaptación implantado por el neoliberalismo (Stiegler, 2019) dificultan que se pueda librar hoy lo experimentado de los límites impuestos por una organización social a escala planetaria que cancela la experiencia y la reemplaza por un mercado de productos experienciales, como aquellos que mencioné al comienzo de este artículo. En este sentido, la necesidad recíproca de interpretación y crítica ha supuesto un cambio de orientación en la llamada Teoría Crítica. El fracaso del ideal de *transparencia* de Gianni Vattimo, o su crítica posterior al rumbo de la globalización, despiertan un interés renovado por conceptos como el de *industria cultural*, de Adorno y Horkheimer. No obstante, el viejo modelo de esa crítica se ha reformulado, de manera que la teoría crítica se ejerce hoy en letras pequeñas y desde cada una de las *regiones* de la pluralidad de mundos históricos existentes. Ello ha acentuado la importancia de las interpretaciones, pero también hace que la interpretación deba recordar el carácter crítico de toda praxis, máxime cuando debe distinguirse de la actividad técnica. La hermenéutica puede criticar la falta de experiencia en el mundo de hoy a causa de ese olvido. Por tal motivo, no hay hermenéutica que no acabe siendo crítica.

Pero, por otra parte, si esto es lo que ocurre al pensar en la experiencia *en* nuestra época, debemos reparar también en lo que sucede al reflexionar sobre la experiencia *de* nuestra época. En este sentido, he defendido una interpretación alternativa de nuestro tiempo, acuñando para ello el concepto de *extramodernidad.* Pese a que se trata de una noción que sólo he podido abordar en este artículo en forma de *apunte*, una lectura abierta y compresiva puede detectar en ella una propuesta novedosa y promisoria para pensar en los matices epocales. Por lo demás, simplemente se le ha de dar el tiempo necesario para seguir madurando, como a cualquier otra idea, pues no hay pensar en disciplinas como las nuestras que no ocurra *in media res*, y por eso no debe exigírsele que aparezca acabado *ante rem*. En todo caso, el principal rasgo de la extramodernidad ha quedado bien definido por la ambivalencia constitutiva de la dinámica moderna, presente en el corazón mismo de lo extramoderno, entre una oposición del adentro y el afuera, el exterior y el interior. Desde el origen de la modernidad racionalista y expansionista del imperialismo europeo, hasta su implosión en una pléyade de experiencias modernas diferentes, dicho contraste entre el adentro y el afuera se ha distinguido menos por una rotunda separación que por una incesante mediación entre la *ficción* exterior y una recurrente meditación sobre la propia experiencia. Conforme a esta interpretación histórica, se puede afirmar que no existe modernidad que no sea conciencia de extramodernidad, ni que la extramodernidad sea otra cosa que la condición inherente de lo moderno.

Asimismo, tanto la relación entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*) abordada por la hermenéutica como la mediación dentro/afuera característica de la extramodernidad pueden ser interpretadas como partes del círculo hermenéutico. En el primer caso, en la medida en que la vivencia (aún fija en su idea de acceso inmediato a la conciencia) se convierte en experiencia (exterior a la conciencia del intérprete), y desde ahí puede retornar como una vivencia enriquecida (donde la reflexión es el resultado del acceso indirecto y mediado al sí mismo), origen de nuevas exterioridades, de nuevas experiencias. En el segundo, el de la extramodernidad, al mostrar que, cuanto más se plantean las experiencias exteriores, más se nos revelan como *ficciones*, no en un

sentido de expresiones falsas, sino, *a contrario*, como el único modo verdadero de acceso al diálogo de las modernidades consigo mismas. En un sentido inspirado en Paul Ricoeur y su hermenéutica, planteo que la imposibilidad de la autoconciencia de acceder a sí de forma inmediata corresponde, en el plano histórico y sociocultural, a la incapacidad de la extramodernidad para acceder a la modernidad sin el desvío necesario que suponen las modernidades. La razón de plantear esto como una ficción reside únicamente en que esa exterioridad que representan las distintas modernidades vuelve, una y otra vez, a abonar la comprensión ampliada de la experiencia extramoderna.

El lugar protagónico de la antropología parte de este punto, pues, como hija de la modernidad, su ensanchamiento de las imágenes y representaciones de lo humano, que no siempre se produjo sin volverse cómplice de la colonización y la violencia, implicó, al mismo tiempo, un paulatino aumento de las expresiones de extramodernidad. El propio trabajo del etnógrafo-antropólogo, con su inevitable desajuste existencial en el terreno, ilustra perfectamente nuestra condición extramoderna. Las anotaciones de sus libretas de campo, siempre eco de la tensión que enlaza a un sujeto difuso con un objeto inabarcable, traslucen el permanente revoloteo alrededor de una situación tan paradójica. Desde ella podemos captar mejor las propuestas que nos hacen la antropología de la experiencia de Victor Turner y la antropología modal de François Laplantine, cuyas formulaciones desafiantes significan ya un rebasamiento de lo moderno como algo propio de lo extramoderno. La reivindicación de lo sensible, como forma real del lenguaje y del pensamiento, o la restitución de las formas rituales, artísticas y creativas de la cultura, en cuanto que medios expresivos de una energía social que exterioriza acuerdos y tensiones, consensos y conflictos, convierte a ambas teorías en sendas exploraciones antropológicas de los modos de la extramodernidad, con sus intervalos, gradaciones y ritmos.

En ese particular reclamo de la experiencia resuenan la hermenéutica y la teoría crítica, pues ni la antropología de la experiencia o la modal pretenden rebasar el marco de las interpretaciones, marco siempre abierto y discutible, pues ambas son plenamente conscientes de la instalación

de las sociedades y sus culturas en el devenir, como tampoco renuncian a las opciones críticas que habilitan sus respectivos modos de reflexividad. Aunque la relación entre crítica y antropología ya ha sido tratada *in extenso* (Marcus y Fischer, 2000), ambas propuestas añaden nuevos matices a lo que significa criticar la experiencia del mundo actual, y lo que supone, cual antropólogos, vivir una experiencia crítica y transformadora. La crítica de Laplantine a la nueva pobreza estética o sus aportes sobre una teoría del mestizaje se mueven en esa dirección. Ambos movimientos forman parte del vaivén de lo extramoderno y su dinámica hermenéutica circular. A su vez, la insistencia que hace la antropología de la experiencia de Turner en las cualidades rituales y dramáticas de la vida sociocultural nos lleva a preguntarnos si esta ambigüedad de lo extramoderno no da pie a nuevos rituales y expresiones dramáticas de ambivalencia. Queda para otro momento analizar esta cuestión. Pero lo que no despierta ninguna duda es que nada de todo esto tiene que ver con la suplantación de la experiencia por un mercado de experiencias, cuya pobreza sustitutoria es también la principal razón para que la antropología se convierta en una antropología crítica de la experiencia extramoderna.

Referencias

Adams, W. (2003). *Las raíces filosóficas de la antropología.* Madrid: Trotta.

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (1962). *Prismas.* Barcelona: Ariel.

Adorno, Th. W. (2006). *Minima moralia.* Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2014). *Dialéctica negativa.* Madrid: Akal.

Augé, M. (2000). *Los no-lugares.* Barcelona: Gedisa.

Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos I.* Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (2007). *Obras II, Vol. 1.* Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2008). *El narrador.* Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.

Bermeo, J. L. (2024). *Modernidad taraumar. Seguir siendo rarámuri.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Bruner, E. M. (1986). Experience and its Expressions. En V. Turner, E. M. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience* (3-30). USA: University Illinois Press.

Cerqui, D. y Warwick, K. (2008). Re-Designing Humankind: The Rise of Cyborgs, a Desirable Goal? En P. E. Vermaas, P. Kroes, A. Light, S. A. Moore. *Philosophy*

and Design. From Engineering to Architecture (185-195). Dordrecht / New York / Berlin: Springer.

Cognet, M. (2003). [Reseña del libro *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, por F. Laplantine y A. Nouss]. *Anthropologie et Sociétés*, 27(3), 192-193. https://doi.org/10.7202/007935ar

Dube, S. (2018). *Modernidad e historia.* Ciudad de México: El Colegio de México.

Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia.* Madrid: cis-ucm.

Díaz, R. D. (1997). La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, 7(13), 5-15.

Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Lupus Inquisitor.

Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y Transmodernidad. En S. Dube, I. Banerje, W. Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales* (201-227). Ciudad de México: Editorial El Colegio de México.

Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica.* Madrid: fce.

Echeverría, J. (2005). La revolución tecnocientífica. *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 1 (2), 9-15.

Ferrer, (2015). Perseverar y superar (del '*conatus*' a la '*Aufhebung*'): La crítica de Hegel a Spinoza. *Studia Hegeliana*, 1, 89-106. https: //doi.org/10.24310/stheg. v0i1. 3697

Fresán, M. (2016). *Susurros de la montaña. Antropología de la experiencia.* México: Samsara.

Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método I.* Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2000). *Verdad y método II.* Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1995). *El círculo hermenéutico.* Madrid: Cátedra.

Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas.* Madrid: Trotta.

Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales.* Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (2009). *Ciencia y técnica como ideología.* Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2007). *La pregunta por la técnica y otros textos.* Barcelona: Folio.

Honneth, A. (2003). On the destructive power of the third. *Philosophy* & *Social Criticism*, 29(1), 5-21.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica.* Madrid: Amorrortu.

Hottois, G. (1991). *El paradigma biotético.* Barcelona: Anthropos.

Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia.* Buenos Aires: Paidós.

Kozlarek. O. (2014). *Modernidad como conciencia del mundo.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Kozlarek. O. (2015). *Modernidad, crítica y humanismo.* Morelia: Silla Vacía.

Lacapra, D. (2006). *Memoria en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica.* Buenos Aires: fce.

Laplantine, F. y Nouss, A. (2001). *Le métissage.* París: Téraèdre.

Laplantine, F. (2005). *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale.* París: Téraèdre.

Laplantine, F. (2010). *El sujeto. Ensayo de antropología política.* Barcelona: Bellaterra.

Lévi-Strauss, C. (2004). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades.* Ciudad de México: Siglo xxi.

Lipovetsky, G. & Charles, S. (2008). *Los tiempos hipermodernos.* Barcelona: Anagrama.

Lyotard, J. F. (2006). *La condición posmoderna.* Madrid: Cátedra.

Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural.* Buenos Aires: Amorrortu.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional.* Barcelona: Planeta-Agostini.

Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización.* Madrid: Sarpe.

Marcuse, H. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo (textos inéditos).* Medellín: Colombia.

Reynoso, C. (2008). *Corrientes teóricas en Antropología. Perspectivas desde el Siglo xxi.* Buenos Aires: sb.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II.* México: fce.

Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I.* México: Siglo xxi.

Rivière, C. (2006). [Reseña del libro *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, por F. Laplantine]. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37(2). https: //doi.org/10.4000/rsa.597

Rodríguez Magda, R. (2004). *Transmodernidad.* Barcelona: Anthropos.

Rodríguez Magda, R. (2011). Transmodernidad: un nuevo paradigma. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1), 1-13.

Sadin, E. (2024). *La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas.* Buenos Aires: Caja Negra.

Stiegler, B. (2019). *Il faut s'adapter: sur un nouvel impératif politique*. Gallimard.

Subirats. E. (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna.* Barcelona: Anthropos.

Subirats. E. (1994). *El continente vacío.* México: Siglo xxi.

Taylor, Ch. (2006). *Imaginarios sociales modernos.* Barcelona: Anthropos.

Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad.* Madrid: Temas de Hoy.

Turner, V. W. y Bruner, E. M. (eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. usa: University Illinois Press.

Turner, V. W. (1986). Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. En V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience* (33-44). USA: University Illinois Press.

Vattimo, G. (1997). La reconstrucción de la racionalidad hermenéutica. En Fischer, H. R, Retzer, A., Schweizer, J. (comps.). *El fin de los grandes proyectos* (57-70). Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente.* Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2004). Nihilismo y emancipación. Barcelona: Paidós

Vattimo, G. (2020). *Alrededores del ser.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Vattimo, G. (1987). El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa.

Zask, J. (2007). Anthropologie de l'expérience. En D. Debaise (eds.), *Vie et expérimentations. Peirce, James, Dewey* (129-146). París: Vrin.

Afectos aporófobos como violencia activa. Hacia una filosofía crítica de los afectos ante el empobrecimiento neoliberal

Arturo Aguirre Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.aguirre@correo.buap.mx
Ricardo Gersain Ramos Guerra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
smoothgersa@gmail.com

Resumen: El artículo examina la aporofobia como un fenómeno que articula dimensiones afectivas y socioestructurales en el neoliberalismo contemporáneo. A partir de la noción de rechazo hacia los pobres de Adela Cortina y del concepto de afectos feos de Sianne Ngai, se plantea una articulación estratégica que combina un registro normativo con otro estético-afectivo, lo cual permite analizar simultáneamente las lógicas de exclusión y los regímenes de sensibilidad que definen la indeseabilidad de ciertos cuerpos. La aporofobia se presenta como un concepto que revela una modulación afectiva capaz de reforzar formas de violencia activa, como la exclusión y la marginalización espacial, sobre quienes carecen de capital social, simbólico y político. Los afectos aporófobos, integrados en las estructuras sociales, legitiman las lógicas del poder del capital al generar distancias afectivas que consolidan la exclusión y segregación. El texto ofrece un análisis interdisciplinario del fenómeno y expone su papel en la reproducción de jerarquías sociales y en la exclusión de los sectores empobrecidos. La propuesta articula la filosofía crítica de los afectos con nociones contemporáneas sobre pobreza en contextos neoliberales, con el objetivo de ampliar su alcance interpretativo y establecer una base conceptual para investigaciones futuras sobre la exclusión y su arquitectura afectiva.

Palabras clave: vulnerabilidad, discriminación, exclusión social, estigmatización, poder.

Recibido: diciembre 19, 2024. **Revisado**: mayo 31, 2025. **Aceptado**: junio 24, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.998
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 47-77
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Aporophobic affects as active violence. Toward a critical philosophy of affects in the context of neoliberal impoverishment

Arturo Aguirre Moreno
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
arturo.aguirre@correo.buap.mx
Ricardo Gersain Ramos Guerra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
smoothgersa@gmail.com

Abstract: The article examines aporophobia as a phenomenon that connects affective and socio-structural dimensions within contemporary neoliberalism. Drawing on Adela Cortina's notion of rejection toward the poor and Sianne Ngai's concept of "ugly feelings," it proposes a strategic articulation that combines normative and aesthetic-affective approaches. This combination enables the analysis of exclusionary logics alongside regimes of sensitivity that define the undesirability of certain bodies. Aporophobia emerges as a concept that reveals an affective modulation reinforcing forms of active violence, such as exclusion and spatial marginalization, directed at those deprived of social, symbolic, and political capital. Aporophobic affects, embedded in social structures, legitimize capitalist power by producing affective distances that sustain exclusion and segregation. The text offers an interdisciplinary analysis of this phenomenon, emphasizing its role in reproducing social hierarchies and maintaining the exclusion of impoverished groups. The proposal connects critical affect theory with contemporary approaches to poverty under neoliberal conditions, aiming to broaden interpretive frameworks. It also seeks to establish a conceptual foundation for future research on exclusion and its affective architecture, without abandoning its speculative dimension or its critical stance.

Keywords: vulnerability, discrimination, social exclusion, stigmatization, power.

Received: December 19, 2024. **Reviewed**: May 31, 2025. **Accepted**: June 24, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.998
Devenires. Year XXVI, No. 52 (July-December 2025): 47-77
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Primeras aproximaciones

A continuación, se presentará, de manera paradigmática, cómo es que la pobreza y el pobre han sido problemas teóricos legítimos y recurrentes en la historia del pensamiento filosófico y ciencias humanas, abordados desde diversas perspectivas a lo largo de los siglos.

Desde la Antigüedad, grandes maestros del pensamiento, como Platón (*Leyes*, 419ª y ss.) y Aristóteles (*Política*, 1265b y ss.), han tratado la pobreza en relación con la justicia y el bienestar comunitario. Platón, en sus *Leyes*, explora la interdependencia entre riqueza y justicia, sugiriendo que una sociedad justa debe garantizar la satisfacción de las necesidades de sus integrantes en un espacio de construcción comunitaria ideal. No obstante, estas afirmaciones se inscriben en un contexto ateniense de los siglos V y IV a. C., marcado por un sesgo aristocrático que respaldaba ciertas desigualdades (Rancière 2013: 11-40). Por su parte, Aristóteles, en *Política*, debate la importancia de la equidad en la distribución de los recursos, argumentando que la pobreza constituye un obstáculo manifiesto para alcanzar una vida plena y virtuosa, situando así la cuestión económica en el centro del debate sobre la vida ética.

Durante el Renacimiento, Juan Luis Vives abordó la pobreza como un mal social en su obra *De Subventione Pauperum* [*Tratado del socorro de los pobres*, 1526]. Ambientado por el humanismo efervescente de su época, Vives afirma que la pobreza no es inevitable, sino un problema que ha de enfrentarse colectivamente. Propone, para ello, prevenirla a través del trabajo, la educación y la disciplina, destacando la responsabilidad de las ciudades para implementar medidas justas y equitativas contra la pobreza (Vives 1992: 1380-1402). Este tratado, uno de los primeros en atender la pobreza de forma sistemática en la época moderna, propone un régimen

estructurado de asistencia, combinando intervención estatal con instituciones caritativas. Vives, precursor del pensamiento social moderno, aboga por la intervención pública en un contexto de creciente desigualdad socioeconómica, destacando el papel de las instituciones y gobernantes en la lucha contra la pobreza (Solanes 2018: 75-78).

Bajo otra trayectoria, Adam Smith, en su influyente obra *La teoría de los sentimientos morales* [1759], medita sobre la corrupción de los sentimientos morales que deriva de la tendencia humana a admirar la riqueza y despreciar la pobreza (Smith 1997: 136-142). Estas ideas sentaron las bases para un debate que, a lo largo de la historia, ha favorecido el análisis filosófico y económico sobre la pobreza, extendiendo su influencia a los debates contemporáneos sobre justicia distributiva, equidad y bienestar social (por ejemplo, en Rawls 1999; Sen 1999; Nussbaum 2011).

Así, ubiquemos a manera de introducción que la noción contemporánea de la pobreza y quienes la padecen, desde una perspectiva filosófica con enfoque crítico-social, va más allá de la falta de recursos materiales. Se entiende como una serie de condicionantes estructurales que emergen y se sostienen a partir de configuraciones económicas, políticas y culturales sumamente complejas.

Por lo tanto, el desarrollo histórico-filosófico evidencia huellas de que la pobreza y el trato hacia los pobres han sido un tema no solo económico, sino también moral y político. Comprender este fenómeno requiere, luego, un enfoque interdisciplinario que abarque perspectivas filosóficas, antropológicas, sociopolíticas y afectivas a lo largo del tiempo. ¿Cómo puede este enfoque ayudarnos a explorar y esclarecer dinámicas que influyen en las maneras como se ha tratado y trata a quienes están en situación de pobreza? De ahí la necesidad de una aproximación que explore otras vías.

Otras exploraciones

Es relevante dejar constancia de algunas aproximaciones filosóficas contemporáneas. Tal como la de Agamben, quien examina el concepto de pobreza en el contexto de las reglas monásticas y la vida religiosa. En

Altísima pobreza (2013: 175-204), Agamben atiende cómo ciertas formas de vida en las comunidades monásticas medievales ofrecían una alternativa a las estructuras económicas y políticas de la época, al tiempo que proponían una renuncia deliberada a la propiedad privada. Su planteamiento se enfoca en la distinción entre el uso de los bienes y la propiedad (190), y cómo esta diferencia se vincula con la idea de una "forma-de-vida" inseparable de las reglas que la organizan. De este modo, el filósofo italiano sostiene un estudio sobre este tipo de pobreza monástica que interpreta no únicamente como una privación material, antes bien, como una práctica espiritual y filosófica, la cual pone en tela de juicio las normativas que estructuran la vida social y política (206).

De manera similar, las razones que explican la persistencia histórica de la pobreza –bajo diversos colectivos organizados, en contraste con los empeños teóricos, emprendidos paralelamente– pueden ser advertidas desde de las relaciones de poder y las desigualdades sistémicas que la atraviesan. Puede, seguidamente, interrogarse: ¿es la pobreza una consecuencia inevitable del sistema económico o constituye un componente estructural del mismo? En esta línea de interrogación, Zarembka (2020) discute la acumulación de capital (47-65) y señala que, desde la crítica de Marx, la pobreza se concibe como una consecuencia inherente al capitalismo, dado que se basa en la explotación de la clase trabajadora para concentrar la riqueza en manos de unos pocos. Así, la concentración deliberada, y nunca casual, de los recursos no solo genera pobreza, más bien asegura su prevalencia a lo largo de las generaciones. Desde esta perspectiva, colectiva y transgeneracional, la pobreza no puede reducirse únicamente a la responsabilidad singular (esfuerzo individual, mérito personal o falta de habilidades), ya que debe comprenderse como una consecuencia de estructuras sociales y económicas que limitan el acceso equitativo a oportunidades de diversas formas de capital. Esta perspectiva destaca que las dinámicas de poder, la distribución desigual de recursos y la insuficiencia de políticas públicas refuerzan la pobreza; con ello se desplaza teóricamente la responsabilidad del individuo hacia un entramado de condiciones sistémicas que mantienen la explotación y subordinación (Zarembka 2020: 47-65).

Además, entre las diversas variables para explorar la pobreza, sobresale Georg Simmel en su obra *El pobre* (2011). En ella se sostiene que la pobreza no se limita únicamente a la carencia de bienes materiales, ya que está íntimamente relacionada con la afectación a la dignidad humana y la búsqueda de una existencia social y culturalmente plena. Así, Simmel indaga las repercusiones de la pobreza en la subjetividad, puesto que se limita la capacidad de las personas para influir en su vida y decisiones, lo que conduce a una creciente precarización (Simmel 2011: 65-93). Esta falta de agencia contribuye a la percepción de que quienes se encuentran en condiciones de pobreza carecen de control sobre su realidad, lo que intensifica su marginación social. En conjunto, Simmel subraya la importancia de concebir la pobreza como un fenómeno social intrincado, lo que exige un análisis crítico de las condiciones que la sustentan, así como una transformación en las relaciones de poder, mediadas tanto por los derechos como por los deberes, y en las estructuras socioeconómicas –un punto que debe retenerse para reflexiones abajo–.

Al tratarse de un fenómeno social, resulta pertinente considerar la idea de Bourdieu sobre la desigualdad estructural (Burawoy 2018: 375 ss.). En este postulado destaca el hecho de que la pobreza –al igual que en Simmel– no se reduce únicamente a la carencia material, sino que, a su vez, abarca la falta de acceso a capital en sus distintas formas: *cultural*, *social* y *simbólico* (Bourdieu 2002: 60-74). Las tres formas de comprender el capital propuestas por Bourdieu son operativas para esta disertación, ya que se consideran determinantes en la reproducción de desigualdades, en la posición de los individuos en el campo social y en las oportunidades de movilidad a las que pueden acceder (Bourdieu 2001: 131-149). Así, el *capital cultural*, según Bourdieu, se presenta en tres formas, a saber: incorporado, objetivado e institucionalizado. El capital cultural incorporado incluye disposiciones duraderas adquiridas a través de la socialización y el aprendizaje. El capital objetivado, por su parte, se refiere a bienes culturales, como libros y obras de arte, que requieren capital incorporado para su pleno aprovechamiento. Finalmente, el capital cultural institucionalizado consiste en títulos académicos, los cuales otorgan un valor socialmente reconocido y permiten la conversión a

otros tipos de capital. De manera similar, el *capital social*, que comprende la red de relaciones y contactos que una persona puede movilizar para acceder a recursos y ventajas, desempeña una agencia importante en la estructura de poder; este capital se desarrolla a través de la interacción social, donde el reconocimiento mutuo resulta esencial para facilitar el acceso a oportunidades. Finalmente, el *capital simbólico*, manifestado en el prestigio y reconocimiento social, también influye de manera decisiva en la manera en que los individuos son percibidos y tratados dentro de la sociedad. Así, la falta de acceso a estos capitales refuerza la estigmatización y exclusión de los pobres, limitando su capacidad para ser reconocidos como integrantes plenos de la comunidad (Gutiérrez 2004: 35-36).[1]

A la luz de esta comprensión sobre los diferentes tipos de capital y su influencia en la dinámica social, es útil mencionar cómo la perspectiva decolonial redefine la comprensión de la pobreza; pues desde este horizonte no se considera un fenómeno aislado, estático ni natural; más bien, es reconocida como una construcción histórica que proviene de siglos de explotación colonial y sigue manteniéndose a través de las actuales formas de subordinación económica (Galeano 1971; Sousa Santos 2014; Quijano 2014). Este proceso ha incrementado las desigualdades globales, particularmente en los países del *sur global*, que han sido sometidos a una dependencia estructural continua. En tal tenor, como señala Klein (2012), en América Latina, la pobreza se consolida como un constructo social, estrechamente vinculado a las transformaciones impuestas por el neoliberalismo y la destrucción de los mecanismos de bienestar social. En ese panorama, tal como lo establece Sabater Fernández (2021), el *empobrecimiento* o pauperización afecta no solo a los pobres tradicionales, sino también a nuevos sectores sociales que son despojados de sus condiciones de vida digna como resultado de crisis económicas y políticas de exclusión social. Como se observa, la noción operativa de *empobrecido* –que no de *pobre*– desde una óptica decolonial, introduce una crítica más incisiva respecto a la descripción minimalista de la pobreza como falta de recursos. Con este término no se alude únicamente a una situación de carencia

[1] Estas formas de capital son clave para entender las dinámicas de empobrecimiento y violencia activa que buscamos postular más adelante.

pasiva, más bien se expone la acción de agentes que producen activamente dicha carencia dentro del sistema de producción capital.

En resumen, como se puede advertir, a lo largo de la historia, la pobreza ha sido objeto de debates y diversas interpretaciones, las cuales van desde las nociones filosóficas clásicas hasta los análisis críticos contemporáneos; mismas que la comprenden como un fenómeno complejo, vinculado estrechamente con las *dinámicas de poder, capital y exclusión social*. Así, la pobreza, desde este marco teórico, se configura como una situación de desventaja en diversas formas de capital: además de la carencia de recursos materiales, implica la falta de capitales intangibles para un desarrollo integral de la existencia individual, así como una participación activa y con capacidad de incidencia en el desarrollo del colectivo organizado.

En este panorama de discusión, ¿cómo puede el concepto de aporofobia –el rechazo o aversión hacia los pobres–[2] abrir otros ámbitos de exploración afectiva como una vía de análisis? ¿Cómo afectan estas dinámicas no solo la percepción de la pobreza, sino también el tratamiento de las personas empobrecidas, consolidando las desigualdades estructurales existentes? ¿De qué manera amplía la comprensión de cómo la construcción, interpretación y animosidad hacia los pobres están influenciadas por narrativas, afectos y actitudes sociales que refuerzan la marginación y exclusión?

Metodología

Para el abordaje, se parte de un enfoque epistemológico-crítico (Vargas 2011: 13) para advertir la aporofobia como un mecanismo articulado a través de procesos afectivos que refuerzan tanto las jerarquías socioespa-

[2] El concepto de aporofobia es un neologismo, aportación al idioma español de la filósofa Adela Cortina (2017: 9-16, 36), derivado de los vocablos griegos *áporos* (pobre, escasez) y *fobéo* (miedo, aversión). La finalidad, según la propia pensadora, es visibilizar y atender al problema contemporáneo de "rechazo a los pobres" (subtítulo de su obra). Esta crítica destaca, por tanto, la urgencia por cultivar una conciencia de organización colectiva que fomente la empatía y el reconocimiento. Al señalar esta aversión, a decir de su autora, se ve en la posibilidad de abrir paso a una reflexión sobre la ética de la solidaridad y la justicia social. Cortina introdujo el concepto en *Ética* (1996); no obstante, fue hasta la obra de 2017 cuando profundizó significativamente en este concepto.

ciales como socioafectivas, manifestadas en violencias de exclusión y marginación. Este enfoque permite identificar patrones persistentes y transformaciones en las prácticas de violencia activa, impulsando una reflexión sobre cómo las distancias socioafectivas sostienen estas estructuras en el contexto neoliberal.

Metodológicamente, la investigación se basa en un análisis documental analítico-interpretativo. Para su desarrollo se empleó la metodología de "cartografía conceptual", siguiendo la propuesta de Tobón (2012: 10-50) para el análisis de diversas aristas conceptuales, sistematizando información existente en aras de comparar críticamente los conceptos. A través de esta metodología, se organizó la información obtenida sobre la pobreza, los afectos y su relación con la aporofobia, lo que permitió situar este fenómeno social en el contexto de los "afectos feos", tal como lo propone Ngai (2007: 1-37). Ello permite explorar cómo la aporofobia se manifiesta en espacios socioculturales dentro del marco neoliberal. Asimismo, se incorporó una perspectiva crítica de Rancière, quien ofrece una valoración diferenciada de la pobreza dentro de un marco de resistencia frente al neoliberalismo. En este marco, se propone que los afectos pueden, a su vez, funcionar como una respuesta crítica.

El análisis no solo busca intervenir en los debates académicos sobre la aporofobia, sino también generar nuevas trayectorias de esclarecimiento que exploren las dinámicas de poder subyacentes y los mecanismos afectivos que obstaculizan la inclusión social de los sectores empobrecidos. En este sentido, se destaca la urgente necesidad de transformar estas estructuras para avanzar hacia una mayor justicia social, abriendo el camino a futuras investigaciones que examinen la complejidad del objeto de estudio.

Problematización

La *introducción* anterior presenta el problema eje: la pobreza, los pobres y el empobrecimiento no son eventos o resultados singulares ni fortuitos, sino condiciones estructurales entrelazadas con las relaciones

de poder y las dinámicas históricas que garantizan su persistencia.[3] Ahora, se advertirá que estos procesos son el resultado de complejas lógicas económicas y políticas que actúan sobre las subjetividades y las configuraciones de poder, mismas que contribuyen a la forja de escenarios sociales de empobrecimiento.

Este planteamiento permite abordar la pobreza no únicamente como una cuestión material,[4] sino como un fenómeno sistémico y relacional que encuentra su fundamento en la dominación y la reproducción social. El trato hacia los pobres enfatiza la necesidad de situar este fenómeno en un contexto de estudio más amplio, donde se consideren las interacciones entre los factores de poder y capital (económico, simbólico y afectivo) que lo sustentan, los cuales afectan directamente a individuos, así como a colectividades.

El poder, en este contexto, puede entenderse como una fuerza que no solo organiza o administra, también condiciona la recepción, producción o rechazo de relaciones sociales, culturales y afectivas. Seguidamente, el poder retiene la capacidad de comprender, direccionar y aplicar las diferentes formas de violencia activa, mismas que pueden interactuar simultáneamente y de manera complementaria.

[3] El antropólogo Oscar Lewis, reconocido por sus estudios sobre comunidades empobrecidas, especialmente en América Latina, argumenta en *La antropología de la pobreza* (1969) que la pobreza es un fenómeno vinculado a dinámicas sociales y culturales. A través de su concepto de "cultura de la pobreza", Lewis señala que las personas en esta situación desarrollan prácticas, creencias y valores que responden a la precariedad económica y consolidan su exclusión en las estructuras sociales. Este conjunto cultural refuerza barreras que limitan la movilidad social y el acceso a oportunidades. Así, la pobreza se comprende como un fenómeno estructural y cultural que condiciona la identidad social y reduce las posibilidades de integración.

[4] La Organización de Naciones Unidas define la pobreza extrema como la condición de vivir con menos de 2,15 dólares por persona al día, una situación que limita severamente el acceso a necesidades básicas como alimentación, vivienda y educación. Este umbral de pobreza refleja no solo una carencia material, sino también una privación de derechos fundamentales y oportunidades. En este contexto, la ONU ofrece un estudio exhaustivo que resalta datos significativos sobre la pobreza global actual. Según sus estimaciones, en 2023 aproximadamente 700 millones de personas en el mundo sobrevivieron con menos de 2,15 dólares diarios, lo que pone de relieve la urgencia de implementar políticas efectivas que aborden las causas subyacentes de esta problemática y promuevan la inclusión social y el desarrollo sostenible (ONU 2023).

Es posible advertir que la violencia se entrelaza con las estructuras de poder, en las que el acceso desigual a recursos y derechos contribuye a la marginación sistemática de los sectores empobrecidos, lo cual refuerza los mecanismos que someten a la explotación y vulnerabilidad, haciendo que la violencia sea dinámica en esferas económicas y simbólicas amplias. "*Violencia activa*" (a diferencia de la "violencia pasiva", que se produce por omisión o negligencia) implica una intervención que busca alterar negativamente la vida de los afectados (Sanmartín 2007: 10-12).

La violencia activa en los dominios democráticos, aunque no se materializa de forma evidente, manipula el conflicto, la diferencia y la ruptura a través de cambios que, por un lado, revelan y, por otro, generan dinámicas excluyentes y marginalizantes. Estas lógicas se consolidan como partes estructurantes del poder mismo, separando y uniendo simultáneamente al actor y al receptor de la violencia. Para ello, como afirma Pierre Mertens, el poder recurre a las configuraciones de creencias dominantes, "moldeándolas en beneficio propio" (Mertens 1981: 248).

Así, lejos de ser exclusivamente un mecanismo de control explícito y coercitivo, el poder opera de manera sutil y compleja, moldeando las emociones y los vínculos entre individuos dentro de contextos históricos y culturales específicos (Clough 2007: 6-8). En su relación con los afectos, el poder regula las conductas y configura las experiencias emocionales, influyendo en las interacciones entre las personas y su entorno social (Massumi 2002: 23-25). De este modo, su influencia se despliega en el trasfondo de las relaciones humanas, afectando tanto a nivel individual como colectivo, sin necesidad de manifestarse de manera exponencial.

En este contexto, la opresión y empobrecimiento toman forma dentro de una estructura basada en la *escasez*. Este concepto no solo regula el acceso a los recursos materiales, antes bien condiciona la manera en que los ciudadanos comprenden, experimentan y perciben la pobreza. Por tanto, se sostiene, mientras la escasez funciona como un concepto organizador en la distribución y economía de los recursos limitados (Muñoz Rubio 2005: 10 ss.; Shah et al. 2015: 403 ss.), la pobreza se materializa en la vida de los ciudadanos. La pobreza, entonces, deja de ser una escasez económica, de origen discursivo, para trasmutar a un proceso

canalizado y materializado en las personas, el cual consolida las relaciones de poder. Estas relaciones, al no ser interrogadas críticamente en sus bases estructurantes –como advierte Maffesoli–, vehiculan la violencia y opresión, manteniéndolas bajo la apariencia de estabilidad democrática, dado que la eficacia del poder se debe a su misma imposición; es decir, "a su misma presencia ahí en donde parece ausente" (Maffesoli 1982: 23).

Discusión: pobreza en la dimensión de los afectos

En este punto, la *aporofobia*, entendida *in nuce* como el rechazo hacia los pobres, se establece como un concepto crítico en el pensamiento filosófico contemporáneo. Adela Cortina (1996) refiere que la aporofobia responde a la "repugnancia ante el pobre" (Cortina 1996: 69), evidenciando el miedo, desprecio y asco dirigidos hacia aquellos percibidos como pobres (Cortina 2017: 9-16). Esta reacción refleja las tensiones afectivas que emergen en marcos de desigualdad, generando respuestas que impactan negativamente en la cohesión social y en la empatía hacia los demás.

En tal contexto, la aporofobia permite advertir cómo las dinámicas capitales generan una manera de ser y actuar hacia los más vulnerables –violentando activamente en diferentes registros–, al sostener un ciclo basado en la noción generalizada de que cada individuo (en un contexto de escasez) es responsable de su situación de desigualdad social (Therborn 2015: 57-75).

Postulamos que *aporofobia* puede ser analizado a la luz del *giro afectivo*; con el objetivo de determinar si estamos ante un único afecto o un conjunto de afectos interrelacionados. Además, se busca indagar si se trata de un rechazo o más bien de una normalización y adaptación de afectos negativos,[5] establecidos por sectores, procesos y estructuras

[5] Como veremos más adelante con Sianne Ngai (2007), los *afectos negativos o menores* son aquellos que no se asocian directamente con emociones intensas o "grandes afectos", más bien con estados afectivos más sutiles y persistentes que tienden a ser normalizados en la vida cotidiana. No se perciben como emociones disruptivas, aunque tienen un impacto significativo en la forma en que se estructuran las interacciones sociales y las lógicas de poder en su violencia activa.

predominantes. En el entendido de que este establecimiento delimita el espacio afectivo y crea *micropolíticas afectivas* dentro del marco neoliberal, consolidando emblemas de éxito, triunfo y poder que el capitalismo ha instalado como normativos.

Detengamos un momento nuestra reflexión para dar cuenta del *giro afectivo* (en razón del radical afectivo de la aporofobia). Este giro en las ciencias humanas representa un enfoque teórico que ha ganado prominencia desde la década de 1990 (Clough y Halley 2007). Este enfoque reconoce la centralidad de los afectos, emociones y sensaciones en la comprensión de la experiencia humana, desplazando la primacía tradicional otorgada a lo racional y discursivo. Así, pues, el giro afectivo se presenta como una respuesta crítica a los enfoques estructuralistas y postestructuralistas, que hasta ese momento habían concentrado su análisis en el lenguaje, los discursos y las estructuras sociales (Kowalik 2023). Visto así, el giro afectivo trasluce una influencia considerable en disciplinas como la teoría política, los estudios culturales, la antropología y, desde luego, la filosofía. Ese giro permite analizar cómo es que los afectos construyen subjetividades e intervienen en la construcción, así como desempeño de las relaciones de poder: ya sea fortaleciendo su continuidad o facilitando cambios estructurales.

Ampliemos. Entonces, los afectos, entendidos aquí como fuerzas que configuran tanto las interacciones individuales como los procesos sociales, afectan la capacidad de las personas para actuar y relacionarse con los demás (Lara y Enciso 2013: 101). En este sentido, el afecto no solo se manifiesta internamente en el individuo, sino también en las estructuras de poder y en las instituciones, así como en espacios socioafectivos, creando atmósferas afectivas que condicionan las respuestas emocionales y las conductas colectivas (102). De tal guisa, los estudios del giro afectivo sostienen que los afectos desempeñan un papel eje en la configuración de las relaciones sociales, políticas y económicas. En este contexto, los afectos –lejos de ser estáticos o reacciones naturales homogéneas– se entienden como fuerzas que estructuran la capacidad de los cuerpos para afectar y ser afectados, manifestándose de manera compleja y dinámica (Barrett 2006: 28). Actúan como mediadores en la interacción entre cuerpos y sistemas,

performando modalidades de relación que superan las formas tradicionales de representación lingüística o racional (Clough 2007: 1).

Es esencial enfatizar que, bajo esta consideración, los afectos son procesos materiales y dinámicos que atraviesan y configuran el espacio social. Funcionan, luego, como vectores que transforman la capacidad de acción de los cuerpos, influyendo en la producción de subjetividades y en la normativización de comportamientos dentro de sistemas de poder y control (Hardt 2007: xi).[6] Así, los afectos no solo determinan la experiencia subjetiva, sino que también desempeñan un papel importante en la organización de lo social y lo político, afectando la capacidad de actuar y relacionarse (Clough 2007: 2; Barrett 2006: 28).

Afectos y neoliberalismo

Afirmemos que, en el contexto del neoliberalismo, los afectos dirigidos hacia las personas y sectores empobrecidos no son completamente espontáneos ni fortuitos, por cuanto están influenciados por una serie de lógicas de poder capital. Estas dinámicas se organizan a partir de relaciones que tienden a moldear percepciones y emociones que performan las actitudes hacia los sectores más vulnerables. Desde aquí Cvetkovich (2015) denomina estas interacciones como "micropolíticas afectivas" (208 ss.), lo que implica que los afectos no solo se experimentan de manera individual, más bien se integran en una estructura social que refuerza la centralidad del capital –Bourdieu *docet*– como eje de sentido.

Así, en este horizonte, el neoliberalismo no se limita a ser un conjunto de políticas económicas orientadas a la administración de la escasez, la desregulación del mercado y la reducción del papel del Estado (Montaño

[6] Este es el planteamiento de autores como Sara Ahmed (2004), Brian Massumi (2002) y Eve Kosofsky Sedgwick (2020), quienes han sido referentes para el desarrollo y consolidación de este movimiento teórico. Ahmed, por ejemplo, investiga cómo afectos como el miedo y el asco estructuran relaciones de exclusión y la discriminación (2004: 117-139). Massumi (2002), por su parte, argumenta que los afectos, al no estar completamente articulados a través del lenguaje, poseen una potencialidad política y transformadora que puede pasar desapercibida en los enfoques discursivos tradicionales (1-21).

2021: 77-78). Este sistema también influye en la forma como las personas sienten y perciben la pobreza, así como la riqueza (Rancière 2013: 11-12). Los sectores más desfavorecidos, en particular, son afectados tanto por la falta de recursos materiales como por un andamio de afectos que les asigna posiciones de subordinación simbólica dentro de la estructura social. En otras palabras, los afectos hacia los pobres están en parte condicionados por la percepción que asocia el éxito con la acumulación material y la pobreza con un supuesto fracaso individual.

Adviértase que la aporofobia opera como un sistema piramidal en el que quienes poseen un poco más de capital –ya sea económico, cultural o social– tienden a rechazar a aquellos que se encuentran en posiciones más desfavorecidas dentro de la jerarquía. Esta dinámica se manifiesta tanto en contextos públicos y laborales como en entornos familiares, de amistad y otros círculos sociales. De este modo, la aporofobia se alimenta de un constante sistema de percepciones comparativas; en el cual la percepción de superioridad, aunque mínima, puede llevar al desprecio hacia quienes son *aporodesignados*, consolidando una escalada de marginación en múltiples niveles de interacción social.

Este proceso, no obstante, no se produce en su totalidad de manera consciente o planificada por un grupo dominante. Más bien, es resultado de cómo el sistema sociopolítico y productivo va tejiendo relaciones afectivas que terminan por consolidar diferencias estructurales y simbólicas. Los pobres, en este contexto, se ven atrapados en una realidad performativa, en la que su identidad social se configura en función de su lugar afectivo dentro del espacio social. Y es que, aunque estén endeudados la mayor parte de su vida, su posición no se define únicamente por la falta de un capital en particular; antes bien, por su relación con los afectos inducidos por el neoliberalismo (Lazzarato 2013: 42-49). Así, esta situación conduce a un distanciamiento simbólico que excluye no solo del acceso a bienes materiales, sino, a su vez, de la posibilidad de ser comprendido dentro de la misma lógica social que privilegia la acumulación de capital.

Aquí hemos de interrogar: ¿hasta qué punto es posible transformar las configuraciones afectivas que sostienen estas desigualdades estructurales? Dicho de otro modo, ¿cómo pueden los afectos reconfigurarse para alterar

las dinámicas de poder que sostienen la exclusión y marginalización afectivas? En consecuencia, la respuesta a esta cuestión requiere una revisión crítica de las estructuras económicas –revisitadas ampliamente por la tradición marxista en sus diversas modalidades–, así como de las formas en que se producen y organizan los símbolos y afectos dentro de la sociedad neoliberal (véase, por ejemplo, Handley y Millar 2023: 95-112).

Es dable considerar que cualquier transformación sustancial en las relaciones sociales requiera un replanteamiento crítico de los afectos que moldean la comprensión de la pobreza y la riqueza, así como la manera en que se conceptualiza, trata y valora afectivamente a quienes poseen poco capital. Consideremos, por tanto, que de no cuestionar las configuraciones afectivas actuales (labor filosófica), el riesgo es que las relaciones de poder que sostienen esas desigualdades sigan operando sin interrupción, invisibilizando la exclusión afectiva de los sectores empobrecidos. Luego, y en este tenor, el concepto filosófico de aporofobia puede convertirse en una clave interpretativa fundamental.

Propuesta teórica

A partir del concepto filosófico de aporofobia y su enriquecimiento conceptual se propone una "crítica afectiva" la cual examina cómo el mecanismo de aversión hacia los pobres influye en la concepción, percepción e interacción colectiva. Esta aproximación permite indagar otras formas de cómo el capital y la pobreza son concebidos y gestionados en las sociedades actuales, cuestionando tanto los mecanismos simbólicos como afectivos que refuerzan la exclusión socioafectiva y corpoespacial de ciertos individuos y grupos sociales. A continuación, se expone cómo cada autor enriquece este análisis exploratorio a través de cuatro puntos clave. En primer lugar, Cortina introduce el concepto de aporofobia. Por otro lado, el giro afectivo redimensiona los afectos como fuerzas políticas que estructuran las relaciones sociales. A continuación, Ngai explora los "afectos feos", los cuales operan dentro del capitalismo para consolidar la jerarquización social, creando distancias afectivas que legitiman la marginación y segre-

gación de los empobrecidos: de *afectos feos*, algunos de ellos operan como afectos *aporófobos*. Finalmente, con Jacques Rancière se sostiene cómo la aporofobia no solo los rechaza, sino que además refuerza su exclusión en los ámbitos de interrelación social, económico y político.

1. Como se ha mencionado anteriormente, Adela Cortina introduce en el debate filosófico contemporáneo el concepto de *aporofobia* (Cortina 2017: 9-16), definiéndolo como una forma particular de discriminación centrada en el rechazo hacia quienes carecen de recursos económicos, más allá de las diferencias étnicas, religiosas o culturales. La aporofobia, al señalar la pobreza como el foco de discriminación, expone un prejuicio estructural que trasciende lo material, revelando un desprecio social deshumanizante que permea las relaciones contemporáneas.

Cortina sostiene que esta forma de exclusión no solo afecta a los pobres en términos económicos, sino que los margina también en los planos simbólico y afectivo (Cortina 2017: 50-55). En un contexto donde la acumulación de riqueza y el rendimiento productivo son los parámetros clave para la valoración de los individuos, quienes no pueden integrarse en esta lógica son percibidos no solo como una carga, sino como una amenaza para el orden social.

El análisis de Cortina sitúa a la aporofobia como un síntoma de una sociedad neoliberal que, al sobrevalorar el éxito individual y la competitividad, tiende a excluir, invisibilizar o precarizar aún más a quienes no disponen de los medios para participar en términos del capital (Cortina 2023: 57-69). De este modo, la aporofobia no solo refleja el desprecio hacia los pobres, sino que simultáneamente pone de relieve el fracaso de un sistema que condiciona el reconocimiento de la humanidad a la narrativa de la productividad y el consumo capitalista.

Desde esta perspectiva, la aporofobia no es simplemente un temor irracional hacia las personas empobrecidas o que enfrentan condiciones adversas –como la precarización laboral, la exclusión política, la desigualdad social o la falta de acceso a derechos fundamentales–. Según la filósofa valenciana, la aporofobia constituye un constructo social que reafirma las dinámicas de poder existentes (Cortina 2017: 37-41, 65-69); y por cuanto prejuicio, no solo deshumaniza a quienes viven en

situación de pobreza y son aporodesignados, antes bien, refuerza la idea de que aquellos que no contribuyen económicamente al sistema resultan prescindibles e indeseables.[7] Así, en lugar de cuestionar las causas estructurales de la pobreza, como la falta de oportunidades o la precarización laboral, estas políticas tienden a individualizar la responsabilidad, justificando así la marginación de las personas empobrecidas. Este discurso facilita la implementación de políticas e instituciones que incrementan la exclusión social, afectiva y material de los sectores más empobrecidos, preservando una jerarquía económica que acentúa las desigualdades.

De este modo, la aporofobia supera el prejuicio individual, consolidándose como un mecanismo que refuerza las jerarquías sociales y promueve una lógica que prioriza la acumulación de capital, desestimando el valor humano de quienes no se ajustan a los parámetros productivos del sistema. En definitiva, Cortina insinúa que la lucha contra la aporofobia forma parte de un proyecto más amplio de justicia social que no solo aborde las desigualdades económicas, sino también las afectivas.

2. Retomemos en este punto que los afectos, dentro del marco del giro afectivo, son considerados como elementos estructurales en la mediación de las experiencias sociales y culturales. No se trata de respuestas emocionales privadas o subjetivas, cuyo alcance son las situaciones singulares, sino que los afectos son construcciones arraigadas en contextos históricos y estructuras culturales, sociales y desplegadas en el poder.[8]

[7] Butler (2006: 163-180) explica que el afecto hostil al pobre es inducido o recomendado. Butler realiza un estudio sobre la vida precaria, donde expone una aproximación a la cuestión de una ética de la no violencia, sustentada en el entendimiento de cuán fácil es eliminar la vida humana; expone tópicos basados en Levinas, quien ofrece una concepción de ética que comienza con la vida precaria del otro; menciona, entonces, que la figura del "rostro", que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión forma parte de una ética de la no violencia. Hace mención de que la concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo autoimpuesto; no proviene de la propia autonomía o de la autorreflexión, viene desde otro lugar que no es el yo, llega de improviso y sin esperarse.

[8] Es relevante señalar que dentro del giro afectivo se destacan dos vertientes principales (Macón 2014: 163-186): la primera, representada por Brian Massumi (2002), quien asocia los afectos a una dimensión política con un potencial revolucionario. Para Massumi, los afectos son amorfos y fluidos, y se expresan a través de las emociones, que están culturalmente codificadas y determinadas por las normas sociales dentro de un tiempo y espacio específicos. Este enfoque permite entender cómo las

Esta perspectiva sugiere que los afectos no solo reflejan un estado emocional, puesto que también configuran el espacio social, creando distancias socioafectivas entre los sujetos y exacerbando las desigualdades estructurales (Ahmed 2014: 138). Ahmed señala, por ejemplo, que el asco es un afecto arraigado en las dinámicas de poder y que sirve para reforzar fronteras y exclusiones sociales, generando un distanciamiento del objeto de rechazo (Ahmed 2004: 137-141).

En el marco de esta corriente crítica, Sianne Ngai se inscribe al proponer que los "afectos feos" poseen una productividad crítica significativa para la comprensión de las dinámicas afectivas en el capitalismo contemporáneo (Ngai 2007: 11-37). Estos afectos, considerados por la pensadora como *feos, menores o inmanentes*, se distinguen por no propiciar una respuesta catártica ni poseer el potencial redentor atribuido históricamente a los afectos *positivos*, *grandes* o *trascendentes* en la tradición filosófica. A diferencia de estos últimos, que se perciben como más nobles o significativos y gozan de una fuerte presencia en la narrativa filosófica y cultural, al estar vinculados con la exaltación de la experiencia humana –como el amor, la ira, el terror y la sublimidad–, los "afectos feos" tienden a reforzar, no de manera tan estridente, jerarquías y distancias. En contraste, los "afectos grandes" suelen ser valorados por su capacidad transformadora y su función en la creación de vínculos profundos.[9]

3. Para esclarecer la naturaleza de la aporofobia como afecto, entonces, nos apoyamos en el análisis de Sianne Ngai, cuyas definiciones serán operativas para advertir los afectos como normalizadores de compor-

emociones manifiestan los afectos en el cuerpo, y cómo estos, a su vez, son moldeados por las estructuras políticas (Macón 2014: 171-173). Por otro lado, la segunda vertiente, representada por figuras como Lauren Berlant y Sara Ahmed (2004), adopta un enfoque más crítico hacia los afectos, entendiendo que muchos de ellos, como el asco y el miedo, están en el centro de las dinámicas de discriminación, exclusión y rechazo social (Ahmed 2004: 64, 82). A esta segunda se suma Ngai.

[9] Brigitte Adriaens (2022: 82-83) explica que los *afectos feos* propuestos por Ngai apenas han sido analizados por la crítica; los *afectos positivos*, por el contrario, han sido eje temático de las grandes tragedias griegas, cuyos resultados de potencial catártico y terapéutico han resaltado el auxilio de la moral. Con Ngai es posible cuestionar cuál podría ser aún la función emancipadora y política del arte en la sociedad actual, caracterizada por una comodificación de todo, inclusive de los bienes culturales.

tamientos y su relación con el espacio público, así como la vida social (Ngai 2010: 948-958).

En el contexto de la aporofobia y sus afectos aporófobos, la negatividad inherente a estos afectos en el capitalismo contemporáneo proporciona un marco propicio para su circulación y constitución de manera normalizadora, integrándose en la lógica neoliberal. En este sentido, afectos como el desprecio o la indiferencia hacia los pobres no se limitan a ser reacciones individuales, sino que desempeñan un papel de violencia activa de *baja resonancia*, pero constante, al reforzar lógicas estructurales de violencia activa.

De esta manera, los afectos feos, como el rechazo y la apatía hacia los empobrecidos, ejemplifican cómo las jerarquías sociales no solo se mantienen, también se legitiman a través de interacciones afectivas que operan de manera piramidal. En este contexto, los afectos actúan como dispositivos reguladores, influyendo no solo en las percepciones que la sociedad tiene sobre los marginados, también en las respuestas afectivas que estos generan. Esto moldea las valoraciones conforme a las formas en que las sociedades producen, interpretan y gestionan la pobreza.

Luego, los "afectos feos", como los define Sianne Ngai, abarcan aquel espectro afectivo de lo que genera incomodidad y distanciamiento sobre aquellas personas socialmente despreciadas y a menudo normalizadas bajo el capitalismo que reconoce el éxito materializado por sobre todo (Ngai 2008: 778-812). Entre estos afectos se encuentran la irritación, que surge ante frustraciones cotidianas; la envidia, que se manifiesta de manera oculta hacia lo que otro posee; la ansiedad, caracterizada por la inseguridad constante; el asco que provoca repulsión y el desprecio que produce distanciamiento hacia lo inaceptable (Ngai 2007: 126-130).

Ngai argumenta que la distinción crítica y la atención a estos afectos son torales para deducir cómo el sistema neoliberal capitaliza el espectro afectivo, utilizando los afectos (emociones o sentimiento, indistintamente usado), en aras de mantener a los sujetos en un estado de constante competencia y autoevaluación (Ngai 2020: 207-210).[10] En

[10] En el entorno laboral, por ejemplo, la envidia se convierte en un motor de productividad, donde los trabajadores compiten entre sí por promociones o reconocimientos;

ese mismo tenor, estos afectos están estrechamente relacionados con las luchas identitarias y las dinámicas de exclusión social. En tal panorama, estos afectos operan como *"ideologemas afectivos"* (Ngai 2007: 7, 95), es decir, son evaluados y juzgados desde una perspectiva de la posesión y adquisición que garantiza la lógica del sistema capitalista.

Lo que destaca aquí en el análisis de Ngai, en relación con Cortina, es la forma en que estos afectos no solo son interpretados como negativos en un sentido semántico, además generan una distancia socioafectiva entre los sujetos. En lugar de promover la empatía, los *afectos feos*, como la irritación o el desprecio, producen una un distanciamiento del objeto al que se dirigen (Ngai 2009), reforzando así procesos de *violencia activa* de carácter *espacial*.

La violencia espacial se refiere a una forma específica de violencia vinculada a la organización, control y uso del espacio, en la que las dinámicas de poder se materializan a través de la segregación, marginalización y exclusión de ciertos grupos sociales, tanto en contextos urbanos como rurales. Este concepto abarca una dimensión de la injusticia social que se manifiesta en la configuración del espacio y en quién tiene acceso a él. Así, para Wood, la violencia espacial se produce cuando el acceso a recursos, servicios y oportunidades es restringido para determinados grupos, debido a la forma en que el espacio es ejercido, lo que refuerza las jerarquías sociales y mantiene las desigualdades (Wood 2007: 20-37).[11]

Se observa, así, que la pauperización de ciertos sectores de la población no constituye un fenómeno singularizado, antes bien responde a un sistema que organiza y regula los afectos, lo cual genera distancias entre los diversos grupos sociales. Este mecanismo asegura que los empobrecidos permanezcan en los márgenes de la sociedad. En este sentido, puede afir-

mientras que el miedo a perder el empleo fomenta un incremento en la eficiencia laboral, lo que beneficia a las estructuras de poder existentes. En el mismo sentido Hardt (1999), concuerda con Ngai al referir que la manipulación de afectos en el ámbito laboral producen subjetividades colectivas.

[11] Ejemplos de ello pueden encontrarse en fenómenos como la guetización y la conurbación, donde las dinámicas espaciales y sociales refuerzan tanto la segregación material como la exclusión afectiva y simbólica. En este contexto, quienes carecen de recursos quedan confinados tanto en términos geográficos como emocionales, consolidándose una estructura social que limita su acceso a espacios de poder y decisión, ubicándolos en una posición periférica en la vida social.

marse que tanto los espacios como los afectos actúan como dispositivos espacioafectivos de organización social. Esto es, la manera en que se gestionan y distribuyen los afectos dentro de la estructura social refuerza la exclusión de quienes carecen de capital, generando una segregación que también legitima su permanencia en los márgenes (simbólicos y materiales) de la sociedad.

Visto así, la aporofobia no se limita a la marginación económica –como se ha insistido desde Vives hasta aquí– antes bien, actúa en un nivel más radical dadas las diversas formas del capital; con lo cual moldea construcciones afectivas y percepciones sociales hacia los más vulnerables.

Así, el poder y su violencia activa no se manifiestan únicamente a través de mecanismos económicos o políticos; más bien, se expresan en la manera en que los afectos se distribuyen entre los diferentes actores sociales. Se sigue, pues, que las jerarquías se sostienen y fortalecen mediante estas dinámicas afectivas, bloqueando la integración de quienes viven bajo situaciones de empobrecimiento. Los "afectos feos", entonces, como los describe Sianne Ngai, son protagónicos en la preservación de estas jerarquías, al crear separaciones socioafectivas.

Esta dinámica espacializante, luego, está en consonancia con la descripción que hace Ngai de los afectos feos, en los cuales la distancia y la intensidad afectiva juegan un papel central. Es decir, a medida que aumenta la distancia afectiva hacia los pobres, mediante "afectos aporófobos", disminuye la intensidad emocional (empática, solidaria, compasiva, etc.) con la que se inhibe el reconocimiento de la alteridad (deshumanizante), se neutraliza la capacidad de colaboración y todo ello facilita marginación y exclusión del tejido social. Enfaticemos que este conjunto de afectos negativos o *aporófobos* (bajo este contexto) crea distancias afectivas hacia los pobres, quienes, lejos de ser eliminados (como sucedería con afectos eliminacionistas como el odio colectivo o la venganza) (Kolnai 2013: 186; Feierstein 2011: 13-109), son ubicados en un lugar funcional dentro del sistema, en el cual su existencia es necesaria, pero distanciada afectivamente de quienes poseen el capital en exceso en múltiples formas. Dicho distanciamiento es, en sí mismo, un regulador que contribuye a la estabilidad de las "geografías de poder" (Massey 2007).

Como podemos ver, la aporofobia hunde sus raíces en la manera como los afectos se codifican y son modulados en las relaciones humanas dentro del contexto del neoliberalismo. Esto nos permite advertir que la aporofobia se constituye como un complejo mecanismo afectivo: una serie de afectos que son construidos, interpretados, canalizados y organizados (histórica y estructuralmente) en el establecimiento de micropolíticas afectivas que sustentan relaciones de poder, orientadas a la estratificación activa bajo formas de capital.

Distinción filosófica entre los planteamientos de Adela Cortina y Sianne Ngai

Aunque la propuesta aquí desarrollada articula elementos provenientes de las obras de Adela Cortina y Sianne Ngai, conviene precisar la heterogeneidad epistémica que estructura sus respectivos planteamientos. Se trata de perspectivas no reductibles entre sí, cuyas diferencias aportan densidad crítica a la aproximación filosófica desplegada.

Como se advirtió, Adela Cortina construye su noción de *aporofobia* desde una ética discursiva con raíces kantianas y habermasianas, centrada en el imperativo de inclusión racional en la comunidad moral. Su análisis se ubica en el ámbito de la filosofía práctica normativa, orientado a delimitar conceptualmente una forma específica de exclusión -el rechazo sistemático hacia quienes carecen de recursos económicos-, y a dotarla de visibilidad en el plano jurídico-político. En este marco, la aporofobia representa una transgresión al deber de hospitalidad, vinculada a la percepción de carencia antes que a la diferencia cultural. Así, su formulación tiene un propósito normativo, al establecer condiciones de convivencia y apuntalar principios ético-políticos orientados al reconocimiento.

Sianne Ngai, por otro lado, elabora una crítica estética de los regímenes afectivos que estructuran el capitalismo tardío. Su interés no recae en la fundamentación de deberes morales, sino en el análisis de las estructuras de sensibilidad que organizan jerarquías afectivas, patrones de evaluación estética y formas de subjetivación. Las categorías que propone como afec-

tos "feos" o "menores" dejan de aludir a una falla ética para referirse, más bien, a una afectividad estructural banalizada, persistente y eficaz, cuyas operaciones políticas emergen en su aparente insignificancia. Ngai concibe el *afecto* como matriz semiótico-cultural, desplegada en prácticas cotidianas que atraviesan lo social, lo mediático y lo económico, sin aspirar a una reintegración normativa.

El vínculo que se plantea en este trabajo prescinde de toda pretensión de convergencia entre ambas autoras y se configura, más bien, como una estrategia de lectura orientada a desplazar la comprensión de la aporofobia fuera de los marcos normativos tradicionales. Al incorporar la crítica estética de Ngai en el análisis de la exclusión, se amplía el horizonte de inteligibilidad; pues este desplazamiento del análisis deja de centrarse exclusivamente en las obligaciones morales frente a quienes han sido empobrecidos y se orienta hacia la comprensión de las operaciones estéticas, espaciales y afectivas que configuran su condición de indeseabilidad. Esta relectura no sustituye el planteamiento de Cortina; lo somete a una tensión filosófica que permite su incorporación en un diagnóstico más amplio sobre las formas contemporáneas de exclusión y las racionalidades afectivas que las sostienen.

4. Es pertinente retomar la propuesta de Jacques Rancière en su obra *El filósofo y sus pobres*. En ella, Rancière analiza la compleja relación entre la pobreza y las construcciones discursivas que la tradición filosófica formuló al respecto. Rancière sostiene que la pobreza no se limita a la carencia de recursos materiales, por cuanto se configura como una construcción social que se articula a través de representaciones y mecanismos que estructuran el orden social (Rancière 2013: 22).

Con esto se plantea que la filosofía, al intentar examinar la situación de quienes se encuentran en condiciones adversas, tiende a reducirlos a figuras pasivas, desprovistas de pensamiento crítico y acción, atrapadas en su circunstancia, negándoles la capacidad de intervenir activamente en su realidad (Rancière 2013: 53 ss.). Este postulado no solo reproduce imágenes limitantes, más bien anula las voces y experiencias de los pobres, colocándolos en un espacio de silencio y dependencia.

Desde esta óptica, el filósofo francés también cuestiona la concepción del conocimiento como un medio de emancipación reservado a una éli-

te intelectual, distinguida y distanciada por nacimiento: una diferencia arraigada en los cuerpos que no "pueda ser reducida por ninguna medicina moral" (Rancière 2013: 51).

Establezcamos que aquí, este planteamiento se entrelaza con el análisis del poder, el cual se ejerce a través de las instituciones (políticas, económicas, sociales, educativas, culturales, de salud, ambientales y seguridad), al tiempo que se manifiesta en la manera como las sociedades generan sujetos excluidos y silenciados. En este sentido, la aporofobia no se limitaría únicamente a un rechazo hacia los pobres, además operaría como un mecanismo que organiza la estructuración afectiva y refuerza la invisibilidad de quienes son empobrecidos hasta el extremo.[12]

En definitiva, a partir de los recursos teóricos de Rancière, la aporofobia puede entenderse, además, como un dispositivo que contribuye a mantener un orden social fundamentado en la desigualdad y la jerarquización. Al preservar esta separación, el mecanismo afectivo mantiene la operación mediante un acervo de afectos aporófobos respecto a los empobrecidos.

Conclusiones

La noción de *aporofobia*, propuesta por Adela Cortina, se define como una forma de discriminación basada en las condiciones económicas, que supera las diferencias étnicas o culturales. Esta exclusión, vinculada a las estructuras del capitalismo contemporáneo, priva a las personas empobrecidas del pleno reconocimiento de sus derechos, oportunidades y dignidad, afectando tanto su posición política y jurídica como su estatus social.

[12] García y Vander (2024) extienden el concepto de aporofobia al abordarlo como un problema de justicia social, enfatizando la vulnerabilidad de las personas sin hogar frente a la violencia y discriminación motivadas por esta aversión. Al reconocer la aporofobia como un fenómeno que refuerza la exclusión social de los más empobrecidos, se subraya la importancia de implementar políticas públicas que no solo protejan a las personas sin hogar de la violencia, sino que también promuevan su inclusión y derechos. De este modo, el estudio de García y Vander apunta a la necesidad de intervenciones estatales que aborden tanto la dimensión material como la simbólica de la exclusión, lo que da una perspectiva integral que combate las actitudes aporófobas desde un marco más amplio de justicia social.

Se ha visto que una posible vía de explicación a este rechazo no se limita al capital material, sino que proviene de una configuración afectiva impulsada por las estructuras neoliberales. Con ello, el intrincado social de afectos aporófobos impacta las relaciones interpersonales y condiciona la percepción colectiva hacia quienes viven en situaciones de pobreza. Por esto mismo, es oportuno analizar los procesos mediante los cuales se generan y legitiman estos afectos, así como las formas en que se reproducen dentro del sistema neoliberal.

Así, el quehacer filosófico en la crítica de los afectos aporófobos va más allá de la identificación de actitudes y comportamientos discriminatorios, ya que permite deconstruir las dinámicas, conceptos y relaciones que sustentan estas formas de violencia activa, cuestionando el espectro afectivo que las legitima. Así, la filosofía se convierte en un medio para reexaminar las bases afectivas y simbólicas de nuestras sociedades. El análisis de la aporofobia desde el giro afectivo, como se ha propuesto, esclarece que –más que un síntoma de época–, la instrumentalización de los afectos aporófobos ha contribuido a la normalización de la violencia activa –activamente espacializante, excluyente y marginalizadora–; en particular, en contextos democráticos y neoliberales, mediante la manipulación de distancias socioafectivas, segregaciones y la legitimación de la injusticia social.

Luego, la aporofobia puede entenderse como un conjunto de afectos que descompone y amplifica las dinámicas emocionales implicadas en la violencia activa. Estos afectos generan una variedad de reacciones que refuerzan la marginalización afectiva y la violencia espacial de los empobrecidos. Este fenómeno no opera de manera uniforme; por el contrario, distribuye emociones que validan las jerarquías estructurales neoliberales, normalizando las distancias sociales (materiales, espaciales, simbólicas y afectivas) que justifican la exclusión.

Desde ahí, por ejemplo, el desprecio no es solo una reacción individual, puesto que parte de una estructura que deshumaniza a quienes no cumplen con las expectativas productivas del mercado. La percepción del fracaso económico invisibiliza a las personas empobrecidas; de ahí que analizar el desprecio como un afecto aporófobo permite interrogar sobre

la relación entre el éxito material y la exclusión, así como replantear el valor centrado en la productividad. La indiferencia crea desvinculaciones que ocultan el sufrimiento de los empobrecidos y refuerza la idea meritocrática que responsabiliza al individuo, eximiendo a la comunidad. El asco, según Ahmed, va más allá de lo físico y se transforma en un rechazo visceral hacia quienes se perciben como amenaza al orden social. Finalmente, la apatía no indica únicamente falta de empatía, sino también inacción ante las vulnerabilidades sociales.

Este conjunto de afectos revela la complejidad de la exclusión social al ofrecer una forma alternativa de exploración de cómo diversos afectos negativos contribuyen activamente a la validación aporofóbica de la desigualdad. Estos afectos condicionan tanto la disposición a intervenir como la aceptación de la realidad, lo que disminuye la posibilidad de una respuesta colectiva comprometida.

Desde esta perspectiva, el cambio en las condiciones de quienes viven en situaciones de empobrecimiento se entiende como un proceso que cuestiona las relaciones de poder establecidas y exige su reconfiguración. En tal tenor, la exploración ha subrayado que la reducción de la desigualdad creciente de los empobrecidos y quienes acumulan capital no puede limitarse al dominio económico. Como sostiene Rancière, la manera en que se define lo visible y lo invisible, lo audible y lo silenciado, responde a una lógica de poder que, junto con la red afectiva, influye en las percepciones y en las relaciones sociales. En consecuencia, una crítica afectiva demanda revisar las condiciones que configuran los procesos aporófobos, así como replantear la interpretación y valoración de las diferencias afectivas en las sociedades contemporáneas.

En este sentido, los resultados presentados deben considerarse como un punto de partida que requiere un análisis más extendido, detallado y continuo en futuras investigaciones.

Referencias

Adriaensen, B. (2022) "Repulsión, diatriba e ironía en el asco de Horacio Castellanos Moya", *Afectos y violencias en la cultura latinoamericana*, 81-101.

Agamben, G. (2013) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.).

Ahmed, S. y Mansuy, C. (2014) *La política cultural de las emociones* (México: unam).

Ahmed, S. (2004) "Affective economies", *Social text*, 22, 2: 117-139.

Aristóteles. (1988) *Política*. *Biblioteca Clásica Gredos* (Madrid: Gredos).

B. Gutiérrez, A. (2004) "La construcción social de la pobreza. Un análisis desde las categorías de Pierre Bourdieu", *ANDULI, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 2: 29-44 https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/3747 [consultado el 10 de octubre de 2024]

Barrett, L. (2006) "Are Emotions Natural Kinds?", *Perspectives on Psychological Science*, 1, 1: 28-58.

Bourdieu, P. (2001) *Poder, derecho y clases sociales* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Bourdieu, P. (2002) "Forms of Capital", *Economic Sociology*, 3: 60-74.

Burawoy, M. (2018) "The Poverty of Philosophy: Marx Meets Bourdieu", en Medvetz y Sallaz (2018: 5: 56-73)

Butler, J. (2004) *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Editorial Síntesis).

Butler, J. (2006) *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós Ibérica).

Clough, T. (2007) "Introduction", en Clough, T. y Halley, J. (2007: 1-33)

Clough, T. y Halley, J. (2007) (eds.) *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Duke: Duke University Press) https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw [consultado el 5 de septiembre de 2024].

Cortina, A. (1996) *Ética* (Madrid: Santillana).

Cortina, A. (2023) "Erradicación de la pobreza y cosmopolitismo democrático en un mundo global", *Revista Sistema*, 266: 57-69.

Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós).

Cvetkovich, A. (2015) "De la desposesión a la autoposesión radical. Racismo y depresión", en Macón y Solana (2015: 205-237).

Domenach, J.M. et al. (1981) *La violencia y sus causas* (París: unesco Ed.).

Esplugues, J. (2007) "¿Qué es violencia? Una aproximación al concepto y a la clasificación de la violencia", *Daimon Revista Internacional de Filosofía,* 42: 9-21.

Feierstein, D. (2011) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina* (México: Siglo xxi).

García, I. y Vander, T. (2023) "Aporophobic and Homeless Victimization, the Case of Ghent", *Eur J Crim Policy Res* 30: 649-671, https://doi.org/10.1007/s10610-023-09557-7 [consultado el 29 de septiembre de 2024].

Gregg, M. y Seiworth, G. (2010) (eds.) *The Affect Theory Reader* (Duke: Duke University Press).

Handley, K. y Millar, J. (2023) "The Affective Life of Neoliberal Employability Discourse", en Siivonen, U., Isopahkala-Bouret, M., et al. (2023: 95-112).

Hardt, M. (1999) "Affective Labor", *Boundary, 2*, 26, 2: 89-100.

Hardt, M. (2007) "Foreword: What Affects Are Good for", en Clough y Halley (2007: 9-13).

Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy* (Sydney: Simon y Schuster).

Klein, A (2012) "Empobrecimiento, nuevos pobres y viejos pobres. Un palimpsesto de inscripciones borrosas", *Sociedad*, 55: 7-36, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652012000300005 [consultado el 10 de octubre de 2024].

Kolnai, A. (2013) *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles* (Madrid: Encuentro).

Kowalik, G. (2023) "Post-postmodernism, the 'Affective Turn', and Inauthenticity", *Humanities*, 12, 1: 7, https://doi.org/10.3390/h12010007 [consultado el 04 de septiembre de 2024].

Lara, A. y Enciso, G. (2013). "El giro afectivo", *Athenea Digital*, 13, 3: 101-119. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060 [consultado el 11 de octubre de 2024].

Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).

Lewis, O. (1969) *La antropología de la pobreza* (México: Siglo xxi Editores).

Lopera, J., Ramírez, C., Zuluaga, M., y Ortiz, J. (2010) *El método analítico* (Antioquia: Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia).

Macon, C. y Solana, M. (2015) (Coords.) *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título Ed.).

Macón, C. (2010) "Acerca de las pasiones públicas", *Deus Mortalis*, 9: 261-286.

Macón, C. (2014) "Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema", *Debate feminista*, 49: 163-186.

Maffesoli, M. (1982) *La violencia totalitaria* (Barcelona: Herder).

Massey, D. (2007) "Conferencia 1. Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. Conferencia dictada el 17 de septiembre en la Universidad Central de Venezuela". https://ecumenico.org/geometrias-del-poder-y-la-conceptualizacion-del-es

Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Duke: Duke University Press). https://doi.org/10.2307/j.ctv11smvr0

Massumi, B. (2010) "The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat", en Gregg y Seiworth (2010: 52-70).

Mertens, P. (1981) "Violencia institucional, violencia democrática y represión", en Domencah J.M. et al. (1981: 241-252).

Medvetz, T. y Sallaz, J. (2018) (eds.) *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (Oxford: Oxford University Press). https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.013.16

Montaño, C. (2021) "Pobreza, "cuestión social" y su enfrentamiento", *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25, 49: 69-98. https://doi.org/10.20983/noesis.2016.1.3

Ngai, S. (2008) "Merely Interesting", *Critical Inquiry*, 34, 4: 777-817.

Ngai, S. (2009) "Bad Affects: A Conversation with Sianne Ngai", *Rethinking Marxism*, 21, 2: 197-204.

Ngai, S. (2010) *Our Aesthetic Categories: Zany, Cute, Interesting* (Harvard: Harvard University Press).

Ngai, S. (2007) *Ugly Feelings* (Harvard: Harvard University Press).

Ngai, S. (2020) *Theory of the Gimmick: Aesthetic Judgment and Capitalist Form* (Harvard: Harvard University Press).

Nussbaum, M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Harvard: Harvard University Press).

ONU. (2023) "Acabar con la pobreza", *Desafíos globales,* https://www.un.org/es/global-issues/ending-poverty [consultado el 11 de octubre de 2024]

Platón. (2003) *Diálogos.* (Madrid: Gredos).

Quijano, A. (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Lima: clacso/unmsm).

Rancière, J. (2013) *El filósofo y sus pobres* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento).

Rawls, J. (1999) *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rubio, J. (2005) *Una crítica a las raíces del concepto capitalista de escasez* (México: Universidad Nacional Autónoma de México) http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/Una_Critica_a_las_Raices_del_Concepto_Capitalista_de_Escasez.pdf

Sabater, C. (2021) "La caracterización de 'los nuevos pobres' y los procesos hacia nuevas formas de exclusión", *Inguruak*, 70: 70-86. http://dx.doi.org/10.18543/inguruak-70-2021-art04

Sedgwick, E. (2020) *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Duke: Duke University Press).

Sen, A. (1999) *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Shah, A., Shafir, E., Mullainathan, S. (2015) "Scarcity Frames Value", *Psychol Sci Psychological science*, 26, 4: 402-412.

Siivonen, U., Isopahkala-Bouret, M., Tomlinson, M., Korhonen, y N. Haltia. (Eds.) (2023) *Rethinking Graduate Employability in Context* (Cham: Palgrave Macmillan).

Silver, M. (2020) (ed.) *Confronting Capitalism in the 21st Century* (Cham: Palgrave Macmillan).

Simmel, G. (2011) *El pobre* (Madrid: Sequitur).
Smith, A. (1997) *La teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza Editorial).
Solanes, R. F. (2018) "La aportación de Juan Luis Vives al estudio de la pobreza: Del socorro de los pobres a la aporofobia", *Revista Vivesiana*, 3: 75-87.
Sousa, B. (2014) *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (Nueva York: Paradigm Publishers).
Therborn, G. (2015) *La desigualdad mata* (Madrid: Alianza Editorial).
Tobón, S. (2012) *Cartografía conceptual: estrategia para la formación y evaluación de conceptos y teorías* (México: cife).
Vives, J. (1992) *Tratado del socorro de los pobres. Obras Completas.* (Madrid: Aguilar).
Watson, K. (2007) (Ed.) *Assaulting the Past: Violence and Civilization in Historical Context* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).
Wood, J. (2007) "Locating Violence: The Spatial Production and Construction of Physical Aggression", en Watson (Ed.) (2007: 20-37).
Zarembka, (2020) "Late Marx and the Conception of Accumulation of Capital.", en Silver (2020: 47-65) https://doi.org/10.1007/978-3-030-13639-0_4

Dossier

What's Left? La izquierda como "optimismo social"

Oliver Kozlarek
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
oliver.kozlarek@umich.mx

Resumen: No sólo la izquierda está en crisis, sino también las formas de cómo pensar sobre ella. El primer objetivo del artículo es determinar el origen del pensamiento de izquierda; suponemos que reside en la Ilustración y, como afirmó Judith N. Shklar, en su "optimismo social". Otro tema a tratar es el de la orientación temporal: aunque el pensamiento de izquierda se siga entendiendo como un pensamiento que se proyecta hacia el futuro, la cuestión de su relación con el pasado debe replantearse. Se argumentará a favor de tomar conciencia de los logros de los movimientos de izquierda, en cuya defensa deberían comprometerse hoy el pensamiento y la política de izquierda, porque estos son los logros que han sido destruidos en el curso de cuarenta años de ofensiva neoliberal y que están bajo fuego en la fase actual del populismo autoritario. Por último, preguntaremos qué pensar de los actuales movimientos de izquierda, que pueden subsumirse bajo términos como "izquierda cultural", "izquierda de estilo de vida", "izquierda *woke*" o simplemente "izquierda estética". También cuestionaremos si una izquierda que se remonte a Marx es la alternativa necesaria a estas expresiones académicas y políticas. La pregunta que subyace a este trabajo es: ¿qué queda?

Palabras clave: Humanismo Crítico, Ilustración, Marx, Judith N. Shklar.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1024
Devenires. Año XXVI, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 81-110
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

What's Left? The Left as "social optimism"

Oliver Kozlarek
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
oliver.kozlarek@umich.mx

Abstract: The left is in crisis. But the way we think about the left is also in crisis. The first objective of this article is to determine the origin of left-wing thought; it is assumed to reside in Enlightenment thought and, as Judith N. Shklar stated, in its "social optimism." Another issue to be addressed is that of temporal orientation: although left-wing thought is still understood as projecting itself into the future, the question of its relation to the past must be raised today. This article will argue in favor of becoming aware of the achievements of left-wing movements, in whose defense left-wing thought and politics should be committed, because it is precisely these achievements that have been destroyed in the course of forty years of neoliberal offensive as well as in the current phase of authoritarian populism. Finally, we will ask what we are to make of current "left-wing" movements, which can be subsumed under terms such as "cultural left," "lifestyle left," "*woke* left," or simply "aesthetic left". We will also ask whether a left that goes back to Marx is necessarily an alternative to those. The underlying question is: What's left?

Keywords: Critical Humanism, Enlightenment, Marx, Judith N. Shklar.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1024
Devenires. Year XXVI, No. 52 (July-December 2025): 81-110
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Hoy es ampliamente reconocido que el pensamiento de la izquierda se encuentra en una crisis a más tardar desde los eventos relacionados con la simbólica "caída del muro de Berlín" en el año 1989. En un libro sobre el tema, Enzo Traverso comienza con una aclaración: la suya quiere ser una reflexión sobre la izquierda en "términos ontológicos". Esto significa que Traverso quiere entender la izquierda como un conjunto de "movimientos que luchan para cambiar el mundo" (Traverso 2016: xiii). Esta definición es todavía complementada con el dato de que estos "cambios del mundo" se orientan en el "principio de la igualdad" (ibid.). Y todo esto, finalmente, es seguido por la explicación de que su visión de la izquierda se guía en gran parte en el marxismo, "que ha sido la expresión dominante de los movimientos más revolucionarios del siglo xx" (ibid.).

El libro tiene como título *Left-wing Melancholia*. Y lo que el historiador Traverso establece en él es un vínculo entre las reflexiones en torno a la izquierda y los estudios sobre la memoria histórica. Es en este sentido que sugiere una inversión de los vectores temporales: del futuro y del entusiasmo hacia el pasado y la melancolía. Traverso explica que esta melancolía no es ninguna resignación, sino que significa más bien un descubrimiento de "emociones y sentimientos" a partir de los cuales la izquierda podría surgir refortalecida para engendrar nuevos proyectos emancipatorios (ibid. xv), no sin practicar la dosis obligatoria de autocrítica "sobre su propio pasado y sus propios errores" (ibid.).

Ahora bien, estoy de acuerdo con todos estos puntos, pero propongo una metodología diferente. Veremos:

Revisar el pensamiento de la izquierda desde la tradición del marxismo me parece importante por dos razones. Primero, porque permite contrarrestar a las hoy día muy difundidas opiniones de que esta tradición se encuentra insalvablemente neutralizada y que las únicas izquier-

das todavía viables fueran aquellas relacionadas con los movimientos de las "políticas de identidad". Segundo –y posiblemente más importante–, recuperar el legado de la obra de Marx permite entender que la tradición del pensamiento de la izquierda, en realidad, va más allá del marxismo, e incluso del pensamiento del propio Marx, y que dicha tradición conecta, en última instancia, con la herencia de la Ilustración y sobre todo con el humanismo ilustrado. En un primer paso buscaré, entonces, una respuesta a la pregunta por el marco histórico en el que se debe estudiar al pensamiento de la izquierda (1).

También es importante pensar a la izquierda revisando los errores cometidos en el pasado. La autocrítica siempre es y debe ser el primer paso de cualquier crítica seria. Pero incluso las revisiones críticas del pensamiento de la izquierda de las últimas décadas han dejado muchas veces la impresión de que la izquierda se encerrara en sí misma, comprendiéndose en y a través de sí misma. Entendida así, la implosión de una izquierda que se sintonizaba durante muchas décadas con una sola tradición, a saber, la marxista, provoca la sensación de una pérdida total. Aquí trataré de tomar una perspectiva diferente. La pregunta que me guía es ¿qué caracteriza a la izquierda que no solamente existe en el marxismo? O, dicho de otra manera, ¿qué es lo que hace también al marxismo parte de la izquierda? Buscaremos una respuesta a esta pregunta en el pensamiento de la Ilustración y en el humanismo ilustrado, subrayando uno de sus aspectos sobresalientes: su "optimismo social" (2).

Una de las ideas, relacionadas con la Ilustración, pero también con el pensamiento de la izquierda que de ella se desprende, es que la historia describe un proceso que empuja imparablemente hacia condiciones políticas y sociales cada vez más justas y humanas. La idea del progreso que inspira al pensamiento moderno y que se basa sobre todo en los avances científicos y tecnológicos logra establecerse también en el pensamiento político y social. No cabe duda de que las respectivas filosofías de la historia que explicaban y justificaban este tipo de concebir el tiempo tenían su mirada en el futuro, llenando el vacío de este con proyecciones utópicas, justificando incluso la violencia de las luchas políticas y sociales con la idea del destino de la historia. Hoy día, parece que uno de los temas

más problemáticos en los debates sobre una renovación de la izquierda es justamente el de la filosofía de la historia y sus implicaciones. Aquí contrastaré dos críticas a la filosofía de la historia. La de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que se encuentra en su famoso libro *Dialéctica de la Ilustración*, por una parte, y la de Reinhart Koselleck, por la otra. El propósito es demostrar que la crítica de la filosofía de la historia desde una posición de la izquierda no renuncia al humanismo ilustrado y a su "optimismo social", ni siquiera en una de sus expresiones más oscuras, mientras que el objetivo de la crítica desde la derecha es justamente destruirlo (3).

Pensando la situación de la izquierda en la actualidad es importante también considerar que lo que hoy lleva este nombre mantiene una extraña afinidad con las estructuras de poder neoliberal de las últimas cuatro décadas. Lo que podemos observar es el uso de la categoría de la izquierda para nombrar diversos proyectos políticos e intelectuales identitarios. Si bien los temas sobre los que estos proyectos versan son importantes (feminismo, orientaciones sexuales, antirracismo, indigenismo, etc.), la justificación de estos proyectos desde una lógica identitaria y cultural es problemática no solamente por omitir las orientaciones clásicas de la izquierda en ideas sobre una sociedad radicalmente diferente, sino, en última instancia, por una cierta complicidad con las políticas neoliberales (4).

¿Qué significa todo esto para posibles escenarios de actualización del pensamiento de la izquierda? Consideramos que la orientación hacia el pasado –sobre todo desde el punto de vista de la historia de las ideas– es indispensable. Pero esto no puede significar regresar de manera mecánica a una agenda congelada que se define sobre todo por la obra de Marx. La pregunta debe ser, más bien: ¿cómo nos podemos apropiar nuevamente de las ideas que se expresan en los proyectos clásicos de la izquierda y cuál es su vigencia? (5)

Existen algunos otros temas que deberíamos resaltar: la designación "izquierda" se introduce en 1789 en la Asamblea Nacional Constituyente en Francia donde los que votaron en contra de los privilegios el rey se ubicaron a la izquierda, mientras los que estuvieron a favor, a la derecha.

De esta manera, las designaciones "izquierda/derecha" son totalmente arbitrarias. Pero lo que sí es importante es que lo que se ha llamado y se sigue llamando "izquierda" debe entenderse en términos relacionales. La izquierda debe su existencia y su identidad justamente a su relación conflictiva con la derecha. Esta idea no es trivial. Veremos cómo esto puede y debe orientar cualquier proyecto de repensar a la izquierda hoy.

El título de este artículo está en inglés porque "what's left" puede leerse como la pregunta por la izquierda, pero también por "lo que queda". En este sentido una agenda de trabajo para el rescate del pensamiento de la izquierda se debe articular como una tarea doble: definir los orígenes del pensamiento de la izquierda y preguntar por los pendientes.

1. Posibles marcos históricos

Para poder definir a la izquierda como un objeto de estudio es, entonces, necesario preguntar por sus orígenes. Sin embargo, muchas veces la memoria histórica cierra sus ventanas de manera prematura. Por ejemplo: en las reflexiones actuales sobre la izquierda se observa la tendencia de regresar al año 1989 (véase: Echeverría 1997). Si bien esto es comprensible por razones obvias (el "fin del socialismo realmente existente", etc.) pudiera generarse la impresión de que un episodio de experimentación de la izquierda relativamente corto fuera representativo del todo.

Podemos decir que la izquierda tiene una vida mucho más larga que estos setenta años del "socialismo realmente existente". Para vislumbrar todas sus potencialidades debemos abrir la ventana histórica. ¿Cuáles son, entonces, los posibles ciclos históricos? ¿Cómo definirlos?

Es entonces muy común empezar por el supuesto fin: 1989. Bolívar Echeverría dedica el primer capítulo de su libro *Las ilusiones de la modernidad* a este momento. El capítulo que lleva como título justamente "1989" empieza reconociendo que este año cambió en definitiva algo para el pensamiento de la izquierda:

> Hay ciertos años cuyo nombre sirve para marcar la unidad de todo un período histórico. En cada uno de ellos se encuentra la fecha de un acontecimiento simbólico; de un hecho que asocia a su significación propia una significación no sólo diferente, sino de otro orden, generalmente "superior". Todo parece indicar que el año 1989 –como lo es de manera ejemplar 1789– pasará también a ser la señal de una época. (Echeverría 1997: 13).

Pero ¿cuándo empieza lo que termina en 1989? Razmig Keucheyan ha tratado de mapear el pensamiento de la izquierda de acuerdo con tres posibles ciclos históricos. Todos culminan en 1989, pero la pregunta por los inicios la contesta Keucheyan de tres maneras diferentes. El primer ciclo posible va de 1977 a 1989. Los momentos significativos que empezaron a cambiar el destino del pensamiento de la izquierda era la transición de la política global hacia el neoliberalismo, el giro de China hacia el capitalismo, el declive ya notable de la solidaridad de la clase obrera, el deterioro de la imagen de la Unión Soviética –sobre todo entre los intelectuales franceses– y la Revolución Islámica en Irán que empezaba a mandar señales alrededor el mundo de que otro tipo de cambios sociales radicales son posibles que no se orientan ya en un imaginario liberal o marxista (Keucheyan 2013: 7). En términos del pensamiento de la izquierda Keucheyan sugiere que éste empezaba a manifestar señales de debilitamiento a través de la "Nueva Izquierda" (*New Left*) desde los años 1950.

Un segundo ciclo posible termina igual en 1989, pero empieza con la Revolución Rusa de 1917 o con el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914. Parece que Keucheyan pone estos dos eventos en el mismo plano porque en conjunto marcarían el siglo XX por sus excesos de violencia y "barbarismo" antes no conocidos en la historia humana. En términos del pensamiento de la izquierda Keucheyan enfatiza que éste empieza a adquirir un carácter claramente ideológico. Ya no era el humanismo de Marx y un proyecto social que se desprendió de éste lo que inspiraba a esta izquierda, sino un proyecto de consolidación del poder posrevolucionario.

El tercer ciclo que Keucheyan propone es el más largo y va de 1789, el año de la Revolución Francesa, a 1989. Keucheyan llama esta propuesta "posmoderna", ya que de acuerdo con los autores posmodernos la "modernidad política" inicia con la Revolución Francesa (ibid. 8) y termina

en la época actual. No estoy seguro de si solamente son los pensadores "posmodernos" quienes manejan esta tesis. Podríamos mencionar a Jürgen Habermas, por ejemplo, quien compartiría esta clasificación histórica y que puede llamarse uno de los críticos más prominentes del pensamiento posmoderno (véase: Habermas 1989). Pero el argumento que sí rescataría de Keucheyan es que puede decirse que todavía los regímenes comunistas son finalmente resultados del "proyecto moderno inaugurado por la Revolución Francesa", aunque no lograron realizarlo (ibid. 9).

Ahora bien, la tercera opción no es solamente aquella que abre la "ventana histórica" más, sino también aquella que permite llegar a una comprensión de la izquierda desde sus orígenes históricos de la evolución normativa en un sentido más amplio. De esta manera, se nos permite entender las ideas de la izquierda históricamente, pero sin limitarlas a las experiencias del "socialismo realmente existente". Es más, de acuerdo con esta propuesta incluso es posible desconectar la comprensión de la izquierda de su vínculo con el pensamiento de Marx o, en un sentido más amplio, con el marxismo y entender lo que le movía al propio Marx.

Abriendo el marco de interpretación lo más posible, permite observar el camino del pensamiento de la izquierda y las diferentes estaciones por las cuales ha pasado. En este sentido, no solamente se pueden notar los significados acumulados en cada una de estas estaciones, sino también reconocer "lo que queda".

Quisiera proponer entonces una "narrativa" de la izquierda que no empieza con Marx, sino con la Ilustración. Sin embargo, también esta narrativa tiene un carácter "dialéctico", es decir: no se entiende como una historia triunfalista que celebra la victoria de una nueva era indisputada, sino como una lucha civilizatoria en contra de las fuertes y permanentes embestidas de un pensamiento arraigado en los intereses de las respectivas elites firmemente instaladas en el poder político y económico. Se trata de una lucha guiada por una convicción, a saber: de que una vida social verdadera humana debería ser posible y que ésta se centra en la idea de que los seres humanos pueden crear mundos políticos y sociales autodeterminados y autogobernados. Esta idea se arraiga, a su vez, como a continuación veremos, en un "optimismo social" implacable.

2. La Ilustración entre "optimismo social" y fatalismo

La de la izquierda es una posición del pensamiento político y social que solamente se entiende como producto de un conflicto permanente con su contrario: la derecha. Si bien esto nos conduce al terreno de un tema muy actual, a saber: la crítica de la "extrema derecha" como parte de la agenda política y académica de la izquierda cada vez más prominente, cabe señalar que el *conflicto* entre izquierda y derecha es constitutivo para ambos.

El libro *After Utopia* de Judith N. Shklar sigue siendo una de las reconstrucciones sistemáticas más prístinas de este conflicto. Me voy a referir a este texto de 1957 porque me permite tender un puente que conecta los debates del pensamiento en el siglo XVIII con los actuales.

Pero el libro de Shklar tiene otra virtud: permite entender que el conflicto entre la izquierda y la derecha es, en última instancia, el conflicto entre optimismo y fatalismo. El título que Shklar le quería dar a este libro originalmente expresa esta problemática de manera más clara: *Fate and Futility* (Moyn 2020: xi). Esto no quiere decir que todo lo demás que se puede decir sobre la Ilustración –su apuesta a la razón, su creencia en el progreso, su humanismo, etc.– ya no tenga vigencia. Pero, entendiendo a la Ilustración desde este conflicto, queda claro que la característica que los críticos procuraban destruir era y es sobre todo el "optimismo social", entendido éste como el descubrimiento de la posibilidad de construir un mundo político y social de y para todos los seres humanos. En palabras de Judith Shklar: "en retrospectiva la Ilustración se destaca como el punto álgido de optimismo social […]" (Shklar 2020 [1957]: 3).

Consecuentemente, lo que caracteriza a los adversarios del pensamiento ilustrado es justamente un fatalismo que experimenta con e inventa un sinfín de razones no solamente a favor de la distribución del poder establecido, sino también –si no en primer lugar– destinadas a destruir el "optimismo social". El argumento de Shklar, en este contexto, es que, de esta manera, el pensamiento contrario al pensamiento de la izquierda es profundamente carente de "ideas políticas" (véase: Shklar 2020 [1957]: xviii).

Cabe preguntar, entonces, por las condiciones necesarias para abrir un espacio en el que puedan generarse ideas políticas. Shklar menciona sobre todo tres: aparte del ya mencionado "optimismo social", el "anarquismo" y el "intelectualismo" (ibid. 4). En su argumentación queda claro, y esto me parece particularmente importante, que todos estos aspectos no surgen a partir de una convicción universalista. Por ejemplo: el tema del optimismo no se origina simplemente en la convicción racionalista, legitimando la creencia en la razón como si fuera resultado de un progreso que no debe ser detenido. Se debe entender la apuesta por la razón más bien como resultado de la lucha en contra de un orden político y social opresivo que se justificaba a través de la religión y sobre todo su institucionalización: la Iglesia Romana Católica. Shklar escribe: "Aquí racionalistas y utilitaristas, deístas y ateos, estaban de acuerdo. La razón significaba 'no religión', y el universo racional y armonioso estaba libre de interferencias arbitrarias de su Creador. Así, la sociedad sana sería sin una iglesia establecida […]" (ibid. 6).

La apuesta a favor de la razón está, entonces, mal entendida si la vemos exclusivamente desde la perspectiva de la filosofía; el descubrimiento más importante de la Ilustración no es "la Razón", sino la posibilidad de que los seres humanos podemos construir mundos de y para todos los seres humanos. La razón permite cuestionar el orden establecido, pero no es un fin en sí mismo. Lo último es, más bien, el ser humano, como Kant nos hizo entender.

Optimismo, racionalismo y humanismo tienen, antes que cualquier otra cosa, una función crítica. El objetivo no es vivir una vida guiada por los imperativos rígidos de "la Razón", pensando ésta como aquello que determina los procesos históricos. Es decir: no se trataba de "considerar a los hombres como los agentes del destino histórico, sino como los creadores libres de la sociedad" (ibid. 5). Es en este sentido que entra el aspecto del "anarquismo" en la fórmula de Shklar; no como una forma de vida radicalmente individualista, sino como la creencia en la posibilidad de cambiar –o, mejor dicho: "abrir"– el orden político y social para construir formas de organización política y social de y para todos los seres humanos.

Es también en este contexto que Shklar subraya el papel de los intelectuales. El intelectual es considerado como "el más razonable de los hombres" y "con derecho a una posición de liderazgo en la sociedad" (ibid. 5-6). Pero también aquí se enfatiza la función de mantener abierta a la sociedad. Los intelectuales gobiernan porque logran formar la "opinión pública", lo cual no se debe entender como una nueva forma de dominación, sino como una fuerza que socava y reabre cualquier petrificación de poder (ibid. 6). También en este sentido se fortalece el argumento a favor de la crítica.

La Ilustración es, entonces, el origen de cualquier pensamiento de la izquierda. Tanto en la Ilustración como en la izquierda domina la convicción de que la organización política y social no debe petrificarse en estructuras de poder económico y político injustamente distribuidos. De lo que se trata es de mantener estas formas de organización abiertas para la participación de todos. La motivación no proviene de una creencia en "la Razón", sino desde la lucha en contra de formas de organización política y social injustas. De tal manera que "humanismo" (sobre todo como "optimismo social"), "crítica" y "sociedad" son las tres claves conceptuales de un pensamiento de la izquierda que nace en el pensamiento de la Ilustración.

Sin embargo, el libro de Shklar no solamente trata de argumentos a favor de la Ilustración sino del conflicto con las corrientes de pensamiento antiilustradas. ¿Cuáles son estas corrientes que, según Shklar, dominan el pensamiento hasta la actualidad? Ella identifica sobre todo dos: el romanticismo[1] y el cristianismo. Shklar estaba consciente de que estas críticas no persistían en tipos ideales, pero sí que los elementos esenciales de estos dos grandes programas culturales se empezaron a articular una y otra vez en discursos, teorías y debates actualizados. Cuando ella escribió su libro, en los años 1950, descubrió en el existencialismo y en las "filosofías de lo absurdo" actualizaciones importantes (ibid. 3). Hoy la lista de los discursos antiilustrados que reproducen los fatalismos románticos y cristianos

[1] La crítica del romanticismo podría ser más diferenciada. La lectura del romanticismo de Isaiah Berlin rescata justamente la complementariedad entre la Ilustración y el romanticismo (véase: Gray 2013: 168).

(o religiosos en términos generales) difícilmente quedan desapercibidos. Desde los discursos posmodernos, poscoloniales y, más recientemente: poshumanistas (véase: Kozlarek 2024: 38-42), que comparten, a pesar de todas las diferencias entre ellos, un rechazo tajante de la Ilustración y su humanismo, hasta el debate en torno al Antropoceno en el cual sobreviven elementos claramente románticos y en el cual sobresale una actitud fatalista que se centra en una imagen negativa del ser humano (véase: ibid. 42-46), encontramos huellas de la negación de un imaginario de un ser humano capaz de diseñar su vida política y social de manera humanamente digna (*menschlich*).

La crítica más reciente del neoliberalismo (después de la crisis financiera del 2008) hace notar que también el imaginario neoliberal que empezaba a dominar en muchas sociedades del mundo desde hace unos 40 años ha demostrado que lo que está en juego no son solamente decisiones de economía política, sino un andamiaje cultural que, en última instancia, se basa en una idea negativa del ser humano (Brown 2015; Escalante 2015), contradiciendo, de esta manera, el "optimismo social" de la Ilustración y de la izquierda. Es más, los teóricos del neoliberalismo como Friedrich von Hayek cuestionan directamente este optimismo. Según Von Hayek los seres humanos vivimos actualmente en sociedades que ya no podemos entender, por lo que nos debemos subordinar a las leyes del mercado (véase: Von Hayek 2004 [1944]; Butterwegge, *et al.* 2008).

Puede decirse, entonces, que bajo la directriz del neoliberalismo vivimos en sociedades impulsadas por ideologías antiilustradas y reaccionarias que pueden entenderse como resultados de una larga historia de la lucha en contra del optimismo y del humanismo ilustrado y de la izquierda. Y aún más importante: esta "guerra cultural" empezó mucho antes del "socialismo realmente existente". Incluso existía ya antes de Marx y el marxismo.

3. Dos críticas de la filosofía de la historia

> *El pensamiento crítico, que no se detiene ante el progreso, exige hoy tomar partido por los restos de libertad, por las tendencias hacia la humanidad real, aunque parezcan impotentes ante la gran procesión histórica.*
> (Horkheimer/Adorno 1990: ix)

La izquierda definitivamente se ha destacado por su pretensión de "cambiar al mundo" (Traverso 2016). Y no cabe duda de que existe todavía mucho que en nuestro mundo debe cambiar. Es sobre todo la idea de una revolución como *tabula rasa* a partir de la cual se genere un inicio radicalmente nuevo la que dominó el imaginario de la izquierda durante mucho tiempo.

Sin embargo, la revolución y el cambio social son temas que conectan con uno más amplio, a saber: la comprensión de las dinámicas del tiempo que se expresa de manera más explícita en las filosofías de la historia profundamente arraigadas en el pensamiento de la Ilustración.

Ahora bien, después de los acontecimientos relacionados con el año 1989 y el así declarado "fin de la historia", uno de los imaginarios más dañados de la izquierda es justamente el de la filosofía de la historia que estaba acompañada por una creencia en un progreso también de las dinámicas sociales (véase: Reckwitz 2019: 7-24). En este sentido, el trabajo de Traverso se debe entender como una reacción a las dudas justificadas respecto a la filosofía de la historia. Y –siguiendo las opciones lógicas– evitar la proyección hacia el futuro conduce, tarde o temprano, al pasado.

La pregunta es ¿cómo? Traverso se decide por una vía trazada por Walter Benjamin, quien no solamente criticaba el tiempo "vacío" y "homogéneo" de la modernidad, sino quien invitaba a la izquierda a revisar su historia con los múltiples intentos de cambiar al mundo, para darse cuenta de que ha dejado una historia de fracasos.

Sin embargo, otra posibilidad sería reconocer los logros de las luchas de la izquierda a lo largo de la historia. ¿No podemos decir que la izquier-

da ha dejado, a través de más de 200 años de luchas, un mundo diferente? ¿No debemos pensar que el respeto a los derechos humanos, que ningún gobierno aún se atreve a negar categórica y sistemáticamente, es un logro enorme de una izquierda arraigada en la Ilustración? ¿No podemos decir que el hecho de que existen en todos los países del mundo derechos laborales que tratan de evitar, más o menos exitosamente, la explotación de las y los trabajadores representan logros históricos de la izquierda? ¿No podemos decir también que la implementación de sistemas de asistencia social representa un logro de la izquierda? Y ¿no podemos decir que una profunda convicción pacifista –por endeble que esta esté en los tiempos actuales– es también un logro de la izquierda?

Al mismo tiempo, llama la atención que ahora son más bien las fuerzas políticas de la derecha las que insisten en la necesidad del cambio e incluso de la revolución. Cabe recordar en este sentido tan sólo la "revolución del sentido común" de Trump. Sin embargo, queda claro que este tipo de "revoluciones", al igual que las transformaciones neoliberales de las últimas cuatro décadas, representan más bien campañas de destrucción de logros de las luchas de la izquierda. Una revisión de la historia que reconoce los logros de la izquierda, pero que, al mismo tiempo, reconoce que estos se encuentran desde hace más de cuatro décadas ante embestidas destructivas desde la derecha, debería recuperar, finalmente, un espíritu de luchar por *conservar* "lo que queda". Esta actitud entonces ya no es la misma de las filosofías de la historia de antes, pero tampoco es la resignación melancólica que solamente detecta y archiva los fracasos. Se trata más bien de una actitud que se detiene y que revisa lo que queda (*what's left*) en vez de exigir cambios permanentes.[2]

[2] Sheldon Wolin expresa una crítica a la jerga actual del cambio: "[…] somewhat differently, in early modern times change displaced traditions; today change succeeds change. The effect of unending change is to undercut consolidation" (Wolin 2017: xviii). También: "Today […] some of the political changes are revolutionary; others are counterrevolutionary. Some chart new directions for the nation and introduce new techniques for extending American power, both internally (surveillance of citizens) and externally (seven hundred bases abroad), beyond any point even imagined by previous administrations. Other changes are counterrevolutionary in the sense of reversing social policies originally aimed at improving the lot of the middle and poorer classes" (ibid. xx).

En lo que sigue quisiera discutir dos críticas de la Ilustración que se centran en la crítica de las filosofías de la historia: una de una posición de la izquierda, la otra reaccionaria y de derecha. Lo que esta comparación permite entender es que el momento de la izquierda consiste a pesar de su crítica de la filosofía de la historia en el rescate de una suerte de "humanismo crítico" que se arraiga en última instancia en el "optimismo social"[3] –a pesar de todas las dudas en la filosofía de la historia–, mientras que la crítica desde la derecha se destaca justamente por un afán de neutralizarlo.

3.1 *De la razón a la autocrítica de la Ilustración*

El primer error que nuestro panorama del pensamiento de la izquierda nos permite ver es, entonces, presuponer que la historia describe un proceso lineal impulsado por la razón. Se trata más bien de un camino de avances y regresiones, de conquistas y de pérdidas; cuando más atrevidas las ideas a favor de la emancipación, más radicalmente se manifestaron nuevas formas de barbaridades. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno lo expresaron en un famoso libro después de dos Guerras Mundiales, *Dialéctica de la Ilustración*: "Lo que nosotros pretendíamos, en realidad, era nada menos que conocer por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo tipo de barbarie" (Horkheimer/Adorno 1990 [1969]: 1).

De tal manera que una tarea importante del pensamiento de la izquierda es tratar de explicar, justamente, estas contradicciones. Para Horkheimer y Adorno esta explicación se debe centrar en una crítica de la filosofía de la historia, así como en una crítica de la razón. La prime-

[3] Otros autores han llegado a otras ideas. Axel Honneth, por ejemplo, prefiere el concepto de la "libertad social" desarrollado desde una relectura de Hegel (Honneth 2015 [2012]). Sin embargo, mientras Honneth busca, desde una perspectiva filosófica, el fundamento de un anclaje normativo en un concepto, la categoría del optimismo social, tal como la entiendo aquí, no se refiere a concepto normativo, sino a una *actitud* respecto a las capacidades de los seres humanos de organizar su vida colectiva de manera autónoma, justa, etc.

ra concluye en el reconocimiento de que la historia real no representa un proceso de progreso social. Al contrario: "La maldición del progreso imparable es la regresión imparable" (ibid. 42). La crítica de la razón la desarrollan Horkheimer y Adorno a través de una crítica de la racionalización que conduce, una y otra vez, a que las persones se convierten en instrumentos para el "aparato".

Ahora bien, estas críticas no se deben confundir con críticas posmodernas *avant la lettre*. Ellas más bien abren el terreno de la discusión en torno a la Ilustración. Dicho de otra manera: la pregunta principal es la por la vigencia de la Ilustración. Dirk Auer escribe:

> La cuestión decisiva en estos debates es [...] la de la propia Ilustración. Las catástrofes que continúan hasta nuestros días, ¿son la expresión de una prevención de la Ilustración a través de la dominación o existe un momento destructivo incorporado a la propia Ilustración que se descarga en ellas? (Auer 1998: 25).

Según Auer, Horkheimer y Adorno contestan esta pregunta en dos pasos. En el primero, aseveran que el desdoblamiento de las tendencias autodestructivas de la Ilustración desembocará en el fascismo (ibid.), pero, en el segundo, reconocen que la Ilustración sigue proporcionando un recurso importante de *crítica*. De esta manera, adelantan en su libro una suerte de la revisión crítica de la Ilustración: una "ilustración de la Ilustración" (ibid. 31). "Lo que queda" en la revisión crítica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno es, en última instancia, la *crítica*.

El tipo de autocrítica que Horkheimer y Adorno expresan no se reduce a un criterio de razón o de racionalidad, sino que se comprime semánticamente en conceptos como *Humanität* o *Menschlichkeit* (humanidad). Una definición de lo que esto significa no se presenta en la obra de Horkheimer y Adorno en forma de una antropología que pretende definir la "naturaleza" o la "esencia" del ser humano,[4] sino en una antropología informada por experiencias históricas y sociales reales.

[4] Evidencia de la crítica a este tipo de antropologías la encontramos en la crítica de Horkheimer a la "Antropología Filosófica" (véase Horkheimer 1935).

Así, se deben incluir criterios como "fragilidad" y "falibilidad" para poder entender que los seres humanos incluso pueden provocar situaciones "inhumanas". En palabras de Rüsen: "La [...] objeción histórica se basa en el hecho global de la inhumanidad humana" (Rüsen 2020: 151). Adorno despliega, en una ponencia de 1957, una idea parecida, pero insiste en que el reconocimiento de la falibilidad no debe servir de justificación para la "carencia de las circunstancias [sociales]" (Adorno 2019: 142). Es así que Adorno llega de las reflexiones antropológicas (sobre la falibilidad de los seres humanos) en un plano social; y parece que estas dos dimensiones son, para él, inseparables y, en última consecuencia, solamente comprensibles a través de la crítica:

> Podemos determinar muy bien los puntos en los que nuestra sociedad no se corresponde con su propio concepto, a saber, el de una conexión transparente de las personas para la preservación de sus propias vidas, y también podemos indicar muy bien las heridas de las personas [...] con mucha precisión [...] (ibid. 154).

Pero incluso en este conocimiento "negativo" se guarda todavía la chispa del "optimismo social" que, según nuestro análisis, es central para un pensamiento de la izquierda. Adorno termina su ponencia con las siguientes palabras:

> [Y]o diría que no me avergüenzo en absoluto de un negativismo que consistiría en decir que lo positivo hoy, en la medida en que hoy nos es posible, reside en realidad en el hecho de que intentamos, lo mejor que podemos, acabar por fin con esta negativa, esta amenazante deshumanización espiritual ya realizada. (ibid. 155).

En este sentido se puede leer también la *Dialéctica de la Ilustración*: no se trata solamente de una defensa de la Ilustración desde la perspectiva de su humanismo, sino sobre todo de un proyecto de renovación del pensamiento de la izquierda rescatando, a pesar de todos los reparos, una visión "optimista" de las posibilidades sociales humanas, aunque sea que éstas, por las circunstancias históricas, se ven reducidas a la autocrítica.

3.2 *En contra del "optimismo social"*

Es posible que el libro de Horkheimer y Adorno no reproduzca de manera incuestionable el "optimismo *social*" del que habla Shklar. Pero su compromiso con el humanismo ilustrado se articula, como hemos visto, a pesar de toda negatividad. Esto se manifiesta cuando lo contrastamos con otras críticas de las Ilustración.

Me refiero aquí a un libro temprano de Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise* (Crítica y crisis). En él, Koselleck (1989 [1959]) acusa a la Ilustración de haber producido la crisis que caracteriza a las sociedades modernas: "[…] el proceso crítico de la Ilustración provocó la crisis en la misma medida en que se le ocultó su significado político" (ibid. 5). Lo que se expresa a través de esta tesis es no solamente un concepto enfático de "la política" que Koselleck heredó de su mentor, Carl Schmitt, sino también un rechazo a la Ilustración que es típico para el pensamiento de la derecha. Sobre todo, la combinación de "crítica" y "razón" puesta en las manos de la burguesía y utilizado como arma a favor de la "sociedad" y en contra de la acumulación descomunal de poder político en el Estado provoca la sospecha de Koselleck (véase: ibid. 45). Lo que al historiador alemán le preocupa es justamente la negación de la facticidad del poder político que –también de acuerdo con Schmitt– se concentra, y se debe concentrar, en el Estado.

El aspecto dinámico que desestabiliza la política introduce, según Koselleck, en última instancia, la filosofía de la historia.

> El utopismo surgió de una desproporción política, históricamente condicionada, pero luego determinado a través de la filosofía de la historia. En el fuego cruzado de la crítica, no sólo se desgastó la política de la época, sino que en el mismo proceso la política misma, como tarea constante de la existencia humana, se disolvió en construcciones utópicas del futuro. (ibid. 9).

En comparación con la autocrítica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno, cimentada en un "humanismo crítico" que, a su vez, se nutre del "optimismo social", Koselleck regresa a un imaginario político y so-

cial preilustrado que Thomas Hobbes esbozó en el *Leviathan* (1651). El punto central de la crítica de Koselleck a la Ilustración es la pretensión ilustrada de "humanizar" la vida política y social. Mientras en la lectura de Koselleck para Hobbes el ser humano se divide en dos partes: en "Ciudadano del Estado" y "ser humano" –separando de esta manera la obligación de subordinación al Estado, por una parte, y la facultad de tener juicios morales, por la otra–, la Ilustración "contamina" el espacio de la política con la "instancia de la conciencia" (*Gewissensinstanz*) (ibid. 30).

Podemos entender a Koselleck, entonces, como un heraldo de una contrarrevolución, una reacción en contra de la Ilustración y de su humanismo, a favor de regímenes ultraconservadores y autoritarios. El ejemplo del libro de Koselleck, publicado en 1959 –es decir: 14 años después de la Segunda Guerra Mundial–, deja claro que el peligro para el pensamiento de la izquierda no solamente empieza a manifestarse a partir de 1989, sino mucho antes. Pero el hecho de que Koselleck se apoya de manera muy cómoda en Hobbes también deja claro que la crítica de la izquierda desde la derecha, en realidad, procuraba desmantelar los fundamentos del pensamiento de la izquierda mucho antes del surgimiento de las ideas socialistas.

En una reseña reciente de una nueva edición del libro de Koselleck, Wolfgang Bock concluye:

> Su enfoque [el de Koselleck] difiere de la obra de Horkheimer y Adorno de 1947 *Dialéctica de la Ilustración* en que no deja nada bueno que decir sobre la Ilustración y defiende el absolutismo y sus modernizaciones posteriores como una contrarrevolución. Así, está a favor de los regímenes nacionales conservadores de Italia, Rusia, España y Alemania, que se conocieron como fascismo entre las dos guerras mundiales (Bock 2023).

4. Los desvíos de las izquierdas estéticas

Lo prohibido se libera autoritariamente,
se puede practicar la imitación mimética,
pero sólo para destruirlo.
(König 2016: 12).

4.1 *La "izquierda cultural"*

Sin embargo, en los últimos 40 a 50 años incluso la comprensión –y, de hecho: la autocomprensión– de la izquierda se ha alejado de manera significativa de sus orígenes. Para entender esta transformación no es suficiente revisar las discusiones después de la caída del muro de Berlín y el "fin del socialismo realmente existente". Al contrario, es posiblemente aún más importante recordar las transformaciones del pensamiento de la izquierda a partir de los años 1960 y sobre todo en un país, a saber: en ee. uu. Es en ese país en el cual se manifiesta un giro de una izquierda "clásica", orientada normativamente en la posibilidad de una organización política y social radicalmente diferente, hacia una izquierda que Richard Rorty llamó en los años 1990 una "izquierda cultural" (*Cultural Left*) (Rorty 1998: 73ss.). Lo que Rorty observó en los años 90 en su país puede leerse retrospectivamente como una revelación profética para todos los países "occidentales".

Rorty empieza sus reflexiones con unos comentarios sobre la "izquierda americana reformista" y reconoce que, si bien los logros socioeconómicos eran importantes, sus integrantes eran predominantemente hombres blancos, heterosexuales. Dicho de otra manera: temas que dominan a los debates políticos y académicos, hoy día –feminismo, antirracismo, lgbtq, etc.– claramente no estaban en la agenda de la izquierda pre-1960. Según Rorty, la "Nueva Izquierda" (*New Left*) empezó a cambiar esto en los años 1960 sobre todo a través de una sustitución de Marx por Freud y, consecuentemente, sustituyendo el objetivo de la crítica: en vez de "egoísmo" se empezó a criticar ahora el "sadismo". "Muchos miembros de esta izquierda se especializan en lo que denominan 'polí-

ticas de la diferencia' o de la 'identidad' o del 'reconocimiento'" (Rorty 1998: 76-77).

Con el énfasis en los temas de "diferencia" y sobre todo de "identidad" se definen los marcadores de una orientación en temas *culturales*. Rorty resume: "Esta izquierda cultural piensa más en el estigma que en el dinero, más en las motivaciones psicosexuales profundas y ocultas que en la codicia superficial y evidente" (ibid. 77). Estos procesos se ven acompañados por una reorientación teórica que Rorty nota sobre todo en su disciplina, la filosofía: "El estudio de la filosofía –principalmente la filosofía apologética francesa y alemana– sustituyó a la economía política como preparación esencial para la participación en iniciativas de izquierdas" (ibid.).

Ahora bien, Rorty no subestima el éxito que la "izquierda cultural" ha tenido ni sus logros políticos y sociales (ibid. 80). Reconoce que los EE. UU. se han convertido gracias a estos logros en un "lugar mucho mejor" (ibid. 82). Sin embargo, también señala las consecuencias *para* la izquierda: 1. Ésta expidió una *carte blanche* al capitalismo, justamente en una época en la que las desigualdades económicas aumentan las presiones existenciales sobre las partes asalariadas de la población. 2. De la misma manera, la izquierda ha dejado de pensar en proyectos de una sociedad radicalmente diferente. 3. Rorty también advierte que la mentalidad de la izquierda cultural está completamente compatible con la "institución patriarcal y capitalista del occidente industrial" (véase: ibid. 79).

Esta compatibilidad es hoy día mucho más visible que hace unos 30 años. La economía global cambió no solamente por el protagonismo del capital financiero, sino también por el carácter de las grandes empresas que multiplican sus ganancias con un mínimo de inversiones en infraestructura y costos laborales, si pensamos sobre todo en las empresas tecnológicas y las que operan con base en plataformas digitales. Además, las grandes empresas globales son las que producen ellas mismas contenidos culturales. Al mismo tiempo son estas empresas las que no solamente ya no sienten ninguna lealtad con los países y sus respectivas sociedades en los que operan, sino cuyos ejecutivos se destacan por estilos de vida más "liberales" y cosmopolitas, compatibles con los valores de los movimientos actuales de las políticas de identidad y de la "izquierda cultural".

Ya Rorty observó: "La economía mundial pronto será propiedad de una clase alta (*upper class*) cosmopolita que no tiene más sentido de comunidad con ningún trabajador en ninguna parte que el que tenían los grandes capitalistas americanos del año 1900 con los inmigrantes que trabajaban en sus empresas" (ibid. 85). Esta "cosmopolitan upper class", o "overclass" –como dice Rorty también con referencia a un libro de Michael Lind (1996)– no se siente amenazada por los valores de la izquierda cultural, pero sí por los de una izquierda clásica que pone el énfasis en la crítica del poder y mantiene con vida las ideas de una sociedad totalmente diferente.

Es importante enfatizar la influencia de esta nueva "upperclass" sobre las instituciones de educación superior, que son los promotores más importantes de las ideas de la izquierda cultural. Rorty señalaba: "[l]a creciente dependencia de las universidades estadounidenses de las donaciones del extranjero" (Rorty 1998: 85), pero también de empresarios y lobbies internos importantes, deja esperar que las agendas de las universidades son moldeadas.[5] Además, en tiempos en los cuales las constelaciones socioeconómicas producen cada vez más incertidumbres existenciales del lado de la parte de la sociedad que depende de un salario, el énfasis de las agendas académicas en cuestiones culturales funciona como una suerte de distracción (véase ibid. 88). Finalmente, estas agendas estimulan la "simulación" de la democracia (Blühdorn 2013), que radica en la simulación de un "optimismo" heredado de la Ilustración que, sin embargo, ya no es el "optimismo social" de la construcción de una sociedad de y para todos, sino el optimismo de pertenecer a una cla-

[5] Las actuales campañas del gobierno de Donald Trump en contra de estudiantes extranjeros en las universidades estadounidenses hacen pensar que el presidente y su equipo de asesores no han entendido el papel crucial que las universidades en ese país han jugado, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, en la transformación de izquierdas comprometidas con la justicia social e ideas acerca de sociedades totalmente diferentes hacia las "izquierdas culturales". El ingenio consistía justamente en "diseñar" a una izquierda que renuncie a los ideales de la izquierda como un aspecto fundamental en la guerra cultural durante la Guerra Fría a través de la amplia formación de estudiantes extranjeros, garantizando, de esta manera, que las agendas académicas también empezaran a cambiar significativamente en los países de origen de estos estudiantes (véase: Ritz 2024: capítulo 6).

se privilegiada, monopolizando las promesas del humanismo ilustrado y exigiendo de las "masas" que renuncien a ellas.

4.2 *La "izquierda de los estilos de vida" y la ideología "woke"*

Rorty relaciona, entonces, las transformaciones de la izquierda hacia una "izquierda cultural", académicamente arraigada, claramente con los intereses de las nuevas élites tanto económicas como políticas. Más recientemente, Nancy Fraser ha señalado que ciertos aspectos ideológicos, promovidos por la "izquierda cultural", encontraron su lugar incluso en nuevas formas de neoliberalismo que ella llama "neoliberalismo progresista" (Fraser 2017).[6] Según Fraser se puede observar una diferencia entre el neoliberalismo clásico –representado sobre todo por Margaret Thatcher y Ronald Reagan–, por un lado, y lo que ella llama un "neoliberalismo progresista", por el otro, que encuentra sus prototipos en personajes como Bill Clinton, Tony Blair y Barack Obama, los que se destacan por una imagen liberal y justamente "optimista",[7] pero que al mismo tiempo aceleran la implementación de las medidas neoliberales en detrimento de la clase obrera y de los logros de la izquierda clásica.

Un caso más reciente es el de Joe Biden. A pesar de que como hombre blanco y de avanzada edad no cumplía con el perfil de los representantes de un "neoliberalismo progresista", se apoyaba durante su presidencia (2021-2025) en una "ideología *woke*" que no solamente tenía como objetivo desacreditar a sus oponentes internos, sino que demostraba incluso una eficacia sorprendente para la legitimación de su política exterior extremadamente bélica.[8] El politólogo Frank Furedi escribe en un artículo intitulado "Joe Biden's woke imperialism": "La administración

[6] Uno de los primeros textos que observa y analiza la convergencia entre una cultura "bohemia" y "burguesa" y las disposiciones culturales de las nuevas élites que surgen de ella es el libro de David Brooks: *Bobos in Paradise* (Brooks 2000).

[7] Este optimismo se expresa en el lema de la primera campaña presidencial de Obama: "Yes we can", "Change".

[8] Por ejemplo al insistir en seguir apoyando a Ucrania con armas para prolongar la guerra contra Rusia.

Biden ha externalizado conscientemente la guerra cultural de Estados Unidos, proyectándola al escenario global, al tiempo que ha presentado la amenaza que suponen Pekín y Moscú como análoga a la que representan las hordas trumpistas en casa" (Furedi 2022: 4). También esta estrategia se ha internacionalizado exitosamente, ya que ha sido copiada en países que carecen de una política exterior propia como Alemania, donde la secretaria de relaciones exteriores, Annalena Baerbock, declaró la suya sobre todo como "política exterior feminista" (2021-2025).

Podemos sospechar, entonces, que este tipo de apropiaciones de temas de las izquierdas culturales o "estéticas" por parte de las nuevas élites políticas no representan actos de protesta como parte de una lucha por una sociedad más justa, sino que se trata más bien de estrategias ideológicas para ganarse las simpatías de sectores importantes de las clases medias *todavía* bien acomodadas no en última instancia a través de la simulación de un "optimismo" que solamente refleja el espíritu empresarial de las nuevas élites, pero que ha perdido el compromiso social.[9]

Esta transvaloración de los valores de la izquierda se explica, en parte, por las transformaciones de patrones de consumo de estas clases medias acomodadas que habitan los centros urbanos gentrificados en las sociedades económicamente avanzadas, así como de los cambios de los estilos de vida que ellas representan. Estos estilos de vida se destacan por los valores del cosmopolitismo, multiculturalismo, libertades de orientaciones sexuales, y conciencia ecológica, pero ya no por una preocupación seria por los grupos sociales desfavorecidos de las economías neoliberales. La diputada y economista alemana Sarah Wagenknecht describe estos fenómenos de la siguiente manera:

[9] Es más: podemos sospechar que son justamente las izquierdas estéticas que habilitan una nueva forma de complicidad entre el gran capital y la política, donde el cosmopolitismo y multiculturalismo son totalmente compatibles con los proyectos de desmantelar de manera brutal los sistemas de asistencia social. Un indicador de esto son las nuevas "utopías" que se concretizan, por ejemplo, en nuevos modelos políticos y sociales como las "ciudades-estados corporativos" (*corporate city states*) con las que sueñan hoy los *tech-gurus* como Peter Thiel o Elon Musk y son diseñadas exclusivamente de acuerdo con intereses empresariales (Klein/Taylor 2025: 1).

> Hoy en día, la imagen pública de la izquierda social está dominada por un tipo de izquierda que en lo sucesivo denominaremos izquierda de estilo de vida, porque para ellos el centro de la política de izquierdas ya no son los problemas sociales y político-económicos, sino las cuestiones de estilo de vida, hábitos de consumo y actitudes morales. (Wagenknecht 2021: 25).

Pero podemos preguntar: ¿por qué tenemos que perder el tiempo con una crítica de la izquierda si por todos lados se fortalecen los movimientos y partidos políticos de la derecha? ¿No tendría más sentido criticar a estas "nuevas", "extremas" o "ultra" derechas? Cierto, las asignaciones "izquierda" y "derecha" siempre son relativas. Pero lo que podemos observar en la actualidad es una inversión de estos términos. ¿A qué se debe esta confusión? (Corcuff 2021).

En parte, seguramente, porque cultivar ciertas ideas de izquierda, como hemos visto, es hoy realmente *chic*. Existen grupos económica y políticamente poderosos en las sociedades de las economías avanzadas que han adaptado elementos, sobre todo estéticos, que aluden a formas de vida más liberales que se han podido establecer en los centros urbanos y que representan una agenda política de izquierda limitada, sin que cuestionen las estructuras de poder establecido en estas sociedades. Susan Neiman escribe: "Puede que la derecha sea más peligrosa, pero la izquierda actual se ha privado de las ideas que necesitamos si esperamos resistir el bandazo hacia la derecha" (Neiman 2023: 5). De tal manera que en la actualidad el peligro más grande para la izquierda es la izquierda misma.

5. ¿Qué hacer?

Quisiera regresar al libro de Traverso. Una izquierda "melancólica" es, para este autor, una izquierda que ha perdido su conexión con el futuro; su potencial utópico. Según Traverso, quien reflexiona en su libro sobre la izquierda después de los eventos relacionados con la caída el muro de Berlín en 1989, la tarea más importante es justamente la recalibración de las

coordenadas temporales. El supuesto "fin de la historia" (Fukuyama) es acompañado por una reorientación hacia el pasado. Los estudios sobre las memorias colectivas sustituyen a las teorías que, alguna vez, se atrevían a hacer predicciones sobre o incluso diseñar el futuro. Pero el descubrimiento de la memoria, del pasado, etc., manifestaría el fin de la izquierda si se pensara solamente como pérdida de las facultades utópicas.

¿De qué manera se puede pensar una orientación hacia el pasado que permita desatar el nudo utópico y dar continuidad a un proyecto renovador de izquierda? "Abriendo la ventana" para obtener una imagen histórica de la izquierda más amplia puede ser, como hemos visto, un paso importante, no para guardar en la memoria lo que se ha perdido a través de los tiempos, sino para pensar lo supuestamente perdido justamente como lo que ha quedado (*what's left*) y que sigue pendiente.

Es posible que vivamos actualmente en un tiempo en el que se hace notar con cada vez más vehemencia la necesidad de una labor de recuperación, sobre todo porque nos damos cuenta de que las izquierdas estéticas no logran resolver los problemas acuciantes que provoca la acumulación del poder económico y político acentuado. Esto se ve, no en última instancia, en los múltiples regresos a Marx o al marxismo.

Ciertamente, este retorno a Marx le ha servido a una izquierda que todavía se resiste a la estetización, de manifiesto que el compromiso con los problemas de justicia social queda pendiente. Pero puede ser que la astucia de la razón identitaria también le haya alcanzado a esta izquierda, porque incluso la obra de Marx puede convertirse en el fetiche de una comunidad identitaria, a la que le une la lectura del mismo autor.

A la posibilidad de fetichización identitaria de Marx se opondría una actitud de recordar los orígenes de la izquierda en un contexto histórico más amplio como aquí hemos intentado. Esto ayudaría a entender que también el pensamiento de Marx es producto de un pensamiento que se ve comprometido con el humanismo de la Ilustración, que no se reduce a una doctrina que hipostatiza un determinado ideal del ser humano, sino que se distingue por su "optimismo social" que, a su vez, se manifiesta en el afán de oponerse incansablemente a las condiciones inhumanas en nuestras sociedades (véase Kozlarek 2024).

En este sentido entiendo también la idea que hace un par de años Werner Schmidt expresó en un libro dedicado a Marx y que se articula en la siguiente pregunta: "Si volvemos la mirada del pasado a nuestro presente, al estado a menudo insostenible de nuestro propio mundo, ¿no será acaso que esta realidad nuestra empuja hacia el pensamiento de Marx, que nuestras propias necesidades [...], que nuestro presente tiene necesidad del humanismo de Marx?" (Schmidt 2020: 12).

La lectura de Schmidt no es, pues, una lectura ni melancólica, ni identitaria. Se trata más bien de una lectura ante la necesidad histórica de un renacimiento del pensamiento de la izquierda que solamente puede funcionar si buscamos sistemáticamente lo que queda: *what's left*.[10]

*****

El presente número de nuestra revista *Devenires* hace un recorrido por el pasado del pensamiento de izquierda y de los movimientos políticos y sociales de izquierda en México. Por un lado, el objetivo es académico, como cabría esperar de una revista filosófica. Sin embargo, esto va emparejado con una pretensión práctica: también se quiere dar un modesto comienzo a una discusión sobre el pensamiento de la izquierda con la esperanza de que, de esta manera, se puedan informar también los debates extraacadémicos en los que se nota cada vez más acentuadamente un desconocimiento sobre lo que "izquierda" todavía puede significar. Sin embargo, todos los artículos del *Dossier* se caracterizan por su orientación histórica.

Un fenómeno político de mucha importancia en el contexto de la izquierda en México es el neozapatismo que entró en la escena de la política nacional en enero del 1994. En el centro del artículo de David Pavón Cuéllar se encuentra la pregunta por la relación entre el neozapatismo y las tradiciones marxistas de la izquierda.

El trabajo de Iver A. Beltrán García versa sobre el concepto de la ideología que él encuentra en las obras de tres filósofos mexicanos des-

[10] Agradezco sus comentarios a David Ramos Castro.

tacados, a saber: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. La originalidad del trabajo radica en abrir la discusión entre corrientes filosóficas diferentes: el "latinoamericanismo", la filosofía analítica y el marxismo, buscando una suerte de convergencia.

También el trabajo de Jorge Zúñiga procura comparar a dos autores, a saber: Luis Villoro y Enrique Dussel. Su interés enfoca el tema de los fundamentos normativos para la "acción" y el "campo" políticos en ambos autores, vislumbrando tanto las afinidades como las diferencias.

Referencias

Theodor W. Adorno (2019), "Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute (1957)", en: Theodor W. Adorno (2019), *Vorträge 1949-1968*, Berlín: Suhrkamp, 118-155.

Dirk Auer (1998), "Daß die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalte. Fortschritt, Vernunft und Aufklärung", en: Dirk Auer/Thorsten Bonaker/Stefan Müller-Doohm (1998), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Primus Verlag, 21-40.

Ingolfur Blühdorn (2013), *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Berlín: Suhrkamp.

Wolfgang Bock (2023), " Zurück in die Vergangenheit ... zur phantasmagorischen Veränderung der Zukunft. Reinhart Koselleck ‚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 consulta: 14.05.2025).

David Brooks (2000), *Bobos in Paradise. The New Upper Class and how they got there*, New York/London/Toronto/Sydney: Simon & Schuster.

Wendy Brown (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.

Christoph Butterwegge/Bettina Lösch/Ralf Ptak (2008), *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Philippe Corcuff (2021), *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, Paris: Éditions Textuel.

Bolívar Echeverría (1997), "1989", en: Bolívar Echeverría (1997) *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista, 13-23.

Fernando Escalante Gonzalbo (2015), *Historia mínima del neoliberalismo*, México: Colegio de México.

Nancy Fraser (2017), "Progressive neoliberalism versus reactionary populism: a Hobson's choice", en: Heinrich Geiselberger (ed.) (2017) *The Great Regression* [EPub], Cambridge/Malden: Polity Press (Apple Books), 128-148.

Frank Furedi (2022), „Joe Biden's Woke Imperialism", en: Spiked online: https://www.spiked-online.com/2022/06/12/joe-bidens-woke-imperialism/ (última consulta: 05.04.2025).

John Gray (2013), *Isaiah Berlin. An Interpretation of his Thought*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Jürgen Habermas (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Friedrich A. von Hayek (2004 [1944]), *Der Weg zur Knechtschaft* (ed. Manfred E. Streit), Tübingen: Mohr Siebeck.

Axel Honneth (2015 [2012]), *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.

Max Horkheimer (1988 [1935]), „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", en: *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936.* Frankfurt/M., 249-276.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1990), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.

Razmig Keucheyan (2013), *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, London/New York: Verso.

Naomi Klein/Astra Taylor (2025), "The Rise of End Times Fascism": https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk (última consulta: 06.06.2025).

Helmut König (2016), *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der* Dialektik der Aufklärung *von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Weilerswist: Velbrück.

Reinhart Koselleck (1989 [1959]), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Oliver Kozlarek (2024), *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*, Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books.

Michael Lind (1996), *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution* [EPub], New York: Simon & Schuster.

Samuel Moyn (2020), "Forword to the 2020 edition", en: Judith N. Shklar (2020 [1957]) *After Utopia. The Decline Political Faith*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, ix-xv.

Susan Neiman (2023), *Left is not Woke*, Cambridge/Hoboken, N.J.: Polity Press.

Andreas Reckwitz (2019), *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlín: Suhrkamp.

Hauke Ritz (2024), *Vom Niedergang des Westens zur Neuerfindung Europas*, Wien: Promedia.

Richard Rorty (1998), *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.

Jörn Rüsen (2020), *Menschsein. Grundlagen, Geschichte und Diskurse des Humanismus*, Berlín: Kadmos.

Werner Schmidt (2020), *Karl Marx – Ein humanistischer Denker für unsere Zeit*, Berlín: Argument Verlag.

Judith N. Shklar (2020 [1957]), *After Utopia. The Decline Political Faith*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Enzo Traverso (2016), *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York/Chichester: Columbia University Press.

Sarah Wagenknecht (2021), *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm für Gemeinsinn und Zusammenhalt*, Frankfurt/M.: Campus Verlag.

Sheldon S. Wolin (2017), *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Spector of Inverted Totalitarianism*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Del marxismo al neozapatismo: la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

David Pavón-Cuéllar
Facultad de Psicología, UMSNH
davidpavoncuellar@gmail.com

Resumen: Se hace un balance del proceso que llevó del marxismo al neozapatismo en México, entre 1969 y 2023, a través de la historia de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Se interpreta el movimiento de las FLN al EZLN como un desarrollo lógico del propio silogismo teórico marxista hasta su consecuencia práctica neozapatista. Después de recordar el origen y el desarrollo de estas dos organizaciones guerrilleras, de sus respectivos líderes y de sus respectivas relaciones con el marxismo, se reconsidera todo esto a la luz de la necesidad ideológica del postmarxismo en la coyuntura histórica de la postguerra fría. Luego, en el discurso del EZLN, se analizan el desplazamiento estratégico del marxismo al neozapatismo y las contradicciones entre la teoría marxista y la práctica neozapatista. Finalmente, discutiéndose diversas opiniones acerca del EZLN en relación con la herencia de Marx, se reflexiona sobre la incalculable diferencia entre lo que se gana y lo que se pierde al pasar del marxismo al neozapatismo.

Palabras clave: marxismo, postmarxismo, neozapatismo, EZLN, México.

Recibido: abril 9, 2025. **Revisado**: mayo 21, 2025. **Aceptado**: junio 17, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1007
Devenires. Año XXVI, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 111-142
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

From Marxism to Neo-Zapatism:
THE INCALCULABLE DIFFERENCE BETWEEN WHAT HAS BEEN GAINED AND WHAT HAS BEEN LOST

David Pavón-Cuéllar
Facultad de Psicología, UMSNH
davidpavoncuellar@gmail.com

Abstract: An assessment is made of the process that led from Marxism to Neo-Zapatism in Mexico, between 1969 and 2023, through the history of the National Liberation Forces (FLN) and the Zapatista Army of National Liberation (EZLN). The movement from the FLN to the EZLN is interpreted as a logical development of the Marxist theoretical syllogism itself, leading to its practical neo-Zapatista consequence. After reviewing the origin and development of these guerrilla organizations, their respective leaders, and their relationships with Marxism, the paper reconsiders all this in light of the ideological necessity of post-Marxism in the historical conjuncture of the post-Cold War. Then, through the discourse of the EZLN, the strategic shift from Marxism to Neo-Zapatism and the contradictions between Marxist theory and Neo-Zapatista practice are analyzed. Finally, discussing various opinions about the EZLN in relation to Marx's legacy, we reflect on the incalculable difference between what is gained and what is lost in moving from Marxism to neo-Zapatismo.

Keywords: Marxism, post-Marxism, neo-Zapatism, EZLN, Mexico.

Received: April 9, 2025. **Reviewed**: May 21, 2025. **Accepted**: June 17, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1007
Devenires. Year XXVI, No. 52 (July-December 2025): 111-142
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

Ya en febrero de 1994, tan sólo un mes después de la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el escritor Carlos Fuentes anunció que "se estaba asistiendo a la primera rebelión postcomunista".[1] También celebró que el discurso del EZLN ya no usara un "lenguaje petrificado, dogmático, pesado", sino uno "mucho más fresco, nuevo, como el del subcomandante Marcos, que obviamente ha leído mucho más a Carlos Monsiváis que a Carlos Marx".[2] En lugar de expresarse con la jerga marxista de los viejos líderes guerrilleros, el elocuente portavoz del EZLN desplegó desde el primer momento un estilo personal y original, sin precedentes en la guerrilla latinoamericana, que le granjeó una gran popularidad al resonar con el espíritu de su tiempo, un espíritu marcadamente *post*, postmarxista, postcomunista, postmoderno.

Gracias al subcomandante Marcos, el EZLN comenzó muy pronto a ser visto como perteneciente a una generación que ya no era la de los grupos guerrilleros marxistas característicos de la segunda mitad del siglo XX en México y en el resto de Latinoamérica. Era como si estos grupos fueran de otra época y hubieran quedado atrás. Algunos continuaban existiendo al mismo tiempo que el EZLN e incluso aparecieron después de él, como es el caso del Ejército Popular Revolucionario (EPR) y de sus diversas ramificaciones, pero no dejaban por ello de ser percibidos como históricamente anteriores por militantes, periodistas, políticos, politólogos, historiadores y otros.

Hubo y sigue habiendo cierto consenso en torno a la percepción de un desplazamiento histórico del marxismo al neozapatismo en la historia de la guerrilla en México. Este desplazamiento se ha interpretado y sigue interpretándose de modos contradictorios. Algunos, como Carlos

[1] Carlos Fuentes, en *La Jornada*, 10 de febrero de 1994, citado por Mariola López Albertos y David Pavón Cuéllar, *Zapatismo y contrazapatismo: cronología de un enfrentamiento* (Buenos Aires: Turalia, 1997), 76.

[2] Ibid.

Fuentes en 1994, lo consideran un acierto, una rectificación, un avance, una victoria, una liberación, una ganancia, mientras que otros ven aquí negativamente un error, una desviación, un retroceso, una derrota, una claudicación, una pérdida.

Entre quienes han deplorado el desplazamiento histórico del marxismo al neozapatismo, se encuentra Fernando Yáñez Muñoz, el comandante insurgente Germán de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), de las que nació el EZLN el 17 de noviembre de 1983. En el 38 aniversario de este nacimiento, el 17 de noviembre de 2021, el comandante Germán causó un gran desconcierto al romper el silencio que guardaba desde hace muchos años y al criticar públicamente al subcomandante Marcos. Entre las acusaciones que Germán dirigió a Marcos, hubo una que aquí nos interesa especialmente: la de apartarse del "método marxista" de las FLN y pretender que el EZLN era "una organización indígena", ignorando "la teoría marxista que aplica en nuestra lucha y que tuvo éxito", ya que "se puede aplicar en los tzotziles, en tzeltal y en chino, en la lengua que sea".[3]

Defendiendo la vigencia y la aplicabilidad universal del marxismo, el comandante Germán criticó su abandono y su reemplazo por la perspectiva particular indígena. Esta perspectiva, precisamente por su particularidad, no podía compensar lo que se perdía con el abandono del marxismo en su universalidad. Al dejar de ser marxista como lo eran las FLN, el EZLN perdía, perdía más de lo que ganaba. Tal es al menos el resultado arrojado por los cálculos de Germán en 2021, resultado contrario al del cálculo de Carlos Fuentes, para quien el neozapatismo ganaba más de lo que perdía con su abandono del marxismo. Digamos que Fuentes enfatizaba lo que se ganaba, el proyecto neozapatista del EZLN, mientras que Germán acentuaba lo que se perdía, la herencia marxista de las FLN.

La contradicción entre Fuentes y Germán se explica no sólo por las diferencias personales, culturales y políticas entre el escritor y el guerrillero de las FLN, sino por los momentos históricos tan diferentes en los que se expresaron cada uno. Es casi como si cada uno diera voz al tiempo en el que se expresaba. El año de 1994, en el que Fuentes encomió al

[3] Andrés Becerril, "La lucha indígena del EZLN, un invento de 'Marcos'; tenía método marxista", *Excélsior*, 19 de noviembre de 2021, párr. 3.

subcomandante que habría leído más a Monsiváis que a Marx, estuvo marcado por la fascinación ante la novedad zapatista, por el reciente derrumbe del bloque socialista, por el máximo descrédito del marxismo y por el ya mencionado espíritu *post*, postmarxista, postcomunista y postmoderno. Por el contrario, en 2021, cuando Germán lamenta el abandono del marxismo por el subcomandante, lo desacreditado es más bien el espíritu *post*, así como también el zapatismo, al menos en ciertos sectores de la izquierda que antes habían participado en el amplio movimiento de apoyo al EZLN en México y en el mundo.

Sin un punto de vista por fuera de la historia y de las perspectivas políticas enfrentadas en cada época, se perdería el tiempo al tratar de zanjar de manera definitiva entre Fuentes y Germán o los demás que han coincidido con cada uno de ellos. Lo que sí parece viable es dar la razón a cada uno, darle su razón histórica y política, sobre la base de los hechos, las ideas y los discursos en los que se ha debido perder la herencia marxista de las FLN, evocada y añorada por Germán en 2021, para ganar el proyecto neozapatista del EZLN celebrado por Fuentes en 1994. Es lo que haremos en las siguientes páginas, ofreciendo sucesivamente: un relato de la historia de las FLN y del EZLN con sus respectivos líderes y sus respectivas relaciones con el marxismo, un examen de la necesidad ideológica postmarxista en la coyuntura histórica de la postguerra fría, un análisis del desplazamiento estratégico del marxismo al neozapatismo en el discurso del EZLN, una elucidación de las contradicciones entre la teoría marxista y su práctica neozapatista en el mismo discurso del EZLN y finalmente una reflexión sobre la incalculable diferencia entre lo que se gana y lo que se pierde al pasar del marxismo al neozapatismo.

Las FLN, el comandante Rodrigo y su marxismo

Las FLN se fundaron en Monterrey el 6 de agosto de 1969. Sus fundadores fueron varios jóvenes, entre ellos el futuro comandante Germán y su hermano mayor, César Yáñez Muñoz, quienes habían estado en Cuba y participaban en el movimiento regiomontano de solidaridad con la

Revolución Cubana.[4] Los hermanos Yáñez Muñoz también habían participado algunos meses en un grupo armado en formación: el Ejército Insurgente Mexicano (EIM).[5]

Como el EIM y otros grupos guerrilleros de la misma época en México, las FLN tenían una organización vertical vanguardista y una clara orientación marxista-leninista revolucionaria, pero se distinguían por un estricto código ético-político por el que no cometían robos ni secuestros para financiarse, contando exclusivamente con los patrimonios de los integrantes de tiempo completo, las cuotas de otros militantes y apoyos voluntarios de simpatizantes. Esto no impidió reclutar entre 1969 y 1974 a un millar de militantes y simpatizantes en los estados de Nuevo León, Veracruz, Estado de México, Puebla, Chiapas y Tabasco, pero tampoco las preservó contra la brutal represión policial y militar del gobierno autoritario mexicano, especialmente a partir de 1974, cuando se perpetró una matanza en la principal casa de seguridad de la organización en el pueblo de Nepantla.[6]

El embate represivo gubernamental hizo que las FLN se replegaran, pero no acabó con ellas y ni siquiera las debilitó, pues mantuvieron su estructura, su desarrollo constante en una estrategia largoplacista, su reclutamiento de nuevos integrantes, campos de entrenamiento en el sureste mexicano y la publicación de un periódico, *Nepantla,* con una clara orientación marxista. En 1980, los dirigentes nacionales de las FLN redactaron sus *Estatutos* en los que intentaba recoger la esencia de todos los documentos de la organización desde 1969 hasta 1979, formalizándose explícitamente la opción por el "socialismo científico", por "la ciencia de la historia y la sociedad: el marxismo-leninismo" que habría "demostrado su validez en todas las revoluciones triunfantes" del siglo XX.[7] Los mismos *Estatutos*, que se mantuvieron vigentes hasta 1992, des-

[4] Laura Castellanos, *México armado 1943-1981* (Ciudad de México: Era, 2015), 242-243.

[5] *Ibid*.

[6] *Ibid*., 244-247.

[7] FLN, "Estatutos" (1980), en *Cruce de caminos: luchas indígenas y las Fuerzas de Liberación Nacional (1977-1983), Cuaderno de Trabajo, Dignificar la Historia III* (Apodaca: Casa de Todas y Todos, 2022), 225.

tacaban el papel histórico del proletariado como vanguardia revolucionaria, planteaban una convergencia de los proletarios con los indígenas y campesinos, proyectaban ya la creación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en zonas rurales, fijaban el objetivo de ejercer la "dictadura del proletariado" e instaurar un "sistema socialista" que asegurara la "propiedad social de los medios de producción" y que "suprimiera la explotación de los trabajadores",[8] definían su acción como una lucha contra el capitalismo y el imperialismo e identificaban entre sus enemigos a la burguesía mexicana, al Estado burgués con sus brazos armados y a quienes "renegaban de la esencia revolucionaria del marxismo y pregonaban el reformismo y la colaboración de clases, en vez de una lucha a muerte de los explotados contra sus explotadores".[9] La visión y la terminología correspondían claramente a las del marxismo-leninismo.

Aunque marxistas-leninistas, las FLN rechazaban cualquier forma de "sectarismo" y promovían la "discusión fraternal".[10] También tenían una orientación popular, patriótica y liberacionista por la que se adscribían a "la lucha por la liberación de nuestra patria", adoptaban la consigna de Vicente Guerrero de "Vivir por la Patria o Morir por la Libertad" y le daban su nombre al EZLN por juzgar que Emiliano Zapata era "el héroe que mejor simboliza las tradiciones de lucha revolucionaria del pueblo mexicano".[11] De modo general, podemos decir que las FLN se distinguían por su flexibilidad interpretativa y argumentativa, por adaptar la teoría a la realidad nacional y por alejarse de la más rígida ortodoxia marxista que dominaba en otras organizaciones guerrilleras mexicanas de la época.

El mérito de lo anterior parece haber sido en gran parte de Federico Ramírez, el comandante Rodrigo, quien aseguró la orientación ideológico-política de las FLN de 1977 a 1993. Si nos fiamos a su novela histórica y autobiográfica, el comandante Rodrigo disponía de conocimientos de filosofía no limitados al marxismo, evitaba cualquier tipo de simplificación mecanicista y dogmática en su interpretación de la realidad, tenía

[8] *Ibid.*, 227.
[9] *Ibid.*, 225.
[10] *Ibid.*, 225-226.
[11] *Ibid.,* 223, 226, 240.

un fino sentido del humor que a veces prefiguraba el del subcomandante Marcos, era considerado un "intelectual" en las FLN y concebía las "ideas" y la "teoría" como el nexo de unión entre los guerrilleros, aunque al mismo tiempo reconociera –parafraseando a José Revueltas– que las FLN se habían convertido en "una cabeza sin proletariado".[12] Este reconocimiento no impedía que el comandante Rodrigo enfatizara la importancia de la "formación teórica" e insistiera que "ir al combate sin teoría es caminar a ciegas".[13] El *teoricismo* de Rodrigo, tan difícil de sostener en las comunidades indígenas chiapanecas, parece haber sido uno de los factores precipitantes del distanciamiento de Marcos y el EZLN con respecto a Rodrigo y las FLN.

Fue el comandante Rodrigo quien imprimió en las FLN, como lo ha reconocido Egbert Méndez Serrano, un "fuerte talante intelectual, muy distante de manuales marxistas y fórmulas preestablecidas".[14] Lo seguro es que no se trataba de "chabacanerías", como lo afirmaba despreciativamente Carlos Tello Díaz al referirse a lo que las FLN transmitían a través de las Escuelas de Cuadros, en las que se estudiaban, como lo concede el mismo autor, "los textos más conocidos de los constructores del pensamiento revolucionario en Occidente, entre los que destacaban los de Marx y Engels".[15] Aquí podían encontrarse, como lo precisa el propio comandante Rodrigo, *El Capital* de Marx, *El origen de la familia* de Engels, *Quiénes son los amigos del pueblo* de Lenin y *La historia me absolverá* de Fidel Castro.[16] El estudio de estos clásicos del marxismo, un estudio provisto por la misma organización, era otro aspecto característico de las FLN por el que se distinguían de otras organizaciones análogas de su época.

Otro aspecto más por el que se distinguían las FLN, quizás también atribuible al comandante Rodrigo, era la riqueza de su base teórica mar-

[12] Federico Ramírez, *Secretos del clandestinaje* (Ciudad de México: Lirio, 2023), 303, 326.

[13] *Ibid.*, 468-469.

[14] Egbert Méndez Serrano, *Crónicas intempestivas. Historia del ascenso del EZLN. 1987-1993* (Ciudad de México: Círculo del Viento, 2024), 22.

[15] Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las cañadas* (Ciudad de México: Penguin Random House, 2024), 235.

[16] Federico Ramírez, *Secretos del clandestinaje*, 147.

xista. Méndez Serrano ha encontrado aquí una confluencia de leninismo, guevarismo y estructuralismo althusseriano.[17] Adela Cedillo ha detectado también elementos de maoísmo, antiimperialismo vietnamita, nacionalismo cardenista e incluso teoría de la dependencia.[18]

En cuando a la estrategia, las FLN parecen haber evolucionado, tras el triunfo de la revolución sandinista en 1979, desde el foquismo típicamente latinoamericano, con sus pequeños focos vanguardistas guerrilleros en zonas estratégicas, hacia la guerra popular prolongada y la estrategia salvadoreña-nicaragüense de liberación nacional, con su "énfasis en la creación de bases de apoyo en el medio rural".[19] Ambas fases estratégicas, la primera más guevarista y la segunda maoísta y sandinista, estuvieron también encuadradas en una concepción marxista de la práctica revolucionaria. Esta concepción enmarcó también el surgimiento del EZLN, ya proyectado en los *Estatutos* de 1980, pero creado tres años después, el 17 de noviembre de 1983, cuando integrantes de las FLN instalaron un primer campamento guerrillero llamado "La Garrapata" en el extremo oriental de la Selva Lacandona.[20]

El EZLN, Marcos y su marxismo

En sus primeros diez años de existencia, desde 1983 hasta 1993, el EZLN se mantuvo subordinado a las FLN y adoptó su perspectiva marxista-leninista vanguardista y largoplacista, pero también relativamente libre, abierta y heterodoxa. Las diferencias entre las FLN y el EZLN eran entonces entre una gran organización de carácter nacional, predominantemente urbana y con una militancia de obreros, estudiantes y profesionistas, y su

[17] Méndez Serrano, *Crónicas intempestivas*, 177.

[18] Adela Cedillo, "Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la Acción Colectiva insurgente", *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10, núm. 2, 19.

[19] *Ibid.*, 20

[20] Adela Cedillo, *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército de Liberación Nacional. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos* (Ciudad de México: UNAM, 2010), 205.

prolongación local-estatal, casi exclusivamente rural y mayoritariamente campesina e indígena. La compenetración entre el EZLN y los pueblos originarios provocó en aquellos años lo que el subcomandante Marcos describió ulteriormente como un choque entre "el pensamiento más o menos joven del marxismo nacido a finales del siglo XIX" e "ideologías mucho más viejas que no tienen un siglo o dos, sino muchos siglos de haber nacido, casi desde la formación del hombre, pero en concreto desde la formación de la cultura maya".[21] Los saberes ancestrales indígenas terminarán siendo un factor decisivo del futuro distanciamiento del EZLN con respecto a las FLN, pero no antes de 1993, cuando se mantuvo una relación estrecha e ininterrumpida entre los campamentos del EZLN en Chiapas y las casas de seguridad de las FLN en otros estados, con comunicaciones incesantes, decisiones conjuntas, circulación de militantes y un continuo intercambio de bienes: armas y vestimenta militar de las FLN para el EZLN, y café, arroz y frijol del EZLN para las FLN.[22]

Hacia 1989, las FLN tenían tres comandantes: Elisa, que había sobrevivido a la matanza de Nepantla, y los ya mencionados Rodrigo y Germán, que se dedicaban respectivamente a la orientación política y al trasiego de armas.[23] En cuanto al EZLN, contaba con la dirección del subcomandante Marcos, identificado como Rafael Sebastián Guillén Vicente. No está de más enfatizar que el grado militar de Marcos era el de subcomandante porque estaba jerárquicamente subordinado a los comandantes Elisa, Rodrigo y Germán de las FLN.[24]

Antes de convertirse en el subcomandante Marcos, Guillén Vicente había estudiado una Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, titulándose en 1980 con una tesis que analizaba críticamente las prácticas discursivas e ideológicas de libros de texto de primaria en México a través de un método teórico fundado en el marxismo

[21] Subcomandante Marcos, "Intervención en el I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" (1996), en *Documentos y comunicados 3* (Ciudad de México: Era, 1997), 320-321.

[22] Méndez Serrano, *Crónicas intempestivas,* 86.

[23] *Ibid.*, 58.

[24] *Ibid.*, 46.

estructuralista francés, con referencias frecuentes a Louis Althusser, Michel Pêcheux, Étienne Balibar, Nicos Poulantzas y Michel Foucault.[25] La tesis del joven Guillén Vicente sorprende no sólo por su madurez y agudeza en el análisis de estos autores, sino por su originalidad formal, pues incluye diálogos filosóficos, emplea diversos recursos retóricos y adquiere a veces un tono humorístico y desenfadado, todo lo cual, sobra decirlo, anticipa el estilo del futuro portavoz del EZLN. Otro detalle llamativo de la tesis de Guillén Vicente es la forma dialéctica en que problematiza la relación entre la práctica política y el marxismo teoricista del estructuralismo francés: ya desde el principio, al parafrasear el *Manifiesto Comunista* y oponer la noción althusseriana de la filosofía como "arma de la revolución" al fantasma del althusserianismo, hasta el final, al defender la "práctica política proletaria" como la única en la que puede hacerse posible "otro espacio de producción teórica" y "otro quehacer filosófico diferente del meramente académico".[26]

La defensa de la práctica, una defensa dialécticamente indisociable de su afición por la teoría filosófica, llevó a Guillén Vicente a repudiar el marxismo confinado al trabajo académico y a las especulaciones teóricas filosóficas. El tono de Guillén Vicente se vuelve especialmente cáustico e incisivo cuando se refiere a los "marxólogos" y "marxianos de café que se saben de una estirpe diferente, que son la vanguardia", que "ven con olímpico desprecio el trabajo político" y que se presentan significativamente como "defensores radicales de su individualidad y de la humanidad, critican a la URSS, a China y Cuba por haberse olvidado del respeto de los derechos del individuo".[27] Aunque insistiera en deslindarse de estos marxianos y marxólogos, el joven Guillén Vicente se mostraba en cada párrafo de su tesis como alguien que tenía clara su opción por el marxismo, pero no cualquier marxismo, sino uno en el que vemos aliarse un alto nivel de elaboración y refinamiento filosófico, teórico y

[25] Rafael Sebastián Guillén Vicente, *Filosofía y educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos* (Ciudad de México: UNAM, 1980).

[26] *Ibid.*, 110.

[27] *Ibid.*, 17-18.

conceptual, con una apuesta radical y decidida por la práctica política militante revolucionaria.

La apuesta de Guillén Vicente es ella misma práctica y no sólo teórica, vital y no sólo especulativa, del enunciador y no sólo de su enunciado. La apuesta, en efecto, se enuncia cuando Guillén Vicente ya está militando en la guerrilla, en octubre de 1980, un año después de que hubiera sido reclutado por las FLN. En los años siguientes, Guillén Vicente continuará su militancia guerrillera en las comunidades indígenas de Chiapas y se convertirá en el subcomandante Marcos, el dirigente militar del EZLN, que tendrá una influencia creciente en las FLN, influencia que lo enfrentará cada vez más al comandante Rodrigo, hasta llegar a un conflicto abierto entre 1992 y 1993.

El conflicto de 1992 a 1993 fue entre dos visiones opuestas. No se trataba sólo de una oposición estratégica entre la apuesta práctica de Marcos y el énfasis de Rodrigo en la teoría y en la formación teórica de los militantes. Había también una contradicción más táctica y coyuntural: en un extremo, el comandante Rodrigo y sus partidarios en las FLN querían posponer cualquier acción armada, retornar a la actividad abierta y fundar un partido político; en el otro extremo, el subcomandante Marcos y sus compañeros del EZLN habían tenido ya enfrentamientos con el Ejército Mexicano y pensaban que la sublevación armada era inevitable, inminente y urgente.

La visión del EZLN fue la que se impuso, lo que se tradujo, no sólo en la revuelta neozapatista de enero de 1994, sino en una "subsunción" de las FLN en el EZLN que terminó saldándose con la "deriva política" de las FLN.[28] Hay aquí un proceso largo y complejo que deriva del conflicto de 1992 a 1993 y que está estrechamente relacionado con el desplazamiento del marxismo de las FLN al neozapatismo del EZLN. Sin embargo, el desplazamiento no se explica directamente por el conflicto ni por el proceso derivado, pues Marcos y el EZLN eran tan marxistas como Rodrigo y las FLN, al menos hasta 1993 e incluso hasta 1994. Hasta este momento, en el plano teórico, lo que hay es una evolución desde el marxismo de Rodrigo hacia el de Marcos.

[28] Méndez Serrano, *Crónicas intempestivas,* 165, 238-247.

Si Rodrigo fortaleció intelectualmente a las FLN al llevarlas más allá de la rígida ortodoxia marxista de manual, Marcos fue aún más lejos en la misma dirección al emancipar su marxismo de cualquier atadura doctrinaria. Más que una ruptura, lo que hubo en Marcos fue una radicalización del marxismo ilustrado característico de Rodrigo. Este marxismo se llevó hasta sus últimas consecuencias en lo que Méndez Serrano ha descrito perspicazmente como el "nulo dogmatismo" de Marcos, tal como se manifestaba cuando "no tenía pudor, ni espanto, en argumentar lo ideológicamente necesario, en vez de recurrir a la herencia de una u otra corriente, guevarista, maoísta, trotskista, althusseriana, etcétera".[29] Marcos no dejaba de situarse en una herencia marxista, pero terminó distanciándose de ella –como lo veremos en el siguiente apartado– precisamente a causa de la necesidad ideológica de la coyuntura histórica.

El marxismo de Marcos y de las EZLN ante la necesidad ideológica de la coyuntura histórica

La coyuntura histórica n la que se pasó del marxismo al neozapatismo se abrió justo después del derrumbe del bloque socialista entre 1989 y 1993. Cuando el Muro de Berlín cayó en 1989, la noticia llegó hasta la Selva Lacandona en Chiapas. Ahí, según un relato registrado por Méndez Serrano, el maestro Nelson de las FLN, quien trabajaba para una escuela del EZLN, sentenció que "ya se chingó el socialismo" y se preguntó en voz alta "para qué continuar con la formación de un ejército insurgente y todo el trabajo de las redes clandestinas".[30] Finalmente, el trabajo de las FLN y la formación del EZLN no sólo continuaron, sino que desembocaron en la revuelta neozapatista de 1994, considerada la primera insurrección armada revolucionaria posterior al derrumbe de los regímenes socialistas de la Unión Soviética y de Europa del Este.

Dos años antes de la revuelta neozapatista, mientras el socialismo se derrumbaba, el subcomandante Marcos escribió un texto extenso y pro-

[29] *Ibid.*, 141.
[30] *Ibid.*, 114-115.

fundo en el que reflexionaba sobre lo que estaba sucediendo. Su opinión de 1992 contrasta con la del maestro Nelson de 1989 no sólo por ser menos fatalista, sino por volverse críticamente sobre este fatalismo y sobre los acontecimientos históricos. Más allá de simplemente lamentar "la muerte del socialismo", el subcomandante acusó al "imperio" que "decretó" esta muerte y se indignó contra quienes –como el maestro Nelson– la aceptaban y por ello concluían que "no había por qué luchar" y celebraban "el conformismo y la reforma y la modernidad y el capitalismo y los crueles etcéteras que a esto se asocian y siguen".[31] Sublevándose contra todo esto, Marcos prefería escuchar "otra voz, no la que viene de arriba, sino la que trae el viento de abajo, la que nace del corazón indígena de las montañas", la que "habla de justicia y libertad", la que "habla de socialismo".[32] La apuesta socialista de Marcos es aquí tan evidente como lo es también su rechazo a quienes imaginan haber dejado atrás el socialismo.

La apuesta socialista de Marcos y del EZLN se mantuvo en 1993. En diciembre de ese año, en la víspera de la insurrección armada, el primer número del órgano informativo del EZLN contiene diversas instrucciones y leyes que rebozan de términos afines al marxismo. La inminente sublevación, por ejemplo, era contra los "enemigos de clase", contra los "capitalistas" y "explotadores", y constituía "un adelanto de la revolución" con el que se buscaba instaurar finalmente un "gobierno revolucionario".[33] Es verdad que el neozapatismo terminó deslindándose del revolucionarismo en los años siguientes, pero su autoridad máxima no dejó nunca de ser el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General (CCRI-CG)–, lo que plantea la interrogante de si el horizonte de la revolución ha permanecido ahí tras la fachada más rebelde y subversiva.

Lo seguro es que la irrupción pública del EZLN en enero de 1994 lo presenta primeramente como un fiel heredero del legado socialista y revolucionario de las FLN. Esto puede entreverse en el ya citado órgano informativo del EZLN que fue difundido en esos días, pero también a

[31] Marcos, "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía" (1992), en *Documentos y comunicados* (Ciudad de México: Era, 1995), 60-62.

[32] *Ibid.*, 62.

[33] EZLN, "El Despertador Mexicano" (1993), en *Documentos y comunicados*, 37-41.

través de informaciones reveladoras de la primera semana de 1994. Por ejemplo, en las primeras horas de la insurrección armada, el primero de enero de 1994 a las nueve de la mañana, se escuchó *La Internacional* en una radiodifusora tomada por el EZLN.[34] Al día siguiente, en San Cristóbal de Las Casas, un miliciano zapatista anunció el inicio de "la revolución" que duraría hasta lograr "el cambio total".[35] En seguida, en el fragor de los combates en Ocosingo, un guerrillero declaró sin ambages que "el socialismo era la única vía para terminar con este sistema".[36]

El 5 de enero, mientras el EZLN se delataba como socialista y revolucionario, el escritor Octavio Paz lo caracterizó desdeñosamente como un resto de las viejas guerrillas centroamericanas y criticó el "arcaísmo de su ideología" consistente en "ideas simplistas de gente que vive en una época distinta a la nuestra".[37] Las palabras de Paz fueron el garante y la inspiración para otras más que también condenaban al EZLN al asimilarlo a la tradición guerrillera marxista setentera y ochentera. Colisionando contra estas palabras, estaban aquellas de quienes justificaban el alzamiento neozapatista por la miseria de los pueblos originarios en México.

Lo indígena del EZLN fue aquello que le granjeó mayor simpatía en las primeras dos semanas de 1994. Después de que el influyente líder izquierdista Cuauhtémoc Cárdenas describiera el alzamiento como un "grito desesperado" con el que los pueblos originarios "defendían su dignidad", el filósofo Luis Villoro tomó partido por "los indios que ensalzamos en discursos y en la realidad marginamos", la activista maya guatemalteca Rigoberta Menchú justificó la revuelta por sus "raíces ancestrales" y el sociólogo Pablo González Casanova reivindicó la urgencia de una "representación étnica" en México.[38] A veces la evocación positiva de los pueblos originarios ocurría en el mismo discurso en el que había referencias negativas al elemento ideológico marxista socialista y

[34] Jorge Volpi, *La guerra y las palabras* (Ciudad de México: Era, 2011), 223.

[35] López Albertos y Pavón Cuéllar, *Zapatismo y contrazapatismo*, 12.

[36] Matilde Pérez Uribe, "Se reanudan los enfrentamientos en Ocosingo entre fuerzas del Ejército y los sublevados", *La Jornada*, 4 de enero 1994, 7.

[37] López Albertos y Pavón Cuéllar, *Zapatismo y contrazapatismo*, 25.

[38] *Ibid.*, 21-43.

revolucionario, como en un artículo de Carlos Fuentes en el que se deploraban las "ideologías guerrilleras arcaicas" al tiempo que se expresaba comprensión hacia los indígenas que veían "caer los primeros cohetes como sus pasados entrar los primeros caballos".[39] Al final, revisando todas estas opiniones y otras más, uno se queda con la impresión de que el alzamiento neozapatista se justificaba por su carácter indígena y simultáneamente se descalificaba por su vínculo con la tradición marxista, socialista y revolucionaria.

El desplazamiento estratégico del marxismo al neozapatismo

La escisión en los juicios de los intelectuales y de las demás personalidades pudo ser decisiva, como necesidad coyuntural ideológica, para el giro discursivo del subcomandante Marcos ya en los primeros días tras el alzamiento.[40] Muy pronto, entre enero y febrero de 1994, Marcos empezó a desprenderse del socialismo y el marxismo-leninismo de las FLN a través de una serie de rectificaciones sobre el EZLN: el 6 de enero, aclaró que se inspiraba tácticamente de la "historia militar mexicana" desde Hidalgo hasta Zapata y no de la "insurgencia centroamericana" de corte marxista y socialista;[41] el 18 de enero, subrayó que "no seguía los patrones de guerrillas anteriores";[42] el 2 de febrero, aseguró que buscaba "un mundo nuevo" y no "la toma del poder".[43] Al mismo tiempo, rompiendo su vínculo interno de subordinación a las FLN, el subcomandante afirmó ya desde el 6 de enero que la "dirección política" del EZLN era

[39] Citado en Jorge Volpi, *La guerra y las palabras*, 255.

[40] Ver Jorge Pitarch Ramón, "Zapatistas. De la revolución a la política de la identidad", *América Latina Hoy*, 19 (2009).

[41] Marcos, "Composición del EZLN y condiciones para el diálogo" (1994), en *Documentos y comunicados*, 73-74.

[42] Marcos, "¿De qué nos van a perdonar?" (1994), en *Documentos y comunicados*, 90.

[43] Marcos, "Cartas de Marcos a Gaspar Morquecho" (1994), en *Documentos y comunicados*, 125.

"totalmente indígena".[44] Para el 20 de enero, callando los nombres de los comandantes Germán, Rodrigo y Elisa de las FLN, Marcos dejó claro que los "comandantes" a los que estaba subordinado como subcomandante eran "los mejores hombres de las etnias tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mame y zoque".[45] Esta indigenización del neozapatismo era correlativa de su distanciamiento del marxismo, pero el proceso no se consumó en enero de 1994, sino que duró varios años.

En mayo de 1994, ante quienes querían saber quién era, Marcos de pronto se presentó como "comunista en la postguerra fría", pero también como "anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal" y otras identidades "intoleradas, oprimidas, resistiendo".[46] Lo universal del comunismo, el mismo del marxismo y del socialismo, ya no estaba en él mismo, sino en la categoría de la que formaba parte, la de aquellos que resistían contra la opresión y la intolerancia que sufrían. Identificándose con todos ellos independientemente de sus identidades particulares, Marcos intentaba situarse en un plano de universalidad transhistórica, por encima de particularidades históricas tales como la del *comunista en la postguerra fría*. Su identificación con este comunista no era por ser *comunista*, sino por serlo *en la postguerra fría*, es decir, por ser como los demás oprimidos e intolerados que resisten y no como un Comunista de Partido en la Unión Soviética durante la Guerra Fría.

Cinco meses después de ser *comunista en la postguerra fría*, en una fascinante carta para el historiador y militante marxista Adolfo Gilly, Marcos esclareció al fin lo que estaba ocurriendo. El esclarecimiento adoptó la forma de un cuestionamiento impetuoso de la ideología posmoderna y posmarxista de la postguerra fría, considerándola una reacción defensiva contra la herencia de Marx, una "contraofensiva" con la que se intentaba "despojar a las clases sociales del protagonismo que la irreverente teoría de ese, igualmente irreverente, judío alemán les otorgaba, y devolverlo al

[44] Marcos, "Composición del EZLN y condiciones para el diálogo" (1994), en *Documentos y comunicados*, 74.

[45] Marcos, "Presentación a cinco comunicados" (1994), en *Documentos y comunicados*, 96.

[46] Marcos, "Los arroyos cuando bajan" (1994), en *Documentos y comunicados*, 243.

garante del sistema: el individuo y la idea que lo movía".[47] Indignándose contra el individualismo y el idealismo de los pensadores de su tiempo, Marcos no dudó en mostrar su firme adhesión al marxismo, pero significativamente bajo una forma nostálgica, de añoranza por algo que se había perdido. El subcomandante advertía que ya nadie parecía reconocer el problema fundamental de la ciencia, que era "la lucha entre materialismo e idealismo", y entonces se exclamaba, como suspirando: "¡Ah el ahora vituperado Lenin! ¡Ah el olvidado *Materialismo y empirocriticismo*! ¡Ah Mach y Avenarius redivivos! ¡Ah el necio Vladimir Ilich!".[48] Tras estas referencias a la reflexión de Lenin que dicen mucho sobre quien las conoce con tal precisión, Marcos no duda en escribir que "será necesario ir al cesto de la basura, desarrugar ese papel viejo y ajado que se llamó 'La Ciencia de la Historia', el materialismo histórico".[49]

Era de pronto como si el subcomandante estuviera invitando a volver al marxismo. Sin embargo, tras un momento de incertidumbre y de suspenso, reapareció el fatalismo del *comunista de la posguerra fría* que sabía que debía plegarse estratégicamente a la necesidad ideológica de la coyuntura histórica. Esta necesidad se revelaba en las siguientes preguntas del subcomandante sobre el materialismo histórico: "¿Por qué lo botaron? ¿Por la cruda moral después del derrumbe del campo socialista? ¿Un repliegue 'táctico' ante el avasallador empuje de los *marine boys* y el neoliberalismo? ¿El 'fin de la historia'? ¿Pasó de moda junto a las ganas de luchar? ¿Por qué una revolución, hoy, es arrinconada rápidamente al lugar de las utopías? ¿Qué les pasó *Güilly*? ¿Se cansaron? ¿Se aburrieron? ¿Se vendieron? ¿Se rindieron? ¿No valió la pena? ¿No vale la pena? ¿O es que esa teoría los llevaba al callejón sin salida (para los teóricos) de tener que ser consecuentes en la práctica?".[50] En otras palabras, ¿el postmarxismo habría servido para escapar de la conclusión práctica guerrillera y revolucionaria de la teoría marxista?

[47] Marcos, "Carta a Adolfo Gilly" (1994), en *Documentos y comunicados 2* (Ciudad de México: Era, 1995), 105.

[48] *Ibid*.

[49] *Ibid*.

[50] *Ibid*., 109.

La última pregunta, sintetizando en 1994 la idea central de la tesis de Guillén Vicente de 1980, nos permite resignificar el desplazamiento del marxismo al neozapatismo como un desarrollo lógico del propio silogismo teórico marxista hasta *su* consecuencia práctica neozapatista. Esta consecuencia práctica, para ser tal, para ser de verdad consecuente, no debía necesariamente ser marxista, pero sí proceder según el método marxista, materialista histórico, al someterse de modo estratégico a la ideología postmarxista en la que se desplegaba la materialidad coyuntural de un momento preciso de la historia. ¿No estamos aquí precisamente ante una de las mayores lecciones de Lenin cuando él también debió contradecir la teoría de Marx para ser consecuente con ella y actuar efectivamente en la coyuntura de 1917? Llegamos así al desconcertante corolario de que el marxismo-leninismo teórico del comandante Rodrigo y de las FLN únicamente podía realizarse de modo práctico efectivo, en el contexto histórico de la postguerra fría, mediante un desplazamiento estratégico desde él mismo hasta el neozapatismo de Marcos y del EZLN.

Contradicciones entre la teoría marxista y *su* práctica neozapatista

Tan sólo el corolario enunciado al final del apartado anterior permite pensar de forma dialéctica una serie de contradicciones en el discurso de Marcos y del EZLN de los años posteriores a 1994. La contradictoria discursividad neozapatista sirve para expresar la fórmula de la tesis de Guillén Vicente de 1980: la teoría marxista es verdadera en su universalidad, incluso más verdadera que cualquier otra construcción teórica, pero tan sólo en la medida en que es también ella misma una práctica histórica particular en la que se desafía lo que se teoriza, de modo que la teoría deja de ser verdadera cuando no se completa dialécticamente con su contrario, con una práctica histórica efectiva, con una práctica tal como la neozapatista. Es por esta fórmula que Marcos deduce en octubre de 1995, por ejemplo, que se debe apoyar al campesinado contra su inevitable "aniquilamiento" en el "capitalismo analizado por Marx".[51] Digamos en clave gramsciana

[51] Marcos, "Entrevista", *Brecha*, 28 de octubre 1995, *Enlace Zapatista*, párr. 8.

que, en lo que se refiere al capitalismo, el pesimista Marx tiene la razón, la razón teórica, pero esta misma razón exige ser desafiada con optimismo por los neozapatistas en el plano de la práctica anticapitalista.

Sin la práctica, la teoría marxista-leninista *no será verdadera por más verdadera que sea*. Es lo que habría ocurrido para Marcos, según el balance que hace en 1997, en el socialismo real de la Unión Soviética y de otros países de Europa del Este, donde algo habría fracasado: no la teoría universal, no el "modelo", no "el pensamiento de izquierda" perteneciente a la tradición marxista, sino su momento práctico en el que hubo la inconsecuencia de su imposición "con la fuerza de las armas", que es algo que el neozapatismo habría intentado resolver, sabiendo que el pensamiento "debe tener soporte social, debe confrontarse con la sociedad".[52] Esto, por lo demás, es perfectamente consonante con la perspectiva materialista histórica del marxismo-leninismo.

El problema no ha sido la teoría marxista-leninista en su universalidad, sino su particularización práctica. En esta particularización, por ejemplo, como lo recuerda Marcos en 2001, se ha utilizado el "marco teórico de lo que entonces era el marxismo-leninismo" para tratar al indígena como "un elemento de retraso que impide que las fuerzas productivas… bla, bla, bla", concluyéndose que habría que eliminarlo, ya sea reeducándolo o bien asimilándolo al proceso productivo y transformándolo en proletario o en "mano de obra calificada".[53] Es claro que el problema reside aquí en la utilización de *lo que entonces era el marxismo-leninismo*, pero no el marxismo-leninismo como tal, el cual, para los neozapatistas, mantiene su vigencia, como lo sugiere el CCRI-CG del EZLN en 2003 al defenderse contra quienes lo acusan de "marxismo trasnochado" por hablar de "imperialismo" y les contrargumenta que "el dinero ha puesto al día todas las luchas rebeldes que se le oponen".[54] La

[52] Marcos e Y. Le Bot, *El sueño Zapatista* (Barcelona: Anagrama, 1997), 294.

[53] Marcos, "Entrevista con Gabriel García Márquez", *Enlace Zapatista*, 25 de marzo de 2001, párr. 14-16.

[54] EZLN, "Un cálculo sucio y ruin fue el que inspiró la posición de la clase política mexicana frente a la guerra de Irak. Mensaje del CCRI-EZLN", *Enlace Zapatista*, 12 de abril del 2003, párr. 37-38.

idea subyacente es que la teoría marxista-leninista seguirá siendo actual mientras el capital continúe reinando en el mundo.

En un capitalismo cada vez más desaforado, los neozapatistas no se representan el marxismo como algo que haya perdido actualidad y que haya quedado atrás en un momento anterior, tal como se representa la sucesión del marxismo al neozapatismo a la que nos referimos en un principio. Estos dos momentos sucesivos corresponden a una representación externa que no es la del propio EZLN. Desde el punto de vista neozapatista, más que una sucesión, lo que hay aquí es una transformación en la que el marxismo no cede su lugar al neozapatismo, sino que se transforma en él al indigenizarse.

La indigenización del marxismo fue recapitulada por Marcos en 2008 al narrar una historia en la que los indígenas "convirtieron el EZLN, de un movimiento guerrillero foquista y ortodoxo, en un ejército de indígenas".[55] Los primeros neozapatistas blancos y mestizos habrían pasado entonces por una serie de mutaciones fundamentales: de su intento de adoctrinamiento de los indígenas a su metamorfosis en "alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo", de "los que venían a salvar a las comunidades" a quienes se reconocían como "salvados por ellas", del "movimiento que se planteaba servirse de las masas" a un "ejército que tenía que servir a las comunidades", de una estrategia vanguardista en la que "desde arriba se solucionan las cosas para abajo" a otra en la que se opera "desde abajo hacia arriba".[56] Marcos describió estas mutaciones como una forma de "reeducación".[57] Así, en lugar de que los marxistas reeducaran a los indígenas para transformarlos en revolucionarios, fueron los indígenas los que reeducaron a los marxistas para convertirlos en aquello que ahora son los neozapatistas.

Además de las mutaciones prácticas, hay también evidentemente algunas mutaciones teóricas en el desplazamiento del marxismo al neo-

[55] Marcos y Moisés, "Plática del SCI Marcos y el Teniente Coronel Insurgente Moisés con los miembros de la Caravana que llegaron al Caracol de La Garrucha", *Enlace Zapatista*, 2 de agosto de 2008, párr. 18.

[56] *Ibid.*, párr. 21-43.

[57] *Ibid.*, párr. 27.

zapatismo. Quizás la más fundamental sea una destacada por el subcomandante Moisés en 2014. Ante una teoría marxista que sitúa la base del sistema capitalista en "los medios de producción que es la tierra", Moisés plantea que "sí sabemos que así piensa el capitalismo" y reconoce a Marx y a los marxistas el "favor" de haberlo mostrado por escrito, pero objeta: "nosotros tenemos que entender, tenemos que luchar para decir 'ni madres', no vamos a permitir que sea así", y "entonces la tierra, la madre tierra, es la base fundamental de la vida de los seres vivos, así sale de los que estábamos sentados acá".[58] En realidad, más que una rectificación teórica del marxismo, lo que tenemos en este pasaje es nuevamente una lógica materialista dialéctica donde la práctica neozapatista, esta vez inspirada por los saberes ancestrales indígenas, viene a completar la teoría marxista por el mismo gesto por el que la desafía y la contradice.

Moisés reconoce que la teoría marxista es verdadera en lo que se refiere al sistema capitalista, pero precisamente se trata de acabar con este sistema para que la tierra pueda volver a ser lo que es de verdad en sí misma, lo que aún es para los pueblos originarios: la madre tierra como base fundamental de la vida y no del capitalismo. Ciertamente la concepción de la tierra como base de la vida, base expropiada por el capital para sostenerse a sí mismo, es una verdad que encontramos no sólo en los saberes ancestrales indígenas, sino en Marx y en el marxismo. Sin embargo, esta verdad teórica sólo puede recobrarse prácticamente a través de una práctica anticapitalista como la neozapatista por la que arrebatamos la tierra al capital para devolvérsela a la vida.

Lo que el neozapatismo puede aportar al marxismo es la práctica efectiva que suele faltarle a los marxistas. El mayor problema del marxismo, tal como es diagnosticado por los neozapatistas, es el de quedar confinado a la teoría. El teoricismo de los marxistas es ridiculizado por el CCRI-CG del EZLN en 2018 cuando se lanza contra "las vanguardias que mucho Lenin y mucho Marx y mucho trago, pero nada de estar con nosotros, nosotras, zapatistas", y "mucho hablar de lo que debemos o no hacer,

[58] Moisés, "Segunda parte: palabras del Sub Moisés", *Enlace Zapatista*, 12 de agosto de 2014, párr. 16-18.

y nada de práctica".[59] En lugar de la práctica, pura palabrería: "que la vanguardia, que el proletariado, que el partido, que la revolución", pues "la vanguardia revolucionaria está ocupada en probarse trajes y palabras para el triunfo, así que tenemos que darle según nuestro modo".[60] Este modo neozapatista es el modo práctico, el modo en que la práctica no falta en la teoría, que es el modo propuesto por el marxismo-leninismo consecuente y por Guillén Vicente en 1980.

En 2023, cuarenta y tres años después de su tesis contra la teoría sin práctica, Marcos termina él también ridiculizando el teoricismo de los marxistas: "como dice el marxismo-leninismo-estalinismo-maoísmo-trotskismo-todos-los-ismos, cualquier indígena que no sea como el manual de antropología, es narco".[61] Dicho marxismo teoricista es el que discrepa fundamentalmente de la práctica neozapatista, en la cual, según Marcos, "no salen a relucir citas o notas de pie de página o referencias, así sea lejanas, de Marx, Engels, Lenin, Trotski, Stalin, Mao, Bakunin, el Che, Fidel Castro", ni tampoco "Lombardo, Revueltas, Freud, Lacan, Foucault, Deleuze, lo que esté de moda o modo en la izquierdas, o cualquier fuente de izquierdas, derechas, ni de los inexistentes centros".[62] Y Marcos agrega sobre los militantes del EZLN: "también me consta que no han leído ninguna de las obras fundacionales de los *ismos* que alimentan sueños y derrotas de la izquierda".[63] El caso es que el neozapatismo no deja de ser uno más de estos *ismos*, uno cuyos textos fundacionales, como pudimos constatarlo, se nutren de los del marxismo.

Uno podría preguntarse por qué Marcos insistiría en renegar de la herencia marxista en el comunicado que acabamos de citar, pero quizás no haya que tomar en serio la renegación que parece parte de su ac-

[59] EZLN, "Palabras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional", *Enlace Zapatista*, 1 de enero del 2018, párr. 50.

[60] *Ibid*.

[61] Marcos, "Quinta parte. Ahí va el golpe, joven", *Enlace Zapatista*, 11 de agosto de 2018, párr. 2.

[62] Marcos, "Vigésima y Última Parte: El Común y la No Propiedad", *Enlace Zapatista*, 20 de diciembre de 2023, párr. 54.

[63] *Ibid*.

tuación cómica del momento. La comicidad estriba precisamente en la insostenible contradicción del texto escrito a cuatro manos por Marcos y Moisés: texto en el que Marcos descarta el marxismo al tiempo que el comandante Moisés menciona varias veces la "base material o de producción" con un sentido indiscutiblemente marxista.[64] Además, por si quedara alguna duda, el conjunto del comunicado tiene por título "El Común y la No Propiedad", en una referencia flagrante a *El único y su propiedad* de Max Stirner, criticado por Marx y Engels en *La ideología alemana* con argumentos perfectamente compatibles con los de la argumentación de Moisés.

Como lo hemos visto, sucede a menudo que el espectro del marxismo aceche en cada rincón de los discursos del EZLN. Es como si una gran parte de la discursividad neozapatista estuviera internamente poseída por un pasado marxista que no termina de pasar, que no deja de *estar* presente, de *ser* presente. Cuando esto sucede, el movimiento del marxismo al neozapatismo aparece como un desplazamiento en el interior mismo del desarrollo lógico e histórico del marxismo, como lo hemos constatado al notar la forma en que la teoría marxista conduce a la práctica neozapatista como a la conclusión de su propio silogismo.

Ganancias y pérdidas

Es verdad que hay algo medular y fundamental del neozapatismo que no deja de formar parte del marxismo, pero sería injusto reducir todo lo que es y ha sido el EZLN a su punto de inclusión en la tradición marxista de lucha y de pensamiento. El desplazamiento del marxismo al neozapatismo no ha sido en vano, sólo aparente, sin consecuencias. Hay algo que se ha ganado, así como también hay algo que se ha perdido, como ya lo advertimos al principio al referirnos a las opiniones de Carlos Fuentes y del comandante Germán, el primero enfatizando la ganancia y el segundo la pérdida.

[64] *Ibid.,* párr. 41.

Los primeros años que siguieron a 1994 se caracterizaron por la insistencia en lo que se ganaba con el desplazamiento del marxismo al neozapatismo. Después de que Fuentes insistiera en el nuevo lenguaje de Marcos más fresco y menos pesado que el marxista, las ganancias juzgadas más importantes fueron sucesivamente: para Pablo González Casanova, en 1995, la consideración de "las autonomías y los derechos de los pueblos indios";[65] para Walter Mignolo, en 1997, una "nueva dimensión de conocimiento" que superaba la "pureza" tanto del marxismo-leninismo como del pensamiento indígena;[66] para John Holloway, en 2002, un "espacio de *anti-poder*" sintetizado en la fórmula de "cambiar el mundo sin tomar el poder";[67] y para Michael Hardt y Antonio Negri, en 2005, una superación de las organizaciones "verticales" y "centralistas" marxistas-leninistas a través de colectivos neozapatistas más "horizontales" y "descentralizados".[68] A estas ganancias, habría que agregar la que nos ha revelado nuestro análisis: la de una práctica efectiva neozapatista que viene a completar la teoría marxista y realizar plenamente su verdad ante la necesidad ideológica postmarxista de la coyuntura histórica de la postguerra fría.

Con el tiempo, a medida que dejamos atrás la coyuntura de 1994, nos internamos en una época en la que el *post* del postmarxismo se vuelve cada vez menos evidente, mientras que el neozapatismo va perdiendo su ventaja de novedad y actualidad. Es casi como si el tiempo estuviera poniendo todo en su lugar. Quizás estemos entonces en mejores condiciones para detectar no solamente lo que se ha ganado, sino lo que se ha perdido con el desplazamiento del marxismo al neozapatismo.

Entre lo que se ha perdido, está primeramente el método marxista al que ya se refería el comandante Germán en 2021. Este método consiste

[65] Pablo González Casanova, "Causas de la rebelión en Chiapas" (1995), en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (Bogotá, CLACSO, 2009), 271.

[66] Walter Mignolo, "La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas", *Orbis Tertius*, 2.5 (1997), 1-3.

[67] John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Buenos Aires: Herramienta, 2010), 41.

[68] Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en el tiempo del Imperio* (Barcelona: Debate, 2004), 113-114.

en un amplio arsenal de estrategias de subversión, organización, persuasión y movilización que han ido acumulándose y perfeccionándose desde hace ya un siglo y medio y que han demostrado y siguen demostrando su eficacia en diversos contextos. Por más que haya cambiado el mundo en el último siglo, no ha cambiado tanto como para volver completamente obsoletos los aportes de Lenin, Mao, el Che y otros marxistas en el plano de la estrategia. Quizás incluso estos aportes hubieran podido servirle coyunturalmente al EZLN en su difícil relación con los sucesivos gobiernos mexicanos, con los partidos, con los sectores populares, con el movimiento obrero, con los sindicatos y con otros frentes de la izquierda en México.

Otra pérdida crucial es la de una perspectiva marxista universal en la que se abarca el conjunto de la modernidad, en la que se critica e impugna el capitalismo globalizado, en la que se intenta considerar los casos particulares de todos los habitantes del planeta y en la que se inspira, orienta e impulsa un movimiento internacional socialista y comunista. Perder todo esto es perder también lo que Alain Badiou ha descrito, refiriéndose al marxismo, como la única "alternativa" ante la "modernidad capitalista", la única opción viable que puede "competir" con la del capitalismo.[69] Sin duda el EZLN tiene un discurso abiertamente anticapitalista, pero su visión está siempre anclada y confinada en su territorio de las Cañadas y los Altos de Chiapas, proponiendo una alternativa para dicho territorio y no para el conjunto del planeta.

Otra pérdida más, estrechamente ligada con las dos anteriores, es la noción marxista de una efectividad política real y concreta de tipo revolucionario, con un alcance internacional o al menos nacional, más allá del movimiento subversivo neozapatista en una virtualidad simbólica-discursiva y sin una realidad concreta fuera del ámbito local. Esta pérdida ya era destacada por Atilio Boron[70] en 2001 y por Slavoj Žižek[71] en 2004: el primero, en su crítica de Holloway, lamentando que el neozapatismo

[69] Alain Badiou, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?* (París: Éditions sociales, 2017), 65-70.

[70] Atilio A. Boron, "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", en *Chiapas 12* (México: Era, 2001).

[71] Slavoj Žižek, "The Ongoing Soft Revolution", *Critical Inquiry*, 30.2 (2004), 292-323.

renunciara deliberadamente a tener efectos políticos revolucionarios; el segundo, en su crítica de Hardt y Negri, cuestionando la falta de una revolución real e inequívoca, sin ambigüedades y más allá de la protesta virtual. En ambos casos, tenemos ciertos anteojos marxistas, próximos a la tradición leninista, que ven una pérdida justo ahí donde otros anteojos, los de la tradición occidental autonomista, detectan una ganancia.

Otros anteojos más, los del populismo postmarxista de Ernesto Laclau[72] en 2006, nos permiten apreciar una cuarta pérdida estrechamente relacionada con la tercera, pero no endosable tanto al EZLN como a la coyuntura política latinoamericana en la que surge y se desarrolla. Sería coyunturalmente por el avance del neoliberalismo y por la "crisis de las instituciones como canales de vehiculización de las demandas sociales" que veríamos aparecer movimientos como el piquetero en Argentina, el de los Sin Tierra en Brasil y el del EZLN en México: "movimientos horizontales de protesta que no se integran verticalmente al sistema político".[73] La integración vertical del EZLN, tal como se la representa Laclau, habría sido posible en un Estado populista mediante la articulación de las demandas indígenas con las de otros sectores sociales. Esta posibilidad no se ha concretado en el gobierno del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), quizás en parte por una insuficiencia en el populismo del propio gobierno, por su incapacidad para construir un pueblo con el que puedan identificarse los pueblos originarios sublevados en la región chiapaneca, pero también seguramente por el repudio neozapatista a cualquier estatalidad, un repudio que no es tan sólo coyuntural y que explica en parte el distanciamiento de Marcos y del EZLN con respecto al comandante Rodrigo y los demás que aspiraban a convertir las FLN en un partido político. Tenemos aquí una vez más una pérdida que puede interpretarse como una ganancia cuando se la juzga con otros anteojos: pérdida para los anteojos de la izquierda populista, pero ganancia para los de un movimiento anarquista que apoya cada vez más al neozapatismo.

[72] Ernesto Laclau, "La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana", *Nueva Sociedad* 205 (2006), 56-61.

[73] *Ibid.*, p. 59.

Además de las cuatro pérdidas ya mencionadas, hay quizás otra más, una que se asocia con la desconexión del EZLN con respecto a las redes nacionales de las FLN de las que surgió. Lo que se perdió con esta desconexión fue parte de la verdad, la memoria y la historia del neozapatismo, además de la dimensión originariamente nacional del movimiento, su inserción en una larga tradición de luchas por el socialismo y sus vínculos con luchadores comprometidos procedentes de sectores como el sindical y el magisterial. Esta pérdida es irreparable y no puede compensarse con una sustitución por nuevos seguidores, en especial cuando provienen de otros sectores, como los urbanos clasemedieros compuestos de estudiantes, profesionistas, comerciantes y activistas barriales frecuentemente sin experiencia de lucha en la izquierda radical.

Conclusión: la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

Al sustituir a los viejos militantes por los nuevos simpatizantes, el EZLN ha perdido no sólo a quienes encarnaban un componente fundamental de su práctica, sino a quienes recordaban y mantenían viva la conexión inmanente de esta práctica neozapatista con su premisa en el silogismo teórico marxista. El silogismo se olvida y su vacío viene a ser ocupado generalmente por nuevas teorizaciones trascendentes desconectadas con respecto a la inmanencia de la práctica, producidas fuera del neozapatismo, subordinadas a lógicas académicas y formuladas en abstracto por espectadores universitarios ajenos al movimiento. En el restablecimiento de una división de trabajo tan problemática para el marxismo de Guillén Vicente como para el neozapatismo de Marcos, vemos aparecer la figura de unos expertos que se agregan a los simpatizantes para suplantar a la intelectualidad militante, más que simplemente orgánica o comprometida, que está en el origen de las FLN y del EZLN.

Quizás tengamos entonces buenas razones para concluir que la transición de los viejos militantes a los nuevos expertos y simpatizantes arroja un saldo negativo. Sin embargo, con otro criterio valorativo, tendríamos

razones igualmente buenas para decidir que el balance ha sido positivo. Esta decisión podría estar basada, por ejemplo, en la observación de que ahora tenemos a sujetos políticos más heterogéneos, menos dogmáticos, más libres en sus juicios y en sus acciones.

Lo cierto es que no hay un criterio absoluto, universal e infalible para saber si habrá de ganarse o perderse, o ganarse *más* o *menos* de lo que se pierde, al pasar del normalista de una Escuela Normal Rural al estudiante o docente universitario, del carismático dirigente comunitario al elocuente intelectual cosmopolita, del aguerrido integrante de una organización campesina o popular al extravagante ejemplar de una tribu urbana, del viejo militante de izquierda al nuevo chamán, homeópata o instructor de yoga. Unos y otros son sencillamente incomparables y por ello irremplazables. Al reemplazar a unos por otros, el EZLN ha perdido lo que antes recibía de los unos, pero simultáneamente ha ganado lo que ahora obtiene de los otros. La diferencia entre lo ganado y lo perdido no puede calcularse.

Hay una diferencia incalculable entre lo que se gana y lo que se pierde no sólo con la sustitución de unos seguidores por otros, sino con todos los demás cambios que ocurren con el desplazamiento de aquello marxista que han sido las FLN a eso neozapatista en lo que el EZLN ha terminado convirtiéndose. No parece haber manera de calcular si ganamos o perdemos al pasar de lo uno a lo otro: de la potente perspectiva universal del marxismo a la respetuosa visión particular indígena del neozapatismo, de la estrategia marxista-leninista de las FLN al innovador método neozapatista desdeñado por el comandante Germán, del claro y preciso discurso del comandante Rodrigo al fresco lenguaje que Fuentes atribuye a Marcos, de la pureza teórica de Marx a la impureza discursiva posmoderna del EZLN elogiada por Mignolo, de la alternativa marxista anticapitalista aclamada por Badiou al antipoder neozapatista exaltado por Holloway, de la efectiva realidad revolucionaria del marxismo para Žižek y Boron a la horizontalidad y la falta de integración vertical política lamentadas por Laclau y celebradas por Hardt y Negri. En todos los casos, ganamos algo al perder algo más, ganando a costa de lo que perdemos.

Es claro que hay pérdidas y ganancias al pasar del marxismo al neozapatismo. Lo que no es tan claro es el balance final, si es *positivo* o

negativo, si lo ganado es *más* o *menos* que lo perdido. No puede haber claridad con respecto a esto porque las ganancias y las pérdidas resultan inconmensurables, refiriéndose a valores cualitativamente diferentes que no pueden sumarse ni restarse, ya que están determinados por criterios valorativos intraducibles entre sí, criterios dependientes de perspectivas culturales, históricas y políticas absolutamente diferentes. Digamos que la diferencia absoluta impide valorar con un mismo rasero lo que se gana y lo que se pierde al pasar del marxismo al neozapatismo.

El pasaje del FLN al EZLN implica incluso mutaciones precisas que pueden interpretarse como pérdidas o como ganancias desde perspectivas diferentes. Holloway, los anarquistas y Hardt y Negri, por ejemplo, celebran que se gane el antipoder y la horizontalidad justo ahí donde Laclau, Žižek y Boron deploran que se pierda la dimensión política y revolucionaria. Lo que tiene un valor negativo para el populismo y el marxismo-leninismo se valoriza positivamente en el anarquismo y en los marxismos occidentales autonomistas o antiautoritarios.

El valor atribuible a la pérdida o a la ganancia dependerá del punto de vista que adoptemos para juzgarlas, pero también de la coyuntura de la que formen parte. La situación coyuntural de 1969 no es la misma que las de 1974, 1979, 1980, 1983, 1993, 1994, 2021 y 2025. Cada situación es diferente y distante de las demás. Lo que las une es la trama cronológica de la historia, pero también entramados lógicos transhistóricos, intemporales, como el del silogismo teórico de Guillén Vicente con su necesaria conclusión práctica. Este silogismo de 1980 no ha dejado nunca de enlazar los elementos marxista y neozapatista en una ecuación en la que ambos son imprescindibles, uno sólo pudiendo ser tan valioso como el otro.

Referencias

Badiou, A., *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?* París: Éditions sociales, 2017.

Becerril, A., "La lucha indígena del EZLN, un invento de 'Marcos'; tenía método marxista", *Excélsior*, 19 de noviembre de 2021. https://www.excelsior.com.mx/nacional/la-lucha-indigena-del-ezln-un-invento-de-marcos-tenia-metodo-marxista/1483366

Boron, A. A., "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", en *Chiapas 12* (89-114). Ciudad de México: Era, 2001.

Cedillo, A., *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército de Liberación Nacional. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Ciudad de México: unam, 2010.

Cedillo, A., "Análisis de la fundación del ezln en Chiapas desde la perspectiva de la Acción Colectiva insurgente", *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10.2 (2012), 15-34.

ezln, "El Despertador Mexicano", en *Documentos y comunicados* (36-48), Ciudad de México: Era, 1995.

ezln, "Un cálculo sucio y ruin fue el que inspiró la posición de la clase política mexicana frente a la guerra de Irak". *Enlace Zapatista*, 12 de abril del 2003. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/04/12/un-calculo-sucio-y-ruin-fue-el-que-inspiro-la-posicion-de-la-clase-politica-mexicana-frente-a-la-guerra-de-irak/

ezln, "Palabras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 24 Aniversario del inicio de la guerra contra el olvido", *Enlace Zapatista*, 1 de enero del 2018. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/01/01/palabras-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-el-1-de-enero-del-2018-24-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvi/

fln, "Estatutos" (1980), en *Cruce de caminos: luchas indígenas y las Fuerzas de Liberación Nacional (1977-1983), Cuaderno de Trabajo, Dignificar la Historia III*. Apodaca: Casa de Todas y Todos, 2022.

González Casanova, P., "Causas de la rebelión en Chiapas" (1995), en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (265-292). Bogotá: clacso, 2009.

Guillén Vicente, R. S., *Filosofía y educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Ciudad de México: unam, 1980.

Hardt, M., y Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en el tiempo del Imperio*. Barcelona: Debate, 2004.

Holloway, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002). Buenos Aires: Herramienta, 2010.

Laclau, E., "La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana", *Nueva Sociedad* 205 (2006), 56-61.

López Albertos, M., y Pavón Cuéllar, D., *Zapatismo y contrazapatismo: cronología de un enfrentamiento*. Buenos Aires: Turalia, 1997.

Marcos, "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía" (1992), en *Documentos y comunicados* (49-66). Ciudad de México: Era, 1995.

Marcos, "¿De qué nos van a perdonar?" (1994), en *Documentos y comunicados* (89-90). Ciudad de México: Era, 1995.

Marcos, "Cartas de Marcos a Gaspar Morquecho" (1994), en *Documentos y comunicados* (124-128). Ciudad de México: Era, 1995.

Marcos, "Los arroyos cuando bajan…" (1994), en *Documentos y comunicados* (239-245). Ciudad de México: Era, 1995.

Marcos, "Carta a Adolfo Gilly" (1994), en *Documentos y comunicados 2* (pp. 104-110). Ciudad de México: Era, 1996.

Marcos, "Entrevista", *Brecha* (Uruguay), *Enlace Zapatista*, 28 de oct. 1995. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/28/subcomandante-marcos-entrevista-para-brecha-uruguay/

Marcos, "Intervención en el I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" (1996), en *Documentos y comunicados 3* (pp. 319-324). Ciudad de México: Era, 1997.

Marcos, "Entrevista con Gabriel García Márquez", *Enlace Zapatista*, 25 de marzo de 2001. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/25/entrevista-con-gabriel-garcia-marquez/

Marcos y Moisés, "Plática del SCI Marcos y el Tte. Coronel I. Moisés con los miembros de la Caravana que llegaron al Caracol de La Garrucha", *Enlace Zapatista*, 2 de agosto de 2008. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/

Marcos, "Quinta parte. Ahí va el golpe, joven", *Enlace Zapatista*, 8 de noviembre de 2023. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/08/quinta-parte-ahi-va-el-golpe-joven/

Marcos, "Vigésima y Última Parte: El Común y la No Propiedad", *Enlace Zapatista*, 20 de diciembre de 2023. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/12/20/vigesima-y-ultima-parte-el-comun-y-la-no-propiedad/

Marcos, S. y Le Bot, Y., *El sueño Zapatista por Subcomandante Marcos*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Méndez Serrano, E., *Crónicas intempestivas. Historia del ascenso del EZLN. 1987-1993*. Ciudad de México: Círculo del Viento, 2024.

Mignolo, W. "La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas". *Orbis Tertius*, 2,5 (1997), 1-12.

Moisés, "Segunda parte: palabras del Sub Moisés", *Enlace Zapatista*, 12 de agosto de 2014. En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/08/12/segunda-parte-palabras-del-sub-moises/

Pérez Uribe, M., "Se reanudan los enfrentamientos en Ocosingo entre fuerzas del Ejército y los sublevados". *La Jornada*, 4 de enero 1994, 7.

Pitarch Ramón, P., "Zapatistas. De la revolución a la política de la identidad". *América Latina Hoy*, 19 (2009). https://doi.org/10.14201/alh.2240

Ramírez, F., *Secretos del clandestinaje*. Ciudad de México: Lirio, 2023.

Tello Díaz, C., *La rebelión de las cañadas* (1995), Ciudad de México: Penguin Random House, 2024.

Volpi, J. *La guerra y las palabras*. Ciudad de México: Era, 2011.

Žižek, S. The Ongoing Soft Revolution, *Critical Inquiry*, 30.2 (2004), 292-323.

Un concepto integrador de ideología. Discrepancias y convergencias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez

Iver A. Beltrán García
iivehr@hotmail.com

Resumen: Este artículo explora la posibilidad de un concepto integrador de ideología a través del diálogo comparativo entre las propuestas de Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. El análisis se centra en sus convergencias conceptuales sobre la actividad teórica, el conocimiento, la ciencia, la filosofía y el fenómeno ideológico, rastreando las huellas de su debate en los textos clave. La investigación adopta un método ecléctico, integrando diversas perspectivas teóricas con rigor lógico y respeto por los contextos originales, sin eludir las diferencias fundamentales. La relevancia de este estudio es triple: en primer lugar, estimula un diálogo crítico entre corrientes filosóficas históricamente confrontadas (latinoamericanismo, filosofía analítica, marxismo); en segundo lugar, revela puntos de encuentro significativos a través de un examen detallado; y, en último término, articula un concepto complejo de ideología que se nutre de la confluencia de visiones contrastantes.

Palabras clave: latinoamericanismo, filosofía analítica, marxismo, teoría, praxis.

Recibido: abril 26, 2025. **Revisado**: junio 16, 2025. **Aceptado**: julio 7, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1010
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 143-176
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

An Integrative Concept of Ideology. Discrepancies and Convergences among Zea, Villoro, and Sánchez Vázquez

Iver A. Beltrán García
iivehr@hotmail.com

Abstract: This article explores the possibility of an integrative concept of ideology through a comparative dialogue among the proposals of Leopoldo Zea, Luis Villoro, and Adolfo Sánchez Vázquez. The analysis centers on their conceptual convergences regarding theoretical activity, knowledge, science, philosophy, and the phenomenon of ideology, following the threads of their debate in the key texts. The research adopts an eclectic method, integrating diverse theoretical perspectives with logical rigor and respect for the original contexts, without eluding fundamental differences. The relevance of this study is threefold: first, it stimulates a critical dialogue between historically confronted philosophical currents (Latin Americanism, Analytical Philosophy, Marxism); second, it reveals significant points of convergence through a detailed examination; and last, it articulates a complex concept of ideology that is nourished by the confluence of contrasting visions.

Keywords: Latin Americanism, analytic philosophy, marxism, Theory, praxis.

Received: April 26, 2025. **Reviewed**: June 16, 2025. **Accpted**: July 7, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1010
Devenires. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 143-176
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

Introducción

El tema de la ideología es tan importante hoy como ayer, tomando en cuenta, por una parte, los acontecimientos y las tendencias que actualmente amenazan la independencia que la filosofía y la ciencia han penosamente obtenido ante las presiones de la economía, la política y los conflictos sociales, y, por otra parte, la necesidad de que los intelectuales, y específicamente el filósofo y el científico, asuman responsablemente el compromiso que les corresponde hacia los problemas y los afanes de la sociedad en cuyo seno desarrollan su trabajo.

En México, este tema remite a los grandes debates del siglo pasado, en los que el marxismo y el latinoamericanismo se plantean sí mismos como opciones socialmente comprometidas, mientras que la filosofía analítica, y junto con ella la concepción de la filosofía como ciencia (con raigambre positivista o fenomenológica), abanderan la defensa de un pensamiento neutral, riguroso, crítico, en definitiva antiideológico.[1] Tres nombres destacan en ese escenario: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

Este artículo, sin desconocer las diferencias irreductibles en lo que toca a la forma de concebir y practicar la filosofía (e incluso integrándolas bajo la forma de limitaciones), se propone destacar los puntos en común de estos pensadores y, a partir de esos puntos, esbozar un concepto de ideología que incluya sus respectivas aportaciones. El ambiente intelectual es actualmente favorable para el ejercicio del diálogo crítico entre comunidades y tradiciones filosóficas, debido a la saludable actitud de apertura e interés por los puntos de vista, esquemas teóricos y conceptuales y aproximaciones metodológicas profundamente discrepantes. Poco a poco se imponen

[1] Visiones sintéticas de los movimientos filosóficos y su difícil convivencia en México durante el siglo xx, en Hurtado (2007, pp. 17-52); Pereda (2013, pp. 21-47), y Beltrán (2023).

por su propio peso la idea y el hecho de que el diálogo entre los semejantes constituye un monólogo disfrazado, y que el verdadero diálogo se nutre de las divergencias: entre más radicales, más fértiles.

El método ecléctico guiará el propósito de acercar las tres concepciones aquí analizadas sobre la ideología. Pero hay que distinguir un mal eclecticismo, que yuxtapone teorías y conceptos sin tomar en cuenta su contexto de origen, su orden interno y su intención, respecto al buen eclecticismo, que atiende en todo momento a esos aspectos. Este último eclecticismo considera cuidadosamente la tierra en que hunde sus raíces cada teoría y concepto, sus fundamentos y articulaciones lógicas, el espíritu que los anima, y, a partir de ello, da relieve a los elementos compartidos, construye plataformas de acercamiento y diálogo, abre caminos para el análisis y la crítica. Ese procedimiento hace indispensable conjugar, por una parte, el estudio histórico de las filosofías, y, por otra, el análisis, la crítica y la construcción teórica; pues no se trata de tareas distintas, la histórica y la teórica, sino de alimentar la teoría con la historia, y la historia con la teoría.

Las secciones I, II y III hacen una reconstrucción histórico-teórica de las ideas de Zea, de Villoro y de Sánchez Vázquez en torno al tema de la ideología, enfatizando el diálogo explícito que se estableció entre ellos a lo largo del tiempo, y, sobre todo, haciendo visibles las relaciones de afinidad y de contraste que conectan esas ideas. En la sección IV es donde se realiza la operación ecléctica de construir un concepto de ideología reuniendo los elementos que no se excluyen recíprocamente en las propuestas de estos filósofos.

I. Leopoldo Zea: la ideología como dimensión histórica de lo universal

En esta primera sección se expondrá uno de los temas principales en la obra de este filósofo, el de la conexión entre universalidad filosófica y compromiso con las circunstancias, destacando entre sus aspectos el de la responsabilidad del intelectual, el del compromiso auténtico ante un

compromiso simulado, y el de la conciencia como saber en común. Esto posibilitará abordar la complementariedad que Zea observa en la relación entre ideología y rigor filosóficos, y la idea de que incluso un pensamiento antiideológico puede ser expresión de una determinada ideología.[2]

Zea (1945)[3] toma como supuesto la concepción orteguiana de la cultura como una caja de herramientas para resolver los problemas que la realidad concreta plantea a un hombre igualmente concreto, y, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, parte de la idea de que la cultura europea, hasta entonces suficiente, ya no puede proveer más las soluciones que América requiere, de modo que esta se ve en la necesidad de crear una cultura propia y, como parte de ella, una filosofía propia. Este proyecto de una filosofía particular sin embargo, choca contra la pretensión de la filosofía de ser universal, es decir, de poseer verdades válidas en todo tiempo y lugar; pretensión infundada, pues el carácter histórico del ser del hombre y de los productos de su actividad hace que las verdades filosóficas sean válidas únicamente para determinado tiempo y lugar, no universales sino particulares, no eternas sino circunstanciales: "cada hombre tiene su punto de vista, su circunstancia, su personalidad, y de acuerdo con este punto de vista, circunstancia o personalidad, resolverá los problemas de su vida" (p. 26); cada tiempo y lugar ha de buscar sus propias soluciones, sus propias verdades, y, por tanto, hacer una filosofía propia. No obstante, el carácter particular de la filosofía, y de las verdades en general, carácter que les viene dado por la naturaleza histórica del ser humano y de sus productos, no elimina la universalidad de la filosofía y de las verdades, ya que, así como hay circunstancias comunes, también hay verdades comunes, y el punto de vista de cada circunstancia es común a todos aquellos que comparten esa circunstancia, verdades más allá de la puramente personal o individual, compartidas por un grupo o por toda la humanidad; dicho de otro modo, cabe una filosofía particular por ocuparse de los problemas de la

[2] Para el tema de la ideología en Zea, *vid*. Beltrán (2021); Friz (2019); Gómez-Martínez (2003 y 2005); Hurtado (2006); Lizcano (2004, pp. 83-106); Luquín (2016), y Medin (2005). Ya en su temprana juventud, antes incluso de hacer estudios formales de filosofía, Zea se muestra como un intelectual intensamente comprometido con la circunstancia política concreta; *vid*. Hurtado, 2019.

[3] En *En torno a una filosofía americana*, que reúne una serie de conferencias de 1942.

circunstancia concreta de una región como América, pero, al mismo tiempo y sin contradicción, universal en la medida que esa circunstancia y sus problemas resultan comunes a otras regiones: "una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones" (p. 33; cfr. ib., pp. 15-35).

Este sentido de compromiso con los problemas concretos de la circunstancia está presente ya en los primeros escritos de este filósofo, como "El sentido de responsabilidad en la filosofía actual" (Zea, 1948, pp. 107-118). Ahí, con términos de raigambre orteguiana (vida, historia, circunstancia, generación), junto con la ya indicada visión de la cultura como caja de herramientas, Zea describe la historia de la filosofía como una sucesión de generaciones, cada una tratando de resolver los problemas de su vida a través de las herramientas o soluciones heredadas, y, cuando estas herramientas dejan de ser soluciones y se convierten ellas mismas en problemas por su inadecuación con las cambiantes circunstancias, buscando nuevas herramientas y soluciones.[4] En su generación, Zea identifica como problema central de la convivencia humana el de la irresponsabilidad del individualismo y del hombre-masa, y plantea que la filosofía debe responder a este problema mediante la labor pedagógica de enseñar a ser a la vez libre y responsable; labor que exige dejar atrás la idea y el ejercicio del pensamiento filosófico como algo abstracto, intemporal desconectado de la vida y la circunstancia: "la filosofía renuncia a construcciones ideales, trascendentales y se enfrenta a la realidad que le es patente, a la realidad en que vive" (p. 111).

Los textos de la época del Grupo Hiperión son igualmente decisivos para la concepción que este filósofo se forma de la filosofía como actividad articulada a los problemas de la circunstancia. En "La filosofía como compromiso", de 1948, Zea (1952, pp. 11-37) distingue en la relación del filósofo con su colectividad dos formas de compromiso: el verdadero compromiso, como condena, representado por Sócrates, en el que el individuo, consciente, voluntaria y responsablemente, se hace a sí mismo instrumento de los intereses de la comunidad, y el compromiso simulado,

[4] Hernández (2004, esp. pp. 93-179) y Medin (1998) analizan detalladamente y contextualizan la influencia de Ortega sobre el pensamiento de Zea.

como contrato, simbolizado por Descartes, aceptado por el individuo de manera irresponsable, es decir, solo en la medida en que no afecta o en que beneficia a sus propios intereses. El marxismo, el historicismo, la sociología del saber, la sociología del conocimiento y el existencialismo toman conciencia y hacen tomar conciencia sobre esta doble, contrastante e ineludible relación entre el hombre y su colectividad. En esta circunstancia, los hispanoamericanos poseen problemas exclusivos, como el indígena o el de los dictadores locales, el de la falta de una burguesía en sentido estricto y de clases sociales como tales, pero también comparten con otras naciones y sociedades, con otros pueblos, dos luchas, la vertical, entre clases, y la horizontal, entre imperialistas y colonizados, y los intelectuales y filósofos deben comprometerse en forma auténtica, libre y responsable, es decir, sin simulaciones, sin sustraerse apelando a la universalidad y a los problemas y las verdades supuestamente eternos de la filosofía.

Para este filósofo, pues, entre filosofía universal y compromiso particular no hay exclusión, en tanto que las circunstancias a las que se refiere el compromiso ascienden a la universalidad por el hecho de que son compartidas en diferentes niveles que superan el ámbito personal o individual, ya sea por un grupo social, ya sea por el total de los seres humanos. En "Dialéctica de la conciencia en México", Zea (1952, pp. 192-215) explica que la clave para esta comunidad de circunstancias es la conciencia, entendida como "saber en común, o saber de otros; complicidad", en tanto esta hace posible la convivencia: "se trata de hacernos cómplices de la existencia de los demás y de hacer a estos cómplices de nuestra existencia" (p. 192). Este saber en común o complicidad tiene que dejar atrás la lucha de los hombres (individuos o pueblos) por cosificarse e instrumentalizarse unos a otros, trascender el regateo que unos hacen de la humanidad de otros por el color de piel, la clase social, el género, la educación, la cultura, u otras causas. Los seres humanos concretos toman conciencia de que, por debajo de los accidentes que los diversifican, hay una semejanza que los une.

El capítulo "¿La filosofía como ideología o como ciencia?", de *La filosofía americana como filosofía sin más* (Zea, 1969, pp. 57-81), observa que en nuestra época la técnica ha subordinado a la ciencia y, por tal vía, ha creado instrumentos poderosos como nunca antes, pero no siempre

para bien, sino utilizándolos para prolongar situaciones tan primitivas y tan actuales como la desigualdad entre individuos y entre colectividades; y que la filosofía, por mor del rigor y la precisión del pensamiento, corre el mismo riesgo de desvirtuarse cuando es reducida a una tarea técnica y lógica. La filosofía no se restringe al "cómo se hace", al rigor y a la precisión, sino que también le incumbe indagar el "para qué se hace", esclarecer si la técnica, el rigor y la precisión están al servicio de la emancipación o de la enajenación de los hombres. El mismo capítulo se refiere a un tipo de filosofía ejemplificada por el positivismo lógico y la filosofía analítica, en el que descuellan nombres como Russell, Carnap, Moore o Wittgenstein; el cual, en aras de la técnica, el rigor y la precisión, sacrifica el aspecto ideológico de la filosofía, "la pregunta social, política", y, como el positivismo en el porfirismo, pretende una modernización cultural mediante la sola imitación de un pensamiento ajeno, contribuyendo con ello a preservar las relaciones de dominación internas y externas. En México, dos representantes, Luis Villoro y Alejandro Rossi, exigiendo nivel científico y profesionalismo, distinguen entre filosofía estricta e ideología política, y ven en la crítica filosófica una herramienta desmistificadora de las ideologías. Al respecto, Zea plantea que la filosofía no solo puede hacer visibles las ideologías mistificadoras, sino todas las ideologías: "pensar bien, pero pensar para algo" (p. 70). La filosofía que históricamente se ha hecho en Latinoamérica tiene carácter ideológico por cuanto plantea y se propone solucionar problemas concretos y acuciantes, como la subordinación al mundo occidental, el desarrollo o subdesarrollo, cuestiones de antropología filosófica, de filosofía de la historia.

> La tarea consiste en filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de estas nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que esa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres (ib. p. 81).

El texto "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana" (Zea, 1974, pp. 11-31) hace de nuevo referencia a Luis Villoro como ejemplo de una concepción de la filosofía conforme a la cual esta,

desmarcándose de toda ideología y compromiso, del antropologismo, psicologismo, historicismo y nacionalismo, ha de limitarse a un papel técnico y poner su profesionalismo, su capacidad analítica y crítica, al servicio de la ciencia y de un nuevo universalismo. Zea observa que este nuevo universalismo puede significar la interacción de las naciones como pares solidarios, o la caída en nuevas formas de dependencia e imperialismo; e insiste en que esta concepción repite la experiencia del positivismo porfiriano, el cual, imitando un filosofar ajeno, en lugar de ser útil a la emancipación interna y externa del país, fue funcional a las estructuras de dominación existentes. Y pregunta: "¿Escapan estos nuestros críticos al criticado subjetivismo? ¿No es su petición de objetividad la expresión misma de su propia situación? Esto es, ¿del contexto histórico en el que se encuentran? ¿No es esta actitud expresión de una determinada ideología?" (p. 16). La ideología puede presentarse a sí misma como exigencia de objetividad, de universalidad, de actitud científica, de técnica y profesionalismo.

Como vemos, entre Zea y Villoro hay diferencias irreconciliables, como las que tienen que ver con el carácter ideológico o no ideológico de la filosofía, o con la posibilidad de una ideología crítica. Pero también puntos de contacto y oportunidades de acercamiento, como el reconocimiento del profesionalismo, del rigor y de la técnica como requisitos imprescindibles del pensar filosófico, o el compromiso de la filosofía en la lucha contra la injusticia y la opresión.

Respecto al marxismo también existen desacuerdos radicales. Por una parte, Zea veía al marxismo –y, en general, a toda construcción teórica, como el positivismo comtiano, la fenomenología husserliana, el raciovitalismo orteguiano, o el existencialismo sartreano–, y a cualquier dispositivo metodológico, no como verdades o soluciones definitivas y únicas, sino como herramientas que solo se utilizan en la medida en que son útiles para enfrentar la complejidad de las circunstancias concretas y cambiantes.[5] Por otra parte, en su debate con Augusto Salazar Bondy deja en claro que, sin desconocer que la base económica imprime su marca en las producciones de la conciencia, también la conciencia (la autenticidad del

[5] *Cfr*. Zea, 1993, pp. 88-91. En este pasaje, Zea hace referencia al marxismo, y, específicamente, a Althusser.

pensamiento, por ejemplo) puede ejercer su acción transformadora sobre las circunstancias materiales de una sociedad. Consideraciones como estas (y otras, como la crítica al eurocentrismo de Marx y Engels), lo alejan del marxismo en general, e incluso de un marxismo crítico como lo es el de Sánchez Vázquez, que sigue otorgando a esta filosofía y a su perspectiva economicista un rol fundamental.[6]

Este análisis sobre las ideas de Zea se complementará en las secciones siguientes al hacer referencia a las de Villoro y Sánchez Vázquez sobre este pensador latinoamericanista.

II. Luis Villoro: la ideología como error o engaño

Se comenzará señalando el distintivo concepto de ideología de Villoro, sus vínculos con la filosofía, y el marco epistemológico en el que cobra sentido, para mostrar posteriormente la ampliación que este filósofo hizo de ese concepto al ámbito de los valores éticos y políticos. Al final se precisará la crítica que, con base en lo anterior, Villoro efectuó de las ideas de Sánchez Vázquez sobre la ideología, y de la relación entre autenticidad y autonomía en el pensamiento de Leopoldo Zea.[7]

En "El concepto de ideología", de 1974, Villoro (2007a, pp. 15-37) plantea que este concepto debe justificarse, como en la ciencia empírica, por su utilidad teórica, es decir, por ser más operativo o útil que otros conceptos para comprender o explicar una parte de la realidad: primero, referirse a un fenómeno no designado por otros conceptos en uso; segundo, poseer función explicativa (servir para dar cuenta del fenómeno, en tanto hecho, relacionándolo con otros hechos); y tercero, tener función

[6] Para la crítica de Zea a la postura marxista de Salazar Bondy, *vid*. Zea (1969, pp. 100-119; *vid*. esp. 114-116). Su crítica al eurocentrismo de Marx y Engels, en Zea (1978, p. 66-75). Sánchez Vázquez (1997, p. 375) atribuye una "carga especulativa" a Zea por dejar en la sombra en sus análisis históricos las relaciones económicas y las contradicciones de clase.

[7] Sobre el tema de la ideología en el pensamiento de Luis Villoro, *vid*. Beltrán (2020), Ferreira (2021), Flores (2016), Mayorga-Gallardo (2022), Pérez (2016a y 2016b), y Ramírez (2011a, pp. 121-144; 2011b, y 2017). Téngase presente la congruencia entre pensamiento y vida en el caso de este filósofo; al respecto, *vid*. Villoro (1974 y 2015).

eurística (contribuir al descubrimiento de nuevos hechos o relaciones entre hechos). Con base en estos requerimientos, examina los diferentes sentidos en los que se ha entendido la ideología, reunidos en última instancia en dos conceptos, el gnoseológico y el sociológico, entendido el primero como un conjunto de enunciados, que pueden ser verdaderos o falsos y no necesitan –como las entidades mentales– teorías metafísicas o psicológicas para ser explicadas, y el segundo como un conjunto de creencias, es decir, cierta clase de hechos (disposiciones) que se relacionan con otros hechos (psicológicos o sociológicos). El concepto gnoseológico, que define la ideología por la insuficiencia de razones, y el sociológico, en la que lo determinante es que la ideología se adopta a partir de su función social y no a partir de su fundamentación racional, resultan complementarios, pues el gnoseológico, aunque imprescindible por iluminar un determinado fenómeno, no explica por qué un sujeto asume creencias que no tienen suficientes razones en su apoyo, mientras que el sociológico provee esa explicación al remitir las creencias de la ideología a su función social. La complementación de ambos conceptos cumple los tres requerimientos indicados. Al final de este análisis, se destaca el concepto de mistificación ideológica: "el encubrimiento de un sentido claro por otro confuso y la atribución al enunciado que tiene sentido confuso de las razones que justifican el enunciado con sentido claro" (ib., p. 36).

Villoro (2007a, pp. 120-135), en "Filosofía y dominación", de 1978, presenta a la ideología como una determinada función de la filosofía, y a la filosofía como algo diferente al conocimiento y, en consecuencia, de la ciencia, pues "la filosofía propiamente no conoce, piensa" (p. 123). La "ciencia normal" (en perspectiva kuhniana) interpreta, comprende y explica hechos, objetos y relaciones remitiéndolos a creencias básicas, a esquemas conceptuales y paradigmas compartidos e incuestionados; la filosofía, en cambio, no trata con hechos y objetos, sino que limita su acción a las creencias básicas, a los esquemas conceptuales y paradigmas, en tanto que estos están a la base de todo tipo de opiniones y convenciones.[8]

[8] En *Creer, saber, conocer*, escribe Villoro (1989, pp. 20-24): "La filosofía ha consistido siempre en un examen de los conceptos a partir de sus múltiples usos en el lenguaje ordinario" (p. 22). El pensamiento filosófico, en su labor de análisis, clarifica, distin-

Así entendido, el pensamiento filosófico posee dos funciones, la de dominio y la de liberación, y en esta última, dos pretensiones, la de reforma del entendimiento y la de elección de vida nueva. La reforma del entendimiento consiste en examinar y cuestionar nuestras creencias básicas compartidas, reiteradas, a veces impuestas, las convenciones transmitidas por la educación y la práctica social, y que, como instrumento mental, contribuyen a conservar el orden social existente en el que unos dominan y otros son dominados y enajenados; permitiendo con ello que la razón se libere y que el entendimiento tenga la posibilidad de elegir sus creencias por sí mismo. Esta tarea la realiza la filosofía, como pensamiento disruptivo, incluso en contra de la intención expresa de los filósofos cuando se proponen ser neutrales y restringirse al análisis conceptual en el estrecho campo de su especialización, y lo hace a través de las tres operaciones de la razón que se critica a sí misma: el análisis que presta claridad y precisión a los conceptos, el examen de las razones en que se basan nuestras creencias, y el deslinde entre las preguntas informulables, sin sentido o sin respuesta, y las preguntas legítimas. Por su parte, la elección de vida buena comienza con el rechazo de los valores y las formas de vida usuales y la adhesión a una moral más alta, con la liberación de las convenciones e ideologías y la búsqueda de un camino distinto, auténtico: "La vida buena es lo *otro* en el seno de la sociedad existente" (ib., p. 127); liberación que puede ser individual, pero que también puede plantearse como un ideal colectivo, ya reformador, ya revolucionario; como un ideal, una utopía, que paradójicamente llega a justificar el orden de dominio existente cuando se presenta como su fundamento, origen del que se deriva o fin al que tiende.

En ambas pretensiones, reforma del entendimiento o elección de vida nueva, la función de liberación puede desvirtuarse y llegar a ser desplazada por la función de dominio. Esta última congela el movimiento continuo de la reflexión y la crítica y, a través de sus elaboraciones doctrinales, sirve de instrumento para influir en la acción de las personas, que las

gue y sistematiza el pensamiento en general: establece las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de los conceptos, delimita unos respecto a otros, los relaciona en el seno de un sistema simple y preciso.

aceptan debido a su necesidad de pertenencia y seguridad. Si, además, este instrumento se pone al servicio de la cohesión social en el seno de una sociedad desigual en la que unos dominan y otros son dominados, entonces deviene *ideología*. Inseparable de la ideología es su necesidad de encubrir el dominio efectivo y presentarlo como una forma de liberación o vía liberadora: en esto consiste la justificación, validación o legitimación que la filosofía ideológica proporciona al régimen imperante.

Al negar el carácter cognoscitivo de la filosofía, y con ella el de la ideología, Villoro caracteriza a ambas como fenómenos pertenecientes al ámbito de la creencia. Esto se entiende en el marco de la arquitectura conceptual que este filósofo construye en *Creer, saber, conocer*. Pues, en efecto, en este libro, Villoro (1989) distingue la creencia y el conocimiento en general, las formas de conocimiento (saber y conocimiento personal), y los tipos de conocimiento (objetivo y subjetivo, o científico y sapiencial). La creencia se define como "un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos" (p. 71; cfr. ib. pp. 58-73). Esta determinación de la creencia por el objeto constituye el fundamento, la justificación o la garantía de la creencia, y adopta la forma de un conjunto explícito o implícito de razones, las cuales no pueden faltar; conlleva el supuesto de verdad o probabilidad de la creencia; y puede incluir o bien otras creencias o bien razones últimas (en el plano empírico, la recepción de un estímulo; en el plano analítico, las condiciones establecidas para un lenguaje); de modo que, para que un sujeto adopte una creencia, sus razones deben ser suficientes, es decir, concluyentes (cuando de ellas se infiere la creencia), coherentes con sus creencias previas, y completas en el sentido de que no se requieren otras para inferir la creencia (cfr. ib. pp. 74-101). La condición de intersubjetividad plantea que las razones deben ser suficientes, no para el sujeto aislado, ni para todo sujeto cognoscente posible, sino para sujetos y comunidades social e históricamente concretas que compartan sus supuestos ontológicos, epistemológicos y empíricos (cfr. ib. pp. 145-175).

La creencia se transforma en saber o en conocimiento personal, formas o componentes ambos del conocimiento en general. En el saber las

razones, además de mostrarse suficientes, son incontrovertibles, en el sentido de que dentro del conjunto de quienes comparten las observaciones y los fundamentos teóricos ("comunidad epistémica pertinente", "sujetos epistémicos pertinentes") nadie puede impugnarlas con razones contrarias (cfr. pp. 154-158). En el conocimiento personal, siendo suficientes, las razones poseen, no incontrovertibilidad, sino autenticidad (es decir, las creencias se fundan en la experiencia vivida y no en los dictados de la sociedad, de la autoridad o de la tradición) para el conjunto de quienes comparten un determinado tipo de experiencia personal, una forma de vida y una actitud valorativa ("comunidad sapiencial", sabios o discípulos). La incontrovertibilidad remite a la validez universal entre los sujetos epistémicos pertinentes en una comunidad epistémica pertinente; la autenticidad, a la validez particular entre quienes cumplen dichas condiciones subjetivas. Todo conocimiento posee estas dos formas o componentes, el del saber y el del conocimiento personal, pero en distinta proporción. Si predomina el saber, el conocimiento se aproxima al ideal de objetividad de la ciencia; si prevalece el conocimiento personal, el conocimiento se orienta al ideal de la sabiduría. Filosofía e ideología, al mantenerse en el nivel de la creencia, no pueden aspirar a ser conocimiento ni de tipo científico ni de tipo sapiencial.[9]

En este mismo libro, Villoro (ib., pp. 102-125) explica con cierto detalle el paso de la filosofía en función de liberación a la filosofía en función de dominio, es decir, el tránsito de la filosofía como actividad crítica a la filosofía como producto doctrinal, como instrumento ideológico. Una creencia puede ser explicada por las razones que la sustentan, cuando estas son suficientes, o por motivos, cuando dichas razones no se consideran suficientes. Motivo es "todo aquello que mueve o induce a una persona a actuar de cierta manera para lograr un fin" (ib., p. 103). El sujeto activa tres mecanismos para aceptar las creencias que favorecen su interés y para rechazar las que lo contrarían: la búsqueda preferente de razones a favor de las creencias previamente adoptadas o en contra de las que se rechazan de antemano, el dar mayor peso a aquellas que son coherentes con las adop-

[9] *Vid*. Vargas (2014).

tadas, y la aceleración, el retardo o la interrupción del proceso deliberativo para alcanzar las conclusiones que se desean y no otras.

El poder y el valor (Villoro, 1997, pp. 175-197) aporta desarrollos importantes a sus análisis sobre el fenómeno ideológico. En este libro, "valor" designa "las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable" (p. 13); actitud, a una creencia más una pulsión favorable o desfavorable hacia un objeto, e "interés", a una actitud permanente y que se dirige a una clase de objetos o situaciones y no solo a un objeto o situación singulares (cfr. ib. pp. 13-15). El valor puede considerase objetivo en tanto que se sustenta en razones (aunque no incontrovertibles como las del saber, sino razonables como las del conocimiento personal),[10] y como común si es deseable para todos y cada uno de los miembros de una asociación específica (cfr. ib. pp. 18-21 y 59-63). El poder, en cambio, no es solo la capacidad de realizar un fin; más allá de esto, se muestra cuando esa capacidad se ejerce sobre otros sujetos para obstruir o limitar su acción, para dirigir, doblegar o tratar de suplantar su voluntad; y si es duradero se convierte en dominación (cfr. ib. 79-84). Pues bien, las ideologías se sustentan en el afán de poder y en "prejuicios, convenciones, tradiciones, argumentos de autoridad"; la ética, en el anhelo de valor y en "razones que validan un conocimiento personal y pueden confirmarse en 'valoraciones originarias'", es decir, en un proceso de crítica, en las experiencias del pasado, y en su aceptabilidad para cualquiera en condiciones de tener una experiencia semejante (cfr. ib. pp. 63-67 y 191-197).

Hay textos en los que Villoro hace una lectura crítica de las ideas de Adolfo Sánchez Vázquez y de Leopoldo Zea sobre el tópico de la ideología.

En "Adolfo Sánchez Vázquez: El concepto de ideología", texto originalmente de 1985, Villoro (1995, pp. 146-166) identifica el de este filósofo marxista como un ejemplo de concepto amplio de ideología y, más específicamente, como un concepto sociológico y no gnoseológico, es decir, que determina la ideología por su relación con una clase social y no por su falta de justificación, pues para Sánchez Vázquez una ideología, si bien puede ser falsa, también puede contener elementos de verdad. A partir de esto,

[10] *Cfr*. "Lo racional y lo razonable" (Villoro, 2007b, pp. 205-222).

Villoro hace tres observaciones. Primeramente, que el concepto amplio de Sánchez Vázquez no es consistente, sino que a veces es desplazado por otro más restringido. En segundo lugar, que un concepto amplio de ideología no permite distinguir entre ideología y ciencia. En tercer lugar, el concepto amplio de ideología amenaza con incluir no solo a la moral, el arte y la ciencia en el ámbito ideológico, sino incluso al pensamiento disruptivo y liberador (del que forma parte el revolucionario), no obstante que Sánchez Vázquez reconoce la irreductibilidad de la moral, el arte, la ciencia y el pensamiento revolucionario.[11]

En otro texto de 1987, "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", Villoro examina el proyecto de la filosofía latinoamericana. Comienza destacando que, a su juicio, esta filosofía, y en particular la de Zea, ha sido presa de un conflicto conceptual irresuelto. Por una parte, Zea afirma la necesidad de que la filosofía, para ser auténtica, se vuelque a lo propio, a lo circunstancial, a lo particular, y, por otra parte, reconoce la universalidad propia del filosofar, de tal modo que lo propio, circunstancial y particular sirve como medio para alcanzar lo universal; pero no precisa de qué forma puede darse ese tránsito, pues no puede ocurrir por inducción o abstracción eidética, considerando que se basa en un caso específico (Latinoamérica) y que descarta la idea de esencia en el ser humano. Sin embargo, Villoro encuentra en Zea indicios de otra forma de concebir la autenticidad, mismos que desenvuelve en el resto del texto. La autenticidad, plantea Villoro, puede entenderse como autonomía de la razón, es decir, la aceptación de las creencias por su base racional y no a partir de motivos; y puede también entenderse como congruencia entre pensamiento y vida, esto es, en el sentido de que las creencias responden a motivos propios y no ajenos, a las necesidades reales del sujeto.

Como contrapeso a estos análisis e ideas, es fecundo fijar la atención en la forma en que Adolfo Sánchez Vázquez trata el tema de la relación entre teoría y praxis y entre autonomía teórica e ideología.

[11] En uno de sus primeros libros, Villoro (1967) hace uso del concepto marxista de "clase social"; un uso que, paradójicamente, ha sido considerado tanto anacrónico como innovador. *Vid*. Leyva y Rendón (2016, pp. 140-141, 147-148).

III. Adolfo Sánchez Vázquez: la ideología como fin externo de la actividad teórica

En el caso de este filósofo, conviene comenzar exponiendo el marco teórico de su concepción de la praxis y la distinción entre esta y la teoría, y transitar después a su definición del fenómeno ideológico, haciendo entonces visible sus conexiones con la ciencia en general, con las Ciencias Sociales y con la filosofía. Para concluir, se mostrará la respuesta de este filósofo a la crítica de Villoro, así como su breve pero penetrante evaluación del filosofar de Leopoldo Zea.[12]

En *Filosofía de la praxis*, originalmente de 1967 y con segunda edición en 1980, Sánchez Vázquez (2003a, pp. 263-285), dentro de la actividad en general ("acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo, agente, modifica una materia dada", p. 263), que no precisa la naturaleza del agente, de la materia prima, de los actos o del resultado, distingue a la actividad humana por su carácter proyectivo, es decir, porque la articulación de sus actos se estructura de acuerdo con un resultado ideal o fin en la conciencia –el cual, como su punto de partida, expresa una negación de la realidad efectiva, un rechazo del mundo tal como está–, y concluye con el resultado o producto efectivo, real, de modo que este último busca adecuarse a aquel (no duplicarlo). El agente no se concibe en tanto exterior a sus actos, sino que forma parte, como los actos mismos, de una totalidad regida por el resultado ideal o fin. La actividad humana, a su vez, se bifurca en una actividad de la conciencia, o teórica, y una praxis. La actividad de la conciencia, o teórica, de carácter psíquico, espiritual, no material, incluye una actividad cognoscitiva, de producción de conocimientos (conceptos, hipótesis, teorías, modelos, leyes, etc.), y una actividad teleológica,

[12] Respecto al tema de la ideología en la obra de Sánchez Vázquez, *vid.* Beltrán (2017), Gandler (2007, pp. 191-224, y 2017), Hernández (2017), Ortega (2019, pp. 185-202), Rojas (2018), Sánchez (2021), y Vargas (2009 y 2014). Tómese en cuenta "La dimensión político-moral del compromiso intelectual" (Sánchez Vázquez, 2007, pp. 54-68). Hasta el final de su vida, y no obstante la conmoción intelectual que significó el "derrumbe del 'socialismo real'", Sánchez Vázquez fue fiel (lúcidamente fiel: crítico) al ideal y a la práctica del compromiso político y del marxismo, como puede verse en su discurso "Por qué ser marxista hoy", de 2004; *vid.* Sánchez Vázquez, 2007, pp. 111-119.

de producción de fines, enlazadas esencialmente entre sí, pues la actividad cognoscitiva sirve a fines internos y externos, y la actividad teleológica requiere un conocimiento de la realidad a transformar, de los instrumentos de transformación y de las condiciones que favorecen o se oponen al proceso. La praxis, en contraste, se caracteriza por la naturaleza material, física, corpórea, real, objetiva (esto es, independiente de la conciencia) del objeto natural o social que transforma, de sus actos, de sus instrumentos y de su producto.

En el mismo libro, Sánchez Vázquez (ib. pp. 286-317) precisa la relación entre teoría y praxis.[13] En primer lugar, examina la idea pragmática de que lo verdadero se reduce a lo útil, a la eficacia o éxito de la acción, y, al respecto, aclara: "El conocimiento es útil en la medida en que es verdadero, y no es verdadero porque es útil" (p. 289): la utilidad es consecuencia de la verdad, no la subordina; además de que el pragmatismo se refiere a la práctica en el sentido de actividad humana, no necesariamente material, e individual por el interés que busca satisfacer, mientras que el marxismo concibe a la práctica como praxis, es decir, como actividad material, y como colectiva o social en cuanto al interés que lo anima y guía. Por otra parte, este filósofo plantea que la praxis constituye: (i) el fundamento de la teoría, debido a que le proporciona en última instancia el conocimiento previo necesario, así como los problemas y los instrumentos requeridos para desarrollar ese conocimiento; (ii) el fin de la teoría, en el sentido de fin exterior, por cuanto la teoría se propone la transformación material del mundo y del hombre mismo; y (iii) el criterio de verdad de la teoría, pero no directamente, sino por mediación de la teoría misma, pues es la actividad teórica la que procesa e interpreta los datos de la praxis. La teoría posee una autonomía relativa y no absoluta respecto a la praxis, entendiendo por esto que, si bien el fin interno de la teoría consiste en la producción de conocimiento y fines (función cognoscitiva y teleológica, respectivamente), su fin externo es asignado por la praxis. A partir de tal fin externo, la teoría se integra a la praxis como conocimiento de la realidad a transformar, de los medios para la transformación, de la praxis

[13] Cfr. también "El punto de vista de la práctica en la filosofía", de 1975 (Sánchez Vázquez, 1983, pp. 13-31).

previa, y como generación de fines. Hay unidad de teoría y praxis cuando la teoría provee el conocimiento y los fines necesarios para la praxis, y la praxis, por su parte, da pie a la aparición de nuevo conocimiento y nuevos fines, en círculo dinámico y complejo de interacción.

Una definición de ideología la encontramos en "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las Ciencias Sociales", de 1975:

> a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales. (Sánchez Vázquez, 1983, p. 145).

Por su aspecto teórico o gnoseológico, la ideología consiste en un conjunto de enunciados no necesariamente falsos sobre la realidad y sus problemas, así como una valoración explícita o implícita de la misma. Por su aspecto genético, la ideología se relaciona con una clase social, sus intereses, aspiraciones e ideales, y con el lugar que esta clase ocupa con respecto al poder. Por su aspecto funcional o práctico, la ideología funciona como guía de la acción (cfr. ib., pp. 145-147).

De acuerdo con esta definición, la ciencia en general es ideológica, pues, además de su fin interno, que es el conocer, tiene como fin externo "contribuir principalmente al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales" (ib., p. 140). No obstante la diferencia de su objeto y de su fin externo, ciencias naturales y ciencias sociales comparten al mismo tiempo su carácter ideológico y su objetividad. Esta última les viene dada por el método científico, que no pierde su unidad a pesar de adaptarse al diferente objeto de cada una de esas ciencias, y por su sistematicidad que poseen sus productos (verdades, leyes, teorías) por ser independientes del sujeto y porque la ciencia "representa, reproduce o reconstruye" conceptualmente la realidad (cfr. ib. 141-145).

El carácter ideológico de la ciencia no implica su falsedad. En este sentido es que Sánchez Vázquez rechaza el planteamiento de Mannheim en *Sociología del conocimiento* y en *Ideología y utopía* de que el conocimiento

social, disuelto en ideología, pierde su objetividad y su verdad. Lo que sí trae consigo ese carácter ideológico es la presencia de valores en la ciencia; y no solo valores propiamente cognoscitivos, como la sistematicidad, la simplicidad, la consistencia y la capacidad explicativa, sino incluso valores sociales, como los políticos, los morales y los jurídicos (cfr. ib., pp. 149-152). En el caso de las Ciencias Sociales, tales valores se hacen presentes en sus diversos aspectos: en los supuestos filosóficos (por ejemplo, la naturaleza mutable o inmutable del ser humano), en sus objetivos (transformar la sociedad o dejarla como está), en sus problemas (ligados a la circunstancia social o desligados de ella) y en sus métodos (positivistas, antipositivistas, etc.), en el significado de los conceptos (como el de clase social) y en el lugar central o periférico que ocupan en el sistema, en su ausencia, en los programas de investigación y en los programas educativos, en la compartimentalización de las disciplinas académicas, en la aplicación (económica, política, militar…) del conocimiento (cfr. ib., pp. 152-156). Y no obstante, incluso en el campo del conocimiento científico-social, la ideología nunca elimina la autonomía de las ciencias, que puede ser mayor, como en su génesis o en su función, o menor, como en su contenido; una autonomía que se refiere a su sistematicidad u ordenación lógica y en su objetividad y verdad (cfr. ib. 156-160). La doctrina de la neutralidad ideológica no puede sino ser considerada ella misma una ideología, utilizando aquí el término en sentido restringido y no amplio, como "conciencia falsa" o creencia carente de objetividad o verdad; una ideología que tiene como propósito sustraer a la ciencia de la crítica capaz de hacer visible su génesis y función social (cfr. ib., pp. 160-164).

¿Dónde se ubica la filosofía en este esquema? Esta, en parte, es al igual que la ciencia una actividad cognoscitiva, produce conocimiento; pero, además, es actividad teleológica, por ejemplo al generar utopías.[14] No se trata, pues, de una concepción cientificista de la filosofía; esta última, en sentido estricto, es una actividad teórica distinta de la ciencia. Al respecto, y discutiendo las ideas de José Ferrater Mora sobre la relación entre filosofía y sociedad, Sánchez Vázquez (1997, 59-80) sostiene que, al

[14] Vid. "La utopía del 'fin de la utopía'", en Sánchez Vázquez (1999, pp. 291-310).

igual que las Ciencias Sociales, el pensamiento filosófico, no obstante su carácter ideológico, posee autonomía.[15] Este filósofo distingue dos formas de validación, la ideológica y la científica: la ideológica se refiere a si la filosofía sirve o no sirve a los intereses, aspiraciones e ideales de una clase social; la científica remite a si contiene o no contiene elementos de verdad, a través de criterios que se desprenden del conocimiento como fin interno o como un fin interno entre otros. Los aspectos en los que la ideología determina a la filosofía son los siguientes. (i) El espacio que el conocimiento ocupa en ella: hasta qué punto la filosofía consiste en una empresa cognoscitiva; (ii) su modo de ocupar tal espacio: su competencia en la labor de demarcar ciencia e ideología; (iii) su relación con la ideología: la imagen que la filosofía tiene de sí misma como autónoma o como ideológica; (iv) su relación con la ciencia: si la filosofía excluye a la ciencia, si la supedita o si coopera con ella.

Sánchez Vázquez (1997, pp. 97-109) considera que la filosofía, siendo una actividad específica, distinta de la ciencia, el arte, la religión, la política, etc., se desnaturaliza por exceso o por defecto. El exceso o "más" de la filosofía puede consistir en renunciar a su fin interno de comprender y convertirse en una praxis más, revolucionaria pero no teórica; o en volverse un "sistema total, omnicomprensivo y cerrado" en el que el mundo y la relación del hombre con el mundo quedan disueltos en el hombre mismo, en su pensamiento, al modo del idealismo hegeliano; o en concebirse como ciencia de las ciencias o en instancia de demarcación entre ciencia y filosofía (así en el positivismo o en Althusser, respectivamente), o en responsable de fundamentar los diferentes sectores de la cultura. Su defecto o "menos" ocurre cuando la filosofía es reducida a una rama de la lógica (Carnap) o a una labor de análisis del lenguaje ordinario (filosofía analítica), o cuando su componente teórico es desplazado por el ideológico, como en el caso de cierto latinoamericanismo que sacrifica la validez universal de las categorías filosóficas en aras de la circunstancia, o en el caso del marxismo-leninismo, consagrado a justificar un determinado sistema económico, político y social.

[15] "Filosofía, ideología y sociedad", de 1978.

La filosofía de la praxis, específicamente, es planteada por Sánchez Vázquez (2003b, pp. 320-330) como una interpretación del marxismo que, al situar el concepto de praxis en su centro, se aleja de otras interpretaciones, específicamente la ontologizante, la epistemológica y la antropológica humanista, las cuales, respectivamente, o dan prioridad al problema metafísico del espíritu y la materia, o reducen el marxismo a una empresa cognoscitiva, o suponen un concepto abstracto de ser humano.[16]

Sánchez Vázquez (2003b, pp. 510-530) responde ocho años después –en un escrito de 1993– a las observaciones críticas de Villoro.[17] Para este último, como ya vimos, la ideología no posee suficiente justificación racional, mientras que para Sánchez Vázquez puede contener elementos de verdad. Al respecto, este último observa que, junto a la justificación cognoscitiva, hay una justificación por interés, que es la propiamente ideológica: los enunciados y las creencias pueden ser juzgados por ser útiles al interés de una determinada clase social; pero también por ser útiles a intereses y valores que superan la particularidad de ese interés de clase: situaciones en las que convergen los intereses de diferentes grupos sociales o comunidades nacionales; intereses de clase "generalizables" por servir a "un interés humano universal de emancipación"; y valores y fines que, por su universalidad, superan la particularidad de los intereses de clase, raza, etnia o nación, como el de independencia y soberanía de los pueblos, los derechos humanos y el respeto a la naturaleza. Esta diferenciación entre justificación cognoscitiva y justificación ideológica incide sobre la demarcación entre ciencia e ideología, pues Sánchez Vázquez reitera que el criterio es la generalidad del interés científico en contraste con la particularidad del interés ideológico, no obstante las dificultades para discriminar uno de otro, y siempre y cuando se tomen en cuenta dos consideraciones: que, por una parte, el interés de la ciencia se refiere al plano de la verdad, y el de la ideología al del valor, y, por otra parte, que el interés ideológico, aunque corresponde a una determinada clase social, puede ser generalizable; y precisa que tal demarcación la establece

[16] "Una nueva práctica de la filosofía", de 1977.

[17] La réplica de Sánchez Vázquez lleva por título "La crítica de la ideología en Luis Villoro." El texto al que reacciona (Villoro, 1995, pp. 146-166) es de 1985.

y la estudia la ciencia, y, más específicamente, una teoría científica de las ideologías. Por lo que toca al panideologismo, este filósofo aclara que el concepto amplio de ideología no lo implica, pues si bien es cierto que, en efecto, toda actividad humana es ideológica (arte, literatura, moral, derecho, filosofía, ciencia, etc.), este hecho no significa que cada actividad específica carezca de autonomía de fines –autonomía que se concilia con el fin exterior, ideológico, de dicha actividad–.

En 1987, Sánchez Vázquez (1997, pp. 372-378) también se ocupa de Leopoldo Zea. En su proyecto de una filosofía latinoamericana, Zea se ocupa de los problemas particulares y concretos de la realidad o circunstancia latinoamericana, sin renunciar a la universalidad de los problemas y del conocimiento filosóficos; pero no lo hace buscando la esencia o el ser de la región, en la línea de una antropología nacional y una filosofía del mexicano como la de Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, línea que soslaya la concreción de la realidad económica, política y social; ni lo hace por la vía de una originalidad radical, sino tomando como objeto los problemas que vive el hombre latinoamericano, entre ellos, destacadamente, el de la dependencia y liberación de ese hombre respecto al mundo occidental. De esta manera, Zea se acerca al marxismo como filosofía emancipatoria; y, sin embargo –agrega Sánchez Vázquez–, el historicismo y la dimensión práctica del pensamiento de Zea no evitan que en él haya una "cierta carga especulativa", en el sentido de que, al estudiar la realidad de hombre latinoamericano, deja "un tanto" a la sombra las relaciones económicas y las contradicciones de clase. Por ello Zea da relieve "de un modo idealista" al rol de la conciencia como fase previa al proceso práctico de liberación, sin tomar en cuenta que esa conciencia se adquiere en ese mismo proceso.

En este punto, se han hecho evidentes las principales discrepancias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, y es momento oportuno para destacarlas y evaluarlas, pero también para señalar los puntos de convergencia entre estos filósofos y para intentar la formulación de un concepto integrador de ideología.

IV. Un concepto integrador de ideología

Préstese especial atención a tres hilos de comunicación y comprensión que acercan a estos filósofos, no obstante su manifiesta distancia teórica y conceptual:

- Las concepciones del conocimiento y de la ciencia en Villoro, Sánchez Vázquez y Zea, en sus líneas generales, no se excluyen: en los tres casos hay una preocupación por conciliar la racionalidad y la historicidad del conocimiento, por ceñirse a la objetividad científica sin prescindir del compromiso social, y por dar complejidad a su concepción de lo racional y lo objetivo: comunidades epistémicas pertinentes y conocimiento personal en Villoro; la praxis como fundamento, fin y criterio de verdad de la teoría en Sánchez Vázquez; y la universalidad como comunidad ontológica concreta entre los seres humanos en Zea.
- Hay convergencia en la idea de que la filosofía puede asumir un rol ideológico, en el sentido de hacer suyo un fin externo, político, y, de manera contrastante, también puede hacer suya la crítica y desmitificación de las ideologías. En Zea, filosofía en pro de la igualdad entre individuos y pueblos, o filosofía que sirve a la dependencia de los mismos; en Villoro, filosofía en función de liberación, o en función de dominación; en Sánchez Vázquez, filosofía que sirve a intereses universalizables, o que sirve a intereses particulares y excluyentes.
- En cuanto al concepto de ideología, los tres filósofos dan relieve al vínculo del pensamiento y el conocimiento con los afanes de la sociedad que constituye su base y marco. Para dos de ellos, Zea y Sánchez Vázquez, ese vínculo es el propio de la ideología, y puede ser positivo si esta se compromete con la verdad y si sirve a intereses universalizables, es decir, comunes al todo de la humanidad. Para Villoro, en cambio, la ideología tiene siempre carácter negativo, en cuanto implica mistificación e intereses excluyentes; pero Villoro también da relieve al vínculo del pensamiento y el conocimiento con su matriz social: precisamente a lo que se refieren Zea y Sánchez

Vázquez cuando hablan de ideología en sentido positivo. En suma, a los tres filósofos les preocupa enlazar la ciencia y la filosofía con los problemas y las necesidades de la sociedad, independientemente de su distinta conceptualización del fenómeno ideológico.

Con base en estos puntos en común, es claro que en Villoro, Sánchez Vázquez y Zea, por debajo de sus discrepancias en cuanto al carácter cognoscitivo de la filosofía y en cuanto a la posibilidad de una actividad teórica a la vez ideológica y autónoma, existe una base firme de preocupaciones e ideas; una base tal que posibilita el esbozo de un concepto de ideología integrando sus diferentes concepciones.

Para ello, se procederá en dos momentos: mostrando primeramente que, si bien existen discrepancias radicales, estas no hacen imposible la construcción de un concepto ecléctico de ideología; y, posteriormente, utilizando los puntos en común en la elaboración efectiva de dicho concepto.

Las discrepancias de fondo entre los tres filósofos en torno al fenómeno ideológico son las siguientes:

1) El carácter cognoscitivo de la filosofía.
2) La compatibilidad entre autonomía teórica y función ideológica.

En cuanto a la primera discrepancia, hay que constatar que, efectivamente, en el plano estrictamente teórico es irresoluble: la filosofía o es una forma de conocimiento o no lo es. Sin embargo, nótese el hecho crucial de que la elaboración de un concepto de ideología no exige tomar partido acerca del carácter cognoscitivo de la filosofía. No debe confundirse el problema del ser de la ideología con el problema del ser de la filosofía, aunque entre ellos haya indudablemente puntos de contacto.

Respecto a la segunda discrepancia, hay que tener en cuenta que Villoro, al negar la compatibilidad entre autonomía teórica y función ideológica, lo que hace es dar expresión al hecho de que la ideología anula la autonomía de la actividad teórica cuando sustituye los fines internos de esta por los fines externos de la política. Pero, lejos de ello, la relación entre actividad teórica e ideología puede ser concebida de otra forma:

a saber, de manera que la ideología no elimine los fines internos de la actividad teórica, sino que, por el contrario, los suponga. Esa es la forma en que Zea y Sánchez Vázquez entienden dicha relación: para servir efectivamente a unos fines externos, políticos, la actividad teórica debe ser fiel a sus fines internos, pues la fuente de su utilidad radica precisamente en su capacidad de analizar, criticar y conocer.

Por tanto, ninguna de esas discrepancias supone una barrera para la elaboración de un concepto ecléctico de ideología; un concepto que, por una parte, resguarde la autonomía de la actividad teórica, y, por otra parte, enlace esta actividad teórica con los fines externos de la política, conjuntando así y preservando armónicamente el espíritu que anima las concepciones de Zea, de Villoro y de Sánchez Vázquez.

La integración de ideas entre estos filósofos en torno al tópico de la ideología, lejos de pasar por alto las divergencias señaladas, las toma como referencia al fijar sus propios límites. En este caso, el límite que impone la primera discrepancia es no comprometerse con una determinada idea del carácter cognoscitivo de la filosofía. Y el límite que conlleva la segunda discrepancia es no llevar el nexo entre actividad teórica e ideología hasta el punto de suplantar los fines internos de la actividad teórica por los fines externos de la política.

Además de respetar esos límites, en la construcción de un concepto integrador de ideología es esencial también considerar otro aspecto. El intelectual, consciente o inconscientemente, puede abrir las puertas de la autonomía teórica a la interferencia ideológica, o puede resguardarlas de manera que esa autonomía permanezca intacta. Esta posibilidad de una extralimitación inconsciente de la ideología sobre el espacio que le es propio a la autonomía teórica, obliga a recuperar el aspecto colectivo de la labor teórica: ningún intelectual puede *en última instancia* resguardar por sí solo la autonomía de su pensamiento o de su labor cognoscitiva; son necesarios el interés por las ideas del otro, el diálogo, la evaluación racional y objetiva, el trabajo colaborativo, en el seno de una comunidad de diálogo y examen crítico, para identificar los casos en los que la ideología invade el territorio de la autonomía teórica; sin que esto demerite o haga inútil la vigilancia que cada intelectual está obligado a mantener en su propio trabajo.

Tomando en cuenta estas consideraciones, proponemos la siguiente forma de conceptualizar el fenómeno ideológico:

a) La ideología es un conjunto de creencias o enunciados susceptibles de verdad o falsedad,
b) con una función sociopolítica referida a la promoción de intereses o universalizables o excluyentes;[18]
c) función que, en relación dinámica y compleja, puede conciliarse con la autonomía de la actividad teórica, o dificultarla u obstruirla,
d) y que, en este sentido, no se controla de manera individual, sino que requiere interés por el otro, diálogo crítico y colaboración.

El elemento (a) es la condición de justificación racional; el (b), de función ideológica; el (c), de autonomía teórica; y el (d), de control intersubjetivo.

Por la condición de justificación racional, pueden ser diferenciados los elementos de verdad y de falsedad en una ideología, la suficiencia de su base racional. Por la condición de función ideológica, se reconoce que toda actividad teórica responde a intereses, y que estos pueden ser exclusivos de una colectividad o pueden generalizarse a todos los seres humanos. Por la condición de autonomía teórica, se integran al concepto las dos posibles relaciones entre ideología y autonomía teórica: conciliación y oposición. La condición de control subjetivo retoma la posibilidad de que la interferencia ideológica negativa sobre la autonomía teórica sea inconsciente para el individuo, de manera que se hace necesaria la interacción en el seno de una comunidad de pensamiento o de conocimiento para identificar, explicitar y explicar dicha interferencia.

El elemento (c) del concepto, la condición de autonomía teórica, destaca que la relación entre esta y la ideología no es estática ni simple. No es estática porque el fin externo de la actividad teórica, su componente

[18] Se retoma el aspecto funcional de la ideología, considerado por Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, pero no el aspecto genético (el condicionamiento de la ideología por una determinada colectividad humana), el cual forma parte de la definición de este último; esto se debe a la dificultad conceptual y empírica, señalada por Villoro (2007a, p. 28), para precisar dicho condicionamiento.

ideológico, su función sociopolítica, puede cambiar de acuerdo con las circunstancias que la rodean. Así, el compromiso del intelectual con una causa puede extinguirse, e incluso transformarse en franca oposición, debido al examen de datos antes no conocidos. La relación ideología-autonomía tampoco es simple, pues, en el seno de una comunidad de intelectuales, filósofos o científicos, pueden darse desacuerdos acerca de si en un mismo conjunto de creencias o enunciados la relación entre teoría e ideología es de conciliación o de obstrucción, debido, por una parte, a que quien sostiene esos enunciados o se adhiere a esas creencias puede no ser consciente de que el interés ideológico lo inclina a favorecer o rechazar ciertas razones, y, por otra parte, a que en el examen de esos enunciados o creencias pueden hacerse presentes el error o el engaño ideológicos.[19]

El concepto, de tal suerte formulado, recibe en su seno lo mejor de las contribuciones de estos tres filósofos, y muestra que los tres fueron animados por un espíritu común de rigor intelectual y de compromiso social. Es ecléctico en el mejor de los sentidos: no forzando conceptos irreductibles por su matriz teórica o por su definición específica, sino sacando ventaja de los puntos en común, de los objetivos compartidos, y de la complejidad de la realidad a la que esos conceptos están referidos.

Más específicamente, a propósito de Villoro, el concepto permite evaluar ese fenómeno por su contenido cognoscitivo y por su función contextual, social, política (elementos a-b); y abre un espacio de crítica y autocrítica colectivas acerca del alcance ideológico de cualquier discurso, incluyendo el propio (elemento c-d). Cumple, por tanto, los requisitos que plantea este filósofo para evaluar la necesidad teórica de un concepto. Adicionalmente, permite al mismo tiempo exhibir casos de mistificación ideológica, en los que el interés particular o la subjetividad se enmascaran de interés común u objetividad, y en los que ese error o engaño sirve para manipular el comportamiento de un colectivo (elemento d).

[19] Villoro ofrece ejemplos de los mecanismos por los que la voluntad interfiere en la deliberación (1989, pp. 11-115), así como de los errores y engaños ideológicos (el pensamiento por deseo, ib., pp. 120-123; la mistificación ideológica, 2007a, pp. 33-37).

El concepto también asimila la relación entre praxis y teoría tal como la analiza Sánchez Vázquez, pues integra entre sus posibilidades la de que la praxis sea la base de la teoría, determine su fin (externo), y sirva de criterio de verdad (elementos b y c). Elimina la posibilidad de un pensamiento o conocimiento políticamente "neutral" (elemento b), y deja espacio para explicar como efecto de la ideología el hecho de que la filosofía se concibe o no como actividad cognoscitiva y como instancia para determinar la relación entre ciencia e ideología (elemento d).

Con referencia a Zea, el concepto preserva la dimensión de universalidad y de objetividad del pensamiento y del conocimiento (elemento a), sin por ello dejar de incluir la dimensión de su historicidad (elementos b y c). Reconoce la posibilidad de que la actividad teórica, con autonomía de fines internos, se ponga al servicio de fines externos sociales y políticos y adopte una actitud responsable y consciente; y hace comprensible una práctica filosófica y científica profesional, rigurosa, sin que ello implique la renuncia a un compromiso ideológico (elementos b y c).

Recuperando las perspectivas de Zea y Sánchez Vázquez, para este concepto integrador la teoría, la ciencia y la filosofía siempre serán ideológicas, pero sin implicar por ello necesariamente que pierdan o sean infieles a su autonomía, a sus fines internos, o que sirvan a intereses excluyentes (de un individuo, grupo o colectividad pero no de otros). Y recuperando la intuición esencial de Villoro, el concepto integrador remite la determinación de si su carácter ideológico vulnera o refuerza su autonomía teórica, y la de si los intereses a los que sirve son o no son excluyentes, a las diferentes colectividades concretas de intelectuales, filósofos y científicos; a colectividades de comprensión y diálogo que se centran en la tarea cognoscitiva y crítica, y que defienden la autonomía de la actividad teórica a la vez que afirman la necesidad de una teoría con claro compromiso social.

Conclusiones

El momento actual es favorable para el espíritu del eclecticismo, entendido este como un motor de diálogo entre concepciones y un método para estructurar y dar forma a las convergencias. Esto se debe, como ya se mencionó en la introducción, a que en las recientes décadas hay una cada vez más decidida actitud de apertura, un interés por conocer y asimilar formas discrepantes de entender y practicar la filosofía, una revaloración de las ideas producidas en las márgenes de los centros mundiales de cultura, y un progresivo cultivo del análisis crítico y de la colaboración entre distintos enfoques y puntos de vista filosóficos. El presente estudio debe ser entendido como una aportación en ese sentido.

Un primer paso para favorecer el acercamiento entre formas de entender y de practicar la filosofía consiste en desenvolver el diálogo explícito e implícito que se desarrolló entre los grandes maestros de la filosofía en México durante el siglo xx. En buena medida, muchos de los gestos y de las actitudes características de los diferentes grupos de filósofos y de las múltiples tradiciones filosóficas en este país son herencia de esos maestros, unas veces positiva, como la fidelidad a la autonomía teórica o la urgencia del compromiso social, otras veces sin sustento ni futuro, como el desdén hacia las perspectivas discrepantes, la limitación del diálogo efectivo a los interlocutores afines, o la priorización de los rostros y las voces que proceden del extranjero.

Este artículo contribuye a que sean más visibles y mejor valorados los puntos en común en las filosofías de Zea, Villoro y Sánchez Vázquez. No solo que se reconozcan esos puntos, sino que sean vistos como oportunidades para el desarrollo de análisis y para la construcción teórica y conceptual; un desarrollo que no debe continuar intentando partir de cero como si los filósofos del pasado inmediato hubieran arado en el mar, sino que ha de retomar sus aportaciones, apreciar sus virtudes y fortalezas, y aprovecharlas en el trabajo filosófico normal.

Específicamente, ha sido aquí el propósito destacar el interés común por conciliar historicidad y racionalidad, la tarea compartida de cons-

truir concepciones más complejas e inclusivas de racionalidad, así como el intento de dar a la labor filosófica y científica un componente de compromiso social sin demérito del rigor y de la independencia. El concepto integrador que se ha propuesto es un paso en esa dirección, y tiene el objetivo de mostrar cómo las aportaciones de Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, por debajo de sus divergencias explícitas, responden a preocupaciones y propósitos semejantes. No se trata de soslayar o disimular las diferencias, sino de poner al descubierto vías de comunicación, de comprensión y de colaboración. La ideología no tiene por qué ser entendida únicamente en un sentido negativo, aunque tampoco debe presentarse como algo inocente o neutro: hay que reconocer su potencial para deformar y desnaturalizar la labor de la filosofía y de la ciencia, y, al mismo tiempo, realzar su capacidad para orientar esta labor hacia las necesidades y los problemas de la sociedad concreta en la que se desarrolla. A esta doble exigencia responde el concepto propuesto de ideología.

Referencias

Beltrán García, Iver A. (2017). Economía y libertad. Diálogo entre Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, *22*(2), pp. 23-38. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i2.3473

Beltrán García, Iver A. (2020). Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica. *Ideas y valores*, *69*(173), pp. 103-122. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.67154

Beltrán García, Iver A. (2021). Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea. *Isegoría*, 65, e08. https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.08

Beltrán García, Iver A. (2023). México, 1967: el diálogo crítico entre Leopoldo Zea y Luis Villoro sobre filosofía, compromiso y circunstancias. *Pensamiento*, *79*(304), pp. 1225-1246. doi+10.14422_pen.v79.i304.y2023.035.pdf

Ferreira, Jesús E. (2021). Luis Villoro y el criterio epistémico de autenticidad filosófica actualizado. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *26*(94), pp. 81-107. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/36127

Flores, G. (2016). "Epistemología y política en Luis Villoro". En L. Muñoz (Coord.), *Luis Villoro y la diversidad cultural* (pp. 33-43). unam.

Friz, Cristobal. (2019). Revisitando la discusión entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: el lugar de diferendo. *Revista de filosofía*, 76, pp. 57-74. https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/55764

Gandler, Stefan. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. fce.

Gandler, Stefan. (2017). Recuperar la praxis perdida. La filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica. *Valenciana*, 19, pp. 77–124. https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.290

Gómez-Martínez, José L. (2003). "En diálogo con Leopoldo Zea: para una filosofía de la liberación". En A. Saldino y A. Santana (Comps.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 37-45). ipgh, fce.

Gómez-Martínez, José L. (2005). "Leopoldo Zea y la encrucijada actual". En *Leopoldo Zea y la cultura* (pp. 55-68). unam.

Hernández, Víctor. (2017). "La dicotomía hecho-valor en Ciencias Sociales según Sánchez Vázquez." En: G. García, A. Velasco y V. Hernández (Coord.), *Repensar la filosofía de la praxis* (pp. 47-68). uacj.

Hurtado, Guillermo. (2006). "Zea: existencia, moral y revolución". En *Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 33-50). unam.

Hurtado, Guillermo. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo xx.* unam.

Hurtado, Guillermo (Ed.) (2019). *Leopoldo Zea. Escritos de juventud: 1933-1942*. unam.

Leyva, Gustavo, y Rendón, Jorge. (Coords.) (2016). *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. Gedisa-uam.

Lizcano, Francisco. (2004). *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. 2a ed. uaem.

Luquín, Roberto. (2016). "Crítica a la historiografía subyacente al debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea". En: S. Caba y G. García (Eds.), *Observaciones Latinoamericanas II* (pp. 69-100). Cuartopropio.

Mayorga-Gallardo, Omar. (2022). Luis Villoro: filosofía, política y ciencias sociales críticas. *tla-melaua*, *16*(52), pp. 65-77. http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/tlamelaua/article/view/2526/1957

Medin, Tzvi. (1998). *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. unam, fce.

Medin, Tzvi. (2005). "Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana". En *Leopoldo Zea y la cultura* (pp. 39-48). unam.

Ortega, Aureliano. (2019). *Ensayos sobre marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. unam, Ítaca.

Pereda, Carlos. (2013). *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante*. conaculta.

Pérez, Sergio. (2016a). En diálogo crítico con el marxismo: el concepto de ideología en Luis Villoro. *Signos Filosóficos*, *18*(35), pp. 140-167. https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/562

Pérez, Sergio. (2016b). "La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología." En G. Leyva y J. Rendón (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política* (pp. 271-308). UAM, Gedisa.

Ramírez, Mario T. (2011a). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Siglo XXI, UMSNH.

Ramírez, Mario T. (2011b). Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro. *Signos Filosóficos*, *13*(25), pp. 121-147. https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/459/435

Ramírez, Mario T. (2017). "Luis Villoro y el marxismo." En P. Stepanenko (Comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación* (pp. 201-220). UNAM.

Rojas, Miguel. (2018). Arte e ideología en la estética abierta de Adolfo Sánchez Vásquez. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, *39*(119), pp. 113-135. https://doi.org/10.15332/25005375.5053

Sánchez, Karla. (2021). "Continuidad y discontinuidad de la filosofía de la praxis." En: J. R. Fabelo (Coord.), *Estética y filosofía de la praxis* (pp. 67-84). BUAP, IFH.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Océano.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1997). *Filosofía y circunstancias*. Anthropos, UNAM.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1999). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, UNAM.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003a). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003b). *A tiempo y destiempo*. FCE.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2007). *Ética y política*. FCE.

Vargas, Gabriel (2009). "Alcance y significado de la filosofía de la praxis." En: A. Velasco (Coord.), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 209-224). UNAM.

Vargas, Gabriel (2014). El significado de la filosofía para Luis Villoro. En M. T. Ramírez, *Luis Villoro: Pensamiento y vida* (169-182). Siglo XXI, UMSNH.

Villoro, Luis. (1967). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. UNAM.

Villoro, Luis. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.

Villoro, Luis. (1989). *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. Siglo XXI.

Villoro, Luis. (1995). *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*. FCE, El Colegio Nacional.

Villoro, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE, El Colegio Nacional.

Villoro, Luis. (2007a). *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2ª ed. FCE.

Villoro, Luis. (2007b). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE.

Villoro, Luis. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades del cambio*. FCE.

Zea, Leopoldo. (1945). *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México.
Zea, Leopoldo. (1948). *Ensayos sobre filosofía en la historia*. Stylo.
Zea, Leopoldo. (1952). *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE.
Zea, Leopoldo. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
Zea, Leopoldo. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Joaquín Mortiz.
Zea, Leopoldo. (1978). *La filosofía de la historia americana*. FCE.
Zea, Leopoldo. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. UNAM.

Ética política o política normativa. Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Jorge Zúñiga Martínez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jorge.zuniga@filos.unam.mx

Resumen: Este ensayo expone las propuestas de ética-política filosóficas de Luis Villoro y Enrique Dussel. El texto desarrolla la fundamentación filosófica que cada uno de los autores emplea para justificar su propuesta de actitud moral en relación con la acción política y con el campo político. Con esta exposición el ensayo se propone mostrar elementos de contraste entre estas dos posturas y modelos de ética política. De esta forma, lo que aquí se resaltará en contraste son los elementos conceptuales y argumentativos que le dan forma a la ética política formulada por Villoro y aquellos que caracterizan la política normativa como la fundamenta Dussel. Este trabajo ofrece también una interpretación particular de cada uno de estos autores destacando fragmentos que podrían pasar por desapercibidos y marginales pero que, en la interpretación de este texto, son claves para entender lo que buscan estos autores al formular su propuesta.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, acción política, otredad, ética concreta, poder.

Recibido: mayo 20, 2025. **Revisado**: junio 26, 2025. **Aceptado**: julio 8, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1023
Devenires. Año XXVI, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 177-208
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Political ethics or normative politics. A dialogue between Luis Villoro and Enrique Dussel

Jorge Zúñiga Martínez
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
jorge.zuniga@filos.unam.mx

Abstract: This paper presents contributions by Luis Villoro and Enrique Dussel to philosophical political ethics. The text develops the philosophical foundation each author uses to justify his favored moral attitudes regarding political action and the political sphere. It also seeks to provide elements of contrast between these two positions and models of political ethics. In particular, it aims to show what political ethics consists on according to Villoro, and how this formulation of normative politics differs from Dussel's. The paper also highlights fragments from these authors that could be overlooked or relegated as marginal but that, on the proposed reading, are key to understand what these authors seek when formulating their respective proposals.

Keywords: Latin American philosophy, political action, otherness, concrete ethics, power.

Received: May 20, 2025. **Reviewed**: June 26, 2025. **Accepted**: July 8, 2025.

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1023
Devenires. Year XXVI, No. 52 (July-December 2025): 177-208
ISSN-e: 2395-9274
Published under a Creative Commons International License (CC BY-NC-ND 4.0)

1. Introducción

Las filosofías de Luis Villoro y Enrique Dussel tuvieron un desarrollo teórico-conceptual paralelo en el cual se pueden encontrar puntos de encuentro y de bifurcación. En apariencia, y quien así lo desee, podrá ver más diferencias que coincidencias. Pero habrá otros que busquen entablar también convergencias entre estos dos filósofos destacados de México y América Latina para encontrar implicaciones que ayuden a fortalecer la filosofía práctica que surge desde la propia experiencia de la región latinoamericana. El presente ensayo busca enmarcarse en esta segunda categoría de trabajos exploratorios.[1]

En esta dirección, considero que habría un espectro temático amplio desde donde se puede hacer un trabajo comparativo entre estos dos autores: desde la recepción del pensamiento y reivindicaciones de los pueblos originarios hasta la formulación de una filosofía política crítica, pasando por una filosofía de la cultura. Y aún podrían mencionarse muchos otros temas que comparten entre los cuales se identifica el que en este escrito quiero desarrollar: la relación entre ética y política. En efecto, considero que la búsqueda de la justicia a través de la acción política dotada de una carga moral fue una de las preocupaciones de estos dos filósofos mexicanos. Sin embargo, la forma en que presentan ambos su propuesta varía metódica y conceptualmente y se verá reflejada en la denominación que cada uno de ellos ofrece a su propuesta: mientras Villoro presenta la suya como *ética política*, Dussel lo hará como *política normativa.*

A través de perseguir cómo y por qué cada uno definió su propuesta en estos términos, buscaré ofrecer puntos de confluencia y divergencia entre ambos con el objetivo de fortalecer los enfoques que en el fondo

[1] En la literatura encontramos algunos trabajos que han buscado establecer relaciones coincidentes o justificadamente disonantes entre estos dos autores (Cf. Fortnet-Betancourt, 2004, pp. 68, 71; Ramírez, 2004, p. 146, n. 4), destacando por su extensión y su propio objeto de estudio el trabajo de Gildardo Durán (Durán, 2017).

están en cuestión, a saber, un enfoque deóntico de pretensión universal (representado en este caso por Dussel) y uno que basándose en principios universales invita a reflexionar sobre la situación concreta de aplicación de principios (representado en este caso por Luis Villoro). En este sentido, el presente ensayo busca rebasar la percepción de que las diferencias radican en una actitud de carácter. Estoy convencido, por el contrario, de que ambas filosofías son teorías histórica, política y éticamente comprometidas con la *otredad*[2] aunque expuestas con diferentes modos de exposición.

Para lograr los objetivos de este ensayo enfocaré mi atención a las obras que considero más destacadas de estos filósofos. De Luis Villoro tomaré como referencia *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) así como *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007). Mi exposición de Dussel se basará, por su parte, principalmente en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica* (2009).[3]

Estas obras de especial importancia para entender la propuesta de ambos filósofos están muy cercanas en sus años de confección y publicación, lo cual refleja (1) una reflexión desde la filosofía sobre los acontecimientos

[2] Mario T. Ramírez (2004) en un breve ensayo definió la filosofía de Luis Villoro como una filosofía de la o*tredad.* En una nota al margen de este mismo escrito, a propósito de las filosofías de la *otredad* como la de Levinas y Dussel, el autor menciona: "Más allá de ciertas convergencias espontáneas entre los pensamientos de Dussel y Villoro, persiste entre ellos una diferencia importante de talante o estilo intelectual. Más directo y explícito el primero en cuanto a los compromisos éticos y políticos de la reflexión filosófica, más cauto y analítico el segundo, demorándose un poco más en las perplejidades y desafíos que la experiencia y el mundo plantean a nuestra comprensión racional" (p. 146, n. 4). Esta apreciación del autor considero que se matiza con lo que años después afirmará: "Villoro y Dussel son figuras imprescindibles en cuanto nos motivan al actuar ético-político con sus apasionadas y elaboradas construcciones teórico-filosóficas" (Ramírez, 2017: p. 12). Esta segunda afirmación suprime las diferencias de "estilo intelectual", criterio que tiende hacia una equivocidad de la interpretación sin límite, yendo al mensaje esencial de ambas filosofías aquí comentadas: la invitación a vincular ética y política. Esto último es lo relevante de estas dos filosofías que se inscriben en una clara tradición de izquierda latinoamericana, cada uno con su propia propuesta teórico-filosófica de la moral.

[3] Aun con estas referencias obligadas para el desarrollo de mi trabajo fortaleceré los argumentos aquí esgrimidos refiriendo a otras obras de estos autores que también serán citadas.

de la última década del siglo XX mencionando en primer lugar la derrota geopolítica del bloque soviético hegemónico y el triunfo de *la globalización neoliberal*, y (2) continuando con el surgimiento del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste mexicano. Aunado a esto, cabe recordar las primeras líneas de *Los retos de la sociedad por venir* (2007) en donde Villoro señala: "[en] las últimas décadas hemos asistido una efervescencia de reflexiones filosóficas sobre la justicia, su fundamento y sus características, parte, tal vez, de un interés renovado por la ética política" (Villoro, 2007. p. 15). Después de presentar en los siguientes dos apartados las éticas filosóficas comentadas, formularé en la última sección un par de conclusiones orientadas a abrir líneas de reflexión que inviten a continuar el trabajo comparativo entre estos dos filósofos testigos, observadores y participantes de la conformación del espectro de la izquierda mexicana contemporánea.

Con el ensayo aquí presentado busco igualmente mostrar cómo las reflexiones de estos dos filósofos se trastocan en algunas de sus tesis o incluso en sus puntos de partida pero en la elaboración argumentativa se separan. Así es visto si se considera dos puntos esenciales de esta exposición: su aproximación hacia el planteamiento weberiano sobre el poder y el planteamiento que entrelaza vida y razón. De este modo, cuando vemos una posible coincidencia firme entre estos dos autores que, por cierto, suelen ser tratados por separado en la literatura de la filosofía latinoamericana, con el desarrollo de su argumentación llega el disenso para abonar a una comprensión más compleja de la relación entre ética y política.

2. Luis Villoro: ética política como ética concreta

Los planteamientos de Luis Villoro son ricos en conceptos y en una aguda forma de interpretar cuidadosamente la apariencia de la vida cotidiana. Su análisis acuciante se deja ver en su interés por definir las formas de conocer así como en las formas actuar en el mundo.[4] Por ello, encontramos que

[4] Esto lo expresaría Villoro así: "En su análisis de conceptos, la filosofía suele partir de sus usos prerreflexivos en el lenguaje ordinario" (Villoro, 2007: p. 209).

dos de sus obras culmen sean *Creer, saber, conocer* (1982) y *El poder y el valor* (1997) y aunque ellas responden a diferentes etapas en la evolución de su filosofía,[5] la primera orientada a los problemas del conocimiento y la segunda a la filosofía política y moral, no puede establecerse un distanciamiento entre las líneas de reflexión que encontramos en estos dos trabajos. Por el contrario, temas que quedaron pendientes en *Creer, saber, conocer* serán retomados como continuidad en *El poder y el valor* (Cf. Villoro,1997: p. 9).

Para lograr exponer de manera sucinta y lo más precisa posible la filosofía ético-política de Villoro, quiero referirme a dos fragmentos que considero clave para la explicación del argumento que aquí me propongo desarrollar. El primero lo encuentro en *El poder y el valor* y versa de la siguiente forma:

> Max Weber […] distinguió entre una 'moral de la convicción' y una 'moral de la responsabilidad'; ésta sería la propia de un comportamiento ético. Por desgracia no precisó suficientemente este concepto. Podríamos señalar algunas características que ayudarían a cubrir esa laguna. (Villoro,1997: p. 123).

Cabe brevemente señalar que esta referencia a Weber es la que se encuentra en "El político como vocación" (Weber, 1995: pp. 81 y ss.). El segundo fragmento clave lo encuentro en *Los retos de la sociedad por venir*:

> Un pensador de lengua española, Ortega y Gasset, ya había comprendido en 1923, que [la reforma del concepto de razón] era el 'tema de nuestro tiempo': la razón al servicio de la vida, decía. Pero Ortega amaba más los brillantes vislumbres que las laboriosas precisiones y no llegó a aclararnos cuál era esa 'vida' a cuyo servicio debía estar la razón y qué características tendría una 'razón' que cumpliera con ese servicio. (p. 205).

[5] Mario Teodoro Ramírez identifica tres etapas en la evolución filosófica de Villoro: "la primera dominada por el existencialismo y la fenomenología […] La segunda etapa implica un giro hacia la filosofía analítica y una concepción más crítica del pensamiento y la actividad filosófica. [Y la tercera dirigida] hacia una comprensión de la vida práctica social en toda su complejidad y su carácter problemático" (Ramírez, 2009: p. 843). En esta última etapa identificada domina su interés por la ética política y sus diferentes temas como la justicia.

La interpretación que guía mi exposición en este apartado sobre la ética política en Villoro se basa en la consideración de que Villoro busca completar argumentativa y explicativamente estas dos tesis de la filosofía del siglo xx. De esta forma, en *El poder y el valor* encontramos una analítica del poder que se complementa con la reflexión del para qué del ejercicio de la razón, que incorporará conceptualmente la propuesta de una teoría de la justicia por vía negativa, expuesta en *Los retos de la sociedad por venir*. A continuación oriento mi exposición hacia el primer tema.

2.1. Analítica del poder y ética política como ética concreta

Para Luis Villoro el poder es imposición: es un imponerse, bien por la fuerza, bien con base en una justificación discursiva o con apelo a un valor. En este sentido considero que Villoro asume a lo largo de *El poder y el valor* una postura weberiana sobre el *poder*. Es decir, el poder como acción de imponerse legítimamente, por la violencia o por la ley ante obedientes. Recordemos, por ejemplo, cómo Max Weber entrelaza en "El político como vocación" la conformación del Estado con la actividad política, en donde el punto de unión es la violencia, la imposición:

> Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia *habría* desaparecido el concepto de "Estado" y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos "anarquía". La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí *su* medio específico […] Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio […] reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* […]. El Estado es la única fuente del 'derecho' a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen […]. Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder "por el poder", para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere […]. El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima […]. Para subsistir

> necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. (Weber, 1995: 83-85. Cursivas en el original).

Nótese cómo en esta concepción del célebre profesor de Heidelberg, Estado, política, violencia y dominación quedan imbricados. El mensaje de Weber es que el político profesional, si aspira al poder del Estado, deberá saber ejecutar las técnicas de la dominación política. Por esta razón, acto seguido distinguirá los tres tipos de "legitimidad de una dominación" (p. 85): i) la legitimidad por costumbre (o legitimidad tradicional), ii) la legitimidad basada en el carisma y iii) aquella basada en la legalidad. De éstas, Weber dirá que la que interesa abordar en su conferencia es "la dominación producida por la entrega de los sometidos al 'carisma' puramente personal del 'caudillo', [y en la cual] arraiga, en su expresión más alta, la idea de *vocación*" (p. 86. Cursivas en el original).[6]

Villoro, a mi juicio, basa su lectura sobre el poder y política en esta concepción weberiana, matizándola y sacándola de su elaboración rudimentaria, dándole con ello un contenido argumentativo más sofisticado. Aun así, considero que Villoro no ve el poder político sino como imposición con base en recursos complementarios de legitimidad. Por esta razón, para él el *poder* surge siendo un particular que se hace universal a través del convencimiento, la ideología, el proyecto político, etc.: es un *poder particular que se impone*. A continuación un fragmento que busca reforzar este argumento:

> El justo "debe escapar al poder"; pero ¿qué entendemos por ese término? "Poder" se utiliza, en el lenguaje ordinario, con significados variables. Puede tener un sentido análogo a "fuerza", "capacidad", "dominio", "*violencia*", según los contextos […]. Tiene poder quien es capaz de dominar las fuerzas naturales, para obtener de ellas lo que quiere, tiene poder quien puede sacar provecho de sus propias facultades e *imponerse sobre los demás* para realizar sus propósitos; poder es dominio sobre sí mismo y sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. (Villoro, 1997: 80 -81. Cursivas mías).

[6] Este tipo de concepciones es lo que la teoría política ha querido pasar por *Realpolitik*. La política es descarnada (y violenta) y Weber sólo tuvo la valentía y el intelecto de ponerlo sobre papel, dirían algunos. El poder es dominación y no puede ser de otra forma, dirán otros. En esta perspectiva será de mi interés dialogar en otro espacio con las autoras de *¿Por qué leer a Weber hoy?* (Cf. Rabotnikof, Schmill & Zabludowsky, 2010).

En esta cita puede verse la vinculación que hace (indirectamente) el autor entre *poder* y *violencia*. Poder necesariamente es una "capacidad", está justificada la relación. Para poder hacer una acción hay que tener "fuerza": poder hacer ejercicio; poder hacer política, por ejemplo. Podría pensarse desde una manera muy flexible de entender este término que es también "dominio". Pero, ¿de dónde se justifica y se explica con sentido que poder es violencia? Aquí es donde interpreto que Villoro comprende el poder político desde el entendimiento propio de Weber (Cf. Villoro, 1997: pp. 82-83), lo cual no necesariamente ha de ser un halago, al menos cuando se está pensando en el contexto de una ética política.

En *El poder y el valor* encuentro otros fragmentos que refuerzan esta perspectiva tales como: "El poder es resultado de un hecho bruto antes que de un contrato: una imposición por la fuerza" (Villoro, 1997: p. 251). "El orden y la seguridad, en una sociedad de alguna complejidad, sólo pueden mantenerse mediante la dominación de una persona o un grupo de personas que tengan a su cargo el monopolio legítimo de la fuerza y *la impongan* a los demás" (p. 278. Cursivas mías).

Y en una explicación complementaria a estas formas de poder es con la concesión a las prácticas democráticas que el poder puede ir abandonando una forma arbitraria de influencia sobre los demás. De aquí que el autor afirme que: "Cuando no puede imponerse por la fuerza y tiene que aceptar reglas democráticas, una ideología del orden se vuelve lo suficientemente general y vaga para que todos los grupos de interés importantes puedan aceptarla" (p. 280). Villoro exhibe conceptual (y sofisticadamente) lo que él seguramente interpretaba como *poder descarnado*, el poder tal y como se da: como se ejerce. Y es bajo esta interpretación que toma como base la concepción weberiana del poder político –sin confesarlo abiertamente (o tal vez sí)– con lo que puede identificar una "tensión permanente entre poder y valor" (p. 284), entre política y justicia. Pues, en otras palabras, la dialéctica de opuestos se da entre dominación y justicia.[7] Por eso afirma que "el justo debe escapar al poder", pues para Villoro poder es dominación y violencia. De aquí que la ética política encuentre su morada.

[7] Villoro *dixit*: "El justo 'debe escapar al poder'" (Villoro, 2007: p. 80).

La política como simple dominación no tiene mucho futuro: no hay mal ni totalitarismo que dure cien años. Por esta razón Villoro encuentra dos mediaciones de imposición del poder: la ideología y la ética. La primera la identifica con un "disfrazar los intereses particulares del grupo de necesidades universales, sin razones sólidas que justifiquen ese paso" (p. 241). Mientras la segunda tiene que ver con "dar razones que demuestren que el interés del grupo plantea valores que satisfacen necesidades de toda sociedad. Para ello no requiere hacer de lado los intereses individuales y de grupo, sino demostrar que no son excluyentes, que conciernen a cualquier miembro de la asociación [política]" (*Idem*).

De estas dos mediaciones, en este momento quisiera destacar la segunda. Pues para que el poder logre cierta legitimidad en la universalidad es a través del cruce entre ética y política, ya que aquella es lo que le da de alguna forma fuerza al actor político, cuya pretensión es dominar (siguiendo el argumento de Luis Villoro), para vincular su particularidad con la totalidad, con la comunidad y, por último, con el bien común. Después de una revisión de algunos de las diferentes versiones y modelos de la ética filosófica, Villoro formula su propuesta de ética política como *ética concreta*.

Ésta asume la "moral de la responsabilidad" (también conocida como *ética de la responsabilidad* de M. Weber[8]) como la orientación del comportamiento (el hábito) y la acción política en situaciones específicas. En la realidad concreta, el actor político se enfrenta a situaciones difíciles cuyas decisiones deben entenderse en el contexto en el cual se ejerce cierta acción, la cual en la abstracción de una idea o un principio puede verse como incorrecta (o inmoral) pero cuya justificación sólo se entiende en contexto. Esto ciertamente nos coloca en la relación entre fines y medios pues los primeros son proyectados por actores reales y los segundos son las mediaciones que nos encontramos en las situaciones reales con las que buscamos alcanzar un objetivo. De esta forma es que, derivado de su interpretación sobre Maquiavelo,[9] señala Villoro:

[8] En un trabajo anterior presenté una lectura crítica sobre la ética de la responsabilidad de Weber (*Verantwortungsethik*) (Cf. Zúñiga, 2021).

[9] En su lectura sobre Maquiavelo, Villoro indica: "El conocimiento político sería para Maquiavelo antes que una ciencia, un conocimiento dirigido a situaciones concretas" (Villoro, 1997: p. 110).

> Una acción "mala" conforme a la moral individual puede considerarse "buena" según la moral política si y sólo si: 1) es dirigida hacia un fin bueno (la "utilidad de los gobernados" [Maquiavelo]): 2) es un medio necesario para la obtención de ese fin y 3) se reduce a producir ese resultado, es decir, no se acompaña de actos superfluos que rebasen los estrictamente necesarios para lograr el fin. El político tiene, por lo tanto, que estar seguro de la necesidad de esa acción y realizarla en la medida sólo en que sea necesaria. De ahí que requiera de una técnica del poder. (Villoro, 1997: 109-110).

La *ética concreta* y su posicionamiento frente a la elección de medios para lograr fines se deja ver cuando Villoro señala: "Un medio aislado no puede ser justificado por su fin. Sólo al formar parte de un acto total, el cual a su vez es parte de una totalidad determinada por un programa, tiene sentido preguntarse si el fin lo justifica" (Villoro, 1997: p. 121). La ética concreta es una orientación de las situaciones reales, razón por la cual "la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, con base en razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores que correspondan al interés de todos" (p. 236).

En esta perspectiva, Villoro se aventura a formular un principio ético-político inspirado en la formulación más conocida del imperativo categórico: "Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos" (p. 246). De aquí hay que recordar que los bienes sociales, en este autor, son aquellos que no son propios de un grupo particular sino buenos para todo sujeto de una asociación política (Cf. Villoro, 1997: p. 236) y que los valores objetivos son los artificios que serían *deseables* (y por ello tienen un valor) para cualquier miembro de la asociación política, como puede ser la justicia (Cf. ibidem., p. 239).[10]

[10] Una de las aportaciones relevantes y sustanciosas que encontramos en *El poder y el valor* es la forma como el autor va definiendo analíticamente lo que él llamará "valores objetivos", los cuales son aquellos principios o ideas regulativos que son perseguidos por todo el conjunto social o político. No abundaré en este tema, porque considero que es un tema que ha sido muy abordado en varios de los trabajos especializados sobre la ética política de Villoro, algunos de los cuales cito en el presente trabajo. Quiero, por el contrario, mirar la ética filosófica de Villoro desde ángulos que no encuentro enfatizados

El argumento continúa así: "Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orientan por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula la *mediación* entre el orden del valor y la realidad social asequible en cada caso" (p. 246. Cursivas en el original). En otras palabras, la acción política y el pensamiento se encuentran en una dialéctica entre lo proyectado y las condiciones históricas dadas. Ahora bien, si habría que resumir la tensión que se genera entre poder político y la ética, lo moralmente deseable para todo miembro de una asociación política, cabría citar lo siguiente:

> En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado […] El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo. (Villoro, 1997: p. 247-248).

2.2. La razón al servicio de la vida

En 2007 Luis Villoro publica *Los retos de la sociedad por venir*, obra que complementa su propuesta de ética política como ética concreta. Como ya se menciona en el subtítulo, el volumen se orienta a hacer una serie de reflexiones y precisiones conceptuales en torno a la justicia, la democracia y el multiculturalismo.[11] Para desentrañar el segundo fragmento clave que he citado en la introducción, quiero comenzar por referir ahora el siguiente:

en otros lugares, como la inspiración weberiana en la analítica del poder que presenta el autor en *El poder y el valor*, principalmente.

[11] Del análisis sobre la justicia que presenta el autor destaca su método de vía negativa hacia la justicia, distintivo teórico de este volumen que además acerca su planteamiento a la filosofía de Dussel, como el mismo autor incluso lo deja ver (Cf. Villoro, 2007: p. 25 y ss.). No obstante, como lo he mencionado, busqué otras vías de interpretación de la ética política de Villoro resaltando de *Los retos de la sociedad por venir* la parte central que considero es la razón al servicio de la vida, punto que ya en mi perspectiva se entrecruza con la filosofía de Dussel.

> […] la persona razonable no confunde la prudencia con la aceptación desilusionada de lo existente. Pero la persona razonable tampoco trata de forzar con sus razonamientos la realidad. Frente a la rigidez y altanería de una razón abstracta y pura, prefiere enfrentar sus tendencias irracionales con una razón consciente de su fragilidad e incertidumbre, aceptante de sus límites, tolerante de las opiniones que la contradigan. Porque sabe que sólo así podrá devolver a la razón su función de servidora de la vida. (Villoro, 2007: p. 220).

El desencanto a finales del siglo xx de las utopías que se presentaban como alternativas al capitalismo y una nueva crítica al racionalismo occidental por parte de posiciones posmodernas que se presentaban en los ochenta del siglo pasado (Lyotard y Vattimo) hacían dudar sobre la *razón* como fuente de legitimidad del conocimiento y de la acción; sin embargo, eso no debería significar un abandono de la razón sin más. Por el contrario, Villoro (siguiendo el enigma dejado por Ortega y Gasset) apuesta por una reforma de la razón. Ésta sería la que reconoce los límites de la realidad y los límites finitos del propio sujeto. Una razón que evita encerrarse en ella misma y que tiene la capacidad de abrirse a lo otro diferente a sí misma; que tiene capacidad de escucha y de diálogo; que no apuesta por certidumbres preestablecidas sino que está a lo abierto del descubrimiento. Por esta razón Villoro señala: "La racionalidad moderna cumplió su misión liberadora: acabó con nuestra sujeción a los demonios de la naturaleza y con nuestra esclavitud a prejuicios y temores ancestrales. Ayudó a convertir el caos, en la naturaleza y en la sociedad, en orden, para poder dominarlas. Su error no estuvo en su confianza en los poderes de la razón, sino en lo que Carlos Pereda ha llamado con un término certero, 'su arrogancia'"[12] (Villoro, 2007: p. 220).

Sin embargo no debe pensarse que esta arrogancia está asociada hacia la racionalidad moderna que vinculamos cuasi naturalmente con el liberalismo económico, político y cultural, sino que también la encontramos en ideologías y utopías que pueden posicionarse como alternativas a la civilización occidental y que, sin embargo, con palabras de Villoro, fuerzan con sus razonamientos la realidad. En este orden de ideas, Villoro señala:

[12] Cf. Pereda, 1999.

> Las revoluciones socialistas respondían a una pasión colectiva. El impulso vital del socialismo, lo que hizo que tantos le consagraran sus vidas, no fue una fría teoría racional, sino la indignación por la injusticia y el anhelo de una sociedad comunitaria. La racionalización de esa pasión colectiva podía seguir varios caminos. Exigía una ética nueva que justificara los valores socialistas […]. Sin embargo la corriente ideológica que prevaleció en sus sucesores y sirvió de base a las revoluciones socialistas no pretendió justificarse en una exigencia moral sino en una pretendida necesidad científica […]. La construcción del socialismo[13] no creó el orden social más valioso sino su caricatura tecnocrática. La aplicación del socialismo "científico" a una sociedad particular condujo, de hecho, a la destrucción de la dimensión ética del socialismo, presente en Marx, e impidió la realización de la sociedad proyectada. (Villoro, 1997: p. 173).

Así, la razón arrogante minó la construcción del modelo de sociedad alternativo al capitalismo y esa arrogancia se revistió de un lenguaje científico y tecnocrático que ayudó a cubrir las contradicciones del propio desenvolvimiento histórico del modelo. Este encubrimiento ideológico imposibilitó a su vez la fundamentación de una ética que orientara la acción política constructora del modelo y que asumiera la negación de la injusticia como el centro de la institucionalización. En otras palabras, la política fue sustituida por preceptos científicos dirigidos al desenvolvimiento de la sociedad y de la historia. Frente a esto, para Villoro, sin embargo, "aún queda abierto el camino alternativo, el que fue cegado por los principales seguidores del marxismo: la acción política conscientemente dirigida por una ética concreta" (Villoro, 1997, p. 173).

Entonces, la razón está al servicio de la vida cuando ella se aleja de la arrogancia y se reforma como "discreta. Porque acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no es vana. Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sin sentido, sino una razón al servicio de la vida" (Villoro, 2007: p. 222). En otras palabras: la razón se coloca al servicio de la vida cuando se reconoce como finita porque así se reconoce a sí misma en su *ser así* y no en una fantasmagoría de sí misma. Estos planteamientos nos remiten ahora a las primeras páginas de *Los retos de la sociedad por venir*:

[13] Cabe aclarar brevemente que Luis Villoro deja ver que se refiere, principalmente, al socialismo soviético por haber sido el hegemónico y de impacto internacional.

> El primer filósofo de la política en la época moderna, Thomas Hobbes, comprendió cuál es el móvil que nos impulsa en la vida: es el deseo. Si la pulsión originaria de la que todas las demás se derivan es el deseo, su faceta negativa es el temor a la muerte. Deseo de vida y temor a la muerte es el principio originario, el más simple, de todas las demás acciones humanas. De allí el afán de poder. Poder para asegurar la preservación de la vida, poder para protegernos de la muerte. (Villoro, 2007: p. 17).

Este último parágrafo además de mostrar un elemento que resulta, a mi juicio, de relevancia en la ética política de Luis Villoro y que suele pasar desapercibido, ayuda a encontrar una coincidencia con la filosofía de Enrique Dussel, ya que la vida es para el primero tan relevante y decisiva como para el segundo, pues para qué se busca emplear las facultades humanas si no es para ponerlas al servicio de la vida humana en comunidad. Si la anterior cita se leyera de forma aislada y sin contexto, pareciera que esta defensa de la razón para la vida correspondería a alguna tesis planteada por E. Dussel; sin embargo, como lo muestra este parágrafo es también un planteamiento relevante para Luis Villoro. No obstante, pese a la coincidencia en este punto, en la fundamentación y en el trabajo conceptual se encuentra la divergencia entre ambos autores. Veamos ahora cómo lo trata Dussel.

3. Enrique Dussel: política normativa

La filosofía política de Enrique Dussel está fundamentada filosóficamente en dos partes metódicas: una positiva y una negativa. Como ya lo he expuesto de manera extensa en otro lugar (Cf. Zúñiga, 2022a), distinguimos dos versiones de la política de la liberación redactada por Dussel: una en 1979 estando ya en el exilio en México (Cf. Dussel, 1979) y aquella que comenzó a publicarse en 2007 con el primer volumen de su trilogía (Cf. Dussel, 2007) y cuyo último fue publicado en 2022 (Cf. Dussel (ed.), 2022). Por supuesto, la filosofía de la liberación ha sido ampliamente conocida por su parte negativa a partir de la irrupción de la *otredad* desde la exterioridad, de donde surgirá lo que Dussel formalizó como *método analéctico* (Cf. Dussel, 1991).

Para los objetivos de este ensayo deseo enfocarme, sin embargo, a la parte positiva pues en ella veo el punto angular desde el cual puedo mostrar algunos puntos de confluencia con el planteamiento de Villoro a la vez que puntos de disonancia. En la exposición de este parágrafo me enfocaré así en una lectura basada en la *Arquitectónica* de la política de la liberación (Cf. Dussel, 2009) que, además, es un texto que por corresponder a la parte positiva suele no ser considerado tan importante como la parte crítica que expuso el autor.[14] En mi perspectiva, además, la *Arquitectónica* ofrece un alcance rico en conceptos y categorías para entender lo político.

Enrique Dussel pensó la fundamentación de la ética como una especie de propedéutica argumentativa para la justificación de principios prácticos fundados en principios éticos. Y si bien así es como han sido redactadas las políticas de los años setenta y la de la primera década del siglo en curso, su definición de ética como discurso que fundamenta principios y justifica normas la formula de la siguiente manera tanto en *14 tesis de ética* (Dussel, 2016) como en la *Arquitectónica*. En el primer texto señala: "La ética es una teoría o reflexión interpretativa de la acción humana concreta, del singular o de la comunidad […] La ética [filosófica] analiza, explicita, ordena ese mundo cotidiano práctico mostrando su pleno sentido, sentido que se encuentra […] debajo de todas las acciones que cumple el ser humano" (p. 18). En este sentido en 2009 había señalado esto en el contexto de su segundo volumen de filosofía política de la siguiente forma: "La ética filosófica estudia los principios éticos en general, abstractamente. La filosofía política estudia los principios políticos que, como todos los principios prácticos de algún campo específico, subsumen los principios éticos y los ejercen en las prácticas constitutivas […]" (Dussel, 2009: p. 367).

En esta perspectiva, la ética filosófica como "teoría general de todos los campos prácticos" (p. 19) fundamenta principios cuyo cumplimiento posibilita el acto con pretensión de bondad. Estos principios son los

[14] Esta parte negativa además de estar asociada al volumen III de la *Política de la liberación* (Dussel, ed., 2022), está fuertemente relacionada con la exposición ofrecida en *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

que formuló en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Esta versión de su ética filosófica se formula primordialmente por el hecho de que en su debate con la ética del discurso se da cuenta que la primera versión de su ética (Cf. Dussel, 1973) carecía de la discursividad intersubjetiva motivada, en gran parte, en las últimas décadas del siglo XX por la filosofía del lenguaje y el pragmatismo lingüístico. Siendo la ética una antesala de la incorporación de principios morales a los campos prácticos había entonces que reformularla para fundamentar una política renovada que respondiera (i) al reordenamiento geopolítico que comenzó a profundizarse en la última década del siglo XX (ii) acompañado del primer movimiento antineoliberal que logró un alcance internacional: el levantamiento del EZLN de México. Una política que, además, con el correr de la historia pudiera aportar desde la filosofía a los procesos de transformación que se estaban viviendo a principios del siglo XXI con la llegada de gobiernos progresistas en América Latina emanados de los movimientos sociales y populares.[15]

Visto así, en las siguientes líneas abordaré dos puntos que, además de ser claves para entender la filosofía política de la liberación de Enrique Dussel, nos ayudarán tener una perspectiva comparada con aquella de Luis Villoro. Así, frente a la ética política como ética concreta, en este apartado expondré la concepción de poder en Dussel acompañada de su articulación con su fundamentación de una política normativa. Y cerraré este parágrafo con la exposición del principio positivo material de la política que sintetiza enunciativamente la relación entre política y vida.

3.1. Política normativa frente a la fetichización del poder

Desde que Dussel retoma posteriormente a su ética de 1998 la refundamentación de su política de la liberación, se impone el objetivo de desterrar la concepción del poder al estilo weberiano que se ha propa-

[15] Este contexto es un punto de confluencia entre Enrique Dussel y Luis Villoro, quienes además de tener una afinidad con el EZLN también comenzaron a atestiguar la llegada de los gobiernos progresistas en América Latina de la primera década del siglo XXI.

gado como la formulación precisa de la *Realpolitik*. Frente a este tipo de concepciones, que por lo demás es de la que parte Luis Villoro como ya se mostró, Dussel busca presentar otro contenido conceptual del poder y su ejercicio sacándolo de todo contenido weberiano (Cf. Dussel, 2009: p. 110 y s.). De esta forma indica lo siguiente:

> El poder no es inicial ni originariamente dominación sobre otros, sino expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia, al poner las mediaciones para la permanencia y aumento de dicha Vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política –en un nivel *material*–. En primer lugar, entonces, se debería describir el Poder desde determinaciones positivas, que además son el criterio del juicio normativo sobre los ejercicios defectivos del Poder. (Dussel, 2009: p. 113. Cursivas en el original).

Lo que Dussel defiende, en otras palabras, es que *el poder* no es para dominar, como defendería Weber, sino para poder-vivir. La definición weberiana de poder político la identifica Dussel, de hecho, como una definición exacta de lo que él llama fetichización del poder que se opone a la voluntad-de-vida de la comunidad política. Y su ejercicio en la práctica sería un "ejercicio defectivo del poder".

La fetichización del poder acontece en el momento en que el poder político ha ocultado cuál es su fuente originaria de creación. Como vimos es, por una parte, "expansión de una Voluntad realizadora de la vida" pero que se ejerce de manera diferenciada, razón por la cual el poder político "se escinde por la diferencia ontológica originaria entre […] *potentia* (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado)" (Dussel, 2009: p. 12. Cursivas en el original). Sobre este último hay que resaltar que la delegación del poder es la que se ejerce desde las instituciones, motivo por el cual el poder delegado es el responsable de la administración de las instituciones.

Esta escisión del poder político entre *potentia* y *potestas* se da por la imposibilidad de que todos los miembros de la comunidad puedan al mismo tiempo y a la vez participar democrática y activamente en el ejercicio colectivo del poder. Por ejemplo, siendo la deliberación y el derecho de

igualdad a participar en la comunidad política prácticas elementales del modelo democrático, se dificulta este acatamiento en divisiones territoriales (por ejemplo un municipio) con uno o dos millones de habitantes y ciudadanos. ¿O podríamos imaginar cuánto duraría una deliberación pública en donde un millón de personas expresen su opinión? Por esta razón, la delegación (comúnmente llamada representación) del poder tiene una función práctica para hacer que las decisiones puedan fluir de una manera más eficaz y sin renunciar a las prácticas democráticas: por ejemplo, con la elección de delegados vía el ejercicio del voto universal. Otra forma de delegación puede ser por otras vías de designación de autoridades como, por ejemplo, la constitución de un consejo de ancianos. Bajo este razonamiento se esclarecen dos situaciones: (1) la delegación del poder es necesaria, (2) el poder político se constituye por *potentia* y *potestas*.

La problemática que surge con el poder fetichizado es cuando la *potentia* (el poder delegado) se hace autorreferente y él mismo se posiciona (se impone, con palabras de Villoro) como la sede de donde emana el poder ocultando con ello la fuente originaria del poder político instituido: la *potestas*. En otras palabras, la fetichización del poder es una inversión en la relación de representación al momento en el que la *potestas* se representa así misma (Cf. Dussel, 2009: § 14; 2022: p. 93).

Para Dussel, esta es la relación política fetichizada que no necesariamente pasa por un ejercicio de la violencia. Basta con que el delegado afirme en la práctica que él o ella es quien "tiene el poder" frente a los representados. Esto es ya ejercicio fetichizado del poder delegado institucionalmente. Enrique Dussel *dixit*:

> La corrupción originaria consiste en pretender ejercer el poder *del otro* (de otro ciudadano, o de la comunidad o parte de ella) como poder *propio*: es el fetichismo del poder. El primer momento de su desarrollo consiste en torcer ese poder pretendidamente *propio* a favor de *sí mismo*: es el primer uso fetichista del poder. Toda otra corrupción es un nuevo desarrollo de esta corrupción. (Dussel, 2009: p. 348. Cursivas en el original).

Y es que en realidad no es que tenga poder el representante, tan sólo se le ha transferido la potestad de deliberar, votar y decidir bajo la representación de lo que es benéfico para los representados y para la comuni-

dad política. Por esta razón, el poder político que se escinde en *potestas* y *potentia* requiere de instrumentos de participación democrática que medien la constante relación entre delegados y representados.

Si la simple inversión en la relación del ejercicio del poder es ya corrupción del poder, veámoslo ahora con el elemento weberiano de la violencia. En una relación de este tipo se deja ver el ejercicio de la rudeza en una relación ya corrompida. Es, por ejemplo, el caso de los delegados del poder que estando en las instituciones lanzan las fuerzas represivas para desarticular o inhibir una legítima protesta ciudadana. Este empleo de la fuerza entendido como facultad monopólica a cargo del Estado busca nuevamente su justificación en las concepciones weberianas del poder. Más aún, desde la óptica de Weber, la represión de las manifestaciones ciudadanas está plenamente justificada.[16] Sobre el fetichismo del poder, señala Dussel:

> El fetichismo consiste, ontológicamente y en su descripción más esencial, en la *negación* de que la comunidad política sea el *fundamento* de todo ejercicio del poder político (que de *absoluto* y *personal intersubjetivo* se tornará en la pasividad obediente), y en la *inversión* que se realiza al colocarse a la *potestas* (B, al sistema institucional) como lo *absoluto*, como el *fundamento* del ejercicio del poder. [El] objeto de la delegación (el representante) se transforma en la sede del Poder (el poder político fetichizado […]) que exige obediencia al que de hecho lo ha creado […] La comunidad política es transformada en una *cosa*: en una masa obediente, manipulable, la 'multitud' ante la *dominación* pretendidamente *legítima* (legitimación puramente *aparente*) de un M. Weber. (Dussel [ed.], 2022: p. 93. Cursivas en el original).

La teoría y práctica de la concepción fetichizada del poder (ejercicio defectivo del poder) se presenta como marco para entender lo que Dussel entiende por *corrupción del poder*. Ésta es una distorsión de la relación entre delegado y representado. ¿Cuál sería, sin embargo, para este autor una forma correcta de entender el ejercicio escindido del poder político? La

[16] Dado que anteriormente he referido fragmentos claves de Max Weber, en este apartado los doy ya por supuestos. Lo que habría que subrayar, en todo caso, es que aun cuando Villoro y Dussel conocen y (casualmente) parten de esa concepción weberiana de poder en sus análisis, el primero lo hace para entender, de alguna forma, que es así como el poder se ejerce, mientras que el segundo lo entiende como una distorsión de la relación originaria del ejercicio del poder político. Es decir, ambos autores parten de Weber para llegar a conclusiones opuestas. Más adelante regresaré a este punto.

fórmula del *mandar obedeciendo* expresada en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona del EZLN. En efecto, el poder fetichizado es el *mandar mandando* ("quien manda, manda mandando", se critica en esa declaración) que expresa axiomáticamente lo que Weber hubiese querido expresar en "El político como vocación": el político manda frente a obedientes que le sirven *y eso es poder*.

La restitución del poder en la *potentia* y la correspondiente función del delegado se escucha, por el contrario, en la máxima del *mandar obedeciendo* que establece una relación simbiótica entre ambos polos de la relación de poder. Para ésta la delegación es tan necesaria como la participación: ambas se necesitan, ambas se implican. Y así es como para Dussel la negación del poder fetichizado se niega con la práctica política del *mandar obedeciendo.* A este tipo de poder lo llama Dussel *poder obediencial* (Cf. Dussel, 2006: p. 34 y ss.). Y contrario al poder como dominación que asume una concepción negativa del poder, el poder obediencial es una *concepción positiva del poder* que hasta que se corrompe deviene negativa. Por eso afirma Dussel que "el poder no es inicial ni originariamente dominación" (Dussel: 2009: p. 113).

Varios de los malentendidos que se dan en una concepción fetichizada del poder están en la alta confianza en la política como mera estrategia la cual, en una interpretación muy particular de la racionalidad instrumental, debe estar desfondada de cualquier racionalidad de valores (moralidad). La racionalidad del cálculo entre medios y fines expulsa cualquier valoración moral entre lo bueno, justo o correcto de la acción política. Por supuesto, habrá quienes afirmen que son interpretaciones distorsionadas de N. Maquiavelo o de Max Weber. Es probable. Lo que es un hecho es que son concepciones que operan en la práctica y en el entramado institucional. Sin embargo, como también lo apunta Villoro en *El poder y el valor*, han sido tantas las injusticias y desigualdades que se han manifestado en el mundo contemporáneo que la relación entre ética y política debe ser revitalizada y replanteada. Pues bien, Dussel no sólo ve una necesidad de pensar contemporáneamente la relación entre actitud ética y comportamiento político sino que en el modelo de la política de la liberación el cimiento de la política no es la política misma sino la ética.

En esta perspectiva se deja ver la configuración de la política como *política normativa*. En ella se encuentra una permanente distancia al hecho de llamar al comportamiento moral en la política *ética política*, como sí lo hace Villoro, ya que desde la perspectiva de Dussel con esta última denominación pareciera que la política puede ser ética pero también puede no serlo, según su *preferencia*. Para Dussel la actividad política no puede definirse conceptualmente de esta forma puesto que no es un asunto de opción que la política se dote de un contenido ético para actuar correctamente (Cf. Dussel, 2009: pp. 364, 496, n. 51, 497, n. 64), sino que la política *para ser tal* necesariamente opera ya con principios normativos implícitamente –en la acción cotidiana del político o de las instituciones– o explícitamente –cuya responsabilidad de explicitar lo implícito de la cotidianidad del mundo político recae en la filosofía política–.

Esta tesis la apoya el autor con dos argumentos sobre la explicitación de normas y principios. El primero corresponde a Robert Brandon, quien afirma en *Making it explicit*: "Wittgenstein argues that proprieties of performance that are governed by explicit rules do not form an autonomous statum of normative statuses, one that could exist though no other did. Rather, proprieties governed by explicit rules rest on proprieties governed by practice. Norms that are explicit in the form of rules presuppose norms *implicit* in practices" (Brandon, 1998: p. 20).[17] A su vez este argumento lo refuerza Dussel con uno esgrimido por Wilfrid Sellars: "The norms *implicit* in regularities of conduct can be expressed explicitly in rules, but need not be so expressible by those in whose regular conduct they are *implicit*" (citado en Dussel, 2009: p. 356).

Más aún, la ética formulada en principios normativos es lo que constituye el propio campo de lo político y que por tanto fija sus límites.[18] Una explicación clara sobre este punto la ofrece Dussel en el siguiente fragmento:

[17] He citado aquí el fragmento completo de R. Brandon citado parcialmente por Dussel (Cf. 2009: p. 356).

[18] Estos límites son borrosos en el caso de Dussel pero al fin distinguibles. Son borrosos porque el campo político se cruza con el campo económico, el campo educativo, el campo religioso, etc., y a la inversa, el campo educativo se cruza con el económico, el político, el deportivo, etc. Los campos prácticos, como lo ha señalado en muchas ocasiones Dussel, se entrecruzan. Por eso se puede hablar de la política económica de un país o de la economía política como disciplina teórica: los campos no son independientes entre sí; *sin embargo*, sus límites sí están definidos y se distinguen uno de otro.

> Los principios normativos políticos,[19] en primer lugar, constituyen las condiciones de posibilidad, el momento mismo esencial de lo político. Si lo político es de alguna manera el ejercicio del poder consensual con capacidad de cumplir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política, los principios son los presupuestos *ya siempre dados* que permiten como exigencia deóntica tanto el querer vivir mismo como contenido de la comunidad, como la posibilidad de gestar el consenso como unidad de la *potentia*, como la consideración de las circunstancias para su desarrollo. (Dussel, 2009: p. 348. Cursivas en el original).

Reafirmando el planteamiento: los principios normativos de la política[20] son constitutivos del campo político. Delimitan las fronteras de este campo y lo distinguen de otros, por ejemplo, del militar. Para clarificar esta tesis y tomando un ejemplo relacionado con *el principio material de la vida*, Dussel formula el siguiente argumento:

> Analógicamente, el *campo político* tiene reglas, principios. El campo militar tiene otras reglas. En este último se intenta eliminar físicamente al 'enemigo' […], al menos dejarlo sin defensa y derrotado, y puede incluir su eliminación física, y el que lo hace no dejaría por ello de ser militar. Pero si en el campo *político* alguien matara a su 'antagonista *político*' porque lo considera un enemigo 'total' (enemigo militar), entonces el campo político dejaría de ser político; se transformaría en un campo antipolítico o perversamente político: su acción sería algo distinto que propiamente una acción política. En este sentido, las 'reglas' o 'principios' políticos delimitan el campo político *como político*, y es 'imposible' seguir siendo político cuando se intenta matar al antagonista, como en el caso de un enemigo militar" (Dussel, 2009: p. 353 y s. Subrayado en el original).

La tesis sobresaliente, en mi interpretación, de esta parte positiva de la filosofía política de la liberación es que los principios no sólo sirven para orientar la praxis política con pretensión de justicia como todavía más adelante será abordado,[21] sino además le ayudan al autor a explicitar

[19] Por principios normativos políticos el autor entiende "normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas [del campo político]" (Dussel, 2009: p. 356).

[20] Recordemos que los tres principios positivos normativos de la política son: 1) el principio democrático (Igualdad), 2) el principio material de la política (Fraternidad) y 3) el principio de factibilidad estratégico-político (Libertad). Estos tres principios, de acuerdo con Dussel, orientan la praxis constructiva de todo orden político.

[21] Para la orientación de la acción correcta en la política en situaciones reales, Dussel incluye el principio de factibilidad expuesto anteriormente por Franz Hinkelammert

a través de ellos las fronteras de lo político. Para reforzar esto, y como lo señalé ya en otro espacio (Cf. Zúñiga, 2022b: p. 3), sólo recordemos que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe criticaban en *Hegemonía y estrategia socialista* –cuya primera edición fue de 1985– la inclusión del lenguaje militar en la estructuración de las relaciones sociales, lo cual llevó a estos dos autores a revalorar las aportaciones conceptuales de Gramsci para definir lo político.

La propuesta de Dussel debe dimensionarse (y contrastarse) con posturas de la filosofía política que simple y llanamente asumen la famosa máxima de Karl von Clausewitz ("la guerra es la continuidad de la política por otros medios"), o las concepciones de Max Weber como las ya citadas anteriormente, sin reflexionar lo que se está diciendo y sin asomar un mínimo de crítica a las interpretaciones violentas de la política (Cf. Zúñiga, 2021; 2024: pp. 58-66).

Considero que aquí aparece una diferencia relevante entre Dussel y Villoro: para el primero la concepción weberiana de poder es una distorsión de lo que es el ejercicio del poder, mientras que para el segundo esa concepción expresa el poder político mismo. Esto, por supuesto, abre una línea de debate que deberá continuarse. El argumento que Dussel esgrime en disonancia con Vittorio Hösle podría también esgrimirse en contraste con una posición como la que defiende Villoro:

> Sería necesario llegar a una solución más comprensiva, que no dejara a la política en una situación de no-normatividad absoluta; o que confundiera la relación ética y política con la mera posibilidad de una ética política (donde la ética política delimitaría un horizonte normativo que pudiera diferenciarse de la política como tal); o cuando se confunde lo ético (o lo moral) como el ámbito meramente individual, y lo político como lo meramente formal (el derecho y la democracia). (Dussel, 2009: p. 364).

Y es que para Dussel la ética no puede confundirse con la política porque "una acción puramente ética que encarnara un valor en abstracto no tiene realidad alguna" (Dussel, 2009: p. 366). Pues "nadie puede cumplir un acto ético *en sí*, un mero acto de *justicia* en cuanto tal.

y que es precisamente una reflexión sobre las limitaciones de la acción humana en la consecución de fines (Cf. Zúñiga, 2022b).

Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado* […]" (Idem). Estas últimas líneas nos acercan ya a la exposición del segundo sentido en que Dussel se refiere a los principios normativos de la política en donde pondré especial atención al principio material.

3.2. El principio material de la vida

El modelo de la política de la liberación se distingue por articular los tres principios normativos de la política (democrático, de factibilidad y material) como orientación de la praxis concreta, pues en el cumplimiento de ellos se hace posible el acto político con *pretensión de justicia*. En política, para Dussel, se habla de la pretensión del cumplimiento del acto justo mientras en la ética el acto con pretensión de bondad. El acto justo presupone evadir el solipsismo, el individualismo, el autoritarismo, la propia creencia de actuar correctamente sin detenerse a escuchar la voz de los miembros de la comunidad y, además, debe ser posible con los medios y mediaciones disponibles *a la mano* institucionalmente. Esto con el objetivo de siempre hacer posible la vida de la comunidad política. Lo primero se evade cumpliendo el principio (intersubjetivo) democrático; lo segundo se cumple con la orientación del principio de factibilidad política; lo tercero cumpliendo el principio material de la política que exige responsabilizarse por la vida de los miembros de la comunidad.[22] A continuación me centraré al principio material de la política.

Éste en su formulación simple, nos dice Enrique Dussel, puede "enunciarse […] como el *deber del querer vivir* de cada uno de los miembros de la comunidad política como totalidad […] Es la fuerza normativa que reimpulsaría […] a la misma tendencia a la permanencia en la vida por parte de la comunidad" (Dussel, 2009: p. 438). Haciendo el puente con

[22] Por las características ya señaladas del presente trabajo, expongo en este breve párrafo el sentido como debe entenderse la articulación de los tres principios políticos que fundamenta Dussel en la *Arquitectónica.* Una explicación amplia de los principios políticos fundamentados por Dussel puede verse en (Zúñiga, 2022a).

la política, el principio se reformula como sigue: "¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!" (Idem).

La propuesta de Dussel es un esfuerzo para que desde la filosofía política se contribuya a restablecer las condiciones materiales que el colonialismo, la Modernidad y su actualización económica representada en el capitalismo han minado mediante su lógica de exclusión, explotación, dominación y objetivación de la naturaleza. De aquí que debemos entender análogamente a lo expresado en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* ("Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética" [Dussel, 1998: p. 91]), que su política es una *política de la vida*. Ésta queda expresada, por ejemplo, en las siguientes palabras: "La política es una actividad en función de la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos; aumento sobre todo cualitativo de la vida" (Dussel, 2006: p. 60).

La insistencia en el nivel material de la vida expresada por Dussel a través de un enunciado, así como de la distinción de una esfera material de la organización institucional de la comunidad política, se debe al hecho de que las concepciones hegemónicas sobre la política, como teoría y práctica, reducen la política a la racionalidad medio-fina, a mera estrategia, a una actividad que se inserta en un sistema institucional tan complejo que la ciudadanía ya no tiene bajo su control las decisiones soberanas de un municipio, un estado o una nación, o bien, que la política democrática es sólo un asunto procedimental con acatamiento de una normatividad legal y jurídica, y una serie más de "reduccionismos" (Cf. Dussel, 2009: pp. 34, 59, 97, 124).

En el segundo sentido en que Dussel aborda el tema de los principios deónticos en la política, podría pensarse que el autor lo hace por la influencia que tuvo luego de su debate con la ética del discurso (Cf. Apel & Dussel, 2004), una ética filosófica neokantiana representada por Apel y Habermas.[23] Y aunque esta versión tiene parte de verdad, también se debe a su preocupación sobre el descrédito al cual ha sido sometido el oficio de la política. En la primera línea del capítulo dedicado a los principios afirma:

[23] Sobre esta propuesta ético-filosófica de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, véase (Zúñiga [coord.], 2021).

> Seamos claros desde el comienzo […]. Me interesan los principios y la cuestión *normativa* (que no es exactamente el problema *ético*) en la política. Sin ellos tanto en los ciudadanos como en los políticos profesionales en general, no podrá haber ejercicio delegado del poder político, es decir, liberación alguna. El político éticamente corrupto es un mal político, que no resistirá las propuestas de traición, de dentro y de fuera, contra la comunidad política a la que dice representar. (Dussel, 2009: p. 347. Cursivas en el original).

Esta confesión personal, totalmente justificada de Dussel para tomarlo como resorte y lanzarse a desarrollar una fundamentación filosófica de la política normativa, es vinculante con lo pensado por Rosa Luxemburgo cuando afirma:

> Los *principios* […] imponen a nuestra actividad *marcos estrictos* (*feste Schränke*), tanto en referencia a los *fines* a alcanzar, como a los *medios* de lucha que se aplican, y finalmente a los *modos* de lucha […] naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las *manos libres*, es decir, separar la praxis de la teoría [los principios], para obrar independientemente de ella. (citado en Dussel, 2009: p. 350. Cursivas en el original.).

Dussel aclara en la *Arquitectónica* que su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* se ha interpretado como si él colocara a la vida como última instancia del acto práctico (Cf. Dussel, 2009: p. 383). Una lectura detenida de su filosofía política escrita desde los inicios de este siglo encontrará lo contrario. Sin embargo, en un contexto en el cual se está en una situación de crisis y devastación ecológica, de geografías con profundos modos de explotación, injusticia y desigualdades económicas de empobrecimiento descomunal y masivo,[24] es importante seguir resaltando el principio material positivo de la política que tanto enfatizó Dussel y con el cual quisiera cerrar este parágrafo sobre la política normativa en Enrique Dussel. Dicho principio versa de la siguiente forma:

[24] Álvaro García Linera muestra con puntual acierto que las geografías de desigualdad y explotación en el sistema-mundo-capitalista por supuesto que siguen operando en pleno siglo XXI. Estas geografías constituyen ni más ni menos que el Sur global (Cf. García, 2023: cap. 2.)

> Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsable también de esos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica –no sólo de rectitud–, en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir. (Dussel, 2009: p. 462. Cursivas en el original).[25]

Palabras finales

Espacio siempre faltará para poder contrastar dos éticas filosóficas de gran envergadura como las de Luis Villoro y Enrique Dussel; dos teorías sobre la moral y la ética que por su complejidad se dificulta exponer exhaustivamente sus conceptos y tesis en un espacio reducido. La razón es que ambos autores escribieron los textos que tomé como referencia en una etapa muy madura de su pensamiento y que, si bien esto implicaba una ventaja para entender sus posturas y propuestas ya muy elaboradas, a la vez supone una serie de análisis de hechos históricos, filosóficos, políticos y sociales con los cuales sus propuestas filosóficas están estrechamente imbricadas. Más aún, me atrevo a afirmar que sin el entendimiento de esos hechos políticos y sociales que ellos

[25] Las reflexiones presupuestas y enunciadas explícitamente en la formulación del principio material de la vida son, en gran medida, la base de la reformulación de la política de la liberación como biopolítica en estricto sentido que presenté en discusión con la biopolítica de Foucault en el volumen III de la política de la liberación. (Cf. Núñez & Zúñiga, 2022: p. 399 y ss.).

refieren a lo largo de su obra se dificultará entender la intencionalidad de un discurso abstracto (nos guste o no) como es el de la filosofía.

Aun así, el presente ensayo se impuso un reto que espera haber cumplido, a saber, la exposición de las dos propuestas aquí comentadas e interpretadas. Estas dos propuestas representan dos formas y modelos de entender la relación entre ética y política y en las cuales encuentro muchos puntos de confluencia. Algunos de ellos son: 1) la necesidad de reafirmar el modelo comunitario de asociación como superación de la forma individual y egoísta del Estado moderno,[26] 2) el interés subjetivo de problematizar la ética en el comportamiento político de cara a las injusticias vividas en el mundo actual; 3) su acompañamiento del movimiento neozapatista encabezado por el EZLN; 4) la empatía e identificación con las demandas de los pueblos originarios; 5) de esto último, su crítica a las formas de racionalidad arrogante de la Modernidad; 6) la crítica al colonialismo; 7) la afirmación de la vida como parte esencial del ejercicio de la razón práctica; 8) la afirmación del mandar obedeciendo de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona como una forma distinta a la moderna y occidental de entender y ejercer el poder de representantes y autoridades; entre otros puntos en común.

[26] En un trabajo reciente, Gustavo Leyva ha identificado el discurso de Villoro sobre la comunidad con el que cierra *El poder y el valor,* como ingenuo y romántico. Cito a Leyva (2018): "Villoro parece simplificar la respuesta a estos problemas y desafíos, remitiendo en forma ingenua y romántica simplemente a algo *otro*, indiferenciado e impreciso, frente al capitalismo, el individualismo y la democracia liberal, a saber: la comunidad, la democracia republicana revitalizada con las tradiciones indígenas" (p. 798). Aquí difiero de esta interpretación, pues, más allá de que las organizaciones comunitarias de los pueblos originarios sean una forma diferente a la forma occidental de asociación, como lo explicó con claridad Carlos Lenkersdorf en sus trabajos sobre las comunidades tojolabales, considero que es una propuesta, junto con la del Estado republicano democrático (Cf. Villoro, 2007), que busca salir del atolladero generalizado llamado "corrupción de la política" en el cual nos encontramos actualmente. Como Gustavo Leyva, pienso que *esto necesita de mayores precisiones y profundidad*. Sólo quiero aquí enfatizar que Villoro postula esas *formas de vida que están y siguen siendo en nuestro mundo compartido* como una alternativa a las formas occidentales egoístas de asociación. Porque si hablar de comunidad ya nos introduce al terreno de lo ingenuo y lo romántico, entonces decretemos la defunción del empleo de la palabra comunidad en política. Creo así que no podemos despedirnos tan rápida y fácilmente de una resignificación de la comunidad como forma democrática de asociación para nuestra sociedad contemporánea complejamente institucionalizada.

Y aun cuando tienen esta serie de coincidencias que realmente no es nada menor por ser varias y variadas, también encuentro que la diferencia más notable entre ellos está en el modelo de ética política que ambos defienden. Lo distinto entre ellos radica en el modo diferenciado de cómo ve cada uno el oficio de la política. Aquí está el punto angular de la bifurcación que los separa después de tantas coincidencias. Pues para Villoro, y esta es mi impresión después de una lectura detenida de *El poder y el valor*, el poder es vertical. Y frente a eso, Villoro propone que la ética en la acción y el comportamiento político horizontaliza (democratiza) la unidireccionalidad del ejercicio del poder (el imponerse ante una universalidad) pensando también lo que es benéfico para la comunidad (asociación política). Mientras que para Dussel, la forma como Weber (y con ello también Villoro) entiende el poder político es ya una forma distorsionada del poder, una forma fetichizada de entender el poder, lo cual se agrava cuando se recuerda a ese Weber que formula la política como violencia. Y por eso Dussel fundamenta principios normativos para evadir un comportamiento fetichizado de la política.

Llegamos, así, a dos interpretaciones: para Villoro el poder político como imposición busca con la ética legitimarse, es decir, hay una relación separada entre ambos términos; para Dussel la política para ser tal ya presupone implícitamente la ética entendida como principios normativos, de lo contrario se pasaría a otro campo práctico; es decir, para este último la relación de términos está imbricada en la propia constitución del campo político así como en su justificación para la práctica de la política como noble oficio del servir.

No obstante, y paradójicamente, ambos ven necesaria la reivindicación del *mandar obedeciendo* del movimiento neozapatista del sureste mexicano. Sin embargo, nuevamente, en el desarrollo conceptual y argumentativo se presenta la disonancia. En el caso de Dussel la superación de las formas fetichistas del poder se da en ese "mandar obedeciendo" que estaría en la base de una nueva institucionalidad que niegue el sistema corrompido, y en esto no hay ambigüedad. En Villoro, por otra parte, encuentro una ambigüedad en la forma como retoma positivamente el "mandar obedeciendo", pues lo señala como una forma alternativa del poder pero no la ve

como forma de una política institucional compleja, como sí la vería Dussel. Pero es muy claro, Villoro retoma la forma de asociación comunitaria como una alternativa a las formas políticas de asociación que tienen en su base el individualismo; y en *El poder y el valor*, ciertamente, esa afirmación de la comunidad está inspirada en el movimiento neozapatista, aunque posteriormente para la propuesta de una organización estatal, retomará la idea de la democracia y las formas políticas republicanas de asociación.

Que este ensayo continúe abonando para futuros trabajos que tomen como objeto el análisis comparativo entre estos dos autores, en particular, y, en general, al análisis comparativo entre dos modelos de ética política… o política normativa.

Referencias

Apel, Karl-Otto & E. Dussel (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta.

Durán, Gildardo (2017), *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro*, México: Editorial Morevalladolid.

Dussel, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, T. I-II, Buenos Aires: Siglo xxi.

Dussel, Enrique (1979), *Filosofía ética latinoamericana. Política latinoamericana*, Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

Dussel, Enrique (1991), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México: Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de política*, México: crefal: Siglo xxi.

Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2009), *Política de la liberación. Vol. II. Arquitectónica*, Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2016), *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2022), "La fetichización del sistema político", en E. Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (ed.) (2022), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta.

García, Álvaro (2023), *Politics, State, Communism*, Italy: Mimesis.

Leyva, Gustavo (2018), *La filosofía en México en el siglo XX*, México: Conaculta: Fondo de Cultura Económica.

Núñez, Carlos J. & J. Zúñiga (2022), "La voluntad-de-vida del pueblo. Biopolítica en sentido estricto. El principio material crítico positivo de la política", en E. Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. III. Crítica creadora*, Madrid: Trotta, § 37.

Pereda, Carlos (1999), *Crítica de la razón arrogante*, México: Taurus.

Rabotnikof, Nora, U. Schmill & G. Zabludowsky (2010), *¿Por qué leer a Weber hoy?*, México: ife: itam: Fontamara.

Ramírez, Mario T. (2007), "Estudios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. lii, núm. 58, mayo 2007, pp. 143-175.

Ramírez, Mario T. (2009), "Luis Villoro", en Dussel, E., E. Mendieta & C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México: crefal: Siglo xxi, pp. 842-844.

Ramírez, Mario T. (2017), "Prólogo", en Durán, G. (2017), *Principios y fundamentación ética de la política. Un estudio desde Dussel y Villoro*, México: Editorial Morevalladolid, pp. 9-12.

Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*, México: Siglo xxi.

Villoro, Luis (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1995), *El político y el científico*, Barcelona: Altaya.

Zúñiga M., Jorge (2024), "De la competencia perfecta a la competencia perpetua. El concepto trascendental del neoliberalismo actual", en Zúñiga, Jorge & E. Herra, *Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica. Ensayos en homenaje a Franz J. Hinkelammert*, Buenos Aires: clacso, pp. 43-70.

Zúñiga M., Jorge (2022a), *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*, Barcelona: Herder.

Zúñiga M., Jorge (2022b), "Factibilidad de la acción, una de las enseñanzas de Franz J. Hinkelammert", en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, año 27, n.º 97, pp. 1-17.

Zúñiga M., Jorge (2021), "El anonimato de la ética. El fundamento de la necrocrematística neoliberal", en Hinkelammert, *et al.*, *Por una condonación de la deuda externa de América Latina*, Buenos Aires: clacso, pp. 95-124.

Zúñiga M., Jorge (coord.) (2021), *Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites*, México: unam: ffyl.

Nota

Urgencia de lentitud

Eduardo Pellejero
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
edupellejero@gmail.com

Cuando nos olvidábamos de la fecha corriente:
esos sí que eran tiempos.
Peter Handke

Ha llegado el momento en que todo se detiene y madura.
Cesare Pavese

En 1793, en pleno proceso revolucionario, Robespierre predicaba ante el pueblo francés la necesidad de acelerar el paso de la historia.[1] Más de cien años después, en 1909, Marinetti celebraba el enriquecimiento del mundo por la belleza de la velocidad.[2] Más allá de la distancia temporal e ideológica de esas manifestaciones, el contenido de sus afirmaciones entraña un poderoso sistema de valores, solidario de una forma de producción propia de máquinas, "que no revela el costo humano que exige para mantener su eficacia" (Crary, 2015, p. 10).

[1] "Les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer" (Robespierre *apud* Han, 2014, p. 6.12).

[2] "Declaramos que el esplendor del mundo se ha enriquecido de una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carrera con su vientre ornado de gruesas tuberías, parecidas a serpientes de aliento explosivo y furioso... un automóvil que parece correr sobre metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia" (Marinetti, 1909).

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1017
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 211-222
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

Será necesario esperar hasta 1940 para que los reparos en relación con esa sobredeterminación de nuestra historicidad ganen forma. En las notas preparatorias para sus *Tesis sobre el concepto de historia*, como es sabido, Benjamin (2012, p. 10) escribía: "Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez las cosas ocurran de manera diferente. Tal vez las revoluciones sean el gesto de accionar el freno de emergencia por parte del género humano que viaja en ese tren".

Desde Benjamin hasta nosotros la velocidad no ha dejado de crecer a un ritmo enloquecedor, pero esa gran aceleración proyecta ahora una sombra crítica sobre los destrozos que deja a su paso. Si es cierto que el culto de la velocidad y sus formas de subjetivación asociadas no han dejado de crecer, también es cierto que el diagnóstico de los trastornos que eso produce sobre nuestras psiquis y sobre nuestros cuerpos, sobre nuestras sociedades y sobre la naturaleza, ha ganado una consistencia notable, abriendo para nosotros un horizonte de investigaciones.[3]

Diagnóstico de la enfermedad de nuestro tiempo que, curiosamente, adopta la forma de una patología temporal. Por un lado, entronización de un tiempo que no pasa a pesar del tumulto frenético que lo define. Por otro lado, naturalización de un sistema de valores que condena la lentitud y sus prácticas, en cuanto incentiva la rapidez y sus imperativos de efectividad (Vidal, 2020, p. 11).[4]

Es curioso que haya sido otra pandemia –la pandemia de Covid-19 que padecimos entre 2020 y 2022– la que nos llamara la atención sobre ésta que sufrimos hace tanto. La interrupción momentánea que estuvo asociada a la cuarentena supuso, en efecto, el redescubrimiento de un tiempo liso, no segmentado, y una ralentización de la vida que reveló la articulación rítmica que subyace a nuestros modelos de sociedad (Virilio, 1991, p. 16).

[3] "En 1982, Larry Dossey, médico estadounidense, acuñó el término "enfermedad del tiempo" para denominar la creencia obsesiva de que 'el tiempo se aleja, no lo hay en suficiente cantidad, y debes pedalear cada vez más rápido para mantenerte a su ritmo'. Hoy, todo el mundo sufre la enfermedad del tiempo. Todos pertenecemos al mismo culto a la velocidad" (Honoré, 2006, p. 13).

[4] Ya en 1930 Valery Larbaud (1987, p. 23) se lamentaba: "Mercancía rara y preciosa en una época en que la velocidad estorba sin cesar nuestro ocio".

Es verdad que, simultáneamente, la proliferación de aplicativos informáticos promovía una intensificación inaudita del secuestro de la atención por las pantallas, que han ganado en los últimos años un alcance y una capilaridad difíciles de cuantificar. En última instancia, la toma de conciencia de nuestra alienación rítmica se da en el contexto de una gran aceleración (McNeill), que está lejos de constituir un fenómeno meramente subjetivo, sus consecuencias se extienden hasta las perturbaciones ecológicas planetarias (Stephen-Crutzen). La hegemonía de la razón instrumental ha frustrado cualquier esperanza de emancipación asociada al progreso tecnológico, que, lejos de haber contribuido para la promoción del tiempo libre, parece haber impugnado la propia idea. Incluso cuando lleguemos a discutir la reducción de la jornada laboral, las horas en las que nuestra sensibilidad, nuestra imaginación y nuestro intelecto pueden desentenderse de todo compromiso productivo son cada vez menos –"No se trabaja más lento ni tampoco la mitad de lo que se trabajaba antes" (Quindós, 2015, p. 3)–. Y, a diferencia de lo que ocurría a finales del siglo XIX, cuando, por ejemplo, Lafargue y Stevenson escribían contra el trabajo como valor absoluto, ya no parece legítimo defender nuestro derecho a la contemplación, al ocio creativo o, sencillamente, a la pereza (con toda su carga de autoafectación y voluptuosidad).

* * *

A pesar de no estar a nuestro alcance la regulación de la velocidad general de la vida en nuestras sociedades, sus efectos se hacen sentir sobre nosotros de manera constante. Primero, reduciendo nuestro campo perceptivo en razón de la hiperfocalización instrumental de nuestra atención (efecto de túnel),[5] lo que empobrece nuestra experiencia cotidiana y

[5] "Se habla de efecto túnel para definir la pérdida de campo de visión lateral de los conductores cuando van a toda mecha. A 60 km/h, por ejemplo, nuestro ángulo de visión se reduce a 70°; a 130 km/h, es de solo 30°. De esta manera, nos perdemos todo lo que hay alrededor y solo estamos conectados con nosotros mismos y con lo que tenemos enfrente, convencidos de que únicamente es eso lo existente, de que hay un único destino posible: allí y así" (Bravo, 2024, p. 13).

estrecha el ámbito de lo posible a nivel existencial y político. En seguida, volatiliza la nervura de lo real en una serie indefinida de imágenes fuertemente codificadas y rápidamente perecibles, de manera que cada nuevo acontecimiento acaba por eclipsar el anterior.[6] Finalmente, deshace el vínculo entre la experiencia y la memoria, lo cual propicia el olvido y, por ende, contribuye a la desorientación de cada uno de nosotros como individuos, y de todos nosotros en cuanto sociedad.

La imposibilidad de articular las percepciones sensoriales con las imágenes de la memoria y las expectativas de la imaginación, en razón de la violencia temporal que experimentamos, coloca todo nuestro sistema sinestésico en crisis. Sea en razón de los ritmos que nos son impuestos, sea en razón de la implosión de todas las formas de duración, se abre un abismo entre el presente y sus éxtasis temporales, dando lugar a una desconexión crítica. En un sentido similar, considerando los efectos anestésicos asociados al choque provocado por la técnica moderna, Susan Buck-Morss (1996, p. 168) apuntaba que "bajo tan extrema tensión, el yo usa la consciencia como amortiguador, bloqueando la abertura del sistema sinestésico y, de ese modo, aislando la consciencia presente y la memoria pasada. Sin la profundidad de la memoria, la experiencia resulta empobrecida".

Síntoma de semejante dolencia es la constante ansiedad que parece tomar cuenta de nosotros, la inquietud y el nerviosismo que ensombrecen cada uno de nuestros proyectos y –lo que es aún peor– las raras pausas que nos permitimos durante nuestras cada vez más ajetreadas jornadas. Nuestra estrechez de horizontes, nuestra falta de arraigo en relación con lo real y nuestra desorientación, son directamente proporcionales, como decía Milan Kundera (2011, p. 11), a la velocidad que domina cada una de las dimensiones de nuestras vidas.[7] Y la rapidez que nos urge torna el mundo

[6] "Los acontecimientos, reducidos a la línea de un titular de prensa, o a un simple *tuit*, pierden su nervadura y se volatilizan. El mundo, en fin, se ha convertido en una sucesión vertiginosa de eclipses mediáticos en la que cada acontecimiento parece destinado a hacer olvidar el anterior" (Quindós, 2015, p. 14).

[7] "Hay un vínculo secreto entre la lentitud y la memoria, entre la velocidad y el olvido. Evoquemos una situación de lo más trivial: un hombre camina por la calle. De pronto, quiere recordar algo, pero el recuerdo se le escapa. En ese momento, mecánicamente,

a nuestro alrededor un torbellino de trazos irreconocibles,[8] es decir que la aceleración no apenas empobrece la experiencia: "la aceleración conlleva un empobrecimiento semántico del mundo" (Han, 2014, p. 9.9).[9]

* * *

Porque el flujo del tiempo ha desbordado todos los diques y se ha convertido en un torrente que nos arrastra, la ralentización o suspensión de la acción a la que nos llamaba Benjamin, gana, paradójicamente, contornos de urgencia, como en la sentencia de Michel Rocard (*apud* Novo, 2023, p. 13): "la prioridad más urgente es tomarse tiempo para pensar".

Es urgente parar, levantar la cabeza, reparar en todo lo que nos rodea, reflexionar sobre el momento de peligro en que nos encontramos y sobre el modo en que, por no parar, colocamos todo en peligro. Parar, primero, cada uno, bajar la velocidad, escoger la lentitud, entrar en el ámbito de la presencia, en la vía de la contemplación. Parar, en seguida, todos juntos, reconsiderar los modos en que ocupamos el espacio y el tiempo, los modos que tenemos de relacionarnos con la naturaleza y con los otros (tal era el sentido profundo de la huelga general para todas las corrientes del materialismo histórico).

afloja el paso. Por el contrario, alguien que intenta olvidar un incidente penoso que acaba de ocurrirle acelera el paso sin darse cuenta, como si quisiera alejarse rápido de lo que, en el tiempo, se encuentra aún demasiado cercano a él. (...) El grado de lentitud es directamente proporcional a la intensidad de la memoria; el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido. (...) Cuando las cosas suceden con tal rapidez, nadie puede estar seguro de nada, de nada en absoluto, ni siquiera de sí mismo" (Kundera, 2011, p. 11).

[8] En carta a Louis Boulanger, Víctor Hugo (*apud* Quindós, 2015, p. 5) escribe: "La rapidez es inaudita, las flores al borde del camino ya no son flores, sino más bien apenas unas rayas rojas y blancas".

[9] Incluso cuando Han problematice la reducción del problema que atravesamos a una cuestión de velocidad o aceleración (términos que, por otra parte, no deja de utilizar), remitiendo toda la cuestión al tópico de la dispersión temporal (que no es sino una relectura de las tesis nietzscheanas de la muerte de dios), su diagnóstico no difiere en lo esencial del que conducen el resto de los autores que abordan la crítica de la aceleración y la velocidad.

La contradicción entre lo que nos urge y la necesidad de parar para responder a eso es apenas superficial. Los latinos decían *festina lente*: ¡apresúrate despacio! Con eso apuntaban a la importancia de encarar los problemas con cuidado y atención, lo cual, en las circunstancias en las que nos vemos comprometidos, no es solo una noción de procedimiento, sino el principio de la solución que buscamos.

En el fondo, la lentitud no es apenas una modulación de la velocidad. La lentitud constituye una virtud, emparentada con la paciencia, la templanza, la perseverancia, la serenidad; un saber ser o saber vivir (Rodríguez, 2011, p. 116). O, mejor, la lentitud es un *pathos*, la disposición necesaria para "establecer relaciones verdaderas y significativas con el prójimo, la cultura, el trabajo" (Honoré, 2006, p. 25).[10]

De manera significativa, María Novo (2023, p. 10) insiste en que hemos llegado a un punto en que, tanto individual como colectivamente, necesitamos desarrollar una nueva cultura del tiempo (recurso valioso y no renovable): "Necesitamos con urgencia acoplar nuestras conductas individuales y colectivas a los límites y posibilidades del entorno natural que es nuestro hábitat. También a los ritmos que marca nuestro cuerpo".

* * *

Contemplar las nubes, o el viento entre los árboles, cuidar de las plantas de nuestro jardín, detenernos frente a una pintura o caminar sin rumbo en una ciudad, son algunas de las formas más simples y más inmediatas de iniciarnos en las prácticas de la lentitud. Demorarse en las cosas, reparar en lo que nos rodea o deambular sin objeto, son gestos sencillos, al alcance de todos y sin importar de quién se trate, en los que la duración se impone a la urgencia, permitiendo que, más allá del orden de los proyectos y de las tareas hechas y por hacer, las cosas revelen su contingencia soberana, su materialidad y su independencia, sus dimensiones sensibles y sus insinuaciones imaginarias como medio puro.

[10] "Según Baudrillard, es necesaria 'cierta lentitud' para que los acontecimientos puedan condensarse o cristalizar en historia" (Han, 2014, p. 7.5).

El tiempo también puede reducir su corrida bajo las "beatíficas formas del titubeo en las que uno solo está para sí" (Köhler, 2018, p. 38.5), cuando nos damos al ensueño o el devaneo (Bachelard). En efecto, la quietud estésica que implica la disposición contemplativa apura nuestra sensibilidad y expande los límites de la duración (Rodríguez, 2011, p. 127). La imaginación, ciertamente, es una facultad lenta (una imagen requiere tiempo para manifestarse). Pero también nuestro intelecto es capaz de interrumpir la lógica del cálculo a la que en general se encuentra subordinado y entregarse, por ejemplo, a la duda, al escrúpulo, como en la frase de Valéry (2001, p. 13): "No sé si aún está de moda elaborar largamente los poemas, tenerlos entre el ser y el no-ser, suspensos ante el deseo, durante años; cultivar la duda, el escrúpulo".

Eventualmente, el arte puede contribuir para que entremos en esa vía. El cine, por ejemplo, que tantas veces celebró la velocidad, nos ha dado muestras de la riqueza que comprenden esos gestos (Eisenstein, Ozu, Wenders, Jarmush, Tarr, Cohen, Payne). Benjamin notó ya en sus orígenes que algunos recursos del cine tienen la potencia de expandir el tiempo (cámara lenta) o ampliar el espacio (primer plano), abriéndonos a una experiencia más rica y detallada del mundo, favoreciendo un tipo de actitud que escapa habitualmente a nuestra atención. Ahora, más allá de los desplazamientos que puede venir a operar al nivel de nuestra percepción, el cine siempre curva el tiempo de una manera muy especial. Recuerdo la extrañeza que me producía, siendo adolescente, entrar en un cine en medio de una jornada de trabajo, y el efecto fabuloso que, sin importar cuál fuera la película, tenía sobre mi experiencia durante el resto del día (al menos hasta que su influencia se disipaba y volvía gradualmente a adoptar los ritmos sociales, laborales, etc.).

Seguramente también podríamos considerar prácticas en las que la duración impone una deformación del tiempo notable, comenzando por los caminos que abren todas las formas del pensamiento lento: la contemplación, la reflexión, la especulación (Maffei, 2016, p. 15). Considerar la escritura, en ese sentido, como forma significativa y gratificante de emplear el tiempo (Séneca *apud* Kohler, 2018, p. 5.3), torna manifiesta la peculiar economía de la atención que pone en acción, ampliando e intensificando

el libre juego entres nuestras facultades, y exigiendo de nosotros una precisión y justicia para con las palabras y las cosas que raramente les concedemos en nuestra experiencia cotidiana. Hablamos de la escritura, no como rapto de inspiración, sino como un ejercicio que modula o transforma el tiempo, expandiendo sus límites hasta borrarlos, transformándolo en una especie de espacio por el que podemos desplazarnos a voluntad.

En verdad no pensamos lo suficiente en la plasticidad del tiempo ni en nuestras competencias para fluir del tiempo o con el tiempo. El tiempo puede detenerse, como cuando nos entregamos a la espera, sin artificios que la abrevien u obliteren (Handke). El tiempo puede invertir su curso, su sentido, como cada vez que hacemos memoria o somos arrebatados por un recuerdo (Proust). Y, de manera general, observar, escuchar, parar, aburrirse, soñar, beber, estar, sentir, cuidar, oler, acariciar, hacer silencio, saborear, acompañar, son –todas ellas– formas posibles de desaceleración, formas de adentrarnos en un tiempo dilatado, intensivo, no polarizado, en el que la duración suspende las leyes de la sucesión cronológica, dando lugar a acontecimientos al nivel de la sensibilidad, la imaginación y el deseo, y también de la atención, la memoria y, eventualmente, la razón (de una razón no instrumental).

En esa medida, quizás exista una potencia crítica insospechada del lado de la lentitud. En primer lugar, del lado de los relegados por el proceso de aceleración de la vida social, rápidos para la subversión del corsé metafórico que articula la realidad. Esos cuerpos lentos, incapaces de reconocerse en las imágenes prefabricadas en las que nuestras sociedades se regodean, "no pueden, por mucho tiempo, estar en fase con ese imaginario perverso y acaban descubriendo las fabulaciones" (Santos, 1993, p. 11). Y, en segundo lugar, del lado de todos aquellos que, por una decisión voluntaria, recusan el espectáculo incesante de un sistema ofuscado por su propio brillo, para involucrarse en prácticas creativas que restituyen lo real perdido –incluso cuando eso signifique estar en moldes de escala reducida o de alcance local–.

Interrumpiendo el círculo de la producción y del consumo que domina nuestras sociedades, todas esas figuras de la lentitud nos tornan disponibles a lo que se da y acontece. Por la lentitud –o en la lentitud– que

promueven, se opera una abertura en nuestras vidas "para que sucedan cosas nuevas (pequeñas o grandes cosas, pero vivificantes)" (Novo, 2011, p. 28).[11] En última instancia, todo lo que es valioso madura con lentitud.

* * *

Insisto en que, aunque pueda constituir un movimiento contra la corriente, la lentitud no es una forma de la negligencia. Bajo sus auspicios quisiéramos introducir antes una búsqueda del ritmo propio (*idiorritmo*) o del *tempo giusto* (la velocidad apropiada).[12]

Publio Nigidio llamaba *mature* precisamente a aquello que no es ni tardío ni anticipado, sino justo, esto es, a aquello que sólo encuentra su medida en sí mismo y no en relación con otra cosa. Ignorar los ritmos que reclama nuestro cuerpo y, de modo general, la naturaleza (para adoptar una temporalidad propia de robots), impide que cualquier cosa madure en nosotros o en el mundo. Como la fruta que es cortada cuando aún está verde, para ser consumida a millares de kilómetros de distancia, fuera de temporada, la frustración es segura siempre que cedemos al vértigo y el desarraigo de nuestros modos de producción y de consumo.[13]

[11] "Cada existencia tiene unos límites de tiempo y, si los sobrepasamos, es imposible que entre en ella algo nuevo, estimulante. Si todo nuestro tiempo está ocupado, no podemos incorporar nada innovador. Para que Kairós nos visite es preciso estar disponibles, vaciarse, ganarle horas y días a toda esta carrera por producir y consumir sin límites" (Novo, 2023, p. 28).

[12] La cuestión del derecho a otros ritmos fue colocada por Bachelard, que postuló la disciplina del ritmoanálisis, y supo introducir el tema de la plasticidad de la materia temporal y la posibilidad de abrir el tiempo para acoger experiencias rítmicas diferentes a las que impone la vida social (Bachelard, 1988, p. 118). Por su parte, Barthes (2003, p. 16) explorará en sus seminarios formas singulares de articulación entre los ritmos sociales y el propio ritmo o idiorritmo.

[13] "Como olvidamos que el cerebro es una máquina lenta, el deseo de emular a las máquinas rápidas que nosotros mismos hemos creado se convierte en fuente de angustia y de frustración. En cambio, como escribía Goethe, la felicidad suprema del pensador está en sondear lo sondable y venerar en paz y tranquilidad lo insondable" (Maffei, 2016, p. 13). Estudios actuales señalan que el cerebro, de hecho, parece funcionar más intensamente cuando se encuentra en reposo, o, si se prefiere, desconectado de formas funcionales de actividad (cf. Smart, 2014).

Como señala Byung-Chul Han (2014, p. 4.4), hay algo en nuestros sentidos y en nuestro pensamiento que no se deja acelerar a la ligera, por lo que la hiperkinesia que es propia de nuestra época supone una pérdida irremediable del tiempo, luego, el aumento de la angustia y de la ansiedad, luego, la retirada defensiva sobre nosotros mismos, luego, la esclerotización de nuestra sensibilidad, luego, el despojamiento del mundo.[14] Por el contrario, alegría y conocimiento resultan de la elección de la lentitud (Quindós, 2015, p. 3).

Para que la relación con las cosas que tienen lugar en nuestras vidas conserve su valor y su sentido, el ritmo o la velocidad con que conducimos nuestra experiencia debe ser fiel a nuestro deseo y a las cualidades de sus objetos, atento a las limitaciones de nuestras facultades y a las variaciones de todo aquello que las coloca en movimiento. Quiero decir que nuestro paso no solo debe conducirnos en dirección a un horizonte menos cerrado, sino también resistir a los preceptos de celeridad que, sobrepujando cualquier forma de delicadeza y de cuidado, reducen nuestro trato con el mundo a una mera manipulación. Han escribe:

> La presión temporal generalizada aniquila el desvío y lo indirecto. De este modo, el mundo queda pobre en formas. Cada forma, cada figura, es un rodeo. Solo la amorfia desnuda es directa. Cuando uno suprime lo indirecto de la lengua, esta se acerca al grito o a la orden. También la amabilidad y la cortesía remiten al rodeo y lo indirecto. La violencia, en cambio, remite a lo directo. Si andar carece de vacilaciones e interrupciones, queda entumecido en una marcha. Bajo la presión

[14] "El aroma es lento. Por eso no se adecúa, ni desde una perspectiva medial, a la época de las prisas. Los aromas no se pueden suceder a la misma velocidad que las imágenes ópticas. A diferencia de estas, ni siquiera se dejan acelerar. Una sociedad regida por los aromas seguramente no desarrollaría ninguna propensión al cambio y la aceleración. Se alimentaría del recuerdo y la memoria, de la lentitud y la perdurabilidad. (...) El pensar en sentido profundo no se deja acelerar a la ligera. En eso se diferencia del calcular (Rechnen) o de la mera comprensión. A menudo resulta enrevesado. De ahí que Kant denominara a la sensibilidad y la sagacidad "una especie de lujo de la cabeza". La comprensión solo conoce el deber y la necesidad, pero no el lujo, que presenta un alejamiento de la necesidad y la unidireccionalidad. El pensamiento que se eleva por el encima del cálculo posee una temporalidad y una espacialidad particular. No transcurre de manera lineal. El pensamiento es precisamente libre porque su tiempo y espacio no se pueden calcular. Suele transcurrir discontinuamente" (Han, 2014, p. 10.16).

> del tiempo también desaparecen la ambivalencia, lo indistinguible, lo discreto, lo irresoluble, lo indeterminado, lo complejo o lo aporético de una nitidez brusca. (2014, p. 16.77)

Quizá sea necesario no solo accionar el freno de emergencia de la historia, sino, también, recuperar nuestra capacidad para realizar cada gesto, comenzando por los gestos más banales, con toda la parsimonia de la que somos capaces –"abrir una puerta, escribir una carta, tender una mano, con el mayor cuidado y la atención más despierta, como si la suerte del mundo y el curso de las estrellas dependieran de ello" (Juliet *apud* Sansot, 2001, p. 92). Ternura hacia los otros y el mundo. Como en la imagen de Sansot (2001, p. 93): "Cuando abro los postigos de la ventana, si mi casa los tiene, acepto que el mundo venga a mí, le dirijo una señal de amistad, le aseguro que haremos una parte del camino juntos, que trataremos de mostrarnos agradables el uno con el otro".

Perdido por perdido, el tiempo y la atención que damos a las cosas nos prometen la recompensa más valiosa e inmediata que podemos imaginar: el caleidoscopio inagotable de la experiencia, lo sensible y lo sensual abriéndose paso en el laberinto de nuestras rutinas, la paz y la plenitud que nuestro espíritu solo encuentra en la contemplación de lo que es sin fin.

Basta reducir un poco el paso, aquietarse por un momento e inspirar profundamente para disfrutar del día. No hace falta más que un poco de atención extra para que el mundo vuelva a convertirse en una donación incondicionada. Y, quién sabe, solo sea necesario apostar por la parte de cuidado que nos debemos y debemos al mundo para que este tren, en el que nos encontramos juntos, no alcance el oscuro destino que temía Benjamin y, hoy, aún, tememos nosotros.

Referencias

Bachelard, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Atica, 1988.
Barthes, Roland. *Como viver juntos*. São Paulo: Martin Fontes, 2003.
Benjamin, Walter. "Paralipômenos, reflexões preparatórias, fragmentos". En: *O anjo da história*. Belo Horizonte, Auténtica, 2012.
Bravo, Pedro. *¡Silencio! Manifiesto contra el ruido, la inquietud y la prisa*. Madrid: Traficantes, 2024.
Buck-Morss, Susan. "Estética e anestética. O «Ensaio sobre a obra de arte» de Walter Benjamin reconsiderado". En: *Travessia*, Núm. 33. Santa Caterina: ufsc, 1996.
Crary, Jonathan. *24/7: El capitalismo al asalto del sueño*. Barcelona: Planeta, 2015.
Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder, 2014.
Honoré, Carl. *Elogio de la lentitud*. Barcelona: rba, 2006.
Juliet, Charles. *Traversée de* nuit. Journal II (1965-1968). Paris: pol, 1965.
Köhler, Andrea. *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. Barcelona: Asteroide, 2018.
Kundera, Milán. *La lentitud*. Barcelona: Tusquets, 2011.
Larbaud, Valery. "La lentitud". En: *Vuelta*, Núm. 215. México, 1987.
Maffei, Lamberto. *Alabanza de la lentitud*. Madrid: Alianza, 2016.
Marinetti, Filippo Tommasso. "Manifeste du futurisme". En: *Le Figaro*. Paris, 20 de febrero de 1909.
Novo, María. *La sociedad de las prisas*. Barcelona: Obelisco, 2023.
Quindós, Fernando. "Mejor la lentitud". En: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. Vol. 4, No. 5. Dic. 2015.
Rodríguez, Blanca Alberta. "De la lentitud". En: *Tópicos del Seminario*, Núm. 26. Puebla, julio-diciembre 2011.
Sansot, Pierre. *Del buen uso de la lentitud*. Barcelona: Tusquets, 2001.
Santos, Milton. "Metropole. A força dos fracos é o seu tempo lento". En: *Ciência & ambiênte*, IV (7). Santa Maria, Jul/Dic de 1993.
Smart, Andrew. *El arte y la ciencia de no hacer nada*. Madrid: Clave Intelectual, 2014.
Valéry, Paul. *Poesía moderna*. México: unam, 2001.
Vidal, Laurent. *Les hommes lents. Résister à la modernité*. Paris: Flammarion, 2020.
Virilio, Paul. "Les perspectives du temps réel". En: *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Núm. 11. Paris, 1991.

Reseñas

Jorge Dubatti (Ed.). *Artistas-investigadoras/es y producción de conocimiento desde la escena. Una filosofía de la praxis teatral*, Perú, ENSAD, 2020, 387 pp. ISBN: 978-612-47890-8-3

Diana Padrón Castillo
Facultad de Filosofía, UMSNH

Desde hace algunos años Jorge Dubatti, profesor investigador, teórico y crítico teatral argentino, ha teorizado sobre la figura del artista-investigador/a en algunos de sus libros *como Filosofía del Teatro III*, *Principios de Filosofía del Teatro* y *Teatro-matriz, teatro liminal. Nuevas perspectivas en Filosofía del Teatro*. Este plantea que, al ser el teatro un acontecimiento singular, los/as artistas producen conocimientos y saberes a partir de su praxis creadora, convirtiéndose en investigadores/as, pensadores/as e intelectuales de esa praxis específica. Entiéndase además que, al mencionar el rol artista, no se refiere sólo a quienes se desempeñan profesionalmente como actor o actriz, sino a todos/as aquellos/as que también forman parte del hacer teatral desde la dirección, dramaturgia, producción, gestión, escenografía, iluminación, musicalización, docencia, crítica... etc.

Esta es la tesis que explora el libro *Artistas-investigadoras/es y producción de conocimiento desde la escena. Una filosofía de la praxis teatral*, el cual contiene catorce ensayos sobre el tema con Jorge Dubatti como coordinador y editor. El libro viene bajo el sello de la Editorial ENSAD que pertenece a la Escuela Nacional Superior de Arte Dramático "Guillermo Ugarte Chamorro" de Lima, Perú; y no es la primera vez que realizan un trabajo parecido, en 2017 y 2019 compilaron ensayos de una serie de autores que abordaban *Poéticas de liminalidad en el teatro*, también con la coordinación y edición de Dubatti.

Este tipo de trabajos conjuntos parten del interés suscitado por los estudios de Filosofía del Teatro, disciplina teatrológica que nace en Ar-

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1014
Devenires. Año XXVI, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 225-228
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

gentina de la necesidad de cuestionar y superar las tendencias de análisis, crítica e historia teatrales, se pregunta por el ser del teatro y tiene como objeto de estudio el acontecimiento teatral. A raíz de esta disciplina, se comienzan a trabajar conceptos que son precuelas teóricas, pues describen sucesos que podemos observar en el teatro desde mucho antes de nombrarlos, entre ellos: teatro-matriz, teatro liminal, cuerpo poético, transteatralidad, entre otros, pero en particular para el texto que refiero, el de artista-investigador/a. En la historia del teatro se pueden mencionar grandes referentes de artistas-investigadores como, por ejemplo, Konstantín Stanislavski, Antonin Artaud, Bertolt Brecht, Jerzy Grotowski, Eugenio Barba; pero a partir de la búsqueda desde la Filosofía del Teatro la presencia de estos se ha expandido y multiplicado.

En el libro hay presencia de artistas-investigadores/as de Argentina, Colombia, Costa Rica, España, México y Perú. Esta variedad geográfica-espacial es una de las riquezas más grandes de este texto que propone un viaje por algunas corrientes teatrales contemporáneas, dando muestra de la variedad estética presente y de la multiplicidad de la producción teatral. Dicha variedad (tanto estética como geográfica-espacial) no tiene una organización determinada en el libro, los ensayos no se agrupan por ninguna de estas cuestiones, solo van sucediendo y quien lee debe abandonarse a este orden, un poco arbitrario, e ir viviendo de uno a otro las experiencias de quienes escriben.

Comienza con un prólogo de Jorge Dubatti y un primer ensayo, también de este autor, que, como una especie de introducción teórica, aborda la cuestión del artista-investigador/a y su producción de conocimiento hacia una filosofía de la praxis teatral. Dubatti refiere lo que pudiera ser la síntesis del libro: todo/a artista produce pensamiento, todo/a artista es un artista-investigador/a (p. 32). Hace, además, un llamado a desbloquear la inhibición que muchos/as tienen para entenderse investigadores/as con saberes singulares, así como para hablar y escribir sobre sí mismos/as.

Los ensayos que se van encontrando a partir de ahí se podrían agrupar para su mención de dos maneras: primeramente, los/as autores/as que proporcionan conocimiento y teorizan acerca de su propia praxis y, en segundo lugar, quienes escriben sobre la labor de otros/as artistas-investigadores/as.

Teniendo en cuenta que el orden que mencionaré no es el del texto, en el primer grupo podemos encontrar a Carlos Araque Osorio, docente y director colombiano, que a partir de su experiencia en coloquios, seminarios, simposios, debates y eventos académicos identifica la "corpo-presencia" como una variante de la conferencia performática y una forma de ritualización del discurso; Mario Cantú Toscano, quien desde su labor como actor, dramaturgo y docente propone una introducción a lo que él llama filosofía de la dramaturgia, para el entendimiento del acontecimiento dramatúrgico en sus múltiples variantes, no sólo desde el texto escrito; Hernán Gené, quien ha alternado su trabajo entre España y Argentina, tiene dos ensayos en el libro, uno sobre el clown y las nuevas dramaturgias exponiendo cómo la improvisación es una herramienta de búsqueda y creación dentro de la dramaturgia clownesca, y otro que analiza la improvisación como técnica y expresión teatral; Marcela Juárez, directora, actriz y dramaturga sensorial argentina que examina los procedimientos del teatro a oscuras y su dimensión poética sensorial mediante la trilogía de obras teatrales *Nada que ver (teatro oscuro)*, dirigidas por ella misma; Flavia Montello, actriz y docente de técnica vocal argentina, escribe sobre la exploración de las posibilidades de la voz hablada como protagonista de una creación escénica a partir de la Formación del Habla de Rudolf Steiner desde el Proyecto de Investigación en Creación Artística, del cual ella forma parte, con la obra *(Lo que no se escucha) Paisajes sonoros*; Mariano Scovenna, quien, desde su experiencia como profesor teatral en Argentina, analiza la complejidad de estudiar y aprender teatro en ámbitos educativos, introduce el concepto de "estudianteatrar" como forma singular de producción de saberes desde las aulas y menciona estrategias para la enseñanza del teatro.

En el segundo grupo encontraremos ensayos de Juan Carlos Calderón Gómez sobre los artistas-investigadores/as del teatro en Costa Rica en el periodo de 2000-2020, encontrando el reflejo de su producción, sobre todo, en investigaciones de instituciones escolares y revistas especializadas; Natacha Delgado realiza un análisis del rol múltiple de los/as artistas-docentes-investigadores-gestores en la producción de conocimiento, tomando como ejemplo la experiencia del PIT, organización argentina creada en 2020 que agrupa a los Profesores Independientes de Teatro como respuesta al des-

amparo que sintieron durante la pandemia de Covid-19; María Fukelman refleja el trabajo del movimiento de teatro independientes en Argentina y su contribución a la producción del pensamiento teatral; Didanwy Kent Trejo realiza un primer acercamiento a una recopilación bibliográfica que contiene la contribución de los/as artistas-investigadores/as de México a la Teatrología latinoamericana; Lucía Lora Cuentas describe cómo en la Escuela Nacional Superior de Arte Dramático "Guillermo Ugarte Chamorro" en Lima, Perú, se está construyendo un nuevo modelo de conocimiento ejemplificando además con una muestra del repositorio de tesis entre 2017 y 2019; Fwala-lo Marin intenta trazar un camino para el rol de la dirección, el cual declara difícil de rastrear, desde los comienzos de la dirección teatral hasta el teatro contemporáneo e independiente en la ciudad de Córdoba, Argentina.

Este compendio de textos indica que los actuales aires de la teoría teatral muestran un amplio horizonte, una extensa cartografía llena de territorialidades diversas, evidencia de una praxis y una riqueza estética muy diversificada. Esta propuesta empodera y le da voz a aquellos/as artistas que tal vez, en otro momento histórico, hubieran quedado a la sombra de "los grandes maestros", las figuras representativas que dictaban sentencia de su praxis y eran seguidos con fanatismo popular (aún hoy), y los nombro en masculino porque ha habido escasa o casi nula visibilización de los aportes femeninos en la teoría teatral. No quiere decir que esto está mal, sería devaluar la contribución de grandes figuras como Stanislavski y Grotowski, sólo que ese ha sido un panorama reducido de la cartografía teatral, y es que este libro plantea ponerle el cenital a los/as otros/as, a todos/as aquellos/as artistas que hoy pueden reconocerse dueños/as de un saber único producto de su experiencia desde, con y para el teatro; valorizar su pensamiento, estimularlo y registrarlo, redefiniendo con ello, también, el abordaje y estudio de la historia teatral.

En 2021 y 2022 salieron un segundo y tercer tomo, respectivamente, también de la editorial ENSAD, a los cuales se sumó Lucía Lora, teatróloga peruana, en la edición y coordinación junto a Jorge Dubatti. Dichos tomos defienden la misma tesis y persiguen los mismos objetivos, dándole continuidad a este primero, visibilizando y empoderando a los/as artistas-investigadores/as de la extensa cartografía teatral.

Judith Butler, *Who's Afraid of Gender?*, Estados Unidos de América, Farrar, Straus and Giroux, 2024, 308 pp. ISBN: 978-0-374-60822-4

Eunice Yannin Huerta Arroyo
Instituto de Investigaciones Filosóficas - umsnh

En el libro aquí referido, *¿Quién le teme al género?* (*Who's Afraid of Gender?,* 2024), le filósofe Judith Butler retoma algunas discusiones sobre la normatividad de género y sobre la relación entre las dicotomías sexo-género y naturaleza-cultura originalmente planteadas hace más de 20 años en obras como *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* 1989) o *Deshacer el género* (*Undoing Gender,* 2004). En *¿Quién le teme al género?*, sin embargo, Butler presenta un texto más accesible que los anteriores, y sitúa la discusión en torno al género en un contexto internacional que abarca países como Estados Unidos de América, Reino Unido, Francia, España, el Vaticano, Dinamarca, Polonia, Hungría, Bulgaria, Rumania, Turquía, India, Taiwán, Corea del Sur y Uganda. Este panorama nos ayuda a entender críticas provenientes de sectores de derecha sobre sobre la denominada *ideología de género*.

Butler señala las inconsistencias en los razonamientos que exponen y reproducen tanto personajes individuales como organizaciones que defienden al movimiento antiideología de género. Por ejemplo, en la Introducción a *¿Quién le teme al género?,* Butler expone al menos diez formas diferentes en las que se ha caracterizado el concepto de género: desde que es un código que enmascara una agenda política cuyo objetivo es destruir a la familia tradicional, pasando por que es una amenaza a la seguridad nacional o a las infancias, incluso a la civilización, que niega la naturaleza, que se opone a la ciencia o a la religión, hasta que es un

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1008
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 229-233
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

ataque a la masculinidad. Esta fluidez en la caracterización del género lleva a Butler a preguntarse quién le teme a qué, cómo esto nos lleva a comprender el miedo que surge y sus efectos políticos, quién o qué está ejerciendo estos poderes destructivos. En otras palabras, se plantea la pregunta que le da nombre a este libro, ¿quién le teme al género?

El texto está formado por diez capítulos con su respectiva introducción y conclusión. Se puede leer de tres formas: por el orden en el que vienen los capítulos, según los intereses de quien lo lea, o por temática, que es como a continuación presentaré las contribuciones a destacar. Las temáticas que propongo aquí son tres: el panorama actual sobre los discursos de género, consideraciones teórico-prácticas históricas y actuales del CIStema sexo-género y reflexiones sobre la actualidad y el porvenir del CIStema.

Dentro de la primera temática se encuentran los cinco primeros capítulos del libro: *The Global Scene* (La situación en el mundo), *Vatican Views* (El punto de vista del Vaticano), *Contemporary Attacks on Gender in the United States: Censorship and Rights-Stripping* (Ataques actuales contra el género en Estados Unidos: censura y recorte de derechos), *Trump, Sex, and the Supreme Court* (Trump, el sexo y el Tribunal Supremo) y *TERFs and British Matters of Sex: How Critical Is Gender-Critical Feminism?* (Feminismo transexcluyente y cuestiones de sexo en el Reino Unido. ¿Hasta qué punto es crítico el feminismo crítico con el género?).[1]

En este bloque temático, Butler expone lo que llama *el fantasma* de los discursos que personas y organizaciones a favor del movimiento antigénero producen y reproducen. Aunque este *fantasma* sigue apareciendo a lo largo del libro, es imprescindible mostrarlo en este bloque para enfatizar su importancia al momento de elaborar una historia reciente del movimiento antigénero, pues permite ver cómo los argumentos y la retórica de la iglesia y las políticas de estado se centran en una presunta "amenaza", lo cual propicia regímenes cada vez más autoritarios y genera consecuencias tangibles en las vidas de mujeres y de personas de las disidencias sexuales y de género. Por ejemplo, Butler analiza las posturas

[1] Esta reseña está basada en el libro en su versión en inglés, todas las citas que se hacen son traducción propia. Sin embargo, los títulos de los capítulos en español se tomaron de su traducción al español por Alicia Martorell.

del Vaticano, específicamente las expresadas por los papas Benedicto XIV y Francisco I: el primero argumenta que el excesivo ejercicio de libertad que implica enfocar el género destruye lo esencial del ser humano; el segundo expresa que el término "transgénero" aniquila el concepto de naturaleza, mientras que el término "género" tiene el poder de destruir la familia y la nación, tachando su presencia en la escuela como adoctrinación, al constituir una idea totalitaria comparable con el nazismo.

Butler analiza cómo la escena fantasmagórica que condiciona el movimiento de ideología antigénero se filtra en argumentos que llegan a proponerse como muestra y defensa de la racionalidad, y terminan por traducirse en regulaciones sociopolíticas. Los capítulos 3, 4 y 5 de *¿Quién le teme al género?* se enfocan en los casos de Estados Unidos de América y el Reino Unido. En el caso de los Estados Unidos, Butler habla sobre el panorama en las políticas públicas entre 2018 y 2023, centrándose en el primer intento de Donald Trump de establecer que el sexo es una característica inmutable y que el género debe entenderse exclusivamente como sexo. Además, rastrea formas de censura y prohibiciones presentadas a lo largo del país como muestra de los peligros que corren las vidas de las personas que se identifican con las disidencias sexuales y de género. En el caso del Reino Unido, Butler reflexiona sobre cómo el movimiento antigénero aparece de forma diferente según la región del país, y presenta una crítica hacia las "feministas críticas del género" (p. 141), en la cual evidencia que dichas feministas no perciben las maneras en que sus propios argumentos tendientes a negar o invalidar las posibilidades de *performar* el género eventualmente jugarán en su contra. Por ejemplo, si el género de una persona se reduce a sus órganos genitales, se genera la amenaza de que las personas sean sometidas a la revisión de dichos órganos para comprobar su pertenencia a algún estándar preestablecido. Adicionalmente, las "feministas críticas del género" se exponen a que sus argumentos sean develados como exagerados o irracionales y esto conlleve a una pérdida general de credibilidad.

En el segundo bloque de capítulos sobre las consideraciones teórico-prácticas históricas y actuales del CIStema sexo-género están los siguientes cuatro capítulos: *What About Sex?* (¿Qué pasa con el sexo?),

What Gender Are You? (¿De qué género eres?)*, Nature/Culture: Toward Co-Construction* (Naturaleza y cultura: hacia la construcción conjunta) y *Racial and Colonial Legacies of Gender Dimorphism* (Legados raciales y coloniales del dimorfismo de género).

Butler se centra en estos capítulos en exponer históricamente definiciones del sistema sexo-género tanto por separado como conjuntamente. Sin embargo, no se limita a lo histórico, añade una perspectiva sociocultural sobre la construcción de estas definiciones que, aunque se pueden vislumbrar y lo ha mencionado en anteriores obras como *El género en disputa* o *Deshacer el género,* aquí las muestra más a fondo y explícitamente. Por ejemplo, la idea que el género ha sido definido por las capacidades reproductivas de las subjetividades. También hace aclaraciones sobre la dicotomía sexo-género y su relación con la dicotomía naturaleza-cultura. Además, reconoce cómo estas distinciones, por ejemplo la de naturaleza-cultura, ayudaron a desarrollar teorías pero ahora comienzan a revelarse insuficientes. Por otra parte, a lo largo del bloque, señala la cuestión material del sexo, es decir, la constitución corporal que puede condicionarnos y nos ha condicionado a ciertas formas de vida. Sin embargo, la mayor contribución que hace aquí es exponer influencias raciales y coloniales en la construcción del CIStema sexo-género. Argumenta que "para comprender lo que el CIStema de género ocluye, hay que poner atención en las historias que borra y en las formulaciones alternativas que imposibilita" (p. 223).

El último bloque, que contiene reflexiones sobre la actualidad y el porvenir del CIStema sexo-género, se conforma de la introducción, el último capítulo *Foreign Terms, or the Disturbance of Translation* (Otros idiomas, o los desajustes de la traducción) y la conclusión. Aquí es importante destacar las reflexiones que Butler hace en el último capítulo, en donde reflexiona sobre cómo la traducción ha ayudado a la teoría de género a expandirse, cómo se ha visto lo ajeno/lo extranjero como no perteneciente a la lengua de quien lo rechaza. Asimismo, apunta que no todo puede ser traducido y esto no está considerado al momento de expresar nuestras afirmaciones. En todo momento existe una dependencia con la traducción. Nos invita a ver la traducción como una condición de posibilidad de la teoría de género

en un contexto global, aunada a una indispensable crítica al colonialismo. Por otra parte, en la introducción y la conclusión, formula la importancia de volver a revisar las categorías en las que se ha enfocado en sus trabajos sobre género y los efectos que han tenido y siguen teniendo en nuestros contextos, así como la de seguir pensando en otras posibilidades de vida a pesar de que el panorama parezca desolador.

Who's Afraid of Gender? (¿Quién le teme al género?) es un libro relevante en el panorama sociopolítico actual que nos lleva a seguir cuestionándonos la importancia tanto de las categorías sexo y género como del impacto de los discursos respecto a estos conceptos. Especialmente con el regreso de Donald Trump a la Casa Blanca ya que, al momento de escribir esta reseña, en 2025, el intento de Trump de declarar el sexo como inmutable y entender el género como exclusivamente sexo es una realidad, y se están viendo las consecuencias no sólo para personas pertenecientes a las disidencias sexuales y de género, sino también para personas cisgénero, es decir, quienes están conformes con el género que se les asignó al nacer. Las argumentaciones y las reflexiones de Butler en estas páginas son pautas que nos ayudan a situarnos en la discusión más allá de los conceptos sexo y género y su impacto en los discursos, al observar cómo se desarrolla la situación en EE. UU. y cómo llegan a afectarnos las decisiones que allí se tomen. Podemos analizar el impacto en ciertos contextos, como el caso argentino, lo que nos lleva a comprender que no es un hecho aislado en Latinoamérica. Y sabiendo esto, qué podemos hacer, desde dónde podemos pensar para que no se expanda ese *fantasma* hasta el punto que nos imposibilite tener una vida habitable. Hay que ver que estas discusiones son como Butler caracteriza a la traducción: un continuo que nunca termina. Tenemos que regresar a actualizar los conceptos, las visiones, las discusiones en tanto que sigamos existiendo y queramos que nuestras condiciones de habitabilidad mejoren, porque nadie quiere vivir una vida precaria. Pero, ¿cómo llegamos a esa meta? Quizás lo que nos comparte Judith Butler en este libro nos guíe, aclare o acerque ahí.

Guillermo Hurtado, *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?*, México, Siglo XXI Editores, 2024, 142 pp. ISBN 978-607-03-1418-6

Erving González Magaña
Escuela Normal para Educadoras "Prof. Serafín Contreras Manzo"

En *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?*, Guillermo Hurtado se propone retomar la discusión acerca del rol que juega la verdad en nuestra sociedad. Este papel ha sido puesto en cuestión desde posiciones filosóficas como el primitivismo, el deflacionismo o el nihilismo, hasta fracturas sociales como la crisis de la *posverdad*. En un mundo donde se vuelve difícil discernir lo verdadero de lo falso y se prefiere la pertenencia a un grupo a la posesión de la verdad, la violencia se muestra como respuesta recurrente. Hurtado da a entrever que, si no nos replanteamos el papel que juega la verdad en el mantenimiento de los lazos sociales, nos enfrentaremos cada vez más entre nosotros, sin ninguna herramienta, aparte de la fuerza.

El rol de la verdad puede rastrearse a dos posturas que Hurtado llama *intuiciones* sobre la verdad. La primera tiene que ver con la posición aristotélica de que la verdad implica una correspondencia entre lo que se cree o se dice y el mundo. Esta intuición tiene consecuencias mayormente epistemológicas, aunque también morales. La otra es la posición platónica que identifica la verdad como una forma del Bien. Esta intuición tiene consecuencias mayormente morales, aunque también epistemológicas.

Hurtado es translúcido al momento de declarar sus intenciones: no pretende escribir una historia de las ideas que abarque todas las maneras en que el concepto de verdad se ha manifestado en la sociedad occidental. Más bien su objetivo es el de recrear una narrativa genealógica que nos permita ver de forma más o menos clara el papel que juega la verdad

DOI: https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1020
Devenires. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 235-240
ISSN-e: 2395-9274
Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-ND 4.0)

en nuestras vidas diarias y no solo como una noción que únicamente les interesa a los académicos. Por lo tanto, Hurtado considera que su relato debe verse más como una narración edificante sobre la verdad que como un tratado. Esto destaca de manera importante uno de los objetivos principales del texto: se busca elaborar una pedagogía moral de la verdad, más que proponer una concepción definitiva de la misma.

A cada una de las dos intuiciones sobre la verdad recurrentes en la filosofía occidental Hurtado dedica un capítulo completo. La primera es la intuición aristotélica que considera a la verdad como correspondencia entre, por una parte, oraciones del lenguaje o creencias (o pensamientos, en la versión tomista) y, por la otra, el mundo. La influencia de esta intuición se ha sentido a través de la historia de la filosofía y perdura en la filosofía analítica contemporánea. Esta intuición da lugar a difíciles preguntas como ¿qué o cuáles son los portadores de la verdad?, ¿qué o cuáles son los hacedores de la verdad? Y, sobre todo, ¿qué es la correspondencia?

Las dificultades filosóficas que emanan de la concepción de verdad como correspondencia dan lugar al surgimiento de varias teorías que se le oponen. Hurtado identifica tres: el primitivismo, el deflacionismo y el nihilismo. El primero dice que al ser la verdad un concepto primitivo, estaría fuera de los límites de lo definible, por lo que no se podría analizar mediante conceptos más sencillos. El deflacionismo, por su parte, considera la verdad como un concepto superfluo, a lo sumo un recurso lingüístico pero no un concepto que denote una propiedad sustantiva. El nihilismo por su parte considera que la verdad no solo es inútil, sino nociva. Hurtado afirma, en cambio, que sí es posible y deseable aportar a la definición de la verdad si se abandonan las exigencias tradicionales de elaboración de teorías y se centra la discusión en los múltiples aspectos de la verdad.

La segunda intuición sobre la verdad también tiene su origen en el mundo griego, en concreto, en Platón. A diferencia de la aristotélica, la intuición platónica se centra en la verdad, no como una relación de correspondencia o adecuación, sino como una forma del Bien. Es a partir de este camino hacia la verdad que Hurtado se permite proponer una pedagogía moral de la verdad. Siguiendo el mito de la caverna platóni-

co, Hurtado establece la necesidad de un aprendizaje que permita al ser humano llegar a la verdad, entendida no solo como una relación entre el pensamiento y los objetos exteriores, sino una modalidad del Bien. Así, la pedagogía moral de la verdad es, para Hurtado, un proceso que se lleva a cabo de manera individual y de manera histórica y social.

Hurtado recupera la obra de Anselmo de Canterbury para explorar las implicaciones éticas de la concepción de la verdad como una forma del Bien. Para Anselmo algo es verdadero cuando cuenta con la propiedad de la rectitud, lo que quiere decir que la verdad radica en que las cosas digan lo que se supone deben decir. O sea que un enunciado es verdadero cuando cumple su función, su deber primario, su fin último, su forma de aproximarse al Bien. Hurtado identifica trazos de esta concepción de la verdad en el pragmatismo, a saber, para esta corriente algo es verdadero cuando tiene una utilidad, cuando es bueno no solo para un individuo o una sociedad, sino para la humanidad en su conjunto.

Uno de los mayores obstáculos que Hurtado identifica para la aceptación de la intuición platónica son las sospechas que sobre el concepto de verdad plantó Nietzsche. Su ataque no solo va en contra de la noción de verdad sino la del Bien, el cual sería visto como un conjunto de valores arbitrarios que benefician a solo unos miembros de la sociedad. Para Hurtado, este golpe ha sido demoledor. Su respuesta es intentar mostrar la compatibilidad de las intuiciones aristotélica y platónica sobre la verdad, y de esta forma intentar un rescate que la recupere de las sospechas nihilistas. El autor no pretende que una de las dos intuiciones antiguas sobre la verdad se imponga sobre la otra, sino que se tengan en consideración ambas: el término que utiliza es el de *compatibilidad*. En el mismo mito de la caverna, Hurtado identifica elementos de la intuición aristotélica: si los prisioneros no conocen la verdad es porque no pueden establecer una relación correcta entre sus concepciones y el mundo, pues únicamente conocen sombras.

El método que desarrolla Hurtado desde el tercer apartado es el genealógico. Se diferencia del utilizado por Nietzsche y Foucault porque con esta genealogía no busca el desenmascaramiento del concepto de verdad como una forma más de la voluntad de poder. Voluntad de verdad y vo-

luntad de poder, se argumentará, son fundamentalmente distintas. Para Hurtado sería incoherente intentar reducir la verdad a una estrategia de control de las clases dominantes. Más bien, el método genealógico le permite a Hurtado considerar en su historicidad al concepto de verdad, para escapar posiciones deterministas. Así pues, su interés se centra en narrar cómo las intuiciones platónica y aristotélica han sido recibidas a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Es de precisar que este método no debe confundirse con una "arqueología de la verdad", pues no busca el mítico origen del concepto de verdad. Lo que Hurtado se propone es la descripción de la verdad como resultado de un proceso continuo que sigue vivo.

El método genealógico elegido por Hurtado lo lleva a plantear su narrativa por la vía negativa, en franca emulación de la estrategia propuesta por Luis Villoro en *Los retos de la sociedad por venir*. Así, para el autor es más fácil y conveniente explorar las facetas de la ausencia de verdad como son la ignorancia, el engaño, la mentira y el secreto, entre otros. Más que buscar con esto una definición de verdad, Hurtado tiene la intención de encontrar cómo las formas de la no-verdad y anti-verdad nos pueden llevar a una concepción más clara de la verdad. De esta forma el texto busca desarrollar un relato edificante que se pueda constituir en una pedagogía moral.

Antes de comenzar el recorrido por las formas activas de la no-verdad, Hurtado identifica la ignorancia como condición de posibilidad para el establecimiento de la verdad en su función social. Determina dos vertientes de ignorancia: la primaria y la secundaria. La primaria corresponde al tipo de ignorancia en el que una sociedad completa carece de conocimiento sobre alguna cuestión. La secundaria, cuando solo son algunos miembros de esa sociedad quienes carecen del conocimiento. De la ignorancia es de donde se puede rastrear la motivación originaria por la verdad, la voluntad de verdad, puesto que en muchos casos las cuestiones que se ignoran son de vital importancia para la comunidad, y sus miembros se ven en la necesidad de plantear su ignorancia a manera de pregunta. Únicamente dentro de este entramado social donde existe la posibilidad de plantear preguntas es que puede encontrarse el camino hacia la verdad. La ignorancia es posibilidad de la verdad. El error tiene

un papel similar al de la ignorancia, si bien implica un momento más avanzado, pues ya no se parte desde de la ignorancia absoluta, sino desde una posición de creencia falsa, lo que implica la posesión de creencias verdaderas previas.

Para ilustrar cómo el error puede ser el inicio del camino hacia la verdad, Hurtado utiliza la metáfora de la verdad como una llave que abre candados: hay distintos tipos de llaves que abren distintas cerraduras, pero también habría llaves erróneas que no sirven para el candado que se tiene en frente, utilizarlas sería un error y el choque con el mundo lo hará patente. También hay llaves que no cuentan con cerradura a abrir, son creencias erróneas que no tienen una constatación aunque se puede persistir en ellas por mucho tiempo.

Aparte de estas dos formas de la no-verdad, la ignorancia y el error, el autor identifica formas de anti-verdad, en donde existe ya una intención por mantener a alguien o algún grupo alejado de la verdad: estas serían el engaño y la mentira, a las que Hurtado les dedica el cuarto apartado de su libro. Del engaño, nos dice que se practica tanto por humanos como por otros seres vivos, y que surge como un mecanismo de defensa utilizado por presas y depredadores. El engaño no es necesariamente negativo, su valor depende de una multiplicidad de factores, como la perspectiva o la intención final detrás suyo. Por su parte, la mentira es un tipo de engaño que hace uso del lenguaje, y, por lo tanto, es exclusiva del ámbito humano. La mentira puede dotar de ventajas al mentiroso, sin embargo, es también un camino hacia la verdad porque no hay mentira que se sostenga por siempre. A pesar de que es evidente de que es necesario un mínimo de sinceridad, es decir intención de verdad, para el funcionamiento social, ni el engaño ni la mentira pueden ser considerados como absolutamente negativos. Haciendo crítica de las éticas normativistas de inspiración kantiana, Hurtado reconoce que hay momentos y circunstancias en donde lo más humano, lo que pone el bienestar de la persona en el centro, es el engaño o la mentira, que a pesar de eso siempre dejan su mancha, por eso se debe ser sumamente cauteloso en su uso: Hurtado no es ni mojigato ni ingenuo. Se abstiene de dictar normas para aproximarse a la verdad, en vez de eso, plantea recomendaciones. Además,

el mundo de la vida práctica es demasiado complejo para que cualquier sistema prescriptivo pueda abarcarlo. A fin de cuentas, la idea del autor es establecer una pedagogía moral de la verdad, es decir, enseñar una nueva relación con ella.

Con esta disquisición por la vía negativa Hurtado logra recalcar la importancia del concepto de verdad no solo entendido a manera de correspondencia entre las creencias o el lenguaje y el mundo, sino a través de su función como una forma de Bien, es decir, no solo desde la vía epistémica, sino también desde la axiológica y moral. Los caminos del error, la ignorancia, la mentira y el engaño dan fe plena de la existencia del camino de la verdad.

En línea con su intención de ofrecer una pedagogía –aunque esta se quede en esbozo–, Hurtado dedica el apartado final del texto a recuperar tres enseñanzas del barroco español: la primera la recoge del *Quijote* de Cervantes y afirma la importancia de discernir lo verdadero de lo falso, pues en un mundo donde no haya objetividad posible, la violencia es el único recurso disponible. La segunda la toma de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca y tiene que ver con la trascendencia de mantener un compás moral ante la confusión. Si no se tiene claro el camino a la verdad, es mejor obrar con compasión y empatía, y la brújula moral puede indicar la ruta hacia la verdad. La tercera enseñanza la reconstruye a partir del *Criticón* de Baltasar Gracián, en donde se argumenta la pertinencia de mantenerse en el camino recto de la verdad para evitar males mayores, aun cuando este sendero esté lleno de piedras.

El lector encontrará que *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?* se encuentra escrito de manera más bien sencilla; la intención de Hurtado es la plantear un texto que llame a la reflexión. En esto encontramos su mayor virtud, y también su mayor limitación, pues por su misma brevedad deja de lado interrogantes importantes sin responder y, a veces, hasta sin plantear.

Colaboradores

Sobre las autoras y los autores

Arturo Aguirre Moreno

Profesor-investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Integrante del sistema Nacional de Investigadores Nivel II (CONAHCYT, México). Doctor en Filosofía por la UNAM. Responsable del "Laboratorio de filosofía forense" (BUAP), del Proyecto Ciencia de Frontera CONAHCYT "Filosofía forense: México ante las fosas clandestinas y la violencia colectiva en el México contemporáneo" y del Cuerpo Académico Consolidado PRODEP "Filosofía contemporánea sobre la violencia". Centra su labor de investigación en torno a problemas de violencia y conflictividad contemporánea, desde el enfoque que llama "Filosofía forense". Este trabajo cuenta con un laboratorio de investigación en el posgrado de la BUAP, bajo un programa interuniversitario entre México y Colombia.

Iver A. Beltrán García

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador independiente. Miembro nivel I del SNII-SECIHTI. Líneas de investigación: antropología filosófica, filosofía de la cultura e historia de la filosofía en México. Publicaciones recientes: 'La creatividad como innovación racional y diálogo crítico en el horizonte del sentido', *Open Insight* 36 (2025), 99-123. https://doi.org/10.23924/oi.v16i36.657; 'La vocación como forma de vida, libertad y entrega', *Eidos* 43 (2025), 101-126.

Oliver Kozlarek

Es profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH, y coordinador de su Departamento de Filosofía de la Cultura y Filosofía Social. Es doctor en Humanidades (UAM) y doctor en Filosofía (Universidad Libre de Berlín). Algunas de sus publicaciones: *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).

David Pavón-Cuéllar

Profesor en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen y doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela. Entre sus últimas publicaciones en español están los libros *Psicoanálisis y colonialidad: hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana* (Fontamara, 2024); *Sobre el vacío: puentes entre marxismo y psicoanálisis* (Paradiso, 2023); *Psicoanálisis y revolución: psicología crítica para movimientos de liberación* (con Ian Parker, Pólvora, 2022, traducido a nueve idiomas); *Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad* (Porrúa, 2021, traducido al portugués).

Eduardo Pellejero

Es profesor de Estética Filosófica en la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (Brasil). Ha publicado, entre otros libros: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (2006), *La postulación de la realidad* (2009), *Perder por perder* (2013), *Lo que vi: diario de un espectador común* (2016), *Justicia poética* (2020), *Alucinaciones* (2020) y *Lusco-fusco* (2023).

David Ramos Castro

Doctor en Antropología Social (Universidad Complutense de Madrid). Ha hecho trabajo de campo en Mozambique, Timor-Este, España y, actualmente, en México, donde es investigador posdoctoral-SECIHTI con un proyecto sobre experiencia y ciudad en Morelia y A Coruña. Escribe para medios mexicanos y españoles de prensa y radio, y en revistas especializadas. Sus temas de investigación versan principalmente sobre "cultura, fama y visibilidad"; "imaginarios urbanos, experiencia y tecnociencia", y "antropología cultural de México". Su interés por la antropología simbólica y su relación con la filosofía, la historia y la estética le ha llevado a formarse en disciplinas artísticas y a buscar una unión entre la investigación, la teoría crítica y el arte.

Ricardo Gersain Ramos Guerra

Doctorante del Programa en Filosofía contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Integrante del "Laboratorio de filosofía forense" en la misma institución.

Jorge Zúñiga Martínez

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt Alemania (Goethe-Universität). Es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde imparte filosofía política contemporánea y filosofía en América Latina. En esta misma universidad ha coordinado las Cátedras Extraordinarias Maestros del Exilio Español (2018, 2022) y de Estudios Latinoamericanos Pedro Henríquez Ureña (2024). Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras (SNII) de México en la subdisciplina de Filosofía política. Es autor de *Studien zur Wahrheit aus praktischer Sicht aus dem Nord-Süd Dialog* (Münster, 2025) y de *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* (Barcelona, 2022).

Derechos de autor

Licencia de publicación

Devenires 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 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 las contribuciones publicadas 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/de la 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.

52 | Año XXVI
Julio-Diciembre 2025

DEVENIRES

Se terminó de editar en Morelia,
Michoacán, el 15 de julio de 2025.