

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



**PARA UN RASTREO DE  
LA TEORÍA CRÍTICA DE  
WALTER BENJAMIN**

**José Bayardo Pérez Arce**

**LA DESESPERACIÓN TRÁGICA  
DE LA ESCUELA DE FRANKFURT**  
**Carlos Rafael Hernández Vargas**

**CIENCIA, RELIGIÓN Y FALIBILISMO**  
**Mario Lozano**

**RESEÑA**  
**JUEGOS DE MEMORIA,  
SUSURRO Y RESPLANDOR**  
**Luis García Carrillo**

**ENTREVISTA A  
MARTA TAFALLA**

**Hilda Nely Lucano Ramírez**

# ÍNDICE

## ENTREVISTA

### Marta Tafalla: ética animal, crítica a la modernidad

Francisco Gutiérrez Zúñiga

4

### Entrevista a Marta Tafalla

Hilda Nely Lucano Ramírez



## ESCENARIOS

### Para un rastreo de la teoría crítica de Walter Benjamin

José Bayardo Pérez Arce

18



### La desesperación trágica de la Escuela de Frankfurt

Carlos Rafael Hernández Vargas

32



### Reconocimiento y solidaridad: una revisión crítica de la teoría de Axel Honneth

Sergio Ruvalcaba Solorio

40



### Estelas de Frankfurt: por un manifiesto contra el sufrimiento de los animales

Hilda Nely Lucano Ramírez

50



### Leer a Georg Lukács en el siglo XXI

Jaime Torres Guillén

64

## ENSAYOS

### Ciencia, religión y falibilismo

Mario Lozano

6



82

### Entre la sabiduría mesoamericana y las filosofías de Asia: Una aproximación comparada

Víctor Kerber Palma

94



### El derecho tributario mexicano en las reformas fiscales de 2014 y 2021

Miguel Ángel Santillana Solana

104



## RESEÑAS

### Juegos de Memoria, Susurro y Resplandor

Luis García Carrillo

116



### Bioética animal, humana y ambiental. Escritos

Hilda Nely Lucano Ramírez

118



# EDITORIAL

En las instalaciones del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, el día 13 de mayo de 2024 se llevó a cabo la Conferencia Magistral “101 años de la Escuela de Frankfurt”. El ponente fue Martin Jay de la Universidad de Berkeley.<sup>1</sup> El evento académico fue organizado por el Departamento de Sociología del CUCSH y el Instituto de Filosofía A. C. De este instituto los profesores, José Bayardo y Claudio Sabbadini, realizaron la traducción consecutiva del idioma inglés al español.

En este mismo marco de trabajo académico colaborativo, se realizó, el 14 de mayo del presente, en el CUCSH, el Coloquio: “El legado de la Escuela de Frankfurt para el Siglo XXI”.<sup>2</sup> Participaron del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, Dinora Hernández López e Hilda Nely Lucano Ramírez; del Departamento de Sociología Carlos Rafael Hernández Vargas; y por parte del Instituto de Filosofía participaron los profesores José Bayardo y Jaime Torres Guillén. Parte del contenido de la sección de **Escenarios** del presente número de **Piezas**, es producto de las ponencias presentadas en el coloquio ahora convertidas en artículos para nuestra revista. En este caso están los trabajos de José Bayardo Pérez Arce con su texto **Para un rastreo de la teoría crítica de Walter Benjamin**, Carlos Rafael Hernández Vargas con su ensayo **La desesperación trágica de la Escuela de Frankfurt** e Hilda Nely Lucano Ramírez y su artículo **Estelas de Frankfurt: por un manifiesto contra el sufrimiento de los animales**.

El ensayo **Reconocimiento y solidaridad: una revisión crítica de la teoría de Axel Honneth** de Sergio Ruvalcaba Solorio y el artículo **Leer a Georg Lukács en el siglo XXI. Rehabilitar el compromiso político del pensar** de Jaime Torres Guillén acompañan la orientación que tiene el número 39 de **Piezas** como lo hace la **Entrevista** a la filósofa española Marta Tafalla muy vinculada por cierto al pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

Con esta entrega cumplimos el compromiso de difundir en las secciones de **Entrevista** y **Escenarios**, reflexiones, relecturas y nuevas investigaciones, sobre dos de las contribuciones más importantes que ha aportado el pensamiento crítico a la humanidad: La Escuela de Frankfurt y la obra del filósofo marxista más destacado del siglo XX: Georg Lukács (en el número anterior, lo hicimos con este filósofo).

Por lo que respecta a la sección de **Ensayos** presentamos el trabajo de Mario Lozano titulado **Ciencia, religión y falibilismo** en el que argumenta que quienes identifican a Carl Sagan como un partidario de la tesis del conflicto entre la ciencia y las religiones, es producto de lecturas incompletas y superficiales de sus textos. Antes que eso, Mario Loza-

---

1. Puede verse la conferencia en: <https://www.facebook.com/SocioloUdeG/videos/999277274979339>

2. Puede verse el coloquio en: <https://www.facebook.com/SocioloUdeG/videos/321446604321464>

no sostiene que Sagan no fue un crítico hostil a las religiones, sino mantuvo un diálogo abierto con estas bajo el mismo criterio que le aplicó a otras áreas del quehacer humano: el que no permanezcan en un régimen de excepción epistémica.

Por su parte Víctor Kerber Palma en **Entre la sabiduría mesoamericana y las filosofías de Asia: Una aproximación comparada** destaca de manera comparativa algunas analogías entre la metafísica asiática y la filosofía mesoamericana (olmeca, maya, teotihuacana y tolteca). Sostiene que los antropólogos han estudiado los pensamientos y creencias de ambas civilizaciones, pero son pocas personas que han comparado la sabiduría de los pueblos mesoamericanos con las antiguas filosofías de Asia. Su ejercicio avanza hacia el análisis de algunos conceptos de ambas culturas que guardan similitudes notables. En esta misma sección de **Ensayos**, Miguel Ángel Santillana Solana presenta **El derecho tributario mexicano en las reformas fiscales de 2014 y 2021. Una lectura desde la iusfilosofía de Carlos Santiago Nino** en el que aborda la relación entre justicia, moral y derecho en la obra de Nino para destacar la importancia de considerar los principios de moral y de justicia en el derecho tributario. A partir de estas reflexiones el profesor Santillana considera que la protección de los derechos humanos en el derecho mexicano, particularmente en el derecho fiscal, debe ser de manera pragmática, beneficiando siempre y en todo momento al contribuyente, efecto que las reformas fiscales de 2014 y de 2021 en nuestro país, descuidan.

Dejamos también para la lectura del nuevo número de **Piezas**, la sección de **Reseñas** la cual incluye la presentación de dos obras de reciente aparición. *Juegos de Memoria, Susurro y Resplandor* de Ricardo Romo Torres publicada en 2024 y reseñada por Luis Darío Emiliano García Carrillo; y *Bioética animal, humana y ambiental. Escritos* de Alejandro Herrera Ibáñez impresa en 2023 y reseñada por Hilda Nely Lucano Ramírez. **P**

El director

# MARTA TAFALLA: ÉTICA ANIMAL, CRÍTICA A LA MODERNIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DE UN HORIZONTE SALVAJE

FRANCISCO GUTIÉRREZ ZÚÑIGA\*

\* Egresado de la Licenciatura de Sociología de la Universidad de Guadalajara.

Marta Tafalla nació en 1972, en la ciudad de Barcelona. Años después, al iniciar su vida adulta, comenzaría su jornada académica, intelectual y militante. Es relevante resaltar que dicha jornada tuvo un antecedente en las reflexiones que hizo de niña, al darse cuenta de que no tenía sentido del olfato. Ese fue un punto de partida para reflexionar sobre la experiencia emocional y temporal de las personas, cuestión que después aparecería en su trabajo.

Tafalla estudió filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), mientras trabajaba en Amnistía Internacional. Luego de ello obtuvo la beca de “Formación de Personal Investigador”, a través de la cual realiza estancias de investigación en Freiburg, Bamberg y Münster, así como cursos complementarios en Heidelberg. Es en el año 2003 cuando obtiene un grado de doctora, con la tesis “Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria”, la cual fue publicada por la editorial Herder.

Este trabajo de Tafalla en torno a la obra de Adorno representa no sólo una ampliación de gran importancia de la obra de este autor, sino que, en cierto sentido, sienta algunas bases teóricas para el desarrollo de obras posteriores. En este caso, el uso de la memoria sirve como

medio para que la oposición moral (y práctica) a la modernidad capitalista y su forma de racionalidad tenga como resultado un impulso/programa moral positivo que, además, no simplemente reproduzca la situación anteriormente existente. Adorno se enfrentaba a un conjunto de tareas producidas por la época en la que se encontraba, en muchos sentidos, la medianoche del siglo. La obra Tafalla da pie al enfrentamiento con nuevas condiciones sociales, así como a saldar cuentas con un aspecto de la realidad histórico social que se había dejado de lado y que resulta indispensable para la construcción de un futuro común: la ética animal.

En los años 2010 y 2011, respectivamente, publicó los artículos “From Allen Carlson to Richard Long: The Art-Based Appreciation of Nature” y “Rehabilitating the Aesthetics of Nature: Hepburn and Adorno”. En ellos desarrolla el concepto de la apreciación estética de la naturaleza. En concreto, cómo el uso del conjunto de los sentidos puede servir para verdaderamente entrar en contacto con ella y poderla así representar.

Después publica otros dos artículos: “A world without the olfactory dimension” y “Smell and Anosmia in the Aesthetic Apprecia-



tion of Gardens”, publicados en el 2013 y en el 2014, respectivamente. Desde perspectivas distintas, Tafalla busca dilucidar las implicaciones que tiene la carencia del sentido del olfato en la apreciación estética de la naturaleza, para la cual ya había defendido en los dos artículos anteriores el uso pleno de todos los sentidos. En ellos ve Tafalla la oportunidad de generar una perspectiva única, la cual puede afectar la percepción de otras dimensiones de la realidad, como la temporalidad.

Por último, están dos de sus recientes libros. El primero de ellos *Ecoanimal: Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*, publicado en el 2019. En este defiende la idea de romper con el dualismo metafísico que caracteriza al proyecto moderno-capitalista, en el cual los animales, plantas y demás seres vivos conforman un estrato inferior de la existencia física, junto con los sentidos del olfato, gusto y tacto. La ruptura con este dualismo, así como las diferentes formas de chovinismo que están acopladas a él (como el antropocentrismo), es uno de los pasos más significativos para reconfigurar las relaciones de producción y reproducción de la vida en función de las necesidades de todos sus habitantes. El segundo libro *Filosofía ante la*

*crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding* (2022) tiene su foco en la generación de una propuesta político-programática y ética para el futuro, en la cual el ecofeminismo tiene una posición esencial.

El conjunto recién mencionado de obras, que no abarcan ni por lejos el conjunto de textos producidos por Marta Tafalla refresca el panorama académico que, hasta cierto punto, ha estado plagado por la desmoralización, estancamiento y confusión teórica y programática. La generación de un impulso moral/político positivo, la constitución de una forma de conexión con la naturaleza (su aprecio estético), la superación del dualismo moderno y la proposición de medidas concretas son, en conjunto, un posible sendero de acción y politización dentro y fuera de la academia.

Por su parte, el sendero de Marta Tafalla continúa. Ella es actualmente profesora de filosofía en la UAB. Asimismo, es integrante del Centro de Ética Animal de la Universidad Pompeu Fabra, donde continúa sus labores de investigación en torno a la relación del ser humano con las otras especies, bajo el marco aquí delineado.

**P**

# ENTREVISTA A MARTA TAFALLA

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ\*

\* Licenciada en Filosofía, maestra en Estudios Filosóficos y doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Profesora del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

**Hilda Nely Lucano Ramírez (HNL):** Estimada Marta Tafalla, muchas gracias por aceptar esta entrevista para la *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, del Instituto de Filosofía, de Guadalajara, México. Quisiera comenzar esta conversación con tu formación intelectual para que, quienes deseen adentrarse en tu trabajo, sepan cómo leerlo. Tú te formaste, al menos en tu doctorado, con filósofas y filósofos que en México son conocidos y leídos. Por ejemplo, con Victoria Camps, Javier Muguerza, Manuel Reyes Mate y Fina Birulés, solo por mencionar a algunas personas.

Tu disertación doctoral versó sobre la memoria y Adorno, el título exacto es “La memoria como el nuevo imperativo categórico. El pensamiento ético de T. W. Adorno”. La defendiste en 2002 en la Universidad Autónoma de Barcelona. ¿Cómo llegaste al tema de la memoria y a la filosofía de Adorno?

**Marta Tafalla (MT):** Durante la carrera de filosofía, la Escuela de Frankfurt fue una de las corrientes de pensamiento que

estudiábamos, y a mí me atrajo mucho toda su preocupación por la ética. Por un lado, la crítica a esta sociedad nuestra tan destructiva —esa crítica pensada, además, por personas que habían vivido el totalitarismo nazi—. Me parecía muy interesante cómo ellos lo analizaban. Luego, por otro lado, cómo combinaba eso con la sensibilidad hacia la naturaleza y también con la manera en que escribían, con la riqueza literaria que tienen sus textos. Entonces, esa combinación de elementos: la ética, la crítica al totalitarismo, la sensibilidad por la naturaleza y esos libros tan bien escritos en un sentido literario, me fascinó muchísimo y de ahí vino la idea de hacer una tesis sobre alguna cuestión que tuviera que ver con la Escuela de Frankfurt. El autor que en aquel momento me resultaba más atractivo era Adorno, y el proyecto acabó fructificando.

**HNL:** Esta tesis doctoral un año después de su defensa se transformó en libro publicado por el sello de Herder: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Quisiera detenerme en algunos aspectos



relevantes del libro. Para plantear la cuestión de lo que llamas el nuevo imperativo categórico recurres a la pregunta de si Adorno tenía una filosofía moral. ¿Por qué necesitas este interrogante para plantear dicha cuestión?

**MT:** Porque en aquel momento existía todo un debate sobre si en Adorno había o no una teoría ética propiamente dicha. En aquellos años se publicaron algunas cosas al respecto, había un debate muy vivo sobre esa cuestión. Y a mí ese debate me fascinó, porque era una manera de plantear que en Adorno hay muchas ideas de ética, pero la cuestión era si había una ética sistemática o no. Eso tenía que ver con la propia filosofía de Adorno, quien era muy crítico con la idea de una filosofía sistemática y a su vez era un defensor de filosofías, como la de Walter Benjamin, que se consideran a sí mismas incompletas, fragmentarias, rotas. Esa forma no sistemática de la filosofía es la más adecuada si el contenido de la filosofía es criticar los sistemas totalitarios. Lo que Adorno venía a decir era que una filosofía

que critique los sistemas totalitarios, no puede ser una filosofía sistemática, debe ser una filosofía en forma de constelación abierta, rota por dentro, porque la propia forma es la crítica a lo que se está intentando criticar: el totalitarismo. Entonces, esta cuestión de la relación entre el contenido y la forma me pareció fascinante. Yo era muy joven, me fascinaba muchísimo toda esa cuestión, porque además Adorno también la aplica a las obras de arte: las obras de arte que denuncian la injusticia, no solo tienen que denunciarla en el contenido, sino también en la forma de la misma obra de arte. Y al final, de sus ideas sobre la ética, lo que más me acabó interesando fue su reflexión sobre la memoria. Me pareció realmente muy luminoso cómo él plantea que una cuestión central en ética debería ser la capacidad de recordar: recordar las injusticias que hemos cometido, recordar a las víctimas. Y creo que ahí hay un potencial filosófico muy importante.

**HNLR:** En tu libro haces la diferencia entre el imperativo kantiano y el imperativo

reformulado por Adorno. El de Adorno es un nuevo imperativo que nos lo dicta la voz del mal que nos mueve a resistir a este; esta voz proviene de la experiencia y de la capacidad de decir no, por lo que el nuevo imperativo, dices, está hecho de memoria. Pero ¿Cómo el recuerdo de las injusticias puede abrir la posibilidad de la justicia en el futuro?

**MT:** Creo que se trata de repensar el tiempo en relación con la ética. El imperativo kantiano, aunque es, por supuesto, una propuesta magnífica, y Adorno admiraba mucho a Kant, es un imperativo atemporal. Es decir, no incluye el factor tiempo. Y en cambio Adorno, al añadir ese factor tiempo, incluye la posibilidad de que aprendamos, de que con el paso del tiempo haya un proceso de aprendizaje. Hemos cometido errores en el pasado, pero esos errores, si los pensamos y tomamos conciencia de ellos, podemos corregirlos de manera que el futuro sea distinto del pasado. Es decir, hay una posibilidad de aprendizaje progresivo que Adorno quiere añadir a la ética, algo que cree que en Kant no está. La ética necesita algo más que un imperativo categórico atemporal, necesitamos mirar al pasado y aprender de los errores cometidos en un proceso de aprendizaje colectivo, para construir un futuro que sea mejor.

**HNL:** Por supuesto, incluso pensaríamos que esta memoria podría, de alguna forma, vencer esa barbarie, ese mal que hemos gestado dentro del mundo. Sin embargo, podríamos preguntarnos desde esa perspectiva que tenía también Adorno, en cuanto a su dialéctica negativa, si estas tesis no se quedarían en un estado meramente melancólico, es decir, de recuerdo sufriente y, por lo tanto, sin posibilidad de praxis. ¿O tú consideras que no, que sí es posible la praxis a partir estas tesis, que parecen muy melancólicas?

**MT:** Es verdad que Adorno tiene este lado melancólico y pesimista, más en algunos textos que en otros, pero lo tiene. Y en ese sentido, es cierto que a veces es una filosofía dura de leer, porque está escrita desde la conciencia de que ha habido mucho sufrimiento colectivo. Adorno escribe una buena parte de su obra durante el nazismo, la Segunda Guerra Mundial y luego la reconstrucción. Son momentos de pesimismo colectivo y él es también muy pesimista. Creo que expresa el espíritu de la época. Me parece que en ese momento era difícil pensar de una manera más optimista por todo lo que se había vivido. La cuestión es si nosotros ahora podemos intentar llevarlo hacia un plano un poco más esperanzador, aunque también es cierto que nuestro tiempo ahora es muy difícil. Es verdad que esta cuestión de la melancolía es un tema importante para leer a Adorno. La pregunta tan interesante que haces, de si eso nos lleva a la práctica o no, plantea un debate importante. Y yo creo que sí, esa radicalidad de Adorno con su “hay que decir no a la injusticia”, recordar a las víctimas y no volver a repetirla, creo que es un llamado a la acción. Pero es verdad que él concreta poco cómo debería ser esa acción. Es decir, no nos da un manual de qué es lo que habría que hacer.

**HNL:** Sin duda. Son otros tiempos. Pero como a veces lo planteamos en filosofía, creo que estamos en el tiempo de crear bases sociales. Y estas bases sociales, esperamos, vayan incrementando y vayan cambiando esta realidad. Pero la teoría también es súper importante, porque de ella es donde derivan muchas de estas acciones que pueden concretarse. Y sin duda creo que Adorno, al menos en este momento, es uno de los grandes referentes.

Volviendo a tu libro, en él trabajas tres categorías para continuar con tu análisis sobre la filosofía moral de Adorno, que



dices, no propiamente está en un solo libro sino a lo largo de toda su obra. Estas categorías son: **negatividad**, **mímesis** y **memoria**. Las dos primeras, como tú lo dices, son vías de oposición al principio de identidad, y la tercera es potencial reparador. Tengo una inquietud. Por el acercamiento de Adorno a Nietzsche y Schopenhauer. ¿No crees que se desplaza demasiado hacia la defensa de la experiencia del individuo, coincidiendo esto con una versión burguesa de la libertad?

**MT:** Esa es una pregunta difícil. No estoy segura de cuál sería la respuesta. Es verdad que se ha acusado a veces a Adorno de ir en esa dirección. Pero creo que esa cuestión tiene mucho que ver, otra vez, con el momento histórico en el que escribe. No sé qué habría escrito Adorno si no hubiera sufrido la experiencia del nazismo. Creo que el problema es que buena parte de su pensamiento se forja en un momento en el que tiene miedo de que los nazis ganen la guerra. Y en eso creo que es distinto de las reflexiones que hacen Schopenhauer o Nietzsche. Schopenhauer está pensando

más en cómo está estructurado el mundo ontológicamente, cuál es el lugar del ser humano en relación con la naturaleza. Adorno está pensando más en qué hacer cuando tienes regímenes totalitarios que no dejan margen de libertad a las personas. El contexto histórico hace que él se centre en unas cuestiones, y quizá si no se hubiese dado esa situación histórica, a lo mejor él hubiera tenido una trayectoria muy distinta. Claro, no podemos comprobar qué habría escrito en otras circunstancias, pero creo que está muy influenciado por la experiencia del mal que fue el totalitarismo.

**HNL:** Entiendo, aunque Adorno rechaza la vida colectiva, que lamentablemente entiende como totalitarismo, y que incluso tú enfatizas al incluir en tu libro, a manera de epígrafe, la frase de Adorno que dice “El todo es lo no verdadero”. Este rechazo de alguna manera, por lo que nos estás señalando, pareciera que aleja a Adorno de tomar al socialismo como un camino a corregir intelectualmente, y en cambio, parece que en algún momento abraza el modelo capitalista de la vida en Estados

Unidos. No lo sé, dime si estás de acuerdo conmigo, porque, bueno, dentro de esta pregunta que aparece en *Minima Moralia* “¿Cómo debo vivir?”, parece que Adorno está más cerca de Kant que de Marx. ¿O tú qué lectura tienes al respecto?

**MT:** Esta es otra cuestión difícil. Es verdad que, en muchos aspectos, Adorno está ya muy lejos de Marx, porque tiene mucho miedo al totalitarismo. Es decir, cualquier proyecto totalitario le parece enormemente peligroso porque va a eliminar la individualidad. Pero él es luego también muy crítico con Estados Unidos. Los años que pasa en Estados Unidos, se dedica, por ejemplo, a estudiar cómo mediante la prensa, la televisión, el cine, la radio, se está intentando influir en la manera de pensar de las personas. Se vuelve muy crítico con los medios de comunicación y especialmente con lo que llamará la “industria cultural” porque cree que están intentando convencer a las personas de que han de vivir y han de pensar de determinadas maneras, y ahí también ve un potencial totalitario. Es decir, termina haciendo una crítica muy dura a este sistema que hay en Estados Unidos, que tampoco le parece tan democrático y tampoco le parece que defienda tanto la libertad de las personas. Hay una cosa que me pareció muy curiosa cuando la leí. Adorno se dedicó a leer las secciones de astrología en revistas muy populares, y afirmaba que incluso a través de los consejos que se les daba a las personas en esas secciones, se les estaba intentando convencer de que debían tener determinadas ideas, valores, formas de comportamiento. Estaba muy obsesionado con eso, con que los medios de comunicación estaban intentando imponerles a las personas una serie de ideas y creencias. Así que también era muy crítico con lo que sucedía en Estados Unidos.

**HNL:** Sí, entonces esta pregunta, vuelvo a insistir, que se hace Adorno en *Minima Moralia*, es decir, ¿cómo debo vivir?, Cuando lees ese texto y nos da una respuesta Adorno, ¿tú consideras que está más cerca de Kant o de Marx? Cuando se hace simplemente esa pregunta: ¿cómo debo vivir?

**MT:** Creo que está más cerca de Kafka. Esa idea de la resistencia, ese entender que, aunque yo no pueda cambiar el mundo, aunque no pueda corregir las injusticias, sí puedo resistirme, puedo no participar. Es una actitud también muy schopenhaueriana. Es decir, asumir que no puedo cambiar el mundo, no sé cómo construir una sociedad mejor, pero sí puedo negarme a participar del mal, puedo no traicionar a los demás, puedo no ser cómplice del mal. Incluso si no tengo libertad para actuar, al menos intentar pensar libremente. Creo que, en este sentido, tiene una posición cercana a Kafka o Schopenhauer. En un contexto en el que hay muy poca libertad política, hay muy poco margen para construir sociedades justas, todavía cabe mantenerse en la resistencia.

**HNL:** Tu trabajo sobre Adorno, en especial el tema de la *mimesis* como base de la compasión y solidaridad con los que sufren, ¿es el que te permite llegar a la cuestión de los animales o fueron tus lecturas de Kant? Esto lo pregunto porque también en tu libro *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*, publicado en 2019 por Plaza y Valdés, planteas que Adorno defendió que el arte es la mejor manera de ofrecer testimonio de la violencia, dar voz a las víctimas y denunciar las injusticias. Entonces, ¿quién consideras que te permitió llegar a esta cuestión de los animales? ¿Adorno, esta idea de *mimesis*, o Kant?

**MT:** La cuestión de los animales ya me preocupaba antes de estudiar filosofía.

Era una preocupación que surgió durante mi infancia, en el seno de mi familia. Mi madre creció en la granja de mis abuelos, donde criaban vacas para la producción de leche y también otros animales como cerdos, conejos y gallinas para consumirlos. A mi madre le gustaban mucho los animales y tenía dudas sobre si tratar a los animales así era correcto o no, de manera que cuando yo era niña, en mi familia, se hablaba mucho de la cuestión animal. Entonces yo crecí con esas conversaciones en casa, y el tema me interesó desde muy joven. Siendo adolescente leía textos de biología y algunas cosas de ética. Luego, al comenzar a estudiar filosofía, el proceso fue buscar qué autores me podían ayudar a articular una ética animal, y el viaje de aprendizaje fue muy largo. Hay muchos autores de los que se puede aprender sobre este tema, como el propio Adorno, Kant o Schopenhauer. También autores como Peter Singer, Tom Regan, Mary Midgley. Fui leyendo a muchos pensadores distintos que al final me ayudaron a tener una mirada más panorámica.

**HNL:** Siguiendo con esta misma idea a la luz del pensamiento nuevamente de Adorno, tú muestras en este mismo libro el peligro de la estetización, esto es, embellecer injusticias y por tanto lograr que parezcan menos injustas, menos incómodas e hirientes, ¿Consideras que existe esta forma de estetización a la hora de relacionarnos con otros animales no humanos? Y ¿Podrías ofrecernos algunos ejemplos?

**MT:** Sí, yo creo que es un problema grave. Adorno lo explicó muy bien: el arte se puede utilizar para denunciar injusticias y mostrarnos el sufrimiento ajeno, pero también se puede utilizar para encubrir injusticias y hacernos creer que hay algo bello donde en realidad hay opresión y maltrato. Creo que, en nuestra relación con

los animales, nuestra sociedad está todo el tiempo intentando ocultar el maltrato de los animales y su sufrimiento. Por ejemplo, en la ganadería, al menos en Europa, que es lo que yo conozco mejor, existe la tendencia a romantizar la ganadería como si fuera algo bucólico, bonito, donde hay una relación de cooperación entre los animales y los humanos. Hay campañas publicitarias que ofrecen esta visión estetizada de la ganadería. En los medios de comunicación, en la publicidad, se muestran fotografías y vídeos que distorsionan la realidad. Se muestra a un granjero acariciando a una vaca y se le hace creer a la gente que hay una relación amable. Pienso que este es efectivamente un caso de estetización de lo que en realidad son relaciones muy violentas de dominación y crueldad. Y lo que está pasando es que la gente, en vez de ver la realidad de cómo están realmente los animales en la industria ganadera, que están muy maltratados, o ver lo que pasa en los mataderos, la gente que está viendo estos anuncios publicitarios creen que en la ganadería se dan relaciones de cooperación, cuando son relaciones de violencia. Sucede lo mismo en otras formas de maltrato animal, como la experimentación con animales. Cuando se hacen reportajes sobre la experimentación, las imágenes que se emplean y el lenguaje que se utiliza, no muestran la realidad, sino que la ocultan. Lo mismo ocurre con la pesca, los zoológicos, el uso de caballos para pasear turistas. Creo que en muchos casos se está bucolizando y romantizando lo que en realidad son relaciones de explotación.

**HNL:** Sin duda, incluso este tema creo que está muy relacionado con otra cuestión que tú abordas en *Ecoanimal*. Ahí nos hablas acerca de la fealdad, es decir, de los juicios que están detrás de esta forma de apreciación y es interesante cómo vinculas nuevamente estos recursos estéticos con



una cuestión ética. Es decir, con la responsabilidad que tenemos los humanos de producir fealdad en el mundo en general y en buena medida para poder aceptar que tenemos una responsabilidad y por supuesto que deberíamos de aprender lo que Adorno en algún momento llamaba *no idéntico*, pues existe una diversidad de características y prácticas de otras especies que no necesariamente son o producen fealdad. Háblanos un poco más a fondo de este asunto.

**MT:** En estética, la cuestión de la fealdad es un tema muy debatido y difícil. Se debe tratar con cuidado, es un tema delicado, y explicarlo con detalle lleva mucho tiempo. Hay una cuestión de fondo y es que no todos juzgamos como feas las mismas cosas, porque existen influencias culturales que nos pueden llevar a ver como feas cosas distintas. Pero parece que, al menos en algunos casos, una parte de nosotros podría estar más o menos de acuerdo en que, cuando dañamos un elemento natural, dañamos un animal, le provocamos dolor o enfermedad, lo que vemos nos parece feo. Es decir, un animal herido, un animal

enfermo, a muchos de nosotros nos parece feo. Y eso puede estar funcionando —y es especular un poco— de una forma similar a como funciona el dolor. Cuando nosotros sentimos dolor en nuestro cuerpo, es porque el cuerpo nos está avisando de que hay un problema, y esa señal de dolor, que es incómoda, es para que reaccionemos. Si tocamos el fuego con la mano, la señal de dolor nos hace retirar la mano. Y podría ser que este tipo de fealdad tuviera un papel similar. Cuando vemos un animal herido, enfermo, que nos parece feo, eso puede funcionar como una llamada para que actuemos y le ayudemos. Igual que, por ejemplo, si olvidamos regar una planta, esa planta se va quedando seca y de repente la vemos más fea, y entonces recordamos que tenemos que regarla. Eso no quiere decir que todo lo feo se reduzca a esta cuestión, hay otras cosas que las consideramos feas por razones diferentes. Pero creo que, en algunos casos, cuando detectamos que algo vivo nos parece feo, a veces es un aviso de que ahí hay dolor, hay sufrimiento, ha habido una injusticia y esa fealdad es como una llamada a reaccionar. Y luego hay otra cuestión distinta, que a

veces hay cosas que nos parecen feas porque no las entendemos, entonces hay que ser también muy cautos y preguntarnos, cuando algo nos parece feo, por qué nos parece feo. A veces hay animales o plantas que nos parecen feos, pero están perfectamente bien de salud, eso nos sucede sobre todo con especies con las que no tenemos familiaridad. Cuando viajamos a lugares en los que no habíamos estado antes, podemos encontrar seres vivos que nunca habíamos visto y que nos parecen monstruosos, feos, y podemos llegar a creer que están enfermos, pero en realidad no les sucede nada malo. Y es importante también entender, —y esto va a parar a lo “no idéntico”— que las otras formas de vida pueden ser muy distintas de nosotros y no tienen por qué ser todas similares a nosotros o a los animales que consideramos más cercanos a nosotros. La diversidad de formas de vida es gigantesca, puede haber formas de vida muy distintas que para nosotros sean extrañas y nos den miedo, nos parezcan feas, y necesitamos aceptar esa diversidad. Adorno hablaba de aceptar lo no idéntico en el sentido de aceptar esa realidad inmensa que hay en el mundo de cosas que son diferentes de nosotros y que no deberíamos intentar convertirlas en cosas más parecidas a nosotros, sino que hay que respetarlas en su diferencia.

**HNLR:** Hay otros temas interesantes dentro de este texto como es el mundo subjetivo interno de los animales o la agencialidad de estos; en él propones rebasar la estética de la naturaleza tradicional porque existe por lo menos una deficiencia en ella. Esto es, ausencia o poca reflexión sobre la apreciación estética de los animales. Dices que esto es resaltar que los animales resultan centrales porque son sujetos capaces de experimentar subjetivamente lo que les sucede y de percibir los lugares que habitan ¿podrías ahondar un poco en cómo

unes la ética y la política cuando hablas de esa agencialidad y la estética en torno a la cuestión animal?

**MT:** Sí, eso es una cuestión también interesante, porque en estética de la naturaleza se ha pensado relativamente poco la apreciación estética de los animales. Se ha escrito mucho sobre paisajes naturales, sobre montañas, bosques, ríos, y en cambio sobre animales, pues menos. Hay algunos textos, pero son pocos. Yo creo que hay que impulsar que también se estudie la apreciación estética de los animales... anda, mira qué casualidad, que hablamos de animales, y ahí aparece tu gato en la pantalla [risas]. Cuando apreciamos estéticamente a un animal, no es lo mismo que apreciar una montaña o un árbol, porque el gato también te mira a ti. Cuando miramos un árbol, el árbol no nos mira; cuando miramos una montaña, la montaña no nos mira. Pero cuando miras al gato, el gato te devuelve la mirada, y a veces se acerca y busca tu contacto y quiere jugar contigo. Entonces, apreciar la belleza de los animales se caracteriza por este elemento, que el animal también te ve a ti, te oye, te huele, te percibe, e interactúa de muchas maneras distintas y probablemente está pensando o teniendo emociones en relación contigo. Y eso hace que la apreciación estética de los animales sea especialmente enriquecedora. Esa apreciación cambia mucho según la especie animal, pero podemos tener experiencias estéticas muy profundas con los animales porque nos muestran que en el mundo hay otros sujetos además del ser humano, hay una gran diversidad de sujetos que piensan, que tienen emociones, que perciben el mundo, que tienen agencia, que quieren cosas, que tienen recuerdos. Entonces el mundo se revela como más interesante, porque comprendemos que cada animal percibe el mundo de una manera distinta. Hay animales que tienen un sistema perceptivo que le da más importancia al

olfato. Hay animales que son más auditivos, hay animales que oyen sonidos que nosotros no oímos, hay una gran diversidad de maneras de percibir el mundo y cuando eres consciente de eso, te das cuenta de que la manera de percibir el mundo humana es solo una entre otras muchas posibles. Y eso me parece que nos lleva a reflexiones muy interesantes. Luego, cuando te pones a trabajar en temas de la apreciación estética de los animales, una de las cosas de las que te das cuenta, que es la parte triste de este tema, es que muchas veces personas que quieren disfrutar de la belleza de los animales les acaban haciendo daño para disfrutar de esa belleza. Pienso, por ejemplo, en la gente que enjaula pájaros. Enjaular pájaros es algo terrible, porque son seres que pueden volar, y si los encerramos tienen vidas con mucho sufrimiento, pero cuando preguntas a la gente que enjaula pájaros, ¿por qué lo hace?, la gente responde “porque son bonitos”. Ahí hay un deseo de aprecio de la belleza, pero está mal dirigido y al animal le estás causando un sufrimiento. Por ello, cuando deseamos disfrutar de la belleza de los animales, debemos reflexionar acerca de cómo tener ese disfrute sin causarles un daño.

**HNL:** Continuando con el tema del disfrute y del placer estético, en el 2004 editas una antología de *Los derechos de los animales* y allí escribes un texto sobre seis buenas razones para ser vegetariano o vegetariana. Resalto dos de esas razones: que para plantearnos seriamente los derechos de los animales debemos dejar de considerarlos nuestro alimento y oponernos a la crueldad ejercida hacia ellos, principalmente los que se encuentran en las granjas industriales, porque este horror es tan habitual y por tanto difícil de percibir. Dime una cosa ¿Cuáles serían otras razones políticas y éticas que guían la práctica del vegetarianismo?

**MT:** Yo primero me hice vegetariana y más tarde me hice vegana, fue un proceso de aprendizaje personal. Ahora hace ya 20 años que publiqué ese libro, y he aprendido mucho más sobre lo que significa criar animales para consumirlos y el impacto que eso tiene en los animales y en los ecosistemas. Lo primero es que criar animales para consumirlos o pescar animales del mar para comerlos, les causa a ellos un sufrimiento enorme. Y ese sufrimiento afecta a una cantidad ingente de animales, porque la especie humana somos ya más de 8000 millones de personas, y una parte mayoritaria consume animales de manera regular, en muchos casos cada día, y eso implica, por tanto, un número de animales afectados realmente estratosférico, nunca antes en la historia habíamos tenido estas cifras tan elevadas de consumo de animales. Pero luego, además, criar ganado implica también robarles espacio a los animales salvajes, porque el ganado necesita muchísimo territorio, y se necesita también mucho territorio para cultivar la comida que se le da. De ese territorio que ocupas con el ganado, estás expulsando a los animales salvajes, y actualmente la ganadería es la actividad humana que ocupa más territorio. Un 27% de la superficie terrestre la estamos dedicando al ganado, y eso es un territorio en el que no dejamos que estén muchos otros animales. Por ello, no solo dañamos a los animales que nos comemos directamente, sino también a esos otros animales. En la pesca también sucede que dañamos animales que no los comemos, porque las redes de pesca capturan accidentalmente animales que no van a ser consumidos, pero que mueren en las redes, y también quedan muchas redes rotas en el mar que siguen matando animales. Es decir, que no se mata tan solo a los animales que se va a consumir, sino que hay otros animales que son afectados también y eso hace que aumenten mucho más las cifras,

con lo cual, lo que estamos provocando, es una hecatombe. Y en ese sentido, cada vez hay más científicos que están diciendo que la causa principal de pérdida de biodiversidad es precisamente la dieta basada en animales. Hace unos días en *El País*, un periódico español, entrevistaban a Johan Rockström, uno de los climatólogos más importantes, y en esta entrevista, él decía que el principal problema que tenemos es el sistema alimentario. Y precisamente proponía que, sobre todo en los países más industrializados, donde esto es más fácil de llevar a cabo, sería necesario que una parte mayoritaria de la población se pasara a dietas básicamente vegetales, porque si no va a ser muy difícil paliar la crisis ecológica. También sabemos que la ganadería contribuye al calentamiento global porque el ganado emite metano, que es también un gas de efecto invernadero. Sabemos que la pesca de arrastre también emite gases de efecto invernadero porque remueve los fondos oceánicos. Es decir, que vamos sumando elementos para sostener que este sistema alimentario basado en proteína animal, teniendo en cuenta que los seres humanos somos una población tan grande, realmente es una de las principales causas de la destrucción del medio ambiente. Entonces también por razones medioambientales deberíamos tomarnos esto muy en serio. La dieta basada en animales afecta, incluso, a algunos pueblos indígenas, porque por ejemplo se está deforestando la Amazonia, en gran medida, para hacer sitio para el ganado, y se expulsa a pueblos indígenas de su territorio.

**HNLN:** Me hace pensar lo que tú escribes en este texto de *Ecoanimal* sobre todo cuando nos haces ver la urgencia de elaborar una estética, una nueva forma de estética, sobre todo cuando nos hablas de esa experiencia sobre las miradas de miedo y dolor de los animales que se encuentran

dentro de las granjas industriales y dices: buscan desesperadamente una respuesta. Yo me quedé estupefacta y dije “es que esta respuesta se encuentra en la estética”, es decir, que es posible, a través de esta nueva educación sobre la estética, que reconozcamos esas miradas ¿Tú crees que la estética es una guía, un instrumento que nos podía llevar a esto?

**MT:** Yo creo que nos puede ayudar. Es verdad que la estética siempre debe ir muy de la mano de la ética, porque a veces la estética sola tiende a ser un poco problemática, pero yo creo que puede ser muy útil. Y que sirve para contrarrestar esos malos usos que hacemos de la estética. Yo ponía antes el ejemplo de todas estas campañas publicitarias para fomentar el consumo de carne, que te enseñan una vaca en un prado supuestamente muy bien atendida. O toda esta gente que quiere poseer la belleza de un pájaro y lo enjaula, toda esta gente que está buscando una relación con los animales, pero cae en la trampa de relaciones que son injustas. Creo que a estas personas hay que mostrarles el sufrimiento de los animales, mostrarles cómo miran estos animales maltratados. Cuando los activistas entran con cámara oculta a las granjas, donde los animales están en muy malas condiciones, o en los mataderos, y graban las imágenes de los animales, los animales tienen expresiones de terror en sus rostros, y también tienen expresiones y miradas en las que demandan ayuda. Creo que si consiguiéramos que la gente se tomara en serio esas miradas y esas expresiones de petición de ayuda, “estoy sintiendo dolor, ayúdame”, quizás conseguiríamos que alguna gente reaccionara.

**HNLN:** Quisiera pasar a una cuestión un poco más personal, y para eso voy a referirme por lo menos a dos novelas y nuevamente al texto de *Ecoanimal*. Una novela la

escribes en el 2006, *La biblioteca de Noé* y otra en el 2010 *Nunca sabrás a qué huele Bagdad*. De esta última me gustaría mucho que nos platicaras, porque es un tema relevante, la cuestión del olfato, que también trabajas en *Ecoanimal*. Entiendo que naciste con anosmia y esta falta de experiencia de oler te llevó a escribir por lo menos esta novela, pero quisiera llevar el tema a la reflexión de lo que ahora creo yo padecemos quienes vivimos en el capitalismo. Es decir: sufrimos de anosmia social. Me explico: el mundo antes del capitalismo se definía por medio de olores. Existía una memoria olfativa del paisaje con la que se creaban valores culturales. Los antiguos mayas, por ejemplo, pintaban y tallaban las diversas fuentes de olores y sus experiencias olfativas, o la cultura que creó el incienso tuvo su experiencia olfativa. En las culturas precapitalistas, también importaban los malos olores, se creó toda una gramática para distinguirlos: el tufo, la peste, efluvios, pestilencia, fétido, nauseabundo, ácido, picante, hediondo, agrio. De esta manera nació una capacidad para detectar el ambiente, el clima, o algunas enfermedades a partir del olor. De la cultura de los olores, a mi parecer, solo quedan residuos. Están en algunas prácticas religiosas y, por supuesto, en la perfumería artística, o comercial. Pero la capacidad socioolfativa se ha perdido. En el capitalismo vivimos en medio de entornos saturados por olores fabricados y con contaminantes dañinos a la vida psicobiótica de humanos, y por supuesto, de animales no humanos. Padecemos anosmia social, esto es, incapacidad



para distinguir olores con los cuales podemos recrearnos a partir de los ritmos de la vida u olores ofensivos que habría que rechazar su fuente. Pero tú qué nos podrías decir al respecto y sobre todo basado en tu novela *Nunca sabrás a qué huele Bagdad*.

**MT:** Realmente es una reflexión muy interesante la que haces. Yo nací con una incapacidad para percibir los olores, es un problema que parece ser de origen genético, se llama anosmia congénita y no tiene cura. Y lo que a mí me empezó a extrañar, cuando tuve conciencia de lo que eso significaba, es que cuando yo preguntaba a muchas otras personas sobre los olores, cuando les pedía “contadme cómo son, porque yo no puedo notarlos”, mucha gente me decía “es que los olores no son importantes”. Eso me parece tremendamente extraño, porque si el olfato es un sentido que los seres humanos tienen, y lo tienen muchísimos animales, ¿cómo puede ser que no sea importante? Entonces, yo creo que ahí hay algún factor cultural que tiene relación con lo que tú planteas, de que ha habido una especie de represión o de olvido del sentido del olfato. Hubo un momento, hace unos años, en que empecé a leer sobre eso, a buscar información, y yo creo que tiene que ver con la represión del cuerpo y con la represión del contacto con el medio natural, con esa obsesión de que somos sobre todo mente. Esa idea cartesiana, según la cual los seres humanos somos sobre todo una mente o un espíritu, y en cambio el cuerpo es algo inferior, casi una molestia, algo sucio que hay que reprimir,

dominar, controlar y que no hay que permitir que se exprese mucho. Y esa idea va muy ligada también a la idea de que los animales son inferiores, toda la naturaleza es inferior al ser humano. Yo creo que ahí ha habido un proceso de represión del olfato, también ha sucedido con el tacto, y creo que es un rechazo a nuestra animalidad, al hecho de que somos animales. Es un rechazo a la tierra como hogar y una obsesión con encerrarnos tan solo en nuestra parte intelectual, mental. Esta actitud me parece peligrosa porque lleva a desconectar del mundo real, de la naturaleza de lo que somos, de nuestras capacidades, y creo que ahí hay que hacer un proceso de volver a recuperar toda esa sensibilidad que se ha perdido. Sobre todo, se ha perdido en sociedades muy industrializadas.

**HNL:** De acuerdo, ya casi para finalizar, cuéntanos ¿en qué estás trabajando ahora?

**MT:** Estoy muy preocupada por la crisis ecológica, de hecho mi último libro trata sobre la crisis ecológica. Continúo leyendo sobre esto porque me parece un tema fundamental. Considero que colectivamente no somos conscientes de lo grave que es, de que el calentamiento global se está acelerando, se está acelerando también la extinción de especies, la contaminación, y tendríamos que buscar colectivamente soluciones para todos estos problemas tan urgentes. Y me interesa cómo la estética nos puede ayudar. En la destrucción de los ecosistemas que estamos provocando, obviamente la cuestión principal es ética, las vidas que se pierden de humanos, animales y otros seres vivos, pero estamos también destruyendo la belleza de este planeta, que es inmensamente bello y está lleno de maravillas. Quizás si fuéramos capaces de maravillarnos de la belleza natural podríamos reconectar con la biosfera y sentirnos en casa en este planeta. Antes hablábamos de la represión del cuerpo, de

cómo nos hemos ido alejando de los animales y la naturaleza, y la clave sería recuperar esa conexión. Reconectar con los animales, las plantas, otros seres vivos, y redescubrir que son nuestra familia, son los seres con los que compartimos el planeta. Podríamos tener una vida muy dichosa en relación con el mundo natural. Creo que es importante mostrar esta cuestión esperanzadora, de que podríamos tener vidas felices si fuéramos capaces de reconciliarnos con las otras formas de vida.

**HNL:** Ahora sí, ya para cerrar. Todas estas conclusiones y estos pensamientos que tienes ¿Tú dirías que forman parte de una teoría crítica?

**MT:** En un cierto grado, creo que sí. Ojalá pudiéramos tener todavía entre nosotras a autores como Marcuse, Horkheimer, Adorno, Benjamin... porque estoy segura de que nos ayudarían a pensar el momento actual. Yo creo que nos ayudarían a entenderlo y a ver cómo enfrentarnos a todos los problemas que tenemos, así que en ese sentido les echo en falta. A veces me pregunto qué diría Horkheimer de lo que está sucediendo ahora, qué diría Marcuse de la crisis ecológica, qué diría Adorno del calentamiento global. Así que me parece importante intentar mantener su espíritu presente en la filosofía.

**HNL:** Excelente. Pues nada, no me queda más que agradecerte toda esta entrevista. Que nos haya ofrecido todo este pensamiento que tú tienes. Estas nuevas perspectivas tan importantes, tan necesarias, tan urgentes por ser atendidas y pues nada, vuelvo solamente a darte las gracias.

**MT:** Gracias a ti, ha sido un gran placer. Muchas gracias por tu interés por mirarte tantos textos. Ha sido de verdad una conversación muy estimulante y enriquecedora.

**P**

# PARA UN RASTREO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE WALTER BENJAMIN

JOSÉ BAYARDO PÉREZ ARCE\*

\* Religioso misionero del Espíritu Santo, Maestro en Estudios de Paz y Justicia, profesor de Ética, Ética aplicada y Seminario de Frankfurt en el **Instituto de Filosofía**. Imparte la materia Teología para universitarios en el ITESO.

**Resumen:** En este artículo se propone rastrear lo que podría llamarse la teoría crítica de Walter Benjamin a lo largo de su obra, en especial tomando el Fragmento teológico-político como texto que expone sintéticamente lo esencial de su teoría crítica y que sirve para articular elementos presentes en otros de sus textos, como la influencia de Kant y Marx, la teología, el lenguaje, el lugar que da a los objetos, y la superación de la centralidad protagónica del sujeto, de su razón y de su voluntad.

**Palabras clave:** Teología, redención, historia, mesías, juego, ruinas.

## Consideración previa

Planteo el presente escrito como un “rastreo” por al menos tres razones: 1) porque se trata de un esbozo que pudiera ser mucho más completo y profundo, 2) porque Walter Benjamin nunca elaboró un “tratado” ni escribió un libro específico para proponer una teoría crítica, aunque parto del presupuesto de que sí cuenta con una y la desarrolló, y 3) porque su pensamiento tiene mucho de escondrijo y de ejercicios de excavar y recordar<sup>1</sup> por lo que exige rastrear huellas y atravesar distintas capas. Consecuentemente, con la finalidad de poder hallar —esbozar— su teoría crítica se considerarán dos senderos recorridos por

él que marcaron su pensamiento, el método o vía que propone y los indicios y lugares que privilegia en su pensamiento y obra.

## 1. Dos senderos de la crítica: Kant y Marx

La historia es la lucha entre los entusiasmados y los indolentes, entre los futuros y los pasados, entre los libres y los esclavos. Los esclavos podrán siempre presentarnos el canon de sus leyes, mientras que nosotros aún no podemos indicar la ley bajo la cual nos encontramos. Tenemos sin embargo la sensación de que aquí se trata de un deber. Poseída por esta sensación, la juventud tendrá al fin coraje para lo que los otros consideran retórica.

1. Alusión a dos textos del *Denkbilder*: “La liebre de Pascua puesta al descubierto o pequeña teoría del escondrijo” y “Excavar y recordar”. Cfr. WALTER BENJAMIN, *Denkbilder*. Imágenes que piensan (Madrid: Abada, 2021).

Actuará, aunque los demás la crean confusa. La juventud es confusa, como lo es el espíritu de la historia, y nunca resplandece hasta la fiesta.<sup>2</sup>

Con esta cita del joven Walter Benjamin — la nota fue escrita en 1913— quisiera abrir esta aproximación a lo que podría llamarse su teoría crítica (TC). Como un primer acercamiento, el texto deja entrever dos influencias —o al menos afinidades— significativas en su pensamiento: Kant y Marx. Si bien no emplea exactamente las mismas expresiones, hay una sugerente cercanía en el lenguaje empleado, pues mientras la formulación benjaminiana “la historia es la lucha entre” evoca en quien esté familiarizado con el pensamiento de Marx la sentencia del *Manifiesto comunista* “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”<sup>3</sup>, su alusión a “entusiasmados e indolentes” así como a la “sensación de un deber”, sensación capaz de poseer a la juventud para moverla a actuar, tiene cierta consonancia con el rol que entusiasmo y deber desempeñan en la filosofía política y de la historia de Kant<sup>4</sup>. (Aunque Benjamin usa la palabra *Begeistert* y no *enthusiastisch*

se trata de palabras que fueron empleadas de forma semejante y casi intercambiable por la parte de la tradición filosófica alemana que se ocupó del tema de la revolución francesa y que incluye a Kant y Schlegel, entre otros)<sup>5</sup>. Aunque Kant y Marx no fueron las únicas influencias en el pensamiento de Benjamin, ambos constituyeron una base sólida y significativa que trató de superar, tomando distancia del kantismo<sup>6</sup> y llegando a ser tildado de marxista heterodoxo. Además de lo anterior, en este texto, que es un extracto de una de sus críticas culturales, Benjamin presenta ya otros elementos que serán característicos de su pensamiento: la lectura dialéctica y materialista de la historia; la tensión entre quienes “quedaron” en el pasado y los que vendrán; y sobre todo, la relevancia epistemológica de los oprimidos para comprender y pensar nuestra propia realidad o actualidad, marcada ésta por una especie de imposibilidad de nombrar la ley que nos rige.<sup>7</sup> En concreto, pensar y afrontar esta imposibilidad será para Benjamin una tarea fundamental de la teoría crítica —aunque él nunca la llamó así—, en tanto que la praxis incluye no sólo la acción revolucionaria sino también

2. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1* (Madrid: Abada, 2010), 61.

3. KARL MARX, *Antología*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 117.

4. Por ejemplo: “En esta causa moral confluyen dos cosas: en primer lugar, el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo; en segundo lugar, la meta que al mismo tiempo es un deber de que aquella constitución de un pueblo sólo sea jurídica y moralmente buena en sí [...]” IMMANUEL KANT, *El conflicto de las facultades* (Madrid: Alianza, 2003), 175.

5. Cfr. MARTIN RODRÍGUEZ BAIGORRIA, “Secularización, retórica entusiasta, y aceleración histórica: notas sobre la recepción de la revolución francesa en Alemania”, *Fragments de filosofía*, 11 (2013) 211-237.

6. En congruencia con lo manifestado en su escrito *Sobre el programa de la filosofía venidera*.

7. Este elemento se verá después reforzado a partir del encuentro de Benjamin con el pensamiento de Lukács, el cual denota al materialismo histórico como uno de los instrumentos de lucha principales del proletariado, ya que le permite ver la realidad desde el punto de vista histórico —es decir, científico— descubriendo los fenómenos superficiales de la vida ordinaria y las fuerzas históricas que mueven a niveles más profundos la realidad. Al conocer la situación verdadera —la ley bajo la cual nos encontramos— y las conexiones históricas efectivamente dadas y operantes, el proletariado experimenta el despertar de su conciencia de clase. En este proceso, si los últimos de nuestro mundo acceden al conocimiento de lo que efectivamente los rige y organiza —y oprime, como efecto e incluso como condición de funcionamiento del sistema de organización de la sociedad—, ellos a su vez se vuelven también reveladores para otros de las fuerzas motoras del acontecer histórico, incluso de aquellas que no atinamos a nombrar. Cfr. GEORG LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase* (México: Grijalbo, 1969), 234-235.



el pensamiento que le es propio. Esto es enfatizado particularmente en las tesis VI y XI sobre la historia, que ponen en guardia respecto al conformismo capaz de apoderarse tanto de la (ciencia de la) historia como de las formas de hacer política y las ideas económicas, incluso afectando al mismo marxismo, y en el apéndice A de las mismas tesis sobre la historia.

En otro texto, ya no de juventud sino de madurez, Benjamin expone otros aspectos fundamentales de su pensamiento, esta vez en contexto de debate con Max Horkheimer, uno de los iniciadores de la Teoría Crítica de la Sociedad (TC). En este caso, no se trata de un comentario de crítica cultural sino de un “correctivo”, como Benjamin mismo lo señala, a un razonamiento que sin duda marca una disyuntiva decisiva respecto a la configuración y desarrollo de la TC.

Sobre la cuestión de lo inconcluso de la historia, carta de Horkheimer del 16 de marzo de 1937: «La constatación de lo inconcluso es idealista si no incorpora lo concluso. La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que

creer en el juicio final... Quizá respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables. La justicia practicada, las alegrías, las obras, poseen otra relación con el tiempo, pues su carácter positivo queda ampliamente negado por la caducidad. Esto es válido en primer lugar para la existencia individual, en la que no es la dicha, sino la desdicha, la que está marcada por la muerte». El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.<sup>8</sup> Esta cita acerca de la apertura o no de

8. WALTER BENJAMIN, *Libro de los Pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 473-474, (N 8,1).

lo concluso en la historia ilustra muy bien una de las tantas tensiones suscitadas en torno a la TC planteada por la Escuela de Frankfurt. La lucha por una teoría que, en tanto objeto de praxis, no se pretenda ajena a la realidad histórica, ni en su origen, ni en su concepto ni en su objeto e implicaciones, es decir, una teoría que es también producto histórico, exige un concepto y comprensión de la historia también. Por una parte, una aproximación kantiana implica asumir, desde los límites de la razón y del hecho de la impredecibilidad del camino que seguirán seres libres cuya voluntad buena está también mezclada con el mal, la poca factibilidad de un destino o final feliz que indefectiblemente conduzca la historia.<sup>9</sup> Por otro lado, la concepción histórica marxista clásica —con la que seguramente se encontraron Horkheimer y Benjamin— es de tipo teleológico, de modo que se espera que la humanidad vaya en ascenso y mejora progresivos, lo que, no obstante, no cambia un hecho: quienes perecieron, quienes fueron sacrificados “en el altar de la historia” (Hegel), no regresan, como afirma Horkheimer. Se trata de una historia lineal irreversible en la que la injusticia es irreparable, y sólo el futuro, conforme al espíritu moderno, puede traer consigo una mejoría. En cualquiera de ambos casos, la realidad parece corresponder mejor, en lo que al conocimiento respecta, con la perspectiva de la ciencia ya que tanto Kant como Marx tenían a la ciencia como modelo a seguir para elaborar sus propias teorías distinguiéndose tanto del dogmatismo como de la ideología, aunque ninguno de los dos adopta los objetos de la ciencia pues sea desde la perspectiva crítica como desde el materialismo histórico, los objetos están determinados

primordialmente como producción, esto es, como actividad de un sujeto —individual o colectivo—, sin olvidar que siempre queda un resto no abarcable por parte del sujeto.<sup>10</sup>

Así como en Kant y en Marx la actividad humana tiene un rol fundamental y determinante, ya sea como actividad del sujeto o praxis de clase, Horkheimer se pregunta qué es posible hacer con las injusticias cometidas a lo largo de la historia. Su respuesta asevera que lo negativo, lo terrible y doloroso ya no tiene futuro, pertenece a un pasado clausurado respecto al cual lo más que se puede hacer es actuar a nivel de conocimiento, “tener conciencia de que fue una injusticia”, mientras que lo positivo, la alegría, lo bello y las acciones justas están aún abiertos a un futuro que puede manillarlos y que, tarde o temprano, acabará con ellos. La única praxis posible y sensata parece restringirse al ámbito del conocimiento mediante la conciencia de lo ocurrido.<sup>11</sup> Por su parte, ante la negación clara de la realización de una justicia consumada y la resignación de la praxis a la mera conciencia que mantiene presente la injusticia, Benjamin corrige a Horkheimer aseverando que es posible hacer algo más, algo que no se restringe a lo que dice la ciencia, algo que puede realizar una forma de justicia diferente y que obra una redención: la rememoración. La peculiaridad de este gesto o forma de praxis es que no puede realizarse sin teología y no puede expresarse en términos explícitamente teológicos. De este modo, aparecen dos rasgos particularmente característicos de la TC de Walter Benjamin: la presencia y rol esenciales de la teología en su pensamiento y la tensión de dos líneas de fuerza que simultáneamente operan en la misma realidad y apuntan en dirección opuesta. Benjamin asume la tarea

9. Cfr. IMMANUEL KANT, *El conflicto de las facultades*, p. 172.

10. Esto lo recordará ampliamente THEODOR W. ADORNO en su *Dialéctica negativa*.

11. Cfr. REYES MATE, *Medianoche en la historia* (Madrid: Trotta, 2006), 75.

infinita de la crítica que se pregunta acerca de los límites de la razón, mas, al mismo tiempo, al no dar por descontado que esa crítica pueda ser por sí misma liberadora puesto que se da dentro de una historia de luchas y de opresión que condicionan no sólo la razón sino también nuestras concepciones y usos de ella, procede a poner en guardia<sup>12</sup> frente esa ceguera que impide que “veamos la ley bajo la cual vivimos” de frente a la ley bajo la que viven los esclavos y se aventura a hacer una propuesta original y desafiante a su vez al poner en común teología y marxismo.

## 2. La vía «destructiva»: el Fragmento Teológico-político

De entre los escritos de Benjamin, quizá el que resulta más representativo de su pensamiento al grado de plasmar el espíritu de su TC, es el «Fragmento teológico-político» (FTP). Este breve texto, nunca publicado por Benjamin, reúne muchos de los temas abordados por él: el Mesías, la historia y su comprensión, lo histórico, la redención, la teología, la política, teoría del conocimiento, la imagen, la desdicha y el sufrimiento, el nihilismo, lo religioso, etc., mientras que la exposición —no explicación— realizada recurre al uso de una imagen que cumple también la función de crítica, no sólo de un modo de operar político-existencial sino también de comprender, pues exige un esfuerzo particular para lidiar con lo propuesto.

Destaca pues, en el FTP, como lo hace en el pensamiento de madurez de Benjamin, la figura del Mesías. Éste no es identi-

ficado con ninguna fuerza social o política, sino que más bien es la figura que, conforme a lo dicho en el apéndice A de sus tesis sobre la historia, rompe con una lectura mecánica y lineal de lo que acontece mediante otra forma de pensar la historia: “ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios. El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario”. El Mesías introduce una «razón mesiánica» que es “[e]n contraste con la razón mecánica de la física newtoniana, [...] esta razón abierta a lo aleatorio, capaz de comprender determinaciones con desenlaces imprevisibles, de conjugar lo necesario y lo posible”.<sup>13</sup> Esta disposición epistemológica creada por la posible/esperada entrada en escena del Mesías, es decir, por un vacío que resta fuerza de absoluto a la cadena causal lineal de los acontecimientos, debilita y desafía la visión de una ciencia<sup>14</sup> que, basada en su poder predictivo, termina por volverse poder político y decreto de muerte sobre todo lo que ha quedado en el pasado —como lo hace un médico al señalar la hora de deceso de una persona. Ante esto no hay nada más que hacer. Los muertos, muertos están. Por eso es que en el apéndice B de las *Tesis sobre la historia* Benjamin retoma la prohibición judía de investigar el futuro, pues al ser instruidos por la Toráh y la plegaria en la rememoración, los judíos eran liberados del encantamiento del futuro y a su vez tenían presente que en el futuro “cada

12. “La primera tarea de la razón no es educar, sino dominar, dominio que no sólo le prohíbe el cegar las fuentes del poder, sino que obligará a movilizarlas para sus fines en momentos decisivos.” (Una vez al fin, muchos soldados). WALTER BENJAMIN, *Obras IV-1* (Madrid: Abada, 2010), 417.

13. DANIEL BENSÂÏD, “Utopía y mesianismo: Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual” en WALTER BENJAMIN dirección múltiple, ed. ESTHER COHEN DABAH, (México: UNAM, 2011), 34.

14. Nótese que esta lectura benjaminiana de la historia y su relación con la ciencia no pretende negar la ciencia, como si pretendiera desautorizar el conocimiento científico para posicionar otro con mayor “autoridad”, sino que más bien posibilita una comprensión de la ciencia que pueda ser solidaria —¿cómplice?— con la redención.



segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar”<sup>15</sup>. El futuro no puede ser el puro resultado de un movimiento consecutivo de momentos, como si se tratara de objetos idénticos o, como los llama en las *Tesis sobre la historia*, de tiempo homogéneo y vacío que hace cada instante idéntico. Esto puede aplicarse también al lenguaje, pues la concepción instrumental del lenguaje como puro medio <sup>16</sup>termina por despojar a las palabras de cualquier consistencia, al grado de caer también bajo la lógica del capital y su sistema de equivalencias. Tiempo y lenguaje comienzan replicando mediante cierta forma de comprenderlos y de usarlos la naturaleza del capital hasta quedar sometidos a la lógica de éste, de modo que en última instancia no hay “nada” sino lo mismo en su absoluta replicación sin alteridad ni alternativa. Sin embargo, en consonancia con su teoría del lenguaje que distingue el ser espiritual que se comunica en el lenguaje del lenguaje mismo y que asevera que el “ser espiritual se comunica sin duda

en el lenguaje, no mediante el lenguaje”<sup>17</sup>, el Mesías —y por ende, la teología— es un excedente, un desvío, que impide la clausura totalitaria de la historia.

La respuesta benjaminiana frente a la disyuntiva entre un destino o *télos* determinado y un caos insuperable es la historia mesiánica que introduce un espacio para «lo posible», historia que no anula la libertad ni convierte a los sujetos de la historia en meros momentos abolibles/cancelables/superables (*Aufhebung*) de una historia universal. Mas esta historia mesiánica no es resultado de un proceso, no procede de una necesidad histórica ni de una ley inscrita en alguna parte. El Mesías, como excedente esperado-inesperado aparece como un Otro que “completa todo acontecer histórico”, es decir, que es “quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo.”<sup>18</sup> Este excedente impredecible e improducibile —pues no responde a la lógica de la producción— rompe con la clausura de la historia y de la realidad basada en

15. WALTER BENJAMIN, *Obras I-2* (Madrid: Abada, 2008), 318.

16. Cfr. La obra de Benjamin *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*.

17. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1*, p. 146.

su pretensión de poder. En este caso, saber no es poder, y el poder no es todopoderoso: “nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico.”<sup>19</sup> Ni el derecho, ni la política, ni la revolución, ni la historia pueden pretender ser por sí mismos lo mesiánico. Y sin embargo, lo mesiánico puede colarse y hacerse presente a través de ellos, “también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino”<sup>20</sup> dice Benjamin en el FTP.

El carácter de alteridad, de excedente propio de lo mesiánico hace que el Reino de Dios —como lo llama Benjamin— no sea el *télos* de la *dynamis* histórica, de modo que, desde el punto de vista histórico no es meta sino final, pues constituye más bien un elemento de carácter destructivo, nihilista, ya que no es posible construir el mundo profano sobre la idea del Reino de Dios.<sup>21</sup>

De este modo, la TC de Benjamin constituye una alternativa y una radical crítica a otras formas de concepción de la historia, como aquellas que radicalizan el rol del poder, de la política, o incluso aquellas que hacen de la historia el puro relato y entramado de las construcciones sociales que, o bien exaltan el potencial (auto)productivo humano o lo absolutizan al grado de negar todo valor y afirmación posibles en la indiferencia de la intercambiabilidad de todo y la volatilización de la realidad en una especie Wall Street.

Como ya lo mencionó Benjamin en la antes citada respuesta que da a Horkheimer, sólo con teología es posible una experiencia que desafíe la clausura del mundo y de la historia. La TC de Benjamin opera con una **concepción mística**

**de la historia.** Esta concepción mística de la historia ilustra la tensión que en *El surrealismo* Benjamin manifestó mediante los conceptos de «iluminación religiosa» e «iluminación profana». Por un lado, la *dynamis* de lo profano va en dirección opuesta a la de la intensidad mesiánica. Así, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad no sólo no coincide, sino que se opone a lo mesiánico. Esto quizá se comprenda mejor si notamos cómo el progreso tecnológico, las políticas económicas y sociales, orientados en principio hacia la búsqueda de la felicidad —para nada despreciable— terminan generando formas más sutiles o más abiertas de alienación y opresión. Benjamin no plantea ir en contra de la búsqueda de la felicidad, como si prácticas que hicieran la vida miserable fueran la alternativa, sino que declara su abierta insuficiencia por sí misma —con cierto aire kantiano, pues como señaló Kant “no se trata de cómo debemos hacernos felices, sino cómo llegar a ser dignos de la felicidad”<sup>22</sup>— y que por tanto, en la idea misma de felicidad late una exigencia de cumplimiento, de superación de su frustración, esto es, una exigencia de redención. Así lo señala en la tesis II sobre la historia: “en la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención”. Más aún, esta exigencia no va dirigida únicamente a la felicidad individual sino hacia todos aquellos cuya felicidad quedó truncada, esto es, al pasado.

Es significativo que en el FTP Benjamin no designa como fuerzas ni la búsqueda de la felicidad ni lo mesiánico, y el uso del término “fuerza” corresponde a la imagen que usa para exponer el problema

18. *Id.*, 206.

19. *Id.*

20. *Id.*, 207.

21. *Cf. Id.*, 206.

22. IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón práctica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 155.

de la concepción mística de la historia. En vez de fuerzas Benjamin usa los términos *dynamis* e intensidad. Mientras el primero designa un dinamismo mucho más amplio que una fuerza, que entraña una complejidad que puede llegar a tener carácter de sistema, y que en última instancia remite a movimiento —y vaya que hoy en día mucho es movido por la búsqueda de la felicidad—, el segundo (*Intensität*), referido a lo mesiánico mantiene una relación más estrecha con el grado de alcance o afectación que produce un efecto. Lo mesiánico no constituye sistema, ni pretende funcionar como estrategia, sino que es ímpetu, pasión. No es un *conatus* spinoziano, la pura persistencia en el ser, sino algo que provoca un estallido, un cambio, un exceso. Por eso es que a la conclusión del FTP denota la persecución de la condición efímera y total como una tarea propia de la política cuyo método ha de ser llamado nihilismo. No alude al nihilismo nietzscheano, sino a una imposibilidad de dar pie a una construcción definitiva y suficientemente consistente para volverse sistema, oficialidad. Cuando se pretende construir una sociedad y una política a partir de la memoria de las víctimas con el tiempo no sólo las víctimas se pierden en el olvido o son transformadas en monumento, objeto de museo o ritual folclórico, sino que se corre el riesgo de crear nuevas víctimas. Esto no obsta para que se realice la rememoración, sino que pone en guardia respecto de su consideración como fórmula infalible para lograr una sociedad justa. Por este motivo en otro momento Benjamin escribió: “sólo en el mundo por venir (es decir, en el del cumplimiento) puede manifestarse la auténtica potencia divina *de otro modo que como destructiva*. [...] Por eso nada hay constante en este mundo, ni

ninguna configuración puede nunca basarse sobre él, por no hablar del dominio en calidad de su principio supremo. (Por lo demás, ver mis notas sobre la crítica de la teocracia).”<sup>23</sup>

Ahora bien, ante tal concepción mística de la historia, ¿qué lugar ocupa uno de los elementos fundamentales del marxismo, a saber, la lucha de clases? Benjamin no hace de ese fenómeno lo mesiánico, sino que lo mantiene dentro del ámbito de la *dynamis* histórica. Él mismo aclara en *Calle de dirección única* que en la lucha de clases:

[n]o se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión “¿quién gana, quién pierde?”; no se trata ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien y mal al perdedor. Pensar así equivale a encubrir románticamente los hechos. Pues la burguesía, venza o pierda en la lucha, se encuentra condenada a sucumbir debido a sus profundas contradicciones internas, que en el curso de su desarrollo se volverán mortales. La cuestión es tan sólo si sucumbirá por sí misma o por la fuerza del proletariado.<sup>24</sup>

Ni la historia ha de perpetuar por sí misma la eterna batalla de ambos antagonistas, ni tampoco establece a manera de ley indefectible que la victoria conlleva por sí misma bonanza o desdicha para el perdedor. Benjamin no romantiza ni es ingenuo, reconoce lo real de las luchas entre distintas fuerzas y sus entramados causales, y por ello no niega los efectos propios de las contradicciones internas del capitalismo, sin por ello pretender que eso defina el desenlace final de la lucha, y mucho menos el desenlace de la historia.

23. WALTER BENJAMIN, *Obras VI* (Madrid: Abada, 2017), 126.

24. WALTER BENJAMIN, *OBRAS IV-1*, p. 62.



Ante la tentación de identificar lo mesiánico con la pulsión freudiana, el impulso revolucionario, etc., Benjamin mantiene la distinción sin desvincular del todo lo mesiánico de lo histórico. Si bien lo profano no es categoría del Reino, sí es categoría de su aproximación silenciosa.<sup>25</sup> De nueva cuenta, a través de una lectura dialéctica, recupera en lo existente—incluso en su negatividad— la exigencia de redención, lo que constituye para Benjamin la fundamentación del conocimiento:

Los fenómenos exigen ser salvados por la tarea de la filosofía, las obras exigen ser redimidas por la crítica, el lenguaje demanda la traducción, el pasado reclama redención mediante el conocimiento histórico. [...] En cada esfera, Benjamin postula una categoría que señala esa relación del conocimiento con una exigencia procedente de su objeto. [...] En este sentido, se refiere a la “solucionabilidad” [Lösbarkeit] de la tarea filosófica, a la “criticabilidad

[Kritisierbarkeit] de la obra de arte, a la “traducibilidad” [Übersetzbarkeit] del lenguaje, al “ahora de la cognoscibilidad” [Jetztzeit der Erkennbarkeit] del pasado histórico.<sup>26</sup>

Así, la TC de Benjamin resta centralidad al sujeto, individual, crítico o colectivo, y lo desplaza para repositionar también a las cosas en la historia: en el relato del Génesis no es el hombre el que decide poner nombre a los animales, sino que Dios los pone delante del hombre para ver qué nombre les pone. El nombrar no es una mera exigencia antropológica, sino una exigencia de las cosas mismas para ser conocidas en su unicidad, y más aún, una exigencia del lenguaje para comunicarse a sí mismo, dice Benjamin en su reflexión *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*. Con este “poner delante del hombre”, el lenguaje teológico posibilita el planteo de la exigencia que viene de los objetos, pero con la tarea de usar lo menos posible conceptos teológicos para compren-

25. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1*, p. 207.

26. FLORENCIA ABADI, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014), 29-30.

derla. Con esto pasamos al último elemento de la TC de Benjamin que se abordará aquí: el lugar de los objetos cotidianos.

### 3. Crítica a partir las ruinas del mundo

Una TC de la sociedad ha de partir de la vida misma y no sólo de la teoría, mas ¿cómo puede comenzarse una crítica en una vida alienada? Si la vida misma ha sido ya instruida en las respuestas que impiden su crítica efectiva, el mundo de la vida pareciera ser el menos confiable y el peor punto de partida para considerar la posibilidad de una liberación. Pero este razonamiento implica asumir una clausura, un estatismo en lo presente, como si la realidad presente estuviera fragmentada y constituida por objetos conclusos e incommunicables, o bien, ocupada sólo por cadáveres y moribundos: “El concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga ‘así’ es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado. Pensamiento de Strindberg: el infierno no es nada que nos aceche aún, sino que es *esta vida aquí*.”<sup>27</sup>

Sin embargo, a través del concepto de redención —una vez más la teología que vuelve inconcluso lo dado por concluso— Benjamin encuentra una manera posible de no quedar atrapado —o al menos no conceder la victoria definitiva— por una facticidad identificada como la totalidad de la realidad. El estado de ruinas de la realidad es elocuente y revelador, no sólo en tanto que resultado o consecuencia sino porque mantiene presente lo que parecía haber quedado sepultado o ignorado: “[n]o tenemos tiempo de vivir los verdaderos dramas de la existencia que a cada uno está determinada. Eso es lo que nos hace

envejecer [...]. Las arrugas del rostro son las huellas de las grandes pasiones, de los vicios, de los conocimientos que nos visitaron cuando nosotros no estábamos en casa”<sup>28</sup> dice, hablando de la obra de Proust. Del mismo modo, el recurso a la alegoría le permite continuar esa operación redentora pues “[a]quello a lo que afecta la intención alegórica es separado de los contextos de la vida: y con ello es, al tiempo, tan destruido como conservado. La alegoría se aferra a las ruinas, ofreciendo la imagen de la inquietud coagulada.”<sup>29</sup> De las ruinas —incluso una mercancía nueva podría considerarse ruinas, en tanto que no queda mucho de lo que fueron en su momento materias primas— Benjamin busca rescatar lo que es amenazado con quedar en el olvido. Así, la alienación del obrero respecto de la mercancía denunciada por Marx es llevada a otro nivel y es combatida no a nivel de las relaciones humanas de producción, sino también considerando lo que excede lo humano. “La figura clave de la alegoría temprana es el cadáver. La figura clave de la alegoría tardía es en cambio la ‘rememoración’ La ‘rememoración’ es el esquema de la transformación de la mercancía en objeto de coleccionista.”<sup>30</sup> La rememoración no es un gesto frío sino cálido, especialmente ante el hecho de que “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, como se afirma en la tesis VII sobre la historia. Con la redención Benjamin parecer responder al problema que plantea Adorno cuando afirma que “no hay vida justa en medio de lo falso” mostrando a través del gesto de rememoración una praxis simultáneamente crítica y de salvación, praxis cálida que tiene carácter de “reliquia secularizada”. “La rememoración complementa la

27. WALTER BENJAMIN, *Obras I-2*, p. 292.

28. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1*, p. 327.

29. WALTER BENJAMIN, *Obras I-2*, p. 273.

30. *Id.*, 300.

«vivencia». En ella se precipita la creciente autoalienación del hombre, que hace inventario de todo su pasado como capital ya sin valor. [...] La reliquia procede del cadáver, rememoración de la experiencia ya difunta que, eufemísticamente, se llama vivencia.”<sup>31</sup>

Benjamin es particularmente atento a lo que envuelve a los objetos, incluso a prácticas ordinarias como el comer y el pasear, y en sus relatos permite acceder de forma aurática a lo que acontece y que no se limita a los hechos narrados, al tiempo que se esfuerza por hacer notar lo que evade el esfuerzo narrativo mismo. Más allá de la pretensión del sujeto productor o constituyente de la realidad, en el pensamiento benjaminiano el aura ocupa un lugar importante a modo de correctivo de esa forma de conocimiento que es en su mayor parte olvido<sup>32</sup>, como se acaba de ver a través de la alegoría. Dicho conocimiento es en buena parte destrucción en aras de facilitar su apropiación. El conocimiento al servicio de la propiedad, y más si es propiedad capitalista, es un conocimiento que homogeneiza, estandariza, suprime lo que puede tener carácter de único. “La liberación del objeto de su envoltorio, la destrucción del aura, es distintivo de una percepción cuya sensibilidad para lo homogéneo en el mundo ha crecido tanto actualmente que, a través de la reproducción, sobrepasa también lo irrepetible.”<sup>33</sup> Sin embargo, no basta con considerar todo aquello que quedó en el olvido o en la sombra, sea algo de la materia prima o del trabajo del obrero, puesto que no dejaría de ser un conocimiento atento únicamente a lo que el sujeto “pone” en el objeto.<sup>34</sup>

Es necesario considerar el «aura». “Pero, ¿qué es el aura? El entretejerse siempre extraño del espacio y el tiempo; la aparición irrepetible de una lejanía, por más cerca que ésta pueda hallarse. [...] Quitarle al objeto su envoltura, demoler el aura, es signatura de una percepción cuya sensibilidad para lo homogéneo crece tanto en el mundo que, a través de la reproducción, lo localiza hasta en lo irrepetible.”<sup>35</sup> El aura remite a lo que excede al sujeto, no sólo en términos de materia o de conocimiento o de actividad, sino que constituye un rasgo fundamental de la autenticidad de un objeto o acontecimiento, a ese aquí y ahora que no son ni aprehensibles ni reproducibles y que forman parte del acaecer de un “objeto”. Destruir el aura es también destruir el nombre, y con ello de nueva cuenta, las cosas, lo mismo que las palabras, pasan a ser sujetas a operaciones de extracción, abuso y descarte, y en el caso extremo, mero vehículo del capital el cual se torna así en el efectivo detentor de toda fidelidad humana. Si la emancipación humana en su forma revolucionaria es aquella que se practica desde la totalidad de los puntos de vista, como afirma en El surrealismo, también el punto de vista de las cosas forma parte de dicha emancipación. La TC de Benjamin busca la emancipación de las cosas:

El coleccionista es el verdadero habitante del interior. Hace del ensalzamiento de las cosas algo suyo. Sobre él recae la tarea de Sísifo de poseer las cosas para quitarles su carácter mercantil. Pero les otorga sólo el valor de quien las aprecia, no el valor de uso.

31. *Id.*, 290.

32. Crítica marxista a la epistemología kantiana.

33. WALTER BENJAMIN, *Obras I-2*, p. 17.

34. Podríamos decirse que esto denota cierta presencia de la epistemología kantiana en el marxismo, pero que aún será llevada más allá con el aporte de la teología.

35. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1*, p. 394.

El coleccionista no se sueña solamente en un mundo lejano o pasado, sino también en uno mejor, en el que ciertamente los hombres tampoco disponen de lo que necesitan, como en el mundo cotidiano, pero en el que las cosas quedan libres de la servidumbre de tener que ser útiles.<sup>36</sup>

Tal emancipación de las cosas no es opcional sino esencial para la emancipación del sujeto también, así lo visibiliza Benjamin con la imagen dialéctica. Ésta, al tiempo que libera las cosas de su estado cadavérico, activa una forma de praxis insospechada y muy propia de la concepción mística de la historia que también libera al sujeto. Debido a su alienación, al quedar vacías las cosas una vez que pierden su valor de uso, éstas pueden adquirir nuevas significaciones que habrán de ser descifradas, de modo que el sujeto puede llenar con impulsos afectivos las cosas que ahora aparecerán como imágenes de dichos impulsos subjetivos de modo que se “revelan” en ellas posibles sentidos vedados por la dominación fantasmagórica del capital, es decir, su pretensión de establecer un significado definitivo a las cosas. Ya sea mediante el valor de uso o el valor de cambio, la fantasmagoría hace de las cosas siervos definitivos del capitalismo. Mediante la imagen dialéctica Benjamin rescata y salva a las cosas, no suprimiendo lo simbólico —como quien pretendiera no dar o hallar ningún significado a las cosas— sino potenciándolo.<sup>37</sup>

Frente a la atención puesta al excedente producible y predecible que es la plusvalía por parte del capitalismo y que somete también a las cosas, la atención puesta a ese excedente impredecible e improduci-

ble —como la llegada del Mesías— a través del concepto de aura, del uso de la alegoría y de la imagen dialéctica, resulta ser un rasgo determinante de la TC benjaminiana. La relevancia que ocupa este excedente en el pensamiento de Benjamin se manifiesta en su interés en el juego, en particular en el que implique azar. En su análisis y narración de este fenómeno destaca el modo como tiende a abarcar la totalidad de la experiencia, de modo que lo somático tiene relación con lo afectivo, con lo racional y lo espiritual a manera de constelación y no de cadena causal lineal. Sobre el juego, pues, dice lo siguiente:

Al igual que cualquier otra pasión, el juego se nos da a conocer cuando la chispa salta en el ámbito corporal de uno a otro centro, moviliza ora un órgano, ora otro, y en él reúne y pone límites a la entera existencia. Ahí está el plazo concedido a la derecha antes que caiga la bolita en la casilla. Pasa la mano al modo de un avión que fuera sobrevolando las columnas, difundiendo en sus surcos las distintas semillas de las fichas. Dicho plazo lo anuncia aquel instante —el único que queda reservado al oído— en que la bola entra en el torbellino y el jugador escucha cómo la fortuna va afinando su oscuro contrabajo. En el juego, que habla a todos los sentidos, incluido al atávico de la clarividencia, también le llega luego su turno a los ojos. Todas las fichas les van haciendo señas. [...] El juego tiene apasionados seguidores que lo aman por sí mismo, sin duda no por lo que les da. Si les quita todo, cargarán la culpa sobre sí y dirán ‘he jugado mal’. Este amor ya contiene a la remuneración propia de su esfuer-

36. WALTER BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, p. 44.

37. Cfr. WALTER BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, 468, (N 5,2) y JOSÉ LUIS DELGADO ROJO, “La verdad de las cosas pasadas. Notas sobre la noción de fantasmagoría”, *Enrahonar*, 58 (2017) 101-110.

zo, de modo que las pérdidas también son entrañables porque les permiten demostrar su capacidad de sacrificio.<sup>38</sup>

El juego envuelve y apasiona la totalidad del sujeto, como sugiere el texto apenas citado, pero también conlleva otra constatación “sobre el juego: cuanto menos atrapado esté un hombre en los lazos del destino, tanto menos queda determinado por lo siguiente que va a pasar.”<sup>39</sup> El juego envuelve —como el aura—, el destino atrapa. La concepción mística de la historia de Benjamin tiene una fuerte base en el juego. De hecho, la implicación para el sujeto histórico al introducir la figura del Mesías es, siguiendo el rol del juego, la de una apuesta, ya que ésta “es un modo de dar carácter de shock a los acontecimientos, sacándolos de los contextos de la experiencia.”<sup>40</sup>

Este “shock a los acontecimientos” lo halló Benjamin en el surrealismo, al grado de erigir en este movimiento su central de energía<sup>41</sup> pues su convicción de que “es preciso romper con una praxis que le presenta al público las expresiones literarias de una forma determinada de existencia, mientras le niega es forma de existencia”<sup>42</sup> es más que concorde con lo necesario para vivir hasta los límites extremos de lo posible la crítica en tanto que praxis. Es en su análisis del surrealismo donde Benjamin encuentra el desafío a la idea de actividad humana (Aragon) y una comprensión crítica de la gratuidad bajo la figura de *l'art pour l'art* (el arte por el arte) que en realidad es “una bandera bajo la cual navega un bien que no se puede decla-

rar, dado que aún no tiene nombre.”<sup>43</sup> Se trata de una tarea histórica esotérica, pero no por ello ajena a una comprensión política. La praxis propia de la TC de Benjamin exige combinar y conectar revolución y revuelta, es decir, la acción humana y lo aún innombrable. Lejos de esta praxis el obrar conforme a un proyecto o programa, pero la comprensión misma de esa praxis hace uso de los conceptos políticos. Dicha praxis opera bajo una comprensión teológica usando categorías no teológicas.

“Ganar las fuerzas de la embriaguez para la revolución” indica de forma enigmática y a la vez elocuente, el camino de la TC benjaminiana: Benjamin no es un optimista de la razón, lo que no significa que abdique de ella, pero considera necesario que no vaya sola ni dar por hecho que por sí misma puede lograr la emancipación ni mucho menos la redención. La embriaguez descoloca y reposiciona también la voluntad pues:

“[t]oda incondicionalidad de la voluntad induce a caer en el mal. [...] La totalidad natural de la voluntad, como siempre supieron los teólogos, debe desmantelarse. La voluntad ha de saltar en mil pedazos. Los elementos de la voluntad, una vez devenidos múltiples, se condicionan recíprocamente: con lo que nace la voluntad terrena, es decir, voluntad condicionada. De manera que cuanto les impone la (suprema) unidad de la intención no es objeto de la voluntad: no requiere la intención de la voluntad. Pero lo que es la devoción, ésta sí puede ser condicionada.”<sup>44</sup>

38. WALTER BENJAMIN, *Denkbilder. Imágenes que piensan* (Madrid: Abada, 2021), 175.

39. WALTER BENJAMIN, *Libro de los Pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 514 (O 14,3).

40. *Id.*, 513 (O 13,5).

41. Cf. WALTER BENJAMIN, *Obras II-1*, p. 301.

42. *Id.*

43. *Id.*, 308.

44. WALTER BENJAMIN, *Obras VI*, p. 70.

La TC de Benjamin no pierde de vista la dimensión política, pero no subordina las posibilidades reales al poder de los atributos subjetivos, en especial la razón y la voluntad, ambas frecuentemente empleadas ciegamente para crear programas y/o proyectar cambios sociales como si éstos bastaran para asegurar su cumplimiento y más aún, para que cumplan lo que esperamos que nos proporcionen. Benjamin no se enfoca en el poder sino en la potencia, mas esto implica una forma praxis —y esto quiere decir que también de pensamiento— que esté disponible a delinear caminos de acción política que contribuyan al acercamiento silencioso del reino, sabiendo que nos es exigida también una

apertura a una alteridad que nos es indisponible y nos coloca en la difícil posición de una apuesta terrible y tierna a la vez, pues mientras jala del freno de emergencia para detener el tren en el que vamos a toda velocidad también libera cálidamente —porque sin calidez todo es un proceso frío e indiferente— lo que ya había sido dado por muerto y concluido. Todo esto teniendo presente que, como menciona Benjamin en su *Tesis II sobre la historia*: “hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio.”<sup>45</sup> **P**

## Bibliografía

- Abadi, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. *Obras I-2*. Madrid: Abada, 2008.
- Benjamin, Walter. *Obras II-1*. Madrid: Abada, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras IV-1*. Madrid: Abada, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras VI*. Madrid: Abada, 2017.
- Benjamin, Walter. *Denkbilder. Imágenes que piensan*. Madrid: Abada, 2021.
- Bensaïd, Daniel. “Utopía y mesianismo: Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual” en *Walter Benjamin dirección múltiple*, editado por Esther Cohen Dabah, 11-38. México: UNAM, 2011.
- Delgado Rojo, José Luis. “La verdad de las cosas pasadas. Notas sobre la noción de fantasmagoría” en *Enrahonar*, 58 (2017) 101-110.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.
- Marx, Karl. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- Mate, Reyes. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Rodríguez Baigorria, Martín. “Secularización, retórica entusiasta, y aceleración histórica: notas sobre la recepción de la revolución francesa en Alemania”, en *Fragments de filosofía*, 11 (2013) 211-237.

45. WALTER BENJAMIN, *Obras I-2*, p. 306.

# LA DESESPERACIÓN TRÁGICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS\*

\* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Profesor del seminario La Escuela de Frankfurt en la Licenciatura de Sociología de la Universidad de Guadalajara.

**Resumen:** El artículo examina críticamente la “Dialéctica de la Ilustración” de Adorno y Horkheimer desde la perspectiva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, explorando cómo la modernidad capitalista subvierte su propio potencial emancipatorio. Analizando el contexto histórico del desencanto revolucionario de mediados del siglo XX, el estudio identifica cinco tesis fundamentales que deconstruyen el proyecto capitalista: la transformación de la abundancia humana en escasez artificial, el surgimiento de una moralidad sádica espontánea, la supresión del potencial imaginativo por la industria cultural y la lógica del nacionalismo en la reproducción capitalista.

**Palabras clave:** Teoría crítica, escuela de Frankfurt, capitalismo, modernidad, transformación social.

## Introducción

No es casualidad que, si uno se acerca a la lectura de uno de los textos más importantes de Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*<sup>1</sup>, quede con un ánimo de obscuridad y derrota. En diversos seminarios y cursos, he podido constatar que entre los lectores y participantes subsiste un sentimiento de haber sido avasallados por el sistema capitalista. Sintetizando este ánimo, en una reciente entrevista<sup>2</sup>, el reconocido sociólogo crítico sueco, Göran Therborn, comentaba, a pregunta expresa, que:

Lo que no tiene actualidad es la desesperación extrema que carac-

teriza a *Dialéctica de la Ilustración*. Las ideas de que el fascismo es finalmente la verdad del liberalismo, por ejemplo, y que el antisemita es finalmente el último liberal que expresa sus ideas antiliberales, son insostenibles. Se puede entender este discurso extremo por el periodo. En términos de crítica social no hay tanto que haya sobrevivido, pero en la filosofía y crítica cultural de la obra de Adorno hay todavía mucho de interés y de valor... Sin los planteamientos de desesperación trágica, el conjunto de la crítica del progreso moderno que la Escuela de Frankfurt ha desarrollado es importante.<sup>3</sup>

1. THEODOR ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Madrid: Trotta, 2005).
2. CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS, “Entrevista a Göran Therborn”. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*. Universidad de Guadalajara 5, núm. 9 (14 de marzo de 2024): 163-79. <https://doi.org/10.32870/vinculos.v5i9.7700>. Hernández Vargas, «Entrevista a Göran Therborn».
3. *Ibid.*, 178.



En esta misma entrevista, Therborn recordaba de forma crítica su acercamiento a una corriente sueca, impulsada por “algunos discípulos”, que tenía una lectura particularmente normativa de los planteamientos de los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Con todo ello, su postrer recorrido intelectual le había hecho apartarse de aquella influencia intelectual de los años setenta. Therborn ha señalado en diversos momentos que el paso de las obras filosóficas al de estudios de “ciencia social, haciendo crítica social con instrumentos de las ciencias sociales”<sup>4</sup> ha sido la principal contribución del materialismo histórico.

En lo personal, no suscribo la idea de Therborn sobre que los planteamientos con matices de «desesperación trágica» de *Dialéctica de la Ilustración* deban ser abandonados. En este escrito trataré de recuperar el contexto que explica este ánimo obscuro de la obra y habré de argumentar la importancia actual que tiene la lectura y la adhesión a sus ideas.<sup>5</sup>

### El contexto trágico de *Dialéctica de la Ilustración*

No solo la obra de *Dialéctica de la Ilustración*<sup>6</sup>, sino en general el pensamiento de la Escuela de Frankfurt se enmarca dentro de aquello que Lukács denominó como “la época de la actualidad de la revolución”. Autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, algunos menos conocidos en la tradición latinoamericana como Karl Wittfogel, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock, e incluso autores vinculados a las ideas que se desarrollaron en el Instituto de Investigación Social pero que no pertenecieron formalmente a él, como Walter Benjamin o Ernst Bloch, vivieron un periodo particularmente turbulento del siglo XX. Vieron al movimiento obrero socialista hundirse en una guerra fratricida en la Primera Guerra Mundial; fueron tanto protagonistas como espectadores de la época más brillante para las esperanzas del movimiento comunista y su posterior derrota, y; finalmente,

4. *Ibid.*, 177.

5. He de señalar que cuando hablo de la Escuela de Frankfurt me refiero exclusivamente a los temas y autores desarrollados por la primera generación. Particularmente dos de los más sobresalientes: Theodor Adorno y Max Horkheimer.

6. THEODOR ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*.

fueron perseguidos por el sombrío movimiento nazi y su autodestructivo régimen que se diluyó en la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial.

Precisamente, su afinidad con el movimiento comunista es una de las razones determinantes para explicar mucho del ánimo de su obra y de su actitud frente a los acontecimientos históricos. Felix Weil, mecenas fundador del Instituto de Investigación Social tenía en mente un objetivo muy concreto con la formación de éste en 1923: sus actividades y sus aportaciones intelectuales debían servir como fundamento, impulso, crítica y colaboración con la creación de la futura sociedad comunista que, estaba seguro, eventualmente se erigiría. Weil no era el único que compartía este atrevido optimismo, era, por el contrario, un ánimo que impregnaba a buena parte del movimiento comunista europeo y al resto de los miembros de la primera generación de la Escuela. “Porque sin socialismo no hay Teoría Crítica”, nos recuerda Bolívar Echeverría<sup>7</sup>. Insurrecciones, rebeliones y revoluciones emergían desde inicios del siglo XX por toda Europa, e incluso, como en México, fuera de ella, teniendo como faro de inspiración el de construir sociedades modernas alternativas al, por entonces, decadente capitalismo. El propio territorio alemán vio nacer diversos espacios de gobierno obrero tanto reformistas como revolucionarios. Desde la efímera *Münchener Räterepublik* de 1918-19 hasta la inestable República de Weimar de 1918-33.

El proyecto comunista al que adherían los miembros de la Escuela de Frankfurt era uno muy alejado del régimen del socialismo realmente existente de la Unión Soviética. A lo que ellos aluden cuando hablan de comunismo es a una socie-

dad que “viene a cumplir las promesas incumplidas por el liberalismo [...] que es la promesa de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad”<sup>8</sup>. El ser humano que se libera de las ataduras de una sociedad autoritaria, como lo era la del Antiguo Régimen, que se afirma en su autonomía desarrollando su intelecto por medio de la «formación propia», que se sobrepone mediante su voluntad a las fuerzas externas que suelen determinar su destino, que trasciende en su espíritu mediante las capacidades creativas materializadas en el arte y el pensamiento libre, ese era el proyecto que la sociedad comunista estaba llamada a consumir. Tal como lo señalará Marx: el comunismo es «la sociedad de los ‘hombres’ libres». Esto solo sería posible, si los humanos libres sometiesen el desarrollo técnico y científico moderno a las necesidades y decisiones políticas humanas y no ya, al de la reproducción de capital. Porque desde su perspectiva, la libertad, la igualdad y la fraternidad, solo pueden darse entre personas verdaderamente autónomas<sup>9</sup> y liberadas, así mismo, de la penuria material.

Pero el desarrollo de los acontecimientos históricos fue menguando el optimismo en la “inevitable” Revolución comunista. Primero, el régimen liberal democrático que las naciones occidentales sostenían como fundamento de la modernidad capitalista se fue clausurando a medida que se expandía la posibilidad de que un proyecto alternativo le sucediese. El establecimiento de estados de excepción conforme avanzaba el movimiento obrero radical y se avecinaban las nubes de la guerra, fueron afectando el ánimo de estos intelectuales. Observaban con renovado terror cómo la posibilidad de que la razón triunfara

7. BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Modernidad y blanquitud*. (México: Ediciones Era, 2010), 23.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, 24.

sobre los oscuros intereses económicos, se cancelaba definitivamente a través de la violencia más brutal. Esto, junto al avance de una industria cultural que, desde su perspectiva, colonizaba la posibilidad de generar un pensamiento autónomo y entorpecía la capacidad de imaginar una forma de vivir la experiencia humana en la modernidad desde otras constelaciones diferentes a las del capitalismo.

Segundo, su confianza en que un proyecto emancipatorio pudiese constituirse como una alternativa a los regímenes occidentales fue decayendo a medida que observaban el camino que fue transitando la Unión Soviética. Con el pretexto del acoso occidental, muy pronto, el régimen soviético comenzó a clausurar las “libertades burguesas” por considerarlas “superficiales” y un riesgo potencial para la estabilidad política y, posteriormente, abrazó un nacionalismo contrario al espíritu internacionalista que el comunismo había sostenido en los momentos más oscuros. El pretendido socialismo del régimen soviético degeneró en un autoritarismo que persiguió y clausuró el arte, las ciencias y el pensamiento libre que habían proliferado en la Rusia revolucionaria. Esta serie de acontecimientos influyeron en los pensadores de la Escuela de Frankfurt que transitaron del escepticismo crítico a la ruptura total con el proyecto del “socialismo en un solo país”. El hito de este rompimiento total fue la firma del pacto Molotov-Ribbentrop en 1939. A partir de ese momento, los pensadores de la Teoría Crítica se convirtieron en unos de los más firmes críticos del régimen soviético y, con ello, su optimismo en que un proyecto comunista pudiese establecer «la sociedad de los humanos libres», tal como soñaban, decayó.

La apuesta por una sociedad que viniese a completar aquello que la modernidad, en su versión capitalista, había dejado sin cumplir

o, definitivamente, había traicionado, era la razón de su compromiso con la Revolución comunista. Es por ello que su optimismo durante la década de los veinte, se volverá desencanto en los treinta, y derrota con el estallido de la Guerra. Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, su discurso se dirigió a “una generación futura” que fuese capaz de revivir la llama del proyecto comunista y asumir la radicalidad que implica una sociedad verdaderamente libre.

\*

En medio de la debastación de la sociedad moderna se crea la obra de *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por dos de los miembros más prolíficos y conocidos del Instituto: Theodor Adorno y Max Horkheimer. La obra, escrita en medio del avance indetenible del nazismo, al inicio de la Guerra, ve la luz en 1944.

Este escrito no podía tener un carácter sociológico dado que es un recorrido radical –en el sentido etimológico de “ir a la raíz”– de cómo la civilización occidental cayó en el abismo. Su tono, elaborado con el lenguaje filosófico y un tanto pedante de los aforismos con los que construyen su lógica argumental, le hacen una obra difícil que retrata con horror su experiencia del fin del mundo. Porque, efectivamente, es el fin de un mundo que los autores, junto con millones de personas, creyeron, jamás sobrevendría. Los habitantes de la vieja Europa, soberbios y orgullosos, veían con horror y perplejidad cómo eso que consideraban la cumbre de la civilización se desmoronaba con sus propias manos. *Dialéctica de la Ilustración* es una condena enérgica de una tragedia sin parangón en la historia de la modernidad. A partir de ese momento, el proyecto de la civilización moderna que los europeos habían liderado por más de cinco siglos, desfalleciente y, exánime, pasa de manos al Imperio



norteamericano. La «modernidad americana<sup>10</sup>» implica, precisamente, el cambio de conducción del proyecto moderno a manos de un pueblo “elegido”, que ha suspendido efectivamente la dimensión de lo político en el seno de su comunidad pseudo-religiosa, para de esta manera, evitar toda lucha política (de clases).

En 1947 aparecerá una versión revisada de *Dialéctica de la Ilustración* en la que la autocensura pretende matizar o eliminar aquellos conceptos o ideas que conecten directamente con categorías marxistas. A pesar del posterior esfuerzo por acomodarse a los tiempos de la reconstrucción alemana, las ideas radicales ya no les pertenecían a los autores y, no obstante que las traducciones tardarán en realizarse, el mensaje está en la botella, está en el mar y a la deriva, esperando conectar con nuevas almas que vinculen el mensaje trágico con su propia existencia.

### Desesperación trágica: las ruinas del capitalismo

“Perder la esperanza” es el significado que aparece anudado a la desesperación. ¿La esperanza de qué se ha perdido? Adorno y Horkheimer (A&H), a pesar de su des-

encanto por ese «socialismo realmente existente», me parece que no perdieron la esperanza de que eventualmente una revolución socialista pudiese transformar radicalmente la sociedad. Aún en su desencuentro con el movimiento estudiantil del 68, asumiendo posturas conservadoras desde su torre de marfil, también mostraron su lucidez analítica: el movimiento pintaría de colores –muy a su pesar– la dominación capitalista. A&H mantuvieron la esperanza de que la transformación social vendría a cambiar los regímenes totalitarios, tanto capitalista como socialista. En otras palabras, la “desesperación” proviene más bien de los lectores contemporáneos, a los que las alternativas políticas transformadoras se nos presentan poco más que imposibles. Muchas personas, en la actualidad, “se saben marginadas de las promesas y estilos de vida que la publicidad despliega en las industrias culturales, y frente a esa frustración no queda más que la burla, la ironía y la desesperanza”.<sup>11</sup> La tragedia, por su parte, está anudada no a un significado, sino a la apostasía que la modernidad capitalista asestó contra el sueño milenarista del paraíso terrenal.

Cinco son, desde mi perspectiva, las grandes tesis contenidas en *Dialéctica de la*

10. *Ibid.*, 87-114.

11. CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS, “Sobre un sentimiento de impotencia política entre jóvenes universitarios en México”. *Acta republicana. Política y sociedad*. Universidad de Guadalajara, núm. 21 (diciembre de 2022).

*Ilustración* que deben ser retomadas para tratar de comprender en dónde estamos actualmente con relación al capitalismo. La reflexión que puede suscitar es parte de un análisis necesario que permita pensar la construcción de alternativas políticas. Trataré de explicitarlas a continuación.

1. La modernidad ha sido un esfuerzo humano centenario por construir una civilización que supere el estado de escasez natural al que se ha enfrentado la humanidad en su periplo planetario. La introducción de la tecnología china, junto con la filosofía clásica griega a través de la civilización árabe, permitirá, a partir del siglo XVI, una transformación profunda en la relación de los humanos con la naturaleza en la que la mediación mítico-sagrada vino a ser paulatinamente desplazada por la «razón» y, junto con ella, la ciencia y una nueva tecnología. El saqueo de América permitió generar un excedente de riqueza que, a su vez, creó una capa creciente de población europea que pudo dedicarse a pensar. Y, precisamente, lo que guió ese esfuerzo intelectual y productivo fue la construcción de un paraíso terrenal en el que la producción de alimentos y recursos, la comprensión y cura de enfermedades, el conocimiento y control de fenómenos climáticos y la generación de nuevas formas de relaciones humanas, fueron estableciendo la posibilidad de un nuevo mundo, una nueva civilización con la promesa de una abundancia posible. Muchos de los logros de la «sociedad de la abundancia relativa» son el cumplimiento de los sueños de los utopistas ya renacentistas o ya protomodernos.

2. Sin embargo, existiendo diversos senderos para andar y construir una civilización moderna, la versión capitalista de ésta fue convirtiéndose en la hegemónica y fue sometiendo la energía vital y el conocimiento tecnocientífico al proce-

so de acumulación de capital. La modernidad en su versión capitalista suspendió el lazo comunitario, la capacidad política y el control humano de este proyecto enajenando y sometiendo a las poblaciones a la lógica de la reproducción capitalista. Esto implicó que la promesa de la abundancia posible se transformara en una «escasez artificial» como *fundamento* de la reproducción capitalista. En esto consiste la apostasía de la modernidad: que, teniendo la posibilidad de una abundancia absoluta, real, el capitalismo imitó los procedimientos de dominio de una economía sacrificial premoderna en la que el sacrificio humano, es decir, el asesinato consciente, deliberado y planificado de personas, se establece como el *fundamento* de dicha reproducción. En las fábricas, en las minas, en los campos industriales, en las periferias de las grandes ciudades, en los márgenes del sistema y de la sociedad, las personas están siendo machacadas, explotadas, mutiladas solo para mantener o incrementar las ganancias de las corporaciones. El entorno natural de las poblaciones es parte de este mecanismo sacrificial. La contaminación y el saqueo brutal de recursos mantienen la acumulación de capital en óptimo funcionamiento. La industria de las energías renovables se ha mostrado como un mecanismo idóneo para obtener beneficios económicos inestimables gracias a los estragos que el capitalismo ha generado en el espacio vital planetario.

3. La modernidad capitalista genera una moralidad espontánea que es sádica. Esta moralidad sádica implica la anulación del amor, el desprecio de la empatía, la repulsión por “lo débil” (lo que la sociedad capitalista ha entendido con ello: lo infantil, lo femenino, lo enfermo, lo anciano) y el rechazo de la solidaridad y el principio de comunidad. Si una persona quiere confluir con los mandatos del sistema económico, si quiere convertirse

en un triunfador, requiere comportarse como «señor», romper el vínculo humano y someter a los demás a una explotación planificada, fría y calculadora mediante el interés egoísta. De no actuar así, la competencia capitalista le destruiría, de tal suerte que, aquel empresario que no siga los mecanismos automáticos del sistema económico y, a causa de ello, sea devorado en el mercado, se mostrará como un irracional, un verdadero “loco”. Sin embargo, esta moralidad sádica no es exclusiva del empresario, sino que el resto de las personas se ven llamadas a incorporar, en mayor o menor medida, estas formas de relaciones individualistas, egoístas y violentas para competir en un espacio brutal como lo es el del “mercado laboral”. En las empresas, en las fábricas, en los campos industriales esta moral se está viviendo. El cuerpo humano sometido al ritmo frenético de la máquina o en toda la industria, recuerda al cuerpo en esas escalofriantes narraciones del Marqués de Sade: hay una misma manera de concebir al cuerpo, de tratarlo, un cuerpo maquinizado, petrificado, utilizables, explotable; hay una misma manera de experimentar la corporeidad, una experiencia a través del dolor y de la violencia.

4. Si el arte se había convertido en un medio de la lucha revolucionaria, si el arte era pensado como un fin en la postrer sociedad comunista, donde los humanos libres, tanto de la escasez como del dominio, podrían expresar su creatividad y su experiencia única; la industria cultural vino a interrumpir ese sueño. La industria cultural, entendida como el mecanismo de sometimiento de la dimensión lúdica de lo humano a los procesos de acumulación de capital es la responsable de clausurar la imaginación que posibilitaría una nueva sociedad. El totalitarismo de la sociedad capitalista es completado, precisamente, por el afianzamiento de esta indus-

tria. Todo proceso creativo, espontáneo, lúdico de lo humano tiende a ser sometido a los mecanismos de «valorización del valor». El ser humano es el animal que juega, es el *homo ludens*. La dimensión lúdica de lo humano había contaminado todas las dimensiones de su existencia en las sociedades no capitalistas. El trabajo o la simple cotidianidad eran siempre interrumpidos, subvertidos, transformados por el juego, la fiesta, la diversión, la creatividad. La fiesta, por ejemplo, fue durante milenios un mecanismo de reafirmación de la autoridad, pero también el momento de su potencial perturbación o destrucción. No pocas rebeliones populares estallaron en los días de fiesta que, en diversas culturas, llegaron a ocupar hasta un tercio del año. Lo lúdico ha permitido a las sociedades imaginar y demostrar que puede haber otras formas de vivir la existencia humana. Lo lúdico ha desmontado mecanismos de dominio y de autoritarismo a lo largo de las diversas civilizaciones. Sin embargo, su potencial subversivo ha sido subyugado y canalizado por la industria cultural, “las vacaciones ocupan el lugar de la fiesta”, se lamentan A&H; y la industria turística se encarga de que la experiencia en cada “destino turístico” sea igual de “cómoda” que otra cualquiera, sustituyendo lo diverso por la mismidad. La denominada “apropiación cultural” no es sino el procedimiento por medio del cual la corporación capitalista mercantiliza y capitaliza la espontaneidad y diversidad existencial humana. Desde su redacción, décadas atrás, los autores ya contribuyeron a analizar cómo la lógica detrás de las “diversas” redes sociales habla un solo lenguaje: el de la valorización del valor exponiendo el éxito de los “ganadores” del sistema.

5. El nacionalismo, como mito moderno, es el vehículo que permite la reproducción de la lógica capitalista tanto al

interior como al exterior de una nación. Al interior sometiendo violentamente la natural diferencia de la experiencia humana mediante la mismidad; al exterior, compitiendo y posibilitando las lógicas capitalistas de creación y acumulación de capital. El capitalismo se ha extendido *urbi et orbi* mediante los procedimientos industriales del exterminio. Auschwitz no es, como ya lo percibieran varios autores de la Escuela de Frankfurt, el estado de excepción, sino el mecanismo normal de funcionamiento de la mismidad identitaria del capitalismo. Reconocer esto es esencial para entender por qué, en el momento en que emerge una nueva crisis económica en el sistema capitalista, múltiples naciones tendrán virajes a regímenes más autoritarios y violentos. La epidemia de crueldad que estamos experimentando está relacionada con ese sadismo espontáneo del que hablamos y de los canales de destrucción de la diferencia que se disponen desde el Estado. Toda historia nacional es, en buena medida, también la historia de una colonización interna y una ingeniería poblacional para facilitar los mecanismos económicos del sistema.

\*

Incorporar al análisis de la realidad estos planteamientos no entorpece nuestra comprensión de la actualidad, por el contrario, contribuye a construir mejor las estrategias de una nueva sociedad. Entender los mecanismos que sostienen al sistema capitalista permite, así mismo, reconocer que el capital no es una cosa externa que el ser humano padezca sino es el ser humano mismo mimetizado en un sujeto cósmico súbdito de la valorización automática del capital. En ese sentido, la reconstrucción del lazo comunitario, del acercamiento con poblaciones indígenas, con campesinos, organizaciones populares y vecinales, es el camino que nos permitirá seguir creando luz en medio de la obscuridad. La solidaridad, la ludicidad, la imaginación, la “economía” del don – que en verdad es la forma espontánea de las relaciones enlazadas por el amor– son las cualidades humanas que necesitamos nutrir para canalizar la pulsión de muerte hacia la construcción de una sociedad verdaderamente libre y no hacia la auto-destrucción capitalista.

**P**

## Bibliografía

- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2005.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. Primera edición. Biblioteca Era. México, D.F.: Ediciones Era, 2010.
- . «Una introducción a la Escuela de Frankfurt». *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Segunda serie, n.º 15 (septiembre de 2010). <https://www.contrahistorias.com.mx/pdf/revistas/completas/Contrahistorias15.pdf>.
- Hernández Vargas, Carlos Rafael. «Entrevista a Göran Therborn». *Vínculos. Sociología, análisis y opinión. Universidad de Guadalajara* 5, n.º 9 (14 de marzo de 2024): 163-79. <https://doi.org/10.32870/vinculos.v5i9.7700>.
- . «Sobre un sentimiento de impotencia política entre jóvenes universitarios en México». *Acta republicana. Política y sociedad. Universidad de Guadalajara* 21, n.º 21 (diciembre de 2022).

# RECONOCIMIENTO Y SOLIDARIDAD: UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE AXEL HONNETH

SERGIO RUVALCABA SOLORIO\*

\* Licenciado en Comercio Exterior y Aduanas por la Universidad Iberoamericana Tijuana. Maestro en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey. Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por El Instituto Agustín Palacios Escudero. Es profesor del Instituto de Filosofía A. C.

**Resumen:** La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, inicialmente guiada por el marxismo, ha evolucionado para incorporar diversas disciplinas en su análisis de la realidad. Axel Honneth, un destacado pensador de esta escuela ha desarrollado la Teoría del Reconocimiento, que se centra en la justicia social más allá de los dictados metafísicos. Sin embargo, esta teoría ha sido criticada por su dependencia de las instituciones del Estado liberal moderno. En respuesta a esto, se propone una alternativa basada en la afinidad y el acuerdo mutuo, que busca nuevas formas de autorrespeto y autoestima basadas en la interdependencia y la solidaridad, en lugar de la fuerza o la influencia del mercado. Esta propuesta desafía la normalidad establecida por el pensamiento eurocéntrico y busca explorar nuevas posibilidades para la Teoría Crítica.

**Palabras clave:** Teoría crítica, Frankfurt, Axel Honneth, reconocimiento, interdependencia, solidaridad

## Introducción

Desde el siglo pasado, la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica se ha caracterizado por llevar a cabo un análisis multidisciplinario de la realidad. Inicialmente guiado por el marxismo, la necesidad le llevo a ir incorporando puntos de vista de disciplinas distintas como filosofía, sociología, psicoanálisis, entre otras. Y con ello se llevarían a cabo diversos estudios que abarcarían temas como el fascismo, la ilustración, la modernidad o la cultura popular.

A través de distintas generaciones de pensadores, en las que han participado, entre otros, desde Adorno y Horkheimer, Habermas, hasta Axel Honneth en la actualidad, las críticas a las instituciones han sido rigurosas, sin embargo, nunca se ha optado por buscar opciones por fuera de estas. Incluso, desde sectores como el pensamiento decolonial se cuestiona esta adhesión a las instituciones del estadio nación liberal moderno, pues se pone en tela de juicio la

manera en que se idealiza la historia entendida desde Europa<sup>1</sup> y se ignoran las formas de dominación y exclusión que la han acompañado.<sup>2</sup> Por ello, este ejercicio se enfoca en retomar uno de los conceptos más actuales de esta escuela, la Teoría del Reconocimiento, pero alejándola de un horizonte con el que se le relaciona tradicionalmente, el Estado y por ende la violencia.

### Teoría crítica y la influencia eurocentrista

De inicio es preciso establecer con algunos ejemplos las cuestiones que se le adjudican a los pensadores de la Escuela de Frankfurt, bajo las que, aun reconociendo el valor de muchas de sus propuestas, se cuestiona y señala la omisión, sino es que el franco desdén por la problemática ajena al mundo europeo y norteamericano, particularmente destacando en nuestro caso la región latinoamericana. Escribe Omar García Corona, en su texto *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*<sup>3</sup> como

Se mantiene hasta hoy una línea filosófica dura que afirma —casi de forma axiomática— que occidente representa, como centro civilizatorio de la humanidad, la crisis y la realización de la modernidad misma a través de la afirmación de su propio aparato epistemológico, científico, político, económico, histórico, ético, estético, etc. Afirmación que desde una filosofía descolonial ponemos en cuestión.<sup>4</sup>

Con respecto a los principales autores de la Escuela de Frankfurt manifiesta el autor como tras su huida de Europa hacia los Estados Unidos, la “experiencia americana” de los emigrantes del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones sociales) nunca mirará al sur, su cabeza se mantendrá en el norte, dentro del nuevo centro hegemónico mundial. América Latina quedará borrada de su horizonte reflexivo.<sup>5</sup> Un ejemplo puntual de cómo se ignora la cuestión latinoamericana dentro del pensamiento de la Escuela de Frankfurt es aquel que señala Dussel, quien insiste en cómo el tema de la modernidad, categoría central para la teoría crítica, no se puede concebir sin tomar en cuenta la tremenda influencia que para esto representó la conquista, saqueo, y explotación de América.<sup>6</sup> Sin embargo, la prueba más clara de la manera en que desde la primera generación de la Escuela de Frankfurt existían ya prejuicios, incluso raciales en contra de lo americano se encuentra en los propios dichos de uno de sus más destacados representantes. Por ejemplo, Horkheimer, quien en su libro *Eclipse de la Razón*, con relación a la importancia de la generación de una identidad, manifiesta:

Esta apercepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos en términos de «yo», la afirmación más elemental de identidad. De igual modo aparece más débil entre hombres

1. Esto a pesar de la propuesta de *Dialéctica Negativa* de Adorno.

2. ROBIN CELIKATES y JEFFREY FLYNN. “Critical Theory (Frankfurt School).” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 12 de diciembre, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/critical-theory/>.

3. OMAR GARCÍA CORONA, *Una Crítica Descolonial de la Escuela de Frankfurt* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021).

4. *Ibid.*, 18.

5. *Ibid.*, 86.

6. ENRIQUE DUSSEL, *1492 El encubrimiento del Otro Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (La Paz: Plural Editores, 1994).

primitivos que entre civilizados; efectivamente, el indígena que hace poco que ha sido expuesto a la dinámica de la civilización occidental está a menudo muy inseguro de su identidad. Por vivir entre los goces y las privaciones del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para hacer afrontar las contingencias del mañana. Tal situación de atraso, casi huelga decirlo, explica en parte la opinión general de que esta gente es perezosa o mentirosa; un reproche que presupone en los inculpados precisamente el sentido de identidad del que ellos carecen.<sup>7</sup>

Estas expresiones pretenden, a pesar de su brevedad, ilustrar de manera clara no solo la manera en que la Escuela de Frankfurt se mostró indiferente a la historia y los efectos de la modernidad en América Latina, sino incluso los prejuicios sobre los que se sustentaba este pensamiento. Lo anterior, más allá de ser una denuncia se expone como un antecedente que ayuda a entender la manera en que el pensamiento frankfurtiano, al mismo tiempo que desechaba cualquier influencia ajena al espectro europeo norteamericano, iba adentrándose más en las formas de este mismo. Como ejemplo tenemos una cita de García Corona:

La modernidad americanizada —afirmamos— terminó por subvertir los criterios esenciales del primer proyecto de la Teoría crítica. Estados Unidos será considerado, casi a manera de Destino manifiesto, el nuevo vigía civilizatorio; su democracia liberal aseguraría para occidente la libertad humana y

el cumplimiento de sus derechos. Con tales afirmaciones, Horkheimer se colocaba muy lejos de las tesis expresadas en su obra *Estado autoritario* (1942), y muy cercano a Hannah Arendt quien reconocía en la democracia americana el principal representante del progreso moderno, en tal sentido, si la modernidad americana lograba su mundialización lo harían también la democracia, el bienestar y el progreso.<sup>8</sup>

En este sentido vale la pena analizar uno de los temas más relevantes para la Escuela de Frankfurt en la actualidad, el cual ofrece nuevas alternativas para configurar el tema de la justicia social, partiendo de la subjetividad, aunque, como se señalaba aun inmerso del liberalismo norteamericano.

### La teoría del reconocimiento

El tema del reconocimiento ha sido abordado a fondo por Axel Honneth, quien ha escrito un libro sobre la historia del mismo en Europa<sup>9</sup> en donde lo vincula históricamente con personajes como Rousseau, Hume, y sobre todo Hegel, su principal referente. No obstante, en la actualidad retoma su vigencia de la mano del propio Honneth, pues sus postulados ayudan a justificar un enfoque en la justicia social que va más allá de dictados metafísicos que pudieran ser cuestionados bajo el esquema de pensamiento actual.

Axel Honneth, alumno y sucesor de Jürgen Habermas pareciera expandir la noción de racionalidad basada en el diálogo de Habermas, al incorporar una dimensión emocional a la misma, la cual elabora inicialmente en su obra *La Lucha por el Reconocimiento*<sup>10</sup>. Lo que el autor propo-

7. MAX HORKHEIMER, *Critica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1973), 138-139.

8. OMAR GARCÍA CORONA, *op. cit.*, p. 17.

9. AXEL HONNETH, *Reconocimiento: Una historia de las ideas europeas* (Madrid: Ediciones Akal, 2019).

10. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Editorial Grijalbo 1997).

ne, rescatando algunas ideas del trabajo temprano de Hegel, es una visión de la interacción y la justicia social basada en el reconocimiento, por encima de cuestiones teóricas objetivas.

Como se puede apreciar en el cuadro anterior, el autor plantea un esquema dividido en tres niveles que van creciendo en su amplitud e integrándose entre sí, comenzando por el ámbito interpersonal, que es aquel en donde se desenvuelve de forma inicial la persona, en donde se cubren sus necesidades afectivas primarias, con base en el cual, señala Honneth, se da la autoconfianza.

Enseguida el autor señala el plano de reconocimiento de la atención cognitiva, en el cual se basa la responsabilidad moral, este nivel, contrario al interpersonal que se basa en las relaciones de afecto, se basa en los derechos. Con base en estos derechos, el autor señala que surge

en la persona el autorrespeto, al sentirse un miembro pleno de la comunidad, capaz de tomar decisiones y merecedor de un trato igualitario. Finalmente, señala el ámbito de la valoración social, donde se valoran las cualidades y capacidades, el cual se basa en la solidaridad y con base en él se da la autoestima de la persona, al ser reconocida y valorada de forma social. Sin embargo, el reconocimiento en cada uno de estos niveles no se presenta ni se entiende de forma espontánea y final *a priori*. Por el contrario, es el agravio, es decir, el maltrato, la exclusión, la injuria, lo que hace entonces exigir la reparación ante el mismo y con base en ello es que se presenta y crece el ámbito del reconocimiento. Hasta aquí se presenta un breve resumen de la forma de entender el reconocimiento en Axel Honneth, a continuación, presentaremos un análisis crítico de un aspecto puntual del mismo.

Estructura de las relaciones de reconocimiento social			
Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensiones de personalidad	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualidad, igualdad
Autorrealización práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integralidad social	Indignidad e injuria, "honor", dignidad

**Fuente:** Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, p. 159.

## Reconocimiento y violencia

Como se había señalado inicialmente, una de las críticas que se hace a la teoría crítica es el dar por sentado el que las instituciones liberales modernas son el ideal. Sin embargo, basado justamente en la misma desconfianza de los principios metafísicos que rechaza la teoría del reconocimiento, resulta coherente cuestionar la dependencia que establece finalmente ante el Estado. Aunque a estas alturas no es novedad, y quizás no sea universalmente aceptado, el pensamiento metafísico, sobre el que se plantea la modernidad, al indagar cada vez más a fondo en sus bases, se va desmoronando. Y su origen, en su contingencia, termina siendo un absurdo como señalara Albert Camus, y no sería más que un salto de fe, si es que se tiene esa disposición religiosa, lo que lo lleva a ser aceptado.

Sin embargo, para quienes no comparan esa actitud religiosa, ese salto de fe se antoja más como una imposición, una manifestación de violencia como señala Gianni Vattimo<sup>11</sup>, quien retoma el dicho de Nietzsche, al indicar como la metafísica es “un intento de adueñarse por la fuerza de las comarcas más fértiles”.<sup>12</sup>

Y si este pensamiento metafísico, impulsado posteriormente por la noción del derecho natural,<sup>13</sup> es el que va dando pie a los principios sobre los que se establecen las leyes y las instituciones. Vale la pena al menos buscar alternativas a esta violencia, pues no es solamente desde este punto de vista filosófico que se entiende la violencia a la que se hace mención, sino los mismos hechos, pues en última instancia cualquier ley para hacerse valer, necesita

del monopolio de la fuerza del Estado para lograr imponerse.

Y es con base en esto que se cuestiona el planteamiento de Honneth, pues considerando los tres ámbitos en los que distingue la presencia del reconocimiento, el amor, la solidaridad y el derecho, se puede ver que mientras el primero y el segundo de estos desembocan en las relaciones primarias y la comunidad respectivamente, el tercero lo hace en las relaciones legales. Por lo tanto, se puede argumentar cómo, mientras los dos primeros tipos de relación llevan un camino natural, en busca del amor y autoestima hacia las relaciones interpersonales y la comunidad, el tercer punto, el legal, de pronto integra un elemento externo, la violencia.

Como se señalaba anteriormente, lo que hace patente la necesidad de abordar una necesidad de reconocimiento es la falta del mismo, la falta de respeto. Derivado de esto, la forma particular en cuanto a la cuestión de derecho o autorrespeto en que esto se presenta es a partir del rechazo de los derechos y la exclusión. Así, con relación a esto, señala Honneth como estas faltas conducen a que los grupos que se sienten afectados por estas medidas lleven a cabo los esfuerzos para ser entonces incluidos en la protección del derecho y la expansión del ámbito de la ley.<sup>14</sup>

Traduciendo esto a otros términos, esto significa que, de manera artificial, se impone una aceptación de un grupo, lo cual conduce a que, si la ley es la que establece el vínculo entre los miembros del grupo, cualquier conducta que no sea contraria a la misma es aceptable. Esto coincide con las palabras de Michel Foucault al señalar

11. GIANNI VATTIMO, *A Farewell to Truth* (Columbia University Press, 2011), 77.

12. GIANNI VATTIMO, *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad* (Madrid: Gedisa, 1992), 67.

13. JOHN FINNIS, “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*/Spring 2021 Edition, 16 de Marzo, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>

14. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, pp. 131-136.

cómo “la política es la continuación de la guerra por otros medios”<sup>15</sup>, pues las negociaciones alrededor de aquello que se ha de volver obligatorio por ley, en última instancia lo que están haciendo es determinar a partir de qué punto es que se va a obligar por las armas a obedecer. Por lo tanto, es pertinente buscar alternativas a esto, considerando que en sí la aceptación es algo válido y necesario y por ello son necesarios mecanismos en donde esto se pueda presentar de forma orgánica.

### Alternativas no violentas de reconocimiento

Como una opción para hacer frente a lo anterior, lo que se sugiere como una alternativa es que no sea la violencia lo que obligue a la inclusión del otro, sino que sea un vínculo genuino el que lo lleve a la integración dentro del grupo. Y para esto es que se considera la opción de formar comunidades basadas en el acuerdo. Por ello, considerando que el factor central que se está rechazando es la violencia, bien puede ser el rechazo a la misma el elemento de cohesión entre aquellos que busquen integrar una comunidad alternativa.

Esta decisión de renuncia a la violencia no puede ser meramente un ejercicio de propaganda pues exigiría llevar a cabo una revisión de todo aquello que está asentado sobre un principio de imposición o de violencia, por lo tanto, todo aquello que debe su existencia a la ley merece ser cuestionado. Esto, debe destacarse, no con el fin de eliminarlo, pues se estaría cayendo en la misma práctica que se busca negar, sino de construir alternativas a aquello.

Esto demandaría un compromiso profundo de parte de aquellos que acepten esta propuesta, pues se estaría impactando de forma profunda todo su estilo de vida.

Un instrumento valioso para poder integrar una comunidad bajo dichas características sería la política de afinidad pues mediante esta, se lograría agrupar a aquellos que estén en contra de la imposición de medidas mediante la violencia y valoren el diálogo como forma de relación político social. Esta política de afinidad, que Donna Haraway<sup>16</sup> contrasta frente a la política de identidad, permite la participación e interacción de múltiples puntos de vista e intereses, enlazados sin embargo por un principio en común. Esta diversidad es tierra fértil para nuevas ideas, aunque es preciso destacar su vigencia dependiente siempre de la convicción de sus integrantes.

Con base en dicha política, existen a su vez los grupos de afinidad, que consisten en agrupaciones formadas alrededor de una meta común, los cuales son guiados por el consenso y orientados a la máxima efectividad con un mínimo de burocracia.<sup>17</sup> Sobre estos, el autor Richard Day manifiesta que su valor no consiste solo en su eficiencia política y organizacional, sino en la capacidad de crear subjetividades y formas de vida alternativas dentro del orden hegemónico.

Ahora bien, ¿De qué manera funcionaría esto directamente como una alternativa ante el planteamiento de Honneth? Es preciso considerar que una comunidad formada con base en el rechazo a la violencia y sus formas no contará con la misma seguridad o certeza en ningún ámbito (comercial, civil, laboral etc.), que aquella que se basa en la misma. Esto natural-

15. MICHEL FOUCAULT, *Defender la Sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 29.

16. DONNA JEANNE HARAWAY, *Ciencia, Cyborgs Y Mujeres: la reinención de la naturaleza* (Universitat de València, 1995).

17. RICHARD J. F. DAY, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Pluto Press, 2005), 35.



mente tiende a producir una sensación de incertidumbre o franco temor en sus integrantes, de lo cual se vale el poder oficial para imponer su autoridad. Sin embargo, es justo este temor compartido lo que debe reconocerse para a partir de ello colocar la fe y la confianza en el otro que se comparte la misma sensación, pues se encuentra en la misma situación de vulnerabilidad ante mí. Esto conlleva entonces a que cada miembro del grupo sea valorado y con ello desarrolle un autorrespeto que se asienta en la interdependencia y la solidaridad, y no en la violencia ni la imposición oficial. Creando con esto un mecanismo de integración realmente orgánico.

Un ejemplo concreto de una organización social basada en el diálogo es la que describe Carlos Lenkersdorf en el texto *Filosofar en clave tojolabal*, donde lleva a cabo una descripción del proceso democrático llevado a cabo por los mayas tojolabales de Chiapas, quienes cuentan con una noción de democracia

muy distinta a la heredada de la tradición griega. De inicio destaca la participación de todos involucrados en las decisiones, en donde las autoridades “no representan ninguna institución por encima de aquellos que las eligieron. Por ello, no pueden decidir según sus criterios. Los electores tampoco cumplieron con su función, ni la terminaron, al entregar su voto”<sup>18</sup>, lo que indica la equidad que existe entre ambas partes, en donde no solo se reparte el poder de decisión sino la responsabilidad por las mismas.

Este tipo de consenso tampoco se estructura con base en reglas de tipo habermasiano, que presupongan y fijen de antemano las formas y métodos que debe adoptar el intercambio para un consenso ideal, por el contrario, este consenso surge “en y desde el caos de la multiplicidad de voces diversas, no coordinadas sino encontradas y opuestas”<sup>19</sup>, el cual “no es un acontecimiento puntual o momentáneo, sino que es un proceso que [...] se puede alar-

18. CARLOS LENKERSDORF, *Filosofar en clave tojolabal* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2005), 72.

19. *Ibid.*, 73.

gar bastante”<sup>20</sup> todo esto con la convicción como fundamento pues “por encima, o dentro del caos de voces y opiniones, está ese deseo, esa ansia y disposición de lograr un acuerdo”.<sup>21</sup>

Esa convicción nuevamente la podemos relacionar con el riesgo compartido de vivir sin la protección y el recurso de la violencia. Y esto se manifiesta nuevamente, no solo en la autonomía con respecto a las leyes surgidas de la misma, sino también en los métodos utilizados: de inicio en la violencia de las mayorías, pues no se impone simplemente la voluntad de una mayoría sobre una minoría, ya que incluso “Los disidentes tienen que convencer a los demás, o viceversa, hasta que se logre el consenso”<sup>22</sup>; y en segundo lugar la violencia temporal, mediante la cual lo que se establece en determinado momento queda asentado y se convierte en obligatorio a futuro, pues: “esta estructura democrática del NOSOTROS explica, finalmente, la necesidad de reuniones frecuentes, a fin de que el poder compartido se manifieste y entre en acción por el accionar de todos, y que esos mismos todos cobren conciencia de su participación y poder”.<sup>23</sup>

En este contexto, una consecuencia que esta dinámica pudiera arrojar sería el regreso a la conjunción del autorrespeto y la autoestima, pues el mismo Honneth argumenta cómo estos ámbitos se separaron con la introducción de la modernidad, y en concreto las necesidades del capitalismo.<sup>24</sup> Pues señala que previo a la modernidad, la misma ley reconocía el lugar que ocupaba la persona como miem-

bro de la jerarquía a la que pertenecía y, por lo tanto, de ahí derivaba también su honor. Sin embargo, el liberalismo, al colocar a todos los ciudadanos en una posición neutral ante la ley, eliminó ese sistema de reconocimiento, y por lo tanto se separaron las esferas de autorrespeto y autoestima. A partir de esto, el autor menciona como ya no es el lugar que le corresponde a cada cual en una sociedad estratificada aquello que le otorga su “honor” o autoestima en términos modernos, sino son sus propios méritos lo que lo hace resaltar y ser acreedor del reconocimiento social.<sup>25</sup>

Finalmente cabe hacer una crítica, pues atendiendo a nuestra realidad, al considerar las dimensiones de la sociedad que surge de la globalización, que el propio Honneth reconoce<sup>26</sup>, y la manera en que el neoliberalismo ha impuesto una mercantilización cada vez más profunda de la sociedad, el pretender obtener un reconocimiento social bajo esas circunstancias, se antoja, de inicio sumamente complejo, y segundo, sujeto a cumplir con las normas establecidas por el mercado y sus necesidades. Como respuesta ante esto, el presente esquema presenta una aportación de valor, ya que la comunidad propuesta, en contraposición a aquellas que se basen en leyes universales que se aplican de manera masiva, se basa en el diálogo. Y, por lo tanto, un diálogo genuino se limita tan solo a las partes que pueden participar directamente en él. Esto, por ende, lleva a establecer límites en cuanto a las dimensiones de la misma comunidad, y por ello, similar al esquema premoderno, pudiera ser el

20. *Ibid.*, 75.

21. *Ibid.*, 74.

22. *Ibid.*, 75.

23. *Ibid.*, 84.

24. NANCY FRASER y AXEL HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Verso, 2003), 140.

25. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, pp. 148-154.

26. AXEL HONNETH, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (Polity, 2007), 277.

propio rol dentro de la comunidad lo que le granjeara a cada uno la autoestima. Esto, basado en la utilidad y servicio brindado a la comunidad, sin ser algo preasignado como en la premodernidad, ni dependiente de las necesidades del mercado como en la actualidad.<sup>27</sup>

## Conclusión

Desde sus inicios la teoría crítica ha tenido como propósito desarrollar una crítica a todo aquello que oprima al hombre. Sin embargo, en buena medida estas se limitan a lo que su enfoque eurocéntrico considera acorde a su esquema de normalidad surgido de la Ilustración. Esto, sin embargo, no demerita los aportes valiosos que han surgido desde su visión. Por ello, es conveniente revisar las mismas y escudriñar aquellos puntos que se esconden dentro un velo de normalidad, particularmente con la intención de sumar enfoques alternativos pasados por alto desde su perspectiva eurocéntrica.

En este caso, la teoría de reconocimiento de Axel Honneth que surge como respuesta ante imposiciones teóricas, aun guarda un elemento que merece revisión, su apego a la violencia del Estado. Y, por lo

tanto, se propone una alternativa que rescate esta misma propuesta, pero se separe del elemento impositor. Para ello se ha buscado salir del esquema de normalidad eurocéntrica ya señalado y tomar conceptos surgidos del pensamiento tojolabal.

Esta propuesta que reemplaza a la violencia estatal por un diálogo basado en la afinidad y una voluntad compartida y no impuesta pretende dar pie a nuevas maneras tanto de autorrespeto como autoestima, basadas no en la fuerza ni en la influencia del mercado, sino en la interdependencia y la solidaridad, sin dejar de reconocer el valor de la propuesta de Honneth respecto al reconocimiento.

Lo anterior, al provenir de un mundo distinto al que impone el liberalismo capitalista, requiere a su vez de transformaciones profundas para llevarse a cabo, por ello no se está proponiendo simplemente retomar los puntos que resulten más interesantes y adaptarlos al sistema actual. Por el contrario, lo que se sugiere es darle prioridad a este tipo de práctica, y adecuar lo que sea necesario alrededor del mismo. Ello evidentemente representa ciertos riesgos y esfuerzos, los cuales, debe destacarse, tendrían que llevarse a cabo de manera voluntaria, sin embargo, solo a través de estos es que se pueden lograr cambios de fondo. **P**

27. LAINA SONTERBLUM, "Gang Involvement as a Means to Satisfy Basic Needs," *Applied Psychology Opus*, 2024, accedido en 03 de Marzo, 2024, [https://wp.nyu.edu/steinhardt-appsych\\_opus/gang-involvement-as-a-means-to-satisfy-basic-needs/](https://wp.nyu.edu/steinhardt-appsych_opus/gang-involvement-as-a-means-to-satisfy-basic-needs/). Sobre esta necesidad de reconocimiento social y autoestima, vale la pena destacar la importancia que representa en la sociedad como respuesta y prevención ante las agrupaciones criminales que ofrecen un refugio para los que no logran integrarse como miembros valorados en su comunidad.

## Bibliografía

- Celikates, Robin, y Jeffrey Flynn . 2023. «The Stanford Encyclopedia of Philosophy.» *Critical Theory (Frankfurt School)*. Último acceso: 03 de Marzo de 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/critical-theory/>.
- García Corona, Omar. 2021. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro.
- Day, Richard. 2005. *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Pluto Press.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Finnis, John. 2021. «Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Último acceso: 03 de Marzo de 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>.
- Foucault, Michel. 2001. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza* . Ediciones Catedra.
- Honneth, Axel. 2007. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity.
- . 1997. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- . 2019. *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*. Ediciones Akal.
- Honneth, Axel, y Nancy Fraser. 2003. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Horkheimer, Max. 1973. *Critica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Lenkersdorf, Carlos. 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Sonterblum, Laina. 2024. «GANG INVOLVEMENT AS A MEANS TO SATISFY BASIC NEEDS.» *APPLIED PSYCHOLOGY OPUS*. Último acceso: 03 de Marzo de 2024. [https://wp.nyu.edu/steinhardt-appsych\\_opus/gang-involvement-as-a-means-to-satisfy-basic-needs/](https://wp.nyu.edu/steinhardt-appsych_opus/gang-involvement-as-a-means-to-satisfy-basic-needs/).
- Vattimo, Gianni. 2011. *A farewell to truth*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni. 1992. «Metafísica, violencia, secularización.» En *La secularización de la Filosofía : hermenéutica y posmodernidad*, de Gianni Vattimo, 63-88. Gedisa.

# ESTELAS DE FRANKFURT: POR UN MANIFIESTO CONTRA EL SUFRIMIENTO DE LOS ANIMALES

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ\*

\* Licenciada en Filosofía, maestra en Estudios Filosóficos y doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Profesora del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

## Entrada

Es común que quienes realizan análisis críticos sobre las contradicciones del capitalismo se remitan de alguna u otra manera a algunos integrantes de la llamada Escuela de Frankfurt, a saber, a Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Sin embargo, se limitan a mostrar lo que estos filósofos dijeron sobre los humanos. Olvidan que estas contradicciones que tienen su fundamento en el dominio cada vez más violento de todo lo vivo, sin duda también corresponden a las relaciones que mantenemos con otros animales no humanos dentro de las sociedades administradas y capitalistas. Por ello, una de las cuestiones centrales en el pensamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse es el sufrimiento que obliga a denunciarlo, criticarlo a decirle “no”.

Estos tres filósofos abordaron la cuestión animal, pues para ellos resultaba evidente que “la vida sin luz de la razón, es la existencia misma de los animales”.<sup>1</sup> Por ello

para comprender los nuevos estadios de barbarie capitalista implica denunciar la opresión animal que también se ha justificado bajo el ideal de la superioridad humana respecto a los demás seres vivos. Para ello habrá que pensar nuevos manifiestos<sup>2</sup>, donde el sufrimiento animal que ha sido silenciado por el imperialismo capitalista no impida academizar o cosificar lo indecible de esta barbarie infernal.

## El desencuentro y sometimiento con lo animal

En *Dialéctica de la Ilustración* se encuentra un fragmento titulado “el hombre y el animal”.<sup>3</sup> En este, Adorno y Horkheimer denuncian cómo la obsesión humana por diferenciarse de lo animal trajo consigo dominio sobre los mundos animales y, conforme avanzó la historia del progreso, este dominio se tornó cada vez más bárbaro. El fragmento comienza con la frase: “La idea del hombre se expresa en la

1. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2005), 291.

2. Por ejemplo, CORINE PELLUCHON, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2021).

3. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2005), 291.

historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre”.<sup>4</sup> Desde tiempos antiguos la razón se le asoció exclusivamente con la especie humana y se la distanció de su animalidad. Así, todo animal no humano quedó en la esfera de lo irracional. De esta premisa se concluyó que todo aquello que fuese considerado irracional, debía ser gobernado, sometido y de ser necesario, eliminado. Por ello Crisipo de Solos, uno de los principales representantes del estoicismo, quien según Sexto Empírico arremetió contra los animales negandoles toda forma racionio,<sup>5</sup> concluyó que solo los hombres al ser racionales no les ligaba ningún vínculo de justicia con respecto a los animales<sup>6</sup>. Razón y alma (*Phyché, pneuma*) fueron elementos claves para considerar moralmente a alguien. De aquí que filósofos como Pitágoras o Empédocles exigían a sus discípulos respetar la vida de los animales al asumir la creencia sobre la metempsicosis. Se dice que Pitágoras “fue el primero que dijo que el alma, haciendo un necesario giro, pasa de unos animales a otros”<sup>7</sup>. Por esta razón “[a] la mayoría de las personas con que se relacionaba les recordaba la vida pasada que sus almas habían experimentado antaño, antes de vincularse con el cuerpo que tenían”.<sup>8</sup>

El vínculo entre la posesión de alma y la consideración moral que asumieron Pitágoras y Empédocles fue evidente para posteriores filósofos como Cicerón. Por ello alguna vez Cicerón enfatizó: “Pues no fueron precisamente hombres mediocres,

sino de los más grandes y sabios, Pitágoras y Empédocles, quienes afirmaban que es una sola la condición jurídica de todos los seres animales [...]. En consecuencia, es un crimen hacer daño a una bestia”.<sup>9</sup> Incluso razón y alma tenían cierto sinónimo, razón por la cual Plutarco argumentó contra los estoicos a través de observar comportamientos similares a los nuestros en los animales que estos poseían también un alma y por tanto eran inteligentes. Sobre esto, vale la pena una cita larga de Plutarco que afirma lo siguiente:

[...] es necesario que todos los seres dotados de sensación lo estén también de entendimiento [...]. En cuanto a los que dicen neciamente que los animales ni sienten placer ni irritación ni temor, ni hacen preparativos ni tienen memoria, sino que la abeja <por así decir, recuerda> y la golondrina <por así decir, hace preparativos> [...]. No se que harán con quienes digan que tampoco ven ni escuchan, sino que por <por así decir, ven> y <por así decir, escuchan> y que tampoco emiten voces sino que <por así decir, emiten voces>, y en definitiva ni siquiera viven, sino que <por así decir, viven>; pues todas estas afirmaciones, en mi opinión son tan contrarias a la evidencia como las anteriores. [...] Pues muchos animales superan a toda la humanidad por su tamaño o su rapidez, por su vista penetrante o su fino oído, pero no por ello es el hombre ciego o invalido ni carente de oídos.<sup>10</sup>

4. *Ibid.*

5. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Gredos, 1993), 75.

6. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos* (Madrid: Gredos, 2006), 90. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, *Moralía* (Madrid: Gredos, 2002), 189.

7. DIÓGENES LAERCIO, *La vida de los filósofos más ilustres* (México: Porrúa, 1984), 207.

8. PORFIRIO DE TIRO, *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Hímnos órficos* (Madrid: Gredos, 1987), 39.

9. CICERÓN, *La república y las leyes* (España: Akal, 1989), 135.

10. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, *Moralía* (Madrid: Gredos, 2002), 184.



El tema sobre la inteligencia de los animales ya había sido observado y relatado por Aristóteles, principalmente en su *Historia de los Animales*. Para el estagirita existen diversos animales inteligentes o prudentes: “Los animales se distinguen también por las siguientes diferencias en lo que su carácter respecta. [...] Unos son inteligentes y tímidos, como el ciervo, la liebre, otros son innobles y astutos, como las serpientes, y otros nobles, valientes, magnánimos, como el león, y otros fuertes, salvajes y astutos, como el lobo”.<sup>11</sup> Y en el capítulo VIII de esta misma obra, podemos leer que: “En efecto, lo mismo que en el hombre se dan maña, sabiduría e inteligencia, exactamente igual asiste a algunos animales alguna otra facultad del mismo tenor”.<sup>12</sup> Aunque es verdad que el estagirita indagó sobre la distinción entre el humano y el animal, vale la pena matizar su dicho: “[...] de todos los animales es el hombre el único dotado de discerni-

miento”.<sup>13</sup> Eso no quería decir que abandonáramos o denigráramos el estudio sobre los animales, pues el mismo Aristóteles pensaba que “si alguien considera que el estudio de los animales es despreciable, es preciso que piense también del mismo modo sobre el estudio de sí mismo”.<sup>14</sup> El comenzar a investigar nuestras similitudes con otros animales, es decir, comenzar con nuestro género antes que con nuestra especie, permitió a Aristóteles nombrar al ser humano primero como animal y luego como racional o político. Sin embargo, a diferencia de Pitágoras o Empédocles, cuando el estagirita les atribuyó un alma a los animales —la sensitiva—, la asumió “más bien de cuerpos —partes, movimientos y generación— que de la existencia específica del animal”.<sup>15</sup> En otras palabras, aunque Aristóteles les atribuyó un alma a los animales, nunca confundió este tipo de alma con la razón, de aquí que el único que podía poner en acto la razón, era el hombre

11. ARISTÓTELES, *Historia de los animales* (España: Akal, 1990), 54.

12. *Ibid.*, 410.

13. *Ibid.*, 55.

14. ARISTÓTELES, *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales* (Madrid: Gredos, 2000), 74.

15. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 292.

libre, puesto que el esclavo solo, afirmaba Aristóteles, “[...] participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad”.<sup>16</sup> De esta forma los animales no humanos y los esclavos humanos se componen de un cuerpo y un alma, pero el cuerpo es el que impera y el alma es la imperada.<sup>17</sup> Esta antítesis entre el hombre racional y el animal irracional “[...] ha sido tan predicada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del pensamiento burgués —antiguos judíos, estoicos y padres de la iglesia— y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenecen ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental”.<sup>18</sup>

La pregunta filosófica por el hombre y por lo humano se enmarca en la tesis de la excepción humana, esto es, en la afirmación de que existe una separación radical entre el hombre y otras formas de vida animal, reforzando la dualidad entre racional/irracional.<sup>19</sup> Y aunque es evidente que somos animales y que la pregunta por lo humano debería equivaler a interrogarnos sobre el animal humano que somos, la renuncia por nuestro parentesco y responsabilidad ante esos otros aún es admitida y reconocida.<sup>20</sup> Lo animal fue degradado y la razón al ser instrumentalizada “confirma la diferencia en forma particularmente malvada”.<sup>21</sup> El uso de esta razón se tornó un horror para los animales edificando para ellos “un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer que la muer-

te”.<sup>22</sup> De esta manera, y ante las contradicciones evidentes que genera la dicotomía racional e irracional para la vida animal resulta imposible para un pensamiento crítico vivir una vida justa en la vida falsa.<sup>23</sup> En este caso la vida falsa se edificó en la historia europea a través de cavar una zanja irreconciliable entre lo humano con respecto a lo animal.<sup>24</sup>

### El sufrimiento como motor del pensamiento dialéctico en la cuestión animal

De lo que se mostró anteriormente, podemos concluir que algunos humanos identificados con lo irracional (“lo animal”) han padecido diversas formas de opresión y exclusión de la protección moral o jurídica. Piénsese en las mujeres, los esclavos negros o los pueblos indígenas. Hoy las mujeres, las personas llamadas “de color” y los pueblos originarios, han puesto alto a esas formas de opresión y exclusión. Pero en el caso de los animales no humanos dicho padecimiento aún no termina. No hemos hecho la pregunta correcta en relación a las cuestiones morales de los animales para considerar nuestra responsabilidad ante ellos. La interrogante correcta nos la mostró Jeremy Bentham cuando expresó que “la pregunta no es [si los animales], ¿pueden razonar?, ¿pueden hablar? Sino, ¿pueden sufrir?”.<sup>25</sup> El que alguien no posea razón, —lo que sea que

16. ARISTÓTELES, *Política* (México: Porrúa, 1989), 161.

17. *Ibid.*

18. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 291.

19. JEAN-MARIE SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana* (Buenos Aires: FCE, 2009), 21-25.

20. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 291.

21. *Ibid.*

22. THEODOR ADORNO, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (España: Akal, 2004), 43.

23. *Ibid.*, 44.

24. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 291.

25. JEREMY BENTHAM, *A fragment on Government and an Introduction to the principles of morals and legislation* (Oxford: Basil Blackwell, 1960), 412.

signifique esto— no es relevante para considerar moralmente a alguien, piénsese en los niños muy pequeños o personas con discapacidad intelectual severa. Lo relevante es que pueden sufrir, y aplicando un mínimo esfuerzo lógico, si los animales no humanos —al igual que nosotros— cuentan con estructuras biológicas que les permiten experimentar placer y dolor, entonces habrá que considerar su sufrimiento para incluirlos dentro del círculo moral.

La mayoría de las investigaciones sobre el dolor que han permitido conocer nuevos aspectos sobre los mecanismos de la nocicepción, y diseñar fármacos para aliviarlo, han sido llevadas a cabo a través de pruebas previas sobre algunas especies de animales. Como señala Frans de Waal: “¿Por qué se molestaría alguien en estudiar el miedo en la amígdala de la rata para tratar las fobias humanas, si no se parte de la premisa de que todos los cerebros mamíferos tienen una organización esencialmente similar?”.<sup>26</sup> Así, el fenómeno del dolor es un mecanismo que advierte al animal, humano y no humano, de daños actuales o potenciales, ya que esta capacidad “[...] ha sido retenida por la selección natural porque es ventajosa para la supervivencia y la eficacia biológica”.<sup>27</sup>

Ahora bien, se podría decir que el dolor es físico mientras el sufrimiento es un estado anímico como el miedo, la ansiedad, la pena, la congoja, la soledad o la frustración que requiere conciencia. En el año 2012 un grupo de neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos y neuroanatomistas proclamaron la *Declaración de Cambridge sobre la conciencia*. Ellos realizaron una serie de estudios que posi-

bilitaron una re-evaluación de las antiguas concepciones sobre el tema de la conciencia animal, para ello aplicaron excitación artificial en las mismas regiones cerebrales entre animales humanos y no humanos generando conductas y estados emocionales similares. Concluyeron:

La ausencia de un neocórtex no parece prevenir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia.<sup>28</sup>

Es un hecho, los animales sufren, por lo tanto, el uso y abuso innecesario resulta altamente cuestionable, por lo que debe criticarse y denunciarse. Así, el sufrimiento es motor del pensamiento dialéctico aunque sus múltiples expresiones no pocas veces son incognoscibles.<sup>29</sup> Ante el sufrimiento, muchas veces indecible, de humanos y no humanos los integrantes de la Escuela de Frankfurt pretendieron “comprender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”.<sup>30</sup> La normalización, aceptación o justificación del uso y abuso innecesario —en sus diversas variables de grado cualitativo o cuantitativo— que se

26. FRANS DE WAAL, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (México: Tusquets, 2016), 147.

27. JESÚS MOSTERÍN, *El reino de los animales* (Madrid: Alianza editorial, 2013), 247.

28. Ver: <https://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge/>

29. THEODOR ADORNO, *Dialéctica Negativa, La jerga de la autenticidad* (Madrid: Akal, 2008), 191.

30. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 51.

ejerce hacia miles de millones de animales en las distintas industrias capitalistas —de estas sociedades industriales avanzadas— en muestra fehaciente de un estadio de barbarie sin precedentes.

Ahora bien, para comprender porque el uso y abuso de los animales es parte del horror que causa la barbarie, habrá que indagar una y otra vez haciendo crítica de la filosofía pero, sin renunciar a la filosofía, es decir: negarse a obedecer las ideologías vigentes que están al servicio y en conformidad de las corrientes de pensamiento dominante que censuran toda posibilidad de imaginar mundos mejores, afianzando a “un mundo donde hace mucho hay cosas peores que temer que la muerte”.<sup>31</sup>

De esta manera, comenzaré la indagación en el lugar donde se lleva a cabo esta barbarie que se impone a los animales no humanos: las sociedades industriales capitalistas. Una de las características de estas sociedades, es su capacidad de planear y organizar sistemáticamente la muerte de miles de millones de animales no humanos. Si bien, el uso de animales por parte de la especie humana siempre ha existido, hoy su desmesurado y caprichoso uso se perfecciona ante la mentalidad capitalista en las fábricas de muerte animal a través del uso de la razón instrumental, esto es una razón que se ha convertido en un simple auxiliar del aparato económico.<sup>32</sup> Esta mentalidad expandida en la sociedad no solo avala tales fines sino que eterniza el actual sufrimiento animal. Los anima-

les han experimentado el triunfo infernal de la razón instrumental humana, de aquí que Marcuse se refiere a un “infierno creado por el hombre. [y] Parte de este infierno es el maltrato a los animales; la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía lo irracional”.<sup>33</sup> Lo irracional, en este caso, muestra su cara cuando se trata de justificar la represión de los animales a través de una falsa necesidad que perpetúa la agresividad, la miseria y la injusticia.<sup>34</sup> El caso de la falsa necesidad de comer los cuerpos de otros animales o sus derivados para estar nutridos, no solo es porque de manera evidente los animales no humanos son agredidos, experimentan vidas miserables e injustas, sino porque en incluso desde un mero humanocentrismo esta forma de alimentación trae consigo daños a otros animales humanos. Si ponemos atención a la tierra habitable, se estima que casi la mitad está dedicada a la agricultura y 70% de esta a la ganadería<sup>35</sup>, esta desmesurada producción trae consigo problemas que ponen en riesgo la vida humana y no humana. Por mencionar dos ejemplos para clarificar mejor esta idea: se estima que para producir un kilo de carne se requiere 2,714 litros de agua, mientras que para producir un kilo de lentejas solo se requieren 59 litros.<sup>36</sup> Además que se destina hasta un 70% de granos para alimentar al ganado<sup>37</sup>, mientras más de 700 millones de humanos padecen hambre.<sup>38</sup> A esto se suma la gran emisión de gases de efecto invernadero (GEI), la deforesta-

31. THEODOR ADORNO, *Minima Moralia* p. 43.

32. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 83.

33. HERBERT MARCUSE, *El hombre unidimensional* (México: Planeta, 1985), 266.

34. *Ibid.*, 35.

35. Para más información consultar: ROSARIO PÉREZ, “El lado oscuro de la ganadería”, 2008. En : [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0301-70362008000300011](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362008000300011)

36. La Plataforma *Our World in Data* ofrece una serie de datos al respecto. Consultar <https://ourworldindata.org>

37. Dato consultado en: <https://nutrinews.com/hasta-un-70-de-la-produccion-de-grano-mundial-se-destinara-la-alimentacion-animal/>

38. La FAO (Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) ofrece estas cifras, para mayor información consultar: <https://www.fao.org/hunger/es>

ción de selvas y bosques para meter ganado, la erosión de suelos o eutrofización de agua, entre otros daños. Así la sentencia de Adorno y Horkheimer sobre la capacidad destructora de nuestra especie que pone en riesgo nuestra existencia, pero que es capaz de “arrastrar consigo a toda la fauna y flora del globo”<sup>39</sup> se torna cada vez más evidente.

Dentro de este mismo tenor, la huella que la humanidad ha dejado sobre la tierra ha sido edificada a través de la dominación y sufrimiento de incontables animales no humanos o como mejor lo expresó Max Horkheimer, cuando escribió que “Si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres. La cultura actual es el resultado de un pasado terrible”.<sup>40</sup> Incluso nuestra existencia se torna más cuestionable ahora dentro de las sociedades industriales porque contamos con una basta información certera para dejar de lastimar o quitar la vida a otros animales cuando nos alimentamos, vestimos, entretenemos, movilizamos o investigamos. De esta manera, la organización y administración se ejerce hacia todas las formas de vida mediante la falta de reflexión “se ciega hasta la locura ante cualquier cosa que se sustrae a su dominio”.<sup>41</sup> El mundo interno subjetivo de los demás animales debe ser dominado, sometido, para ello hay que organizar y administrar sus vidas, a grados de locura indecibles. Solo basta mencionar algunos hechos que experimentan millo-

nes de animales para hacer evidente la locura humana que no está en condiciones de amar lo que es distinto, lo que le es extraño<sup>42</sup>. *Boves feminae*<sup>43</sup> (vacas) dentro de la industria lechera a las que se les impide crear lazos maternos con sus crías para que produzcan leche que será destinada a otros mamíferos (los humanos) que ni son de su especie y mucho menos sus hijos, es una producción caprichosa, innecesaria y sumamente cruel, ya que sus crías al igual que ellas también serán matadas en edades muy tempranas y vendidos sus cuerpos como carne de ternera. El comer los cuerpos de otros animales es referente de barbarie, por ello Horkheimer en una charla que mantuvo con Adorno enfatizó “Los hombres viven del horror. Esto está en relación también con el comer carne”.<sup>44</sup>

Por donde se quiera ver los animales son inocentes que sirven como chivos expiatorios de los vicios y defectos de los humanos en la industria de la investigación a los que se provoca cirrosis hepática obligándoles a ingerir alcohol, a otros tantos se les provoca cáncer y muchos más son torturados mientras se les ve languidecer.<sup>45</sup> Sobre esta última industria también se posicionaron Horkheimer y Adorno cuando vieron en los horriblos laboratorios a indefensos animales, víctimas encadenadas que no tiene más que terror y un instinto de fuga que le es impedida por el hombre que extrae sanguinarias conclusiones.<sup>46</sup> A otros animales se les niega la libertad, para un mero entretenimiento humano, esta es la función de

39. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 267.

40. MAX HORKHEIMER, *Anhelo de justicia, Teoría crítica y religión* (Madrid: Trotta, 2000), 120.

41. THEODOR ADORNO, *Dialéctica Negativa*, p. 165.

42. *Ibid.*, 165.

43. La palabra “femenina” tiene sus raíces en el concepto latino de *feminae* que significa hembra de cualquier especie como “porcus femina, puerca”. Cfr. JULIO PIMENTEL, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín* (México: Porrúa, 2009), 293.

44. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Hacia un nuevo manifiesto* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014), 71.

45. HANS RUESCH, *Matanza de inocentes. Los animales en la investigación médica* (España: Mandala, 2009), 58.

46. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 291.



los zoológicos<sup>47</sup>, acuarios o delfinarios. También los animales silvestres sufren las prácticas de la barbarie humana, de la civilización, por ello en África en tiempos de guerra las manadas de animales “constituyen sólo un obstáculo para el aterrizaje de los bombarderos [...] De este modo son liquidadas totalmente”.<sup>48</sup>

Para Adorno y Horkheimer era evidente que innumerables animales siempre han experimentado los efectos de la razón gélida humana, tanto en tiempos de “guerra y de paz, en la arena o el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal. “[...] Este proceso visible esconde a los ojos de los verdugos el proceso invisible: la vida sin luz de la razón, que es la existencia misma de los animales”.<sup>49</sup> Efectivamente, la existencia de los animales la hemos

tornado una vida sin luz, sin esperanza, pues les arrebatamos todo: sus lugares donde habitan, sus mundos subjetivos, su libertad, sus intereses, su vida. La historia humana es terrible para la gran mayoría de los animales que han tenido encuentro con quien los identificó con lo “no idéntico”: la razón. En esta historia repleta de víctimas inocentes animales el “verdugo no ha cesado de vencer”<sup>50</sup> pues los animales, al igual que la naturaleza, han sido sometidos y la civilización ha puesto su título de gloria en su opresión.

### **El imperialismo capitalista y la administración de la vida de los animales**

Es lamentable que la humanidad no haya superado la contradicción irracional/racional, animal/humano a pesar de tantos

47. THEODOR ADORNO, *Minima Moralia*, p. 121.

48. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 296.

49. *Ibid.* 291.

50. WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Itaca, 2008), 40.

buenos argumentos filosóficos; abrumadoras evidencias sobre la sintiencia y emotividad de los animales; certeza para nutrirnos de plantas; o simplemente tomarnos en serio que somos los únicos animales que podemos pensar y construir mundos mejores, más justos, menos violentos. Incluso el dominio y opresión hacia los animales ha dejado de presentarse, para la gran mayoría, como una contradicción, incluso es común la creencia de que “preocuparse por el animal no es ya sólo un sentimentalismo, sino una traición al progreso”.<sup>51</sup> Oponerse o cuestionar el maltrato y matanza de animales no humanos es, para quienes se extrañan e incomodan ante lo animal, oponerse al progreso, pues anteponen las ganancias económicas al sufrimiento innecesario, por tanto caprichoso, de inconmensurables cantidades de animales no humanos. Ya Karl Marx había puesto en evidencia, que cuando no se toman en consideración las condiciones socio—históricas de una categoría —que por supuesto tiene efectos prácticos— puede fácilmente encubrir contradicciones bárbaras. Marx indica que cuando la esclavitud humana se toma como cualquier categoría económica, tendrá un “lado bueno” y otro malo. Para quienes utilizan esta categoría (la esclavitud) como si fuera independiente de la historia, inmutable y necesaria, enaltecen su “lado bueno” diciendo:

Lo mismo que las máquinas, el crédito, la esclavitud diercta es la base de la industria burguesa. Sin esclavitud no habría algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el

comercio universal la condición necesaria de la gran industria. Por tanto la esclavitud es una categoría económica de elevada importancia.<sup>52</sup>

De igual forma, la opresión y explotación animal es aceptada por la gran mayoría como una categoría económica que tiene su “lado bueno” y su lado malo. Incluso se niegan a aceptar que la explotación y opresión animal sean propiamente esclavitud, pero si vamos a la función histórica de este concepto, podremos ver con claridad que los animales no humanos, en el mundo clásico occidental, también entran en la categoría del esclavo que:

[...] se corresponde con el sentido del vocablo *servus* que designaba al esclavo y que expresaba —al que sirve— que es útil— de donde entendemos la adecuación del esclavo como una herramienta del señor o amo, así como que aquel forma parte del patrimonio de éste al considerársele como una *res mancipi*, o sea algo susceptible de adquirirse y por lo tanto de enajenarse. [...] este poder que en principio es limitado y puede llegar hasta la disposición de la vida del esclavo, quien no tiene personalidad jurídica de goce.<sup>53</sup>

Así, el esclavo se encontraba en la antigüedad occidental dentro del conjunto de la *res in commercium*, y, podía ser enajenado, sustituido, abandonado o eliminado. Incluso el mismo Aristóteles al tener en cuenta la función, indicaba que: “En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los

51. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 299.

52. KARL MARX, *Miseria de la filosofía* (México: Siglo XXI, 1979), 93.

53. JOAQUÍN BELTRÁN, *Prontuario elemental de derecho romano y sus fuentes*, (México: Porrúa, 2006), 176.

animales domésticos”.<sup>54</sup> El esclavo “se halla amordazado por toda una ideología, por medidas jurídicas precisas, por actitudes cotidianas que lo aíslan, lo desvinculan del resto de la Humanidad hasta el punto de excluirlo. Se ha convertido verdaderamente en una cosa o en un animal, y como tal lo considera el derecho”.<sup>55</sup> Así como en la antigüedad, hoy a los animales se les explota a través de su trabajo y cuerpos, decidimos por ellos, controlamos su libertad, sus interacciones con otros, los sometemos a nuestros caprichos e intereses, es pocas palabras cumplen la misma función que un esclavo.

Dicho lo anterior que duda cabe que no podamos parafrasear a Marx e indicar que con la esclavitud animal se ha creado el comercio mundial, los monopolios, condición necesaria de la gran industria, por lo que la esclavitud animal es una categoría económica que difícilmente se cuestiona. Si la razón ha renunciado “a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos”<sup>56</sup>, no es casualidad que niegue poner en cuestión alimentarse, vestirse, entretenerse o investigar con los cuerpos de otros animales. Para llevar a cabo el comercio mundial basado en la esclavitud animal, las sociedades industriales se afianzan en el imperialismo capitalista. El imperialismo supone la expansión, el sometimiento y la imposición de un orden.<sup>57</sup> A su vez, una de las características más peculiares del Imperialismo es el desmedido incremento de las industrias, así como la acelerada concentración de la producción en empresas cada vez más

grandes, en monopolios.<sup>58</sup> Sin duda, existe una concentración de producción de la explotación animal en las distintas industrias donde “el monopolio se abre camino en todas partes valiéndose de todos los medios”.<sup>59</sup>

La industria ganadera que forma parte de la agroindustria entendida ésta como la actividad económica que comprende la producción de productos agropecuarios, forestales y biológicos, tiene un evidente vínculo con otras industrias como la cárnica, las procesadoras de alimentos, los supermercados o la industria farmacéutica, por citar algunas. Su relación con la industria cárnica es evidente, pues en esta es donde se empaacan, sacrifican, destacan, procesan, envasan y distribuyen los cuerpos de animales en trozos o enteros a nivel local y global. Las corporaciones que lideran la industria cárnica son: JBS Brasil, Tyson foods E.U.A, Cargill E.U.A, Smithfield foods China, Marfrig Brasil.<sup>60</sup> Es importante resaltar que estos corporativos concentran la producción que conduce al monopolio.

En cuanto a su relación con la industria procesadora de alimentos, consiste en que esta última “se dedica a la transformación posterior a la cosecha de materias primas agrícolas en alimentos, piensos y otros productos de consumo humano y animal”.<sup>61</sup> Los corporativos BS (Brasil) y Tyson foods (E.U.A) no solo lucran con la vida de millones de animales, sino además son industrias contaminadoras plásticas importantes, ya que se encuentran dentro de las cinco primeras procesado-

54. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* (México: Porrúa, 1989), 58.

55. YVON THÉBERT, “El esclavo” en *El Hombre romano*, ANDREA GIARDINA (Madrid: Alianza, 1991), 178.

56. MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Trotta, 2002), 50.

57. ALEJANDRO COLÁS, *Imperio* (España: Alianza, 2009), 24.

58. V. I. LENIN, *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (URSS: Progreso, 1977), 15.

59. *Ibid.*, 30.

60. ETC, Group, “Barones de la alimentación 2022” (Informe, 2022), 29.

61. *Ibid.*, 31.



ras de alimentos. El caso de Nestlé (Suiza) que lucra con la leche de vacas a través de procesar harina lacteada, leche condensada o chocolates, también forma parte de los principales contaminadores plásticos.<sup>62</sup> Por su parte la industria de los supermercados, que por cierto dominan las ventas minoristas de alimentos de todo el mundo, ofrecen al consumidor una inmensa cantidad de productos que contienen proteína animal. Los principales monopolios en esta materia son: Walmart (EUA) Schwarz Group (Alemania) Kroger (USA) y Cosco (EUA).<sup>63</sup> Por último, una de las relaciones de la industria ganadera con la industria farmacéutica consiste en que esta última le proporciona medicamentos, vacunas, suplementos nutricionales o servicios veterinarios, para lograr una mayor eficiencia productiva del ganado, esto es de vacas, cerdos, gallinas, pollos, peces, borregos, conejos y un largo etcétera.

Incluso, habrá que decirlo también, existe una relación de la industria ganadera con

la industria de los agrotóxicos y transgénicos. Como se impone una gran demanda de “carne”, huevo y leche, se exige una sobreproducción de animales en granjas industriales intensivas que se crían con forrajes como soja y maíz transgénico que beneficia a los distintos productores de pesticidas, esto es a Syngenta, Bayer o Corteva; y de cultivos transgénicos como Purina o Monsanto. Así pues la alianza entre el imperialismo y la industria ganadera, pilar del mercado capitalista, resulta evidente.

Ante esta situación, el emblema de Walter Benjamin sobre que “la esperanza nos ha sido dada sólo por los que no la tienen”<sup>64</sup> representa el rompimiento con el progreso y la razón. Todos aquellos a quienes se les ha arrebatado sus vidas y se les ha impuesto sufrimiento deberían representar para quienes vivimos el presente un deber de justicia y el deseo de aliviar el actual y futuro sufrimiento.

Así, el exterminio y crueldad ejercidos hacia millones de animales en las socie-

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, 25.

64. WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Ítaca, 2008), 89.

dades industriales capitalistas son muestra del dominio de la naturaleza a un nivel planetario insospechado. En las actuales sociedades industriales se estabulan sistemáticamente a millones de animales dentro de granjas industriales. Aproximadamente más de 50 mil millones son matados cada año y esta cifra aumentará de continuar con esta producción y consumo.<sup>55</sup> Esta escala es signo del tipo de producción que basa su actividad en la obsesión del cúmulo de mercancías y la supremacía de un mundo administrado. Este último concepto remite al uso de la técnica como la esencia del saber cuyo poder, no conoce límites en la esclavización de las criaturas.<sup>56</sup> Podríamos decir que en el mundo administrado no existen umbrales debido a que la proporción de una organización, sistema, disciplina, técnica o artefacto, han rebasado sus límites.

En el mundo administrado todas las instituciones y estructuras tecnológicas ejercen mecanismos de precisión, rapidez, eficiencia, continuidad, unidad, costes de objetivos porque persiguen fines particulares al precio de los intereses de otros grupos<sup>57</sup>, en este caso de los animales no humanos. Al ejercer una dominación racional, esto es administrada, hacia el uso y abuso de los animales, su experiencia de sufrimiento queda anulada por las ganancias económicas. Lo que importa aprender de ellos sólo es para dominarlos y para que funcionen operativa y eficazmente como las demás mercancías. El cálculo de los efectos “del mercado” y las técnicas empleadas en la producción, distribución

o consumo de los animales en las granjas industriales, son signos de la dominación total de sus vidas.

Los animales en estas industrias pasan de manera anónima, como lo habían previsto Horkheimer y Adorno: como meros ejemplares.<sup>58</sup> Aunque es evidente que los animales poseen un mundo subjetivo que los hace único e irrepetibles, la razón instrumental se encarga de igualarlos a las mercancías inertes, pues la razón al abandonar su carácter ético—crítico “se convierte en un simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo”<sup>59</sup>. Así, en las granjas industriales iluminadas por la razón calculadora maduran las semillas de la nueva barbarie. Viven la perversión del imperialismo.

Por todo lo anterior habrá que resistir ante el horror que Adorno percibió cuando dijo que “El horror consiste en que hoy vivimos por primera vez en un mundo en que ya no nos es posible pensar lo mejor”.<sup>60</sup> Dejemos de mantener en pie al imperialismo capitalista que amenaza con aniquilar a humanos y no humanos, dejemos de vivir del horror pues cuando el pensamiento abandona el elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente contribuye a mantener el estatus quo destructor y barbárico. Horkheimer, Adorno y Marcuse escribieron fragmentos del sufrimiento animal, no porque este fuese un fenómeno excepcional, sino porque su sufrimiento, es en la mayoría de los casos, es totalmente desgarrador al punto de lo indecible.

**P**

55. Para dimensionar esta barbarie, señalaré que se estima que más del 60% de biomasa de mamíferos está compuesta por el ganado y solo el 4% por animales silvestres, a su vez, las aves de corral—esto es las que se utilizan para el consumo humano— conforman más del 70% de biomasa y solamente menos del 30% la componen aves silvestres. Dato extraído de la plataforma: *Our World in data*.

56. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 266.

57. THEODOR ADORNO, *Minima Moralia...*

58. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 65.

59. *Ibid.*, 83.

60. THEODOR ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Hacia un nuevo manifiesto*, p. 71.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. España: Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa, La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2008.
- Adorno, Theodor & Horkheimer Max. *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. México: Porrúa, 1989.
- Aristóteles. *Política*. México: Porrúa, 1989.
- Aristóteles. *Historia de los animales*. España: Akal, 1990.
- Aristóteles. *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos, 2000.
- Beltrán, Joaquín. *Prontuario elemental de derecho romano y sus fuentes*. México: Porrúa, 2006.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.
- Bentham, Jeremy. *A fragment on Government and an Introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Cicerón. *La república y las leyes*. España: Akal, 1989.
- Colás, Alejandro. *Imperio*. España: Alianza, 2009.
- Crisipo de Solos. *Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2006.
- De Tiro, Porfirio. *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Hímnos órficos*. Madrid: Gredos, 1987.
- De Waal Frans. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* México: Tusquets, 2016.
- ETC, Group, “Barones de la alimentación 2022”, Informe, 2022.
- FAO, Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, “Hambre e inseguridad” : <https://www.fao.org/hunger/es>
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia, Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max & Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2005.
- Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. URSS: Progreso, 1977.
- Laercio Diógenes. *La vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1984.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. México: Planeta, 1985.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI, 1979.
- Mosterín, Jesús. *El reino de los animales*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- NutriNews, “Hasta un 70% de la producción de grano mundial se destinará al ganado” <https://nutrinews.com/hasta-un-70-de-la-produccion-de-grano-mundial-se-destinara-a-la-alimentacion-animal/>
- Our World in data: <https://ourworldindata.org>
- Pelluchon, Corine. *Manifiesto animalista. Politiser la cause animale*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2021.
- Pérez, Rosario “El lado oscuro de la ganadería”. En : [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0301-70362008000300011](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362008000300011)
- Pimentel, Julio. *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*. México: Porrúa, 2009.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres, Moralia*. Madrid: Gredos, 2002.

Ruesch, Hans. *Matanza de inocentes. Los animales en la investigación médica*. España: Mandala, 2009.

Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE. 2009.

Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1993.

Thébert, Yvon. “El esclavo”, en *El Hombre romano*, Giardina Andrea, Madrid: Alianza, 1991.

*The Cambridge Declaration on Consciousness*: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

# LEER A GEORG LUKÁCS EN EL SIGLO XXI. REHABILITAR EL COMPROMISO POLÍTICO DEL PENSAR

JAIME TORRES GUILLÉN\*

\* Profesor de tiempo completo Titular A de la Universidad de Guadalajara. Director de la revista Vínculos. Sociología, Análisis y Opinión del Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara y de la revista **Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** del Instituto de Filosofía, A. C.

## Introducción

Escribí en un artículo reciente<sup>1</sup> lo que considero cinco criterios para realizar una nueva y diferente elaboración crítica de la herencia de la obra intelectual de Georg Lukács. Esto es posible gracias a las recientes traducciones al idioma español de los materiales de Lukács, originalmente publicados en alemán, húngaro, francés e italiano. En esta tarea estoy agradecido con el trabajo de traducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda; también de Susana Nothstein, Francisco García Chicote, Silvana N. Labado, Martín Ignacio Koval, Manuel Ballester, Natalia Álvarez y Diego Fernando Correa Castañeda por contribuir al acceso en nuestro idioma la obra de Lukács.

En dicho artículo expuse como primer criterio reevaluar y en su caso distanciarnos de las lecturas parciales de los años setenta, sobre todo occidentales, que se realizaron sobre la obra del filósofo húngaro porque no pocas de estas se hicieron como proyectos académicos personales, esto es,

sin compromisos con las luchas contra el capitalismo lo cual afectó la manera de interpretar el contenido de algunos trabajos de Lukács. Segundo, cuestiono aquellas lecturas que le otorgan “valor intelectual” al joven Lukács hasta 1919 pero desconocen y se pronuncian contra el marxismo de Lukács iniciado en 1919 fragmentando así la obra de este. Sobre estos dos criterios trata dicho artículo titulado **Georg Lukács. Relectura de una herencia intelectual.**<sup>2</sup>

Los otros tres criterios para recuperar la herencia intelectual de Lukács son, por un lado, enmarcar esta, en la actual situación del mundo y desde la historia de América Latina. Por otro, reavivar la cuestión de que nos encontramos frente a un problema ético-político al reconocer, conscientemente, que las condiciones capitalistas actuales nos exigen un compromiso y responsabilidad teórica frente a la destrucción de todas las formas de vidas humanas y no humanas. Y, por último, desearía en un futuro tomar las orientaciones inte-

1. JAIME TORRES GUILLÉN, “Georg Lukács. Relectura de una herencia intelectual”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, vol. XV, 38 (2024) 26-47.
2. *Ibid.*



lectuales de Lukács para cuestionar las corrientes particularistas de las actuales ciencias sociales, sin excluir en algunos casos su utilidad práctica, y rechazar la alianza que las llamadas ciencias naturales han establecido con el modo de producción capitalista, generando con ello una crisis y decadencia en su lógica interna, luego que se concentraron en la exactitud y en la utilidad para la industria y abandonaron todo carácter histórico-social del conocimiento.

Continúo en esta entrega con el tercero y cuarto criterio, esto es, con enmarcar una relectura de Lukács en la actual situación del mundo y desde la historia de América Latina en que me sitúo. Y sobre todo desde la cuestión de que intelectualmente nos encontramos frente a un problema ético-político ante la tendencia actual del capitalismo. Para desarrollar tales criterios planteo una premisa, a saber: el compromiso teórico en una lucha ideológica implica autonomía del pensar. Para lo anterior,

en la obra de Lukács encuentro ideas que aclaran las contradicciones intelectuales en que nos encontramos actualmente y líneas de trabajo para una autocrítica de nuestra manera de pensar. Mi interés es desarrollar trabajo intelectual para fortalecer nuestra caja de herramientas para una teoría crítica latinoamericana que vaya paso a paso con las distintas prácticas de lucha que se han posicionado contra el capitalismo y sus defensores. En este artículo me sirvo de los ensayos de Lukács aparecidos en español con el título de *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda).<sup>3</sup> Sobre todo, porque dichos textos enmarcados en la vida intelectual de Lukács a su regreso a Hungría después de la Segunda Guerra Mundial y el fascismo de Horthy<sup>4</sup>, son mucho más cercanos a nuestro tiempo no revolucionario, que el que se vivió en la década de los años veinte cuando apareció *Historia y Consciencia de Clase*<sup>5</sup>. El contenido de los

3. GEORG LUKÁCS, *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. (España: El Viejo, 2003).

4. Después de la derrota de la revolución comunista de Béla Kun, las fuerzas contrarrevolucionarias de Miklós Horthy acabaron con la República de los Consejos en la Hungría de 1919. Horthy estuvo en el poder desde 1920 a 1944.

5. GEORG LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase* (México: Ediciones Grijalbo, 1969).

ensayos versa sobre el papel intelectual en la nueva democracia marxista, su polémica con el estalinismo, la afinidad entre fascismo e irracionalismo, la libertad y la igualdad social constituidas en la vida cotidiana de la gente, lejos del formalismo individualista liberal, el pesimismo y la rebeldía abstracta del idealismo abstracto.

Sobre esto último puedo decir que hoy, existen plumas mundiales y nacionales con elementos irracionistas que responden a las crisis cíclicas del capitalismo con alegatos intimistas de autenticidad y con cierto aristocratismo apocalíptico con el que no solo desprecian las luchas populares, sino nos recomiendan resiliencia y adaptación pasiva a los nuevos regímenes climáticos que ahora nos quieren dominar. En el primer apartado del artículo argumento que es necesario combatir estas posiciones intelectuales porque, como lo planteó Lukács, luego de la derrota militar del fascismo, se formó una aristocracia intelectual que fortaleció el espíritu nihilista que más que hacer desaparecer la barbarie, reaviva la antidemocracia, el pesimismo cultural, la afirmación de que la gente es incapaz de avanzar de manera autónoma hacia el progreso cultural. En el segundo apartado, derivado del argumento anterior, sostengo que habría que cuestionar las bases nihilistas que tienen las ciencias sociales y en el tercero titulado “Problemas clave de la lucha teórica por la autonomía del pensar” planteó la necesidad de volver al problema más importante de cualquier trabajo teórico: explicar los fundamentos objetivos de nuestra propia

existencia social en vez de acumular saberes sobre “los hechos y fenómenos” sociales desligados de la totalidad. En todo lo anterior, desde un punto de vista político, el criterio leninista de no hacer concesiones a pensamientos filosóficos o científicos que niegan la posibilidad real de la autoconstrucción humana de las sociedades, es un compromiso intelectual que Lukács nos enseñó en su lucha decisiva contra capitalismo como totalidad.

Además de lo anterior, en el cierre del artículo, estos textos de Lukács de finales de los años cuarenta del siglo XX, los quiero vincular con los aparecidos en *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*<sup>6</sup> que datan de 1924 con la finalidad de mostrar la continuidad del pensamiento dialéctico de Lukács como compromiso político del pensar, útil para rehabilitar este compromiso en el siglo XX.

### Antidemocracia y pesimismo heroico del aristocratismo intelectual

En “La visión del mundo aristócrata y la democrática”<sup>7</sup>, publicado por primera vez en francés en 1946, fruto de los debates con Karl Jaspers y Maurice Merleau-Ponty en el *Recontres internationales* de Ginebra de 1946<sup>8</sup>, *el problema* de lo que Lukács llamaba la situación del momento, a saber, que el fascismo había sido derrotado militarmente, no así, en su dimensión política, organizativa e ideológica<sup>9</sup> fue descuidado por los intelectuales progresistas, léase no marxistas, pero preocupados por la

6. GEORG LUKÁCS, *Lenin (La coherencia de su pensamiento)* (Trad. Jacobo Muñoz. Trad. De Lukács sobre Lenin 1924-1970, Manuel Sacristán) (México: Editorial Grijalbo, 1970).

7. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. (España: El Viejo Topo, 2003a). Traducción de Susana Nothstein.

8. Cfr. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Parcours (1935-1951)* (Lagrasse: Verdier: 1997), 73-95.

9. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, p. 31.

ofensiva fascista contra la democracia, la libertad y la paz.<sup>10</sup> A Lukács la resistencia del fascismo no le sorprendía porque las dimensiones más sólidas de este, habían sido forjadas en el desarrollo del pensamiento filosófico oficial y no oficial, hecho que el pensamiento liberal desconocía.

Las raíces espirituales y morales del fascismo, decía Lukács, nacen de la crisis de la democracia, de la renuncia al progreso social, la desconfianza en la razón y la destrucción de los valores del humanismo. La primera crisis deviene de la contradicción entre la libertad e igualdad formal y la libertad e igualdad real de las personas<sup>11</sup> agudizada luego que en la Segunda Guerra Mundial se eliminó militarmente al fascismo, pero quedó intacto el capitalismo. Esto se ha olvidado. El punto fue que se impuso ideológicamente la creencia de que la democracia burguesa era la democracia, y no la dictadura de la burguesía que con sus reiteradas crisis políticas e ideológicas permiten la restauración del fascismo.<sup>12</sup>

Sin embargo, el problema mayor de la crisis de la democracia es que tanto marxistas, como intelectuales progresistas dejaron de luchar por la liberación de todas las formas reales de dependencia: esclavismo, servilismo, colonialismo, explotación, opresión. Se generó un consenso el cual suponía que bastaba la igualdad y libertad abstracta escrita en las leyes cosa que permitió el desarrollo del moderno individualismo burgués

germen del comportamiento privatista discapacitado para la vida pública. Estas distorsiones de la personalidad generaron la percepción de que era imposible una ciudadanía real del poder político debido a la patología de la sociedad: la masificación. Como en aquel entonces, época en que Lukács señala tal crisis de la democracia, hoy se repite el diagnóstico parcial del fenómeno de la masificación. Debe quedar claro que Lukács no afirmaba que fuera falso dicho fenómeno, sino que cuando se apelaba a este, siempre se “omite que se trata del estado de cosas correspondiente a una determinada fase del desarrollo capitalista”.<sup>13</sup>

Esta idea de anomia o patología social sigue hasta la actualidad en el llamado pensamiento de izquierda el cual se reconcilia con el orden existente al buscar soluciones al consumismo, individualismo o el cansancio moral, sea comprometiéndose con el perfeccionamiento de las condiciones del capitalismo y la democracia liberal, o insistiendo en que no existen alternativas reales al capitalismo. Como se acepta sin resistencia el fin de la historia y fin de la lucha de clases, la conclusión es que podemos aceptar vivir en este orden, pero con “autenticidad”, “heroísmo estético”, o con derechos humanos abstractos. Esto puede observarse a nivel social en las tendencias neoconservadoras de la sociedad actual, los gobiernos profascitas, las culturas populares bloqueadas, y los intelectuales progre-

10. Este artículo también debe leerse en el marco del libro de Lukács *¿Existencialismo o Marxismo?*, el cual está conformado por una serie de artículos escritos entre 1946 y 1947 y publicados en alemán en 1951. Tuve acceso a la edición francesa publicada en 1961 por la editorial Nagel, pero se me dificultó la manera como están redactadas en ese idioma, las ideas de Lukács. Luego leí una reseña de Wenceslao Roces en la que dice que la versión al francés de dicho libro es “harto deficiente” y que “para vergüenza de nuestros editores” está todavía inédita en español. Cfr. WENCESLAO ROCES, “Reseña a Georg Lukács. Existencialismo ou marxisme?” *El ejercicio del pensar*, núm. 37 (noviembre 2022) 34-40. [https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/V2\\_Herencias\\_y\\_perspectivas\\_marxismo\\_N37.pdf](https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/V2_Herencias_y_perspectivas_marxismo_N37.pdf).

11. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, p. 34.

12. GEORG LUKÁCS, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. (España: El Viejo Topo, 2003b), 67. Traducción de Silvana N. Labado.

13. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, p. 40.

sistas asintiendo con Francis Fukuyama que lo que importa es el cálculo económico de las naciones, la atención de la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores.

Si revisamos los actuales diagnósticos críticos sobre América Latina, con algunos cambios entre sí, casi la mayoría coinciden en que estamos experimentando una nueva situación que consiste, palabras más palabras menos, en que el continente se halla sometido a los procesos de globalización que domina toda la economía y casi toda la cultura. Casi porque se aceptan las resistencias de los pueblos, las mujeres y de ciertos nacionalismos. Se cree que hay un nuevo sistema de producción llamado extractivismo que no solo es ambiental sino informacional. También se cree que la crisis de la democracia liberal es producto de los autoritarismos, la corrupción del Estado, los liderazgos neopopulistas y la incursión regional de bandas criminales.

Siempre comienzan estos análisis con el comportamiento del crecimiento económico y la obsesión por las estadísticas comparativas de la desigualdad. También con el deterioro de la desconfianza en la democracia liberal por la corrupción, el crimen organizado, y la pobreza. Insisten en que se transforma América Latina por la crisis del neoliberalismo, la crisis de neodesarrollismo y la crisis de la legitimidad política e institucional.<sup>14</sup> Este tipo de pensamiento resignado no se percata de que su ideología es abiertamente antidemocrática. Al plantearse estos análisis del miedo y la inseguridad, se crea un escenario hostil contra la democracia y la igualdad en nombre del bienestar económico, hoy en nombre de la seguridad. Luego se

abren las puertas a las distintas versiones de los gobiernos autoritarios y profascistas que han gobernado y gobiernan el sur de América Latina.

Esta crisis de la democracia como lo analiza Lukács, genera las condiciones para renunciar al progreso social. Debo hacer un alto aquí para evitar confusiones. Es común confundir progreso con el industrialismo capitalista de la maximización individual de la ganancia. Aquel que sostiene que solo la técnica puede progresar, no así la cultura o el comportamiento ético. Esta es precisamente parte de la segunda raíz del fascismo, renunciar al progreso social entendido como “descubrimiento de tendencias en la sociedad, que garantizan un continuo aumento (aunque no siempre uniforme) de los valores humanos de la realidad misma”.<sup>15</sup>

La renuncia al progreso social tiene que ver con que después de la derrota militar al fascismo, la inteligencia progresista no estableció criterios institucionales que evaluaran el avance del arte, la moral, la política, la cohesión social de los pueblos, sus niveles de felicidad. Antes se negó el progreso histórico de los pueblos y la conquista de la razón por parte de la gente. Así se fraguó la relación entre antidemocracia y antiprogreso, con el pesimismo social de la imposibilidad de apelar a la razón en el mundo. El resultado es lo que ahora tenemos en la cultura capitalista: los anhelos profascistas de una supuesta restitución de un estado original, de lo auténtico, de ideologías de elite, de aristocratismo ideológico, de la esperanza en un líder, de esperar un milagro que pueda restituir el estado “ideal de la humanidad”.

El pesimismo cultural, la afirmación de que la gente es incapaz de avanzar de manera autónoma hacia el progreso cultu-

14. Un ejemplo de esto es el trabajo reciente de FERNANDO CALDERÓN y MANUEL CASTELLS. *La nueva América Latina*. (México: FCE, 2019).

15. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, p. 43.



ral, aparece como un pensamiento genuino y moralmente superior al de las masas. Como acusaba Lukács en la década de los años cuarenta, hoy los intelectuales progresistas coquetean con el pesimismo heroico al releer una y otra vez a Kierkegaard, Nietzsche y Schopenhauer; menosprecian a la cultura popular y se aprovechan de la desorientación teórica y práctica de las masas.<sup>16</sup> Hoy, la negación de la razón por parte de la inteligencia progresista quiere imponer la idea de que vivimos en la época de la epistemología de la mentira, en las *fake news*, fenómeno que fortalece la versión de lo imposible que es alcanzar, con las contradicciones debidas, la autoconsciencia de la sociedad, esto es, la capacidad autónoma de la gente y los pueblos de conocer la realidad. La conclusión de todo esto es la soledad, el aislamiento y el sufrimiento individual diagnosticada como una patología que requiere su terapia. Esta sería precisamente la crisis del humanismo que señala Lukács.

Los motivos decisivos de esta crisis han surgido claramente de nuestras exposiciones anteriores: si el individuo aislado, cuyos postulados de vida provienen de ese aislamiento, piensa estar como persona privada frente a una sociedad alienada, muerta e inhumana, así el humanismo, sobre esta base, solo puede batir combates pacíficos en retirada.<sup>17</sup>

Expresado en el pacifismo humanitarista que niega el mal y conserva su pureza moral individual, la actual inteligencia progresista enfatiza su aversión contra la libertad social a la que acusa de colectivismo y une sus oraciones a favor de la libertad negativa, de la libertad formal individualista, pero atenta contra la igualdad sustantiva y renuncia a luchar contra toda dependencia y opresión. En suma, la anti-democracia, el rechazo al progreso cultural y la apología del eclipse de la razón, son las raíces espirituales del fascismo. He aquí un

16. *Ibid.*, 47.

17. *Ibid.*, 54.

punto fundamental de la lucha ideológica por la autonomía del pensar: combatir sin descanso este continuo asalto a la razón.

### Ciencias sociales y nihilismo

Otro punto de esta lucha por la autonomía del pensar está en el plano de las ciencias actuales. De esto lo primero que habrá que constatar es que las ciencias sociales, casi todas son manipuladoras. Lo son no solo porque sus diagnósticos los hacen desde el principio académico de situarse por encima de la sociedad o no analizar la totalidad del ser social, esto es, del desarrollo de la realidad misma, sino que parten de los hechos o partes fragmentadas de la realidad: la economía, la tecnología, el crimen organizado, el Estado, la corrupción, las desigualdades. El resultado es una ontología social ingenua o un fetichismo del fenómeno empírico. Lo más dramático es que hoy todas las ciencias sociales (seguro no así todas ni todos los investigadores) como cuerpos de saberes, están alineados al capitalismo corporativo que subsume toda disciplina a los principios de una ciencia hegemónica: la tecnociencia. Esta se aplica a lo que Pablo González Casanova llama “la organización del sistema de corporativos, y también a la organización de una corporación como sistema de dominación y acumulación”.<sup>18</sup>

En “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”<sup>19</sup> publicado en italiano en 1948 Lukács planteaba que “[...] lo nuevo no es otra cosa que el más exacto acento puesto sobre lo antiguo, la necesidad de clarificación”.<sup>20</sup> Pues bien,

en la lucha por la autonomía del pensar se debe poner en la mesa la cuestión del conocimiento para la praxis por lo que el lado materialista de la filosofía marxista es todavía una cuestión central que necesita clarificación. Una tarea sobre esto sería la finalidad de la teoría social en nuestro tiempo.

La crítica social no tiene una finalidad estética sino el objetivo de contrarrestar la irracionalidad que bloquea la capacidad de la gente para la acción. En nuestra situación no revolucionaria, el camino para asediar al capitalismo y volverlo inoperante puede ser lento, pero como indicaba Lukács a quienes se encaminaban hacia el socialismo, “[...] debe medirse con la crítica de Lenin contenida en *El Estado y la revolución*. Una crítica de tales características supone la más completa destrucción de esta idolatría política-económica que aun hoy domina la mentalidad común, e incluso el pensamiento filosófico”.<sup>21</sup>

Esto implica restituir la práctica político-social, que triunfa sobre el formalismo de las ciencias sociales, el derecho, el pensamiento liberal y el idealismo en todas sus formas. Debe quedar claro que esta práctica es dialéctica, esto es que, aunque el contenido tiene prioridad sobre la forma no se aniquila a esta, sino que queda subsumida en el primero en tanto concepto histórico concreto. En esta práctica está incluida la lucha por la democracia. Desde luego que esto implica hacerle frente a la arbitrariedad de la tiranía. Pero no tendríamos que declinar como lo hace la inteligencia progresista y las ciencias sociales de hoy a hablar de democracia olvidándose, como acusaba

18. PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, “Capitalismo corporativo y ciencias sociales” En *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). (México: Akal, 2017a), 558.

19. Véase nota 8.

20. GEORG LUKÁCS, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, p. 66.

21. *Ibid.*, 67.

Pablo González Casanova, de la “dependencia, el imperialismo que reprime a los pueblos, a las naciones [...] de la represión que ejercen los propietarios contra los no propietarios; de la democracia sin la represión al consumo”.<sup>22</sup>

La lucha por la democracia solo es posible conociendo el funcionamiento del desarrollo espontáneo del régimen capitalista. Las ciencias o conocimientos que carezca del método dialéctico como lo caracterizó Lukács en *Historia y conciencia de clase* son incapaces de comprender el capitalismo en su raíz e impotentes frente a su espontaneidad. Se les aparece en el mejor de los casos como una sociedad que por sí misma evoluciona y en el peor, como fuerzas ciegas que se imponen a la vida de las personas.

Es sorprendente la similitud del planteamiento de Lukács sobre la nueva democracia con la discusión de Pablo González Casanova sobre “La democracia universal y las ciencias sociales”.<sup>23</sup> El primero afirma que en la lucha por la democracia no solo es indispensable el conocimiento del capitalismo, sino también trabajar en el plano cultural de la sociedad, cultivando las fuerzas culturales reprimidas del proletariado, es decir de obreros, sindicalistas, mujeres de los barrios y campos, campesinos y jóvenes estudiantes. Solo así se puede hablar de una formación del proletariado en la trama cotidiana de la vida la cual toma conciencia de que la destrucción de todo lo vivo es un elemento inherente del capitalismo. El segundo dice: “Los problemas de democratización planetaria universal quedarán

en un vacío utópico y pseudocientífico, si no se desecha la concepción elitista de las ciencias y no se estudian las prácticas morales y la expansión de la cultura democrática no excluyente [...]”<sup>24</sup> de los pueblos en lucha.

Continuando con el combate intelectual contra las ciencias sociales manipuladoras, es necesario también, como lo hizo Lukács, luchar contra el nihilismo, el intelectualismo aristocrático de subjetivismo desenfrenado, melancólico y narcisismo exacerbado, ciego ante las perspectivas histórico sociales. Casi la mayoría de las ciencias sociales actuales tienen de base ese nihilismo. De ahí la importancia de establecer las tareas específicas de nuestro tiempo de la filosofía, el arte, la literatura, la ética, la estética.

En 1948 cuando se publicó “¿De qué le sirve a la burguesía la desesperación?”<sup>25</sup> Lukács insistía en que el nihilismo de los existencialistas le vino muy bien a la burguesía para mantener a las masas fragmentadas y buscar la solución de la amarga vida en el capitalismo, en el individualismo, la soledad y la desesperación. También enfatizaba que el movimiento popular no debía hacer un llamado a la pasividad ni a la desesperación, sino a la organización consciente de la lucha contra las fuerzas opresoras. Y en “La responsabilidad de los intelectuales”<sup>26</sup> del mismo año, decía que estos:

Durante la Segunda Guerra Mundial muchos albergaron la esperanza de que la aniquilación del régimen de

22. PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, “Cuando hablamos de democracia, ¿De qué hablamos?” En *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). (México: Akal, 2017b), 334.

23. Pablo González Casanova, “La democracia universal y las ciencias sociales. Legados y perspectivas.” En *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). (México: Akal, 2017c).

24. *Ibid.*, 497.

25. Incluido en GEORG LUKÁCS, *Mi camino hacia Marx*. (México: UNAM, 1959).

26. *Ibid.*



Hitler traería como consecuencia la erradicación de la ideología fascista. Pero lo que vemos que sucede en la Alemania occidental de la postguerra, muestra que los fundamentos políticos y económicos de una reedición del fascismo hitleriano han sido mantenidos y estimulados por la reacción aglosajona.<sup>27</sup>

El problema histórico del momento era para Lukács la ideología del fascismo. Y sobre todo que la inteligencia decente y académica, haya contribuido al desarrollo de esta. Los horrores del holocausto no solo fueron posibles en términos prácticos por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, sino por la crítica sutil e ingeniosa a principios como la igualdad de todos los humanos. En palabras de Lukács

La bestialidad organizada del fascismo en contra de millones de seres humanos hubiera sido difícil de realizar si Hitler no hubiera conseguido anclar en amplias capas de las masas alemanas la convicción de que todo aquel que no

era “de raza pura”, “propiamente” no era un hombre.<sup>28</sup>

Esto tuvo mucho qué ver con la filosofía vitalista y conservadora que se expandió durante la primera mitad del siglo XX y que los intelectuales progresistas difundieron. Por decir algo, para Lukács el cinismo nihilista de Nietzsche a Bergson, de Spengler a Ortega y Gasset o Heidegger, rompió abiertamente con todas las tradiciones de la humanidad. Para finales de los años cuarenta Lukács enfatizaba que “Las tendencias fascistas que hoy se desarrollan en los Estados Unidos, trabajan con el método de una hipocresía nihilista: aniquilan la autodeterminación exterior e interior de las naciones a nombre de la democracia; esclavizan y explotan a las masas en nombre de la humanidad y de la cultura”.<sup>29</sup>

Para Lukács toda la demagogia de la inteligencia progresista, coincidieron con el legado de Arnold Toynbee y su filosofía de la historia de que todas las revoluciones están condenadas al fracaso porque el crecimiento y decadencia de todas las culturas no puede violentarse.<sup>30</sup> Es un

27. *Ibid.*, 63.

28. *Ibid.*, 64.

29. *Ibid.*, 70.

30. ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History* (London: Dell Publishing Co., Inc., 1965). Especialmente capítulo 4. “The Breakdowns of Civilizations”.

destino. Solo nos queda un fatalismo quietista: orar por nuestra salvación. Ideas que hoy se escuchan en los pacifistas, humanitaristas, liberales e inteligencia progresista. Al respecto afirmaba Lukács:

Creo que nada será tan bienvenido para los fanáticos preparadores de una guerra atómica en los Estados Unidos como el que la inteligencia progresista no haga nada, si no es orar por esta gracia —mientras ellos se dedican con tranquilidad y sin distracciones a organizar la guerra atómica.<sup>31</sup>

Esta lectura de la realidad de Lukács es más que lúcida, en ese momento era urgente y lo es todavía. Sobre todo, las tareas y la responsabilidad de la inteligencia para luchar, por lo menos, para impedir que se desarrolle la evolución reaccionaria del fascismo. También para conquistar la claridad de los problemas derivados de las cuestiones como ¿dónde estamos, hacia dónde nos lleva la tendencia histórica, qué podemos hacer para poder influir sobre su dirección?

### Problemas clave de la lucha teórica por la autonomía del pensar

En cada época, la inteligencia ha desempeñado un papel activo contra el esclavismo, la liberación nacional o las revoluciones. En la última mitad del siglo XX Lukács esperaba que asumiera ese papel la *economía política*, “entendida en el sentido de Marx como ciencia de las ‘formas de existencia’, de las determinaciones de la existencia del hombre; ciencia de las relaciones reales de los hombres entre sí, de las leyes de desarrollo y tendencias de estas relaciones.

Pero la realidad demuestra que se dan precisamente tendencias contrarias”.<sup>32</sup>

Lo que pasó fue que las ciencias en general y las humanidades, salvo, contadas excepciones, se dedicaron a ningunear el problema más importante de cualquier trabajo teórico: aclarar los fundamentos objetivos de nuestra propia existencia social. Antes bien se multiplicaron y acumularon los saberes y conocimientos sobre “los hechos y fenómenos” sociales desligados de la totalidad. Fetichización de los problemas sociales los llama Lukács.<sup>33</sup> Ejemplo: la fetichización de la democracia. De esta no se investiga nunca:

¿democracia para quién y a qué precio? No se pregunta nunca acerca del contenido social real de una democracia concreta, y no preguntar es uno de los asideros capitales del neofascismo que se prepara. Hay además la *fetichización del afán de paz de las naciones*, la mayoría de las veces bajo la forma de un pacifismo abstracto, en que el deseo de paz no sólo degenera en pasividad sino en palabra de amnistía para los criminales de guerra fascistas con la cual se facilita la preparación de una nueva guerra.<sup>34</sup>

La cultura de paz que se ha impuesto y se sigue imponiendo con su inocencia más angelical encaminó al mundo hacia una aniquilación de la autonomía individual, local, regional y nacional. Por tanto, se logró convencer la necesidad de un poder supranacional, mundial, global. Pues bien, la responsabilidad de la inteligencia crítica “consiste en disolver esta fetichización, en mostrar concretamente el significado de cualquier fenómeno histórico dentro de la

31. GEORG LUKÁCS, “La responsabilidad de los intelectuales” en *Mi camino hacia Marx*, op. cit. p. 73.

32. *Ibid.*, 75.

33. *Ibid.*, 76.

34. *Ibid.*

totalidad del desarrollo, en mostrar cuál es su pasado y cuál su futuro”.<sup>35</sup>

Pero la burguesía imperialista de entonces y los demagogos de hoy hacen todo lo posible por desorientar teórica y prácticamente cualquier asomo de pensamiento crítico. Un ejemplo del tiempo de Lukács fue el existencialismo de J. Paul Sartre y su escuela. Una filosofía con la cual no se puede uno orientar socialmente. Ahora con las ciencias sociales y las humanidades, incluso con no pocos abordajes latinoamericanos supuestamente decoloniales, sometidos al academicismo del horror, tampoco nos podemos orientar ni social ni políticamente. Hoy como en tiempos de Lukács:

La inteligencia encuéntrase ante una encrucijada. ¿Hemos de ser, como la inteligencia de Francia en el siglo XVIII, de Rusia en el siglo XIX, precursores y luchadores en favor de un cambio mundial progresista o, como la inteligencia alemana de la primera mitad del siglo XX, víctimas impotentes, cómplices involuntarios de una reacción bárbara? No puede ni siquiera plantearse el problema de decidir de qué lado está la dignidad de la inteligencia, del saber, de la cultura y de qué lado está la indignidad.<sup>36</sup>

Por lo anterior, en la lucha teórica por la autonomía del pensar se exige releer no solo la tradición marxista, sino la no marxista que se reconoce dentro del marxismo: los materialismos del siglo XVII y XVIII, la dialéctica hegeliana, la economía clásica hasta David Ricardo, los socialismos utópicos, el trabajo de los historiadores del siglo XIX y las corrientes

democráticas y revolucionarias en Rusia.<sup>37</sup> Porque “sólo una nueva elaboración crítica de esta herencia puede permitir una lucha firme y victoriosa contra la decadencia ideológica, contra Kierkegaard, Nietzsche y sus discípulos, contra la economía subjetivista, contra la falsificación metódica de la historia”,<sup>38</sup> que aún continúa en nuestros tiempos.

En esta tarea se debe reconocer que las ciencias sociales tienen aspectos útiles de sus investigaciones particulares, pero los vínculos entre método y constatación, están basados en una concepción fetichista de la sociedad. Que las ciencias naturales y exactas están en franca decadencia porque han perdido autonomía al ser sólo un apéndice de la industria. Su exactitud formal es insuficiente si sus generalizaciones filosóficas de la vida o la sociedad son idealistas o irracionales.

Además, para esta tarea del pensar autónomo, se debe reconocer que solo enfatizando el pensamiento de la praxis en el trabajo, como configuración de la sociedad podemos elaborar una teoría no fetichizada que luego termine en la lógica o la epistemología. Es el camino que Lukács trazó para elaborar la ontología del ser social. La referencia ontológica al proceso histórico real y a sus conexiones reales que a su vez constituyen el contenido de las tendencias del ser social. Pero es la consideración ontológica del trabajo humano la que esclarece el proceso del desarrollo social. El proyecto de Lukács de una ontología cuyo interés es una concepción marxista de la sociedad sustentada en una lectura más profunda de los fenómenos sociales, más directamente orientada a la búsqueda de categorías y principios fundantes, es el camino. Se trata de desen-

35. *Ibid.*, 80.

36. *Ibid.*, 83.

37. GEORG LUKÁCS, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, p. 80.

38. *ibid.*

trañar el trabajo alienado, en la medida de explicar cómo el capitalismo arrebató la vida a la gente y la reduce a un mero juego de competencia económica.

Si lográsemos comprender de manera colectiva que con el trabajo los seres humanos reproducen su vida y la de su género, podríamos establecer no una naturaleza humana, sino el principio originario del ser humano, esto es, su forma originaria derivada de la praxis. Este principio fundamental del individuo y de su subjetividad, quiere decir que somos los humanos los que hacemos la historia y reproducimos en nuestra conciencia y en la praxis de la cotidianidad, nuestra humanidad. La conclusión es alumbrante: si el trabajo es el elemento fundamental de la realidad social y material, si esto es así, no es posible renunciar a una ética.

Una ética marxista es una tarea que Lukács dejó inconclusa y que habría que continuar. La base es la praxis humana que ha sido aislada de toda ética. Este aislamiento permitió fragmentarla en moralidad, y legalidad. Por eso dice Lukács, “la sociedad burguesa separa al hombre público del privado, al ciudadano del burgués”.<sup>39</sup> Se mutila el carácter humano al abstraer la vida social en el solo tráfico capitalista de mercancías. Construir la nueva democracia implica unir la vida privada y la vida pública. Restituir al sujeto activo. Pero como bien dice Lukács, el ethos burgués supone la libertad negativa como el límite de la libertad de otra persona. Por ello se desencadena la oposición entre el mínimo ético (la legalidad) y la moralidad.<sup>40</sup> En esta ruta de Lukács sigue viva la filosofía hegeliana pero materializada en el pensamiento de la concreción histórica.

La ética nueva de la vida social o como decía Lukács, el hombre social (el *Mitmensch*), “no es para todos los otros un límite, sino un factor esencial de su libertad”.<sup>41</sup> Solo existe libertad individual, si existe libertad social. Esto es coincide con la visión general marxista del mundo: “somos nosotros los que hacemos la historia, somos nosotros los que formamos nuestro destino”.<sup>42</sup>

Pero todo lo anterior pasa por un criterio leninista: no podemos hacer concesiones a pensamientos filosóficos, sociales, políticos, científicos o religiosos que reaccionen ante el terror y la inseguridad que les produce la vida capitalista, pero que niegan la posibilidad real de la autoconstrucción humana de las sociedades y la lucha decisiva por la liberación, contra el fascismo, sus guerras y capitalismo como totalidad.

### Orientaciones intelectuales de Lukács para las luchas del siglo XXI

Solo se pueden hacer alianzas tácticas sobre esta base leninista, escribía Lukács.<sup>43</sup> Esto lo decía el filósofo húngaro porque en su tiempo, como hoy, la inteligencia progresista postula su criticidad de manera engañosa. Por ejemplo, se declara atea, materialista o antihumanista. Pero el ateísmo como el materialismo no marxista puede ser reaccionario. Las máximas Dios ha muerto, o no hay sentido ni verdad, suponen que el mundo humano y la vida social está vacía y abandonada sin rumbo de acción y sujetos. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre conducen al nihilismo. Lo mismo Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky o Byung-Chul Han.

39. *Ibid.*, 86.

40. *Ibid.*, 88.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, 89.

43. *Ibid.*, 91-92.

En nuestro compromiso político por el pensar, es necesaria una lucha ideológica a muerte con este nihilismo o ateísmo religioso cuya unidad ecléctica es entre nihilismo y misticismo porque:

La exigencia religiosa permaneció y debía permanecer necesariamente, puesto que su base social, es decir, el horror y la inseguridad de la vida, es el hecho fundamental “ontológico” de esta filosofía. Es por esto que, a pesar del ateísmo, busca siempre una satisfacción místico-mitológica de la exigencia religiosa.<sup>44</sup>

El mundo sin Dios, sin verdad, de destrucción y colapsos sin más del pensamiento actual, genera no solo desolación subjetiva que bloquea toda imaginación dialéctica, sino que además genera un comportamiento de desesperación cuyo desenlace final es la servidumbre voluntaria.

Para quienes nos determinamos a luchar por la liberación generalizada de humanos y también de animales no humanos, esos otros explotados y dominados, las exigencias religiosas están muertas. Solo partiendo del mundo real, del sentido terrestre de nuestra situación histórica podemos seguir dando la batalla por la autoliberación humana. El materialismo histórico cumplió su papel en la orientación teórica y práctica del tiempo de Lukács, porque como decía él mismo “el marxismo se pronuncia por lo terrestre”,<sup>45</sup> fue la única herramienta intelectual y práctica que tenía los pies en la tierra.

En “La actualidad de la revolución” texto de 1924 incluido en *Lenin (La*

*coherencia de su pensamiento)*<sup>46</sup> Lukács planteaba que habría que pensar los acontecimientos, pero superándolos en el análisis de la realidad que se ocupa de los problemas decisivos. Como Marx, captó en el microcosmos de la fábrica inglesa “las tendencias decisivas del capitalismo moderno. Tuvo siempre ante los ojos la totalidad del desarrollo capitalista”.<sup>47</sup> Lenin como Marx vislumbra el momento decisivo de su época: “la entrada en la última fase del capitalismo y las posibilidades de orientar la lucha decisiva, convertida ya en inevitable entre burguesía y proletariado a favor de éste, para la salvación de la humanidad”.<sup>48</sup> En una palabra, la posibilidad real de la revolución, es más, su actualidad e inminencia realización.

Pero esto no debe generar confusión ante la frase anterior que pudiese sonar mesiánica o por lo menos optimista. Antes bien quiere decir que la revolución no puede realizarse en cualquier forma y en cualquier momento. Actualidad de la revolución significa: “el estudio de todos y cada uno de los problemas particulares del momento en su concreta relación con la totalidad histórico-social; su consideración como momentos de la liberación del proletariado”.<sup>49</sup>

La falta de comprensión de este análisis dialéctico de la realidad social influyó para que no pocos intelectuales de entonces y de hoy, vacilen para integrarse a los pobres de la tierra y ponerse de lado de sus intereses de clase. Se abandonó la tarea de establecer los puntos de partida para el desarrollo de la autonomía ideológica de las masas sea en la comuna campesina, los movimientos populares, de mujeres, estu-

44. *Ibid.*, 92-93.

45. *Ibid.*, 93.

46. GEORG LUKÁCS, *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*. Trad. Jacobo Muñoz. Trad. del apartado contenido en el libro “Lukács sobre Lenin 1924-1970”, Manuel Sacristán. (México: Editorial Grijalbo, 1970).

47. *Ibid.*, 11.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, 14.



diantes, jóvenes o levantamientos obreros. Ante esto se torna necesario la lucha teórica por la autonomía, por el conocimiento de la táctica y de la organización que asume el papel de prepararse no solo para resistir, sino para construir mundos de libertad social.

La capacidad de Lenin para poner en práctica lo anterior, fue posible por su análisis de la realidad del proceso general de la totalidad. Solo así se entiende “la aparición del proletariado como fuerza autónoma de la lucha de clases”<sup>50</sup> en aquellos momentos que fueron decisivos para la humanidad de los inicios del siglo XX. Por ello en el epílogo de 1967 de su *Lenin (La coherencia de su pensamiento)* Lukács no solo nos ofrece una advertencia sino también una orientación intelectual. Dice:

Quien hoy se proponga colaborar fructíferamente en el renacimiento del marxismo debe considerar los años veinte con visión histórica, es decir, como un periodo pasado y clausurado del movimiento obrero revolucionario; únicamente así podrá aprovechar sus experiencias y enseñanzas para la fase actual, una fase esencialmente nueva.<sup>51</sup>

Sus orientaciones intelectuales son la siguientes. El materialismo histórico fue una teoría de la revolución proletaria. Habrá más. Acepta Lukács que se puede tomar distancia de lo dicho en su texto de 1924, determinado por esos días “incluyendo ilusiones y exageraciones”.<sup>52</sup> Pero también hay tesis que conservan su actualidad ante los acontecimientos posteriores. Por ejemplo, la conversión del partido por Stalin, a un fetiche. O la fragmentación de lo organizativo y de lo político.<sup>53</sup>

Otra, aprender de la cotidianidad de los ofendidos, hasta en sus exigencias morales por el pan. Y conectarlo con la teoría más abstracta para hacer la praxis. Las huelgas, por ejemplo, dice Lenin, solo son gérmenes de conciencia de clase latente en el proletariado; sin embargo, hace falta comprender la irresoluble contradicción entre los intereses de la clase obrera y los del régimen político.<sup>54</sup>

Una más: superar el ideal del sabio estoico-epicúreo sobre nuestras convicciones, éticas, políticas y sociales y enraizarse en el “permanente estado de disponibilidad” leninista para que, en la actualidad, tiempo en que [...] “la manipulación devora la praxis y la desideologización la

50. *Ibid.*, 22.

51. *Ibid.*, 132.

52. *Ibidem.*

53. *Ibid.*, 133.

54. *Ibid.*, 144.

teoría”<sup>55</sup> no nos sentimos comprometidos con las estimaciones de los expertos.

No podría faltar desde luego, desde una perspectiva de Lukács, la infaltable crítica y autocrítica en la lucha política por el pensar. Para el caso que a mí me interesa, señalo uno de los errores de análisis del marxismo de Lenin y Lukács, sobre todo el que aparece en *Historia y Conciencia de clase* y que dice que

La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa, esto es: ellas son las únicas cuya existencia y cuyo desarrollo se basan exclusivamente en el desarrollo del proceso de producción moderno, y solo partiendo de sus condiciones de existencia es *imaginable* incluso un plan para la organización de la sociedad entera.<sup>56</sup>

En ese momento Lukács continúa con la idea marxista del carácter vacilante de las demás clases, en especial la que me interesa a mí: los campesinos. Dice Lukács que su existencia no se funda en el capitalismo, sino en restos de la sociedad estamental.<sup>57</sup> Que no empujan al capitalismo más allá de sí mismo, sino que buscan anularlo y retrotraerse a estadios anteriores; que su interés de clase se limita a los síntomas del desarrollo capitalista no al desarrollo mismo de este por lo que perciben y luchan dentro de fenómenos parciales de la sociedad.<sup>58</sup>

Según el Lukács de 1922, los campesinos no tienen interés en suprimir la contradicción capital y trabajo. Más bien crean condiciones para las “alternativas” dentro del capitalismo y sigue Lukács a pie juntillas *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*:

que los campesinos parcelarios son masa, sin conexión porque su modo de producción los aísla unos de otros; son pobres y al bastarse a sí mismos “su intercambio es con la naturaleza más que con la sociedad”; que son familias que forman aldeas como suma de unidades al modo en que “las patatas de un saco forman un saco de patatas”; que a veces forman una clase, pero es local e identitaria, sin unión nacional, ni organización política y que entonces no forman una clase. En una palabra, como son incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, los campesinos son siempre representados; de ahí que, para Lukács, la conciencia campesina es una tomada a préstamo.<sup>59</sup>

En 1924 insiste en ello:

Los campesinos, no solo en razón de su terrible atraso cultural, sino, sobre todo, a causa de su situación objetiva de clase únicamente son capaces de una revuelta elemental contra una situación cada vez más insostenible. Por su situación objetiva de clases están destinados a permanecer como una capa vacilante, como una clase cuya suerte depende, en última instancia, de la lucha de clases en la ciudad, del destino de la ciudad, de la gran industria, del aparato del Estado, etcétera.<sup>60</sup>

Lukács como no pocos marxistas nunca tuvieron una teoría campesina, más bien elaboraron de la manera fina posible una vía idealista de su desaparición y eliminación: el modelo clásico británico (vía inglesa). Bajo la noción de la llama-

55. *Ibid.*, 147.

56. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase* (México: Ediciones Grijalbo, 1969), 64.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, 65.

59. *Ibid.*, 66.

60. GEORG LUKÁCS, *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, p. 27.

da acumulación originaria, se pensó en términos lineales y no dialécticos el fin del campesinado: producto de la industrialización, habrá cercamientos a las vidas campesinas, esto generará opresión y revueltas. Habrá más derrotas para los campesinos; se apropiarán del producto de su trabajo; se les expropiará sus medios de producción, esto generará concentración de la tierra en pocas manos; habrá conversión de los cultivos campesinos en agricultura capitalista y, por último, el éxodo de campesinos a las ciudades los convertirá en proletarios.

Pero por ninguna parte del mundo se siguió el modelo británico que aparece en el famoso capítulo XXIV de *El Capital*. Existió la vía prusiana (S. XVI-XIX), en la que los Junkers (terratenientes), se aprovechan de la abolición de la servidumbre en 1807 para incorporar mano de obra asalariada (antiguos siervos) avanzan hacia el cultivo capitalista desde arriba; la vía estadounidense (S. XIX), en la que pequeños granjeros independientes avanzan hacia el capitalismo en California y tardíamente en el sur hacia 1945. La vía japonesa (S. XIX-XX), que consistió en acumulación originaria por vía de impuestos estatales y no por cercamientos a familias poseedoras y cultivadoras.<sup>61</sup> No existió una transición única al capitalismo agrario. En América Latina la hacienda, dominio colonial de la propiedad de la tierra y de las vidas (económica, social, cultural y política) indígenas (campesinas) se aseguró el control de la fuerza de trabajo rural mediante la encomienda (derechos para recabar tributos en forma de bienes y servicios) y mercedes de la tierra (derecho de acceso a la tierra para obtener renta sea en especie, dinero o cultivo)<sup>62</sup> y de impe-

dir que los medios de subsistencia fueran autónomos. Pero no existió acumulación originaria. Más bien la transición agraria fue derivada del aumento de demanda mundial de productos del campo y los hacendados tuvieron que incrementar el tamaño de sus cultivos (1870-1920). Eso obligó a transitar al trabajo asalariado por la demanda de trabajo agrícola; de ahí el trabajo jornalero, pero también inmigración. Por ejemplo, trabajadores chinos en Cuba, Perú, Brasil entre 1847 y 1874.

Ahora bien, esta crítica que hago a Lukács tiene el espíritu como el que expresaron los editores de *Kommunismus* quienes en 1973 publicaron textos de Lukács del periodo de enero de 1920 a julio de 1921 bajo el título de *Revolución socialista y antiparlamentarismo*.<sup>63</sup> Decían que lo importante de estos documentos, no son tanto sus falencias al interior de la organización y del partido comunista de los años en que se escriben, tampoco si sus fundamentos teóricos siguen teniendo un tufo weberiano y simmeliano, sino lo relevante estaba en que eran útiles para comprender la formación de una tradición intelectual que hay que seguir potenciando. Quienes lean el prólogo de 1967 de Georg Lukács a la reimpresión de *Historia y consciencia de clase*, entenderán que la autocritica es una de las orientaciones intelectuales más fructíferas en la lucha contra la barbarie del capitalismo y sus defensores.

Se debe entender entonces que la lucha teórica por la autonomía del pensar es un largo camino con derrotas e inevitables regresiones. Existen muchos y diferentes obstáculos para lograrlo: aristocratismo, aspiracionismo y ascenso a un modo de vida pequeño burgués, represión burocrática y policial, ideología aburgue-

61. HENRY BERNSTEIN, *Dinámicas de clase y transformación agraria* (México: UAZ/ICAS/Miguel Ángel Porrúa, 2012), 46-49.

62. *Ibid.* 64-65.

63. GEORG LUKÁCS, *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (Buenos Aires: ediciones Pasado y Presente, 1973).

sada de la superioridad cultural, cooptación y domesticación intelectual. Pero de todo esto habrá que reconocer entonces que el leninismo, es la teoría del materialismo histórico que más se ha acercado a las luchas cotidianas de las y los explotados<sup>64</sup> porque fue un pensamiento concreto vertido a la praxis. Conservar esto como tarea y arma en la lucha de clases permitiría, como bien dice Lukács, entender el tipo de revolucionario que Lenin representa, una figura real y no una leyenda.

En esto del compromiso del pensar, el camino es largo. Como lo menciona Lukács en *Mi camino hacia Marx*, sólo con la madurez adquirida después de una praxis de años, en su caso con el contacto con el movimiento obrero revolucionario, con la posibilidad que tuvo de estudiar las obras de Lenin y, poco a poco, comprender su significado realmente fundamental, pudo iniciar el tercer período de su contacto con Marx. “Sólo ahora, casi después de una década de trabajo práctico, y desde luego después de más de una década de forcejeo teórico con Marx se me hizo claro, de un modo *concreto*, el carácter abarcante y unitario de la dialéctica materialista”.<sup>65</sup>

Entonces el pensamiento siempre en marcha, nunca está acabado ni en sus últimas máximas si no se quiere caer en la rigidez mecánica y el dogma. El materialismo dialéctico, la doctrina de Marx, hay que apropiársela día a día, hora a hora y elaborarla dejándose guiar por la mano de la práctica. Es en esta donde podemos leer la realidad nunca de manera automática, sino como una tendencia de la sociedad que podía derivar en distintas direcciones.

Como en tiempos de Lenin, debemos comprender que el problema de la cuestión intelectual y la praxis no es cometer errores, sino aceptarlos y corregirlos.

La inteligencia progresista de hoy tiene demasiado optimismo por las ciencias. Y es verdad, debemos aceptar que las ciencias son un factor ideológico, pero esto no quiere decir que no contengas afirmaciones válidas o sus descubrimientos sean poco relevantes. Lo que no puede aceptarse es que tales afirmaciones o descubrimientos de las ciencias existan independientemente de las relaciones sociales de donde surgen. El marxismo, a diferencia de las ciencias es una teoría correcta sobre la sociedad. No es un dogma. Lo que planteó Marx y Lenin sigue siendo válido hoy: una teoría social que vaya en íntima conexión con el desarrollo social analizado, esto es, que sea parte de la lucha ideológica, será la que pueda verificar la exactitud y veracidad de sus juicios.<sup>66</sup>

Cierro. András Kovács, entrevistaba a Georg Lukács en 1969 en la televisión húngara para que este respondiera preguntas sobre Lenin y sobre el contenido que posee hoy el concepto de revolución. En dicha entrevista Kovács preguntó: “según usted, ¿Qué posibilidades tiene hoy un hombre que quiere actuar?”; a lo que Lukács respondió: “El hombre que quiere actuar no tiene naturalmente grandes posibilidades. Pero no existe ningún periodo en el que no se pueda hacer algo”.<sup>67</sup> Se puede, por ejemplo, agregaba Lukács, dedicarse a los estudios teóricos-ideológicos para hacer sentir influencia, pero no debe olvidarse de las dificultades para esto y las posibilidades de conducirse a un camino equivocado. **P**

64. GEORG LUKÁCS, *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, p. 129.

65. GEORG LUKÁCS, *Mi camino hacia Marx*, pp. 29-30.

66. GEORG LUKÁCS, *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, p. 144.

67. *Ibid.*, 148.

## Bibliografía

- Bernstein, Henry. *Dinámicas de clase y transformación agraria*. México: UAZ/ICAS/Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- Calderón Fernando y Manuel Castells. *La nueva América Latina*. México: FCE, 2019.
- González Casanova, Pablo (2017). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina. Obras escogidas, vol. I* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). México: Akal.
- González Casanova, Pablo (2017a). “Capitalismo corporativo y ciencias sociales” En *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). México: Akal.
- González Casanova, Pablo (2017b). “Cuando hablamos de democracia, ¿De qué hablamos?” En *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). México: Akal.
- González Casanova, Pablo (2017c). “La democracia universal y las ciencias sociales. Legados y perspectivas” en *Obras escogidas, vol. I: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Selección y prólogo de Marcos Roitman Rosenmann). México: Akal.
- Lukács, Georg. *Mi camino hacia Marx*. México: UNAM, 1959.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. México: Ediciones Grijalbo, 1969.
- Lukács, Georg. *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*. (Trad. Jacobo Muñoz. Trad. De Lukács sobre Lenin 1924-1970, Manuel Sacristán). México: Editorial Grijalbo, 1970.
- Lukács, Georg. *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: ediciones Pasado y Presente, 1973.
- Lukács, Georg. *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda). España: El Viejo Topo, 2003.
- Lukács, Georg. “La visión del mundo aristócrata y la democrática”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda). España: El Viejo Topo, 2003a.
- Lukács, Georg. “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda). España: El Viejo Topo, 2003b.
- Merlau-Ponty, Maurice. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier: 1997.
- Roces, Wenceslao. “Reseña a Georg Lukács. Existencialisme ou marxisme?”, *El ejercicio del pensar*, núm. 37 (noviembre 2022) 34-40. [https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/V2\\_Herencias\\_y\\_perspectivas\\_marxismo\\_N37.pdf](https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/12/V2_Herencias_y_perspectivas_marxismo_N37.pdf).
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. London: Dell Publishing Co., Inc., 1965.
- Torres Guillén, Jaime “Georg Lukács. Relectura de una herencia intelectual”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, vol. XV, 38 (2024) 26-47.

# CIENCIA, RELIGIÓN Y FALIBILISMO

MARIO LOZANO\*

\* Profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara y en el Instituto de Filosofía A. C.

**Resumen:** Hay autores que consideran al divulgador científico Carl Sagan como un crítico hostil a las religiones que siempre las vio como opuestas y enfrentadas al pensamiento racional y a la ciencia. Aquí se argumentará que Sagan no fue un simple partidario del conflicto entre la ciencia y la religión, sino un pensador que siempre mantuvo una línea coherente de defensa de la crítica y de la aceptación de nuestros errores como algo necesario en todas las áreas del quehacer humano, incluida la religión. El falibilismo en ciencia y religión puede verse como un punto de encuentro a partir del cual ambas pueden avanzar en sus búsquedas respectivas de lo verdadero y de lo sagrado.

**Palabras clave:** Carl Sagan, ciencia, religión, conflicto, falibilismo.

## 1. Introducción

Hay autores interesados en el tema de las relaciones entre las religiones y la ciencia que nos advierten de cuidarnos del enfoque que los medios de comunicación masiva y las redes sociales suelen dar al asunto. En estos a menudo hallamos casos de fundamentalistas religiosos o de positivistas científicos recalcitrantes que presentan disyuntivas excluyentes de “esto o lo otro” y que desgraciadamente imponen una percepción pública poco informada de la complejidad, los matices y las actitudes moderadas que existen al respecto en el debate académico.<sup>1</sup>

Aunque en la segunda encuesta mundial sobre lo que piensan los filósofos (aplica-

da en Europa, Norteamérica y Australia durante el 2020 a filósofos que publican en inglés) el 66.9% afirmaron ser ateos frente a un 18.9% de teístas o creyentes en Dios,<sup>2</sup> la realidad es que en la academia no se libran las batallas de Galileo, de Darwin o de los partidarios del llamado Nuevo ateísmo.

En lo que sigue se analizará la evolución de la perspectiva del divulgador científico Carl Sagan sobre las relaciones entre la ciencia y las religiones. Para ello, repasaremos primero las formas de ver la relación entre la ciencia y las religiones, luego el lugar donde suele ubicarse a Carl Sagan y, finalmente, donde creemos que se ubica en realidad.

1. Cfr. JOAN CAMPBELL, “Ciencia y religión” en Terzian, Yervant y Bilson, Elizabeth (editores). *El universo de Carl Sagan* (España: Cambridge University Press, 1999), 310.
2. DAVID BOURGET y DAVID CHALMERS, “Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey” en *Philosophers Imprint* 23:11.



## 2. El conflicto entre la ciencia y la religión

Es bien sabido que la clasificación más influyente sobre los modos de relacionar la ciencia y la religión ha sido la propuesta por el físico y teólogo norteamericano Ian Barbour desde los años sesenta en su *Issues in Science and Religion*.<sup>3</sup> Para Barbour, las relaciones entre la ciencia y la religión pueden plantearse como de conflicto, de independencia, de diálogo o de integración. Las perspectivas extremas del conflicto estarían representadas por el literalismo bíblico y el materialismo

científico. La mayoría de los materialistas científicos suscribirían el supuesto epistemológico de que el método científico es la única vía fiable de acceso al saber, y el supuesto metafísico de que la materia constituye la realidad fundamental del universo.<sup>4</sup> Y los literalistas bíblicos, se entiende, serían quienes consideran que los sucesos narrados en la Biblia ocurrieron realmente como aparecen descritos en ella.

Según Barbour, Carl Sagan se encontraría entre estos materialistas científicos partidarios de la tesis del conflicto entre la ciencia y la religión.<sup>5</sup> Otros autores opinan

3. Cfr. F. LERON SHULTS, "Religion and science in Christian theology" en HAAG, JAMES. W., PETERSON, GREGORY R. y SPEZIO, MICHAEL L., *The Routledge Company to Religion and Science* (E. U. y Canadá: Routledge, 2012), 7; también HELEN DE CRUZ, "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de otoño de 2022), EDWARD N. ZALTA y URI NODELMAN (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/Archives/fall2022/entries/religion-science/>>.

4. IAN BARBOUR, *Religión y ciencia* (Madrid: Trotta, 2004), 134 y 135.

5. *Ibidem*, 136 y 137. Ciertamente Sagan ha defendido en ocasiones una perspectiva materialista o fiscalista —véase, por ejemplo, CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios* (Barcelona: Planeta, 2000), 258 y 288; también CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios* (España: Planeta, 2007), 259—; pero no es nada claro que pertenezca a esa supuesta mayoría de materialistas científicos que, según Barbour, creen que el método científico, o la ciencia, sería nuestra única vía de acceso al saber. Para Sagan, la ciencia y su método son solo nuestro mejor instrumento de conocimiento (cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 37), pero no parece haber defendido nunca que fuera el único instrumento de conocimiento. Sagan reconoció, por ejemplo, el valor del conocimiento empírico o "popular" obtenido por ensayos y errores asistemáticos y a menudo inconscientes en etnomedicina (cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 243 y 244).

sobre Sagan en el mismo sentido,<sup>6</sup> y se ha afirmado que las ideas críticas del divulgador neoyorquino hacia la religión han inspirado a los principales promotores del llamado “Nuevo ateísmo”.<sup>7</sup>

Hay mucho de cierto en la opinión de Barbour. Sagan perdió la fe religiosa desde la adolescencia. Ya como científico y divulgador famoso aseguró más de una vez con palabras expresas que existe un conflicto entre la ciencia y la religión. “La religión ha salido dañada de su *confrontación con la ciencia*, y mucha gente —pero no todo el mundo— se muestra reacia a aceptar un cuerpo de creencias teológicas que entre en *conflicto frontal* con lo que conocemos.”<sup>8</sup> En “El espinazo de la noche”, que corresponde al episodio 7 de la famosa serie *Cosmos. Un viaje personal* de los 80, así como al capítulo 7 del libro homónimo de Sagan, se discurre sobre el surgimiento de la visión científica en el mundo jónico de la Antigua Grecia en franca oposición al pensamiento religioso, visión que, de acuerdo con el realismo convergentista de Sagan, pudo haberse dado también en China, la India o Centroamérica de haber dispuesto de más tiempo.<sup>9</sup>

En algunos de sus libros Sagan cuestionó, entre otras cosas, la realidad de las apariciones,<sup>10</sup> de los milagros<sup>11</sup> o de la efectividad de la oración.<sup>12</sup> Llegó a afirmar asimismo que en física hay una tradición

de escepticismo y de comprobación mutua de las opiniones de otros, pero en religión suele haber mucha reticencia a desafiar lo que dice otro miembro de la misma casta profesional.<sup>13</sup> La falta de incentivos de las religiones organizadas para el cultivo de una tradición escéptica, de una tradición de autocritica, sería algo que lo hacía desconfiar de ellas.<sup>14</sup>

Con obvia influencia popperiana, Sagan incluso señaló que las religiones eran deshonestas por plantear propuestas irrefutables o revisar rápidamente la doctrina después de una refutación.<sup>15</sup>

Aunque Sagan pensaba que no podía refutarse la existencia de Dios,<sup>16</sup> tampoco encontraba convincentes diversos argumentos de la teología natural sobre su existencia (como el argumento cosmológico, la teoría del diseño, el argumento moral kantiano, el argumento ontológico, el argumento de la conciencia o el argumento de la experiencia).<sup>17</sup> Al tratar el concepto de Dios, Sagan a menudo destacaba la diversidad de sentidos en que puede entenderse. Cuando se habla del Dios judeo-cristiano-islámico, por ejemplo, se suele aludir a un ser omnipotente, omnisciente, compasivo, que creó el universo, que responde a las plegarias, que interviene en los asuntos humanos, etcétera, y que al considerar estas propiedades juntas frente al problema del mal daría pie a inconsistencias.<sup>18</sup> En el

6. Cfr. MARIANO ARTIGAS y KARL GIBERSON, *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y contra la religión* (Madrid: Encuentro, 2012), 196.

7. Cfr. FRANCISCO CONESA, “El nuevo ateísmo: exposición y análisis”, *SCRIPTA THEOLOGICA*, Vol. 43 (2011) 554.

8. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca* (España: Grijalbo, 1984), 187. Las cursivas son mías.

9. CARL SAGAN, *Cosmos* (España: Planeta, 1982) 167-194. Téngase en cuenta que Sagan fue un astrofísico y divulgador científico cuyas reflexiones filosóficas y teológicas, no obstante su destacable agudeza, carecen del nivel de documentación y sofisticación de los profesionales en estas áreas.

10. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, pp. 140-146.

11. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, pp. 157-166.

12. *Ibidem*, 195-198.

13. *Ibidem*, 246 y 247.

14. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, p. 44.

15. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 188.

16. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, p. 94.

17. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, pp. 174-182.

18. *Ibidem*, 183.

imaginario popular occidental podría figurar como un hombre inmenso de piel clara, barba larga y blanca, sentado en un trono y que lleva la cuenta de cada gorrión muerto.<sup>19</sup> Sagan indicaba que creía en el Dios de Spinoza o de Einstein, entendido como el conjunto de leyes físicas que gobiernan el universo:<sup>20</sup> de manera que creer o no creer en Dios, entonces, dependería mucho de lo que se entendiera por Dios.<sup>21</sup>

Una réplica saganiana recurrente a la idea de que Dios creó al universo de la nada señalaba que se trata de un simple aplazamiento de la cuestión, pues la siguiente pregunta sería de dónde proviene Dios; si se dice que aquí no hay respuesta, o que Dios ha existido siempre, podríamos haber respondido desde antes que no hay respuesta a la pregunta del origen del universo, o que el universo mismo siempre ha existido.<sup>22</sup>

A medida que la ciencia avanza, decía Sagan, Dios parece tener menos que hacer. Lo que no somos capaces de explicar, se lo atribuimos a Dios; y una vez explicado, deja de pertenecer al reino de Dios y pasa a la lista de competencias de la ciencia. De manera que a Dios lo hemos relegado a un dios de los vacíos, para rellenar nuestra ignorancia.<sup>23</sup>

### 3. Del conflicto a la alianza

Por lo visto hasta ahora, todo parece apoyar la tesis de que Sagan fue partidario de la narrativa del conflicto entre la ciencia y la religión; pero, como veremos, consideradas globalmente y con

mayor profundidad, sus ideas sobre las relaciones entre la ciencia y la religión son más complejas e interesantes de lo que el punto de vista de Barbour sugiere. Veremos que identificar a Sagan como un crítico hostil a las religiones solo puede surgir de una lectura desatenta e incompleta de sus textos más relevantes sobre el asunto.

Digamos primero que Sagan no cuestionó de manera minuciosa los planteamientos básicos prorreligiosos, ni articuló cuidadosamente argumentos en contra de la religión o a favor del ateísmo con la contundencia crítica que puede llegar a tener un debate académico. Más bien se limitó a exponer “dificultades asociadas con las ideas religiosas”.<sup>24</sup>

Y no se consideraba ateo, sino agnóstico:

Un ateo es aquel que tiene la seguridad de que Dios no existe, alguien que dispone de pruebas convincentes en contra de la existencia de Dios. *Yo no conozco esas pruebas convincentes...* Estar seguros de la existencia de Dios, y estar seguros de la inexistencia de Dios me parecen los extremos definitivos de un tema tan repleto de dudas e incertidumbres, que inspira poca confianza pensar en nada definitivo.<sup>25</sup>

Varias personas cercanas a Sagan, incluida su viuda Ann Druyan, consideraban que Sagan era un agnóstico religioso.<sup>26</sup> Cuando en una entrevista de 1996 le preguntaron cuáles eran sus creencias reli-

19. *Ibidem*, 168 y 169.

20. *Ibidem*, 169 y 170.

21. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 186.

22. CARL SAGAN, *Cosmos*, p. 257.

23. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, p. 86.

24. MARIANO ARTIGAS y KARL GIBERSON, *Oráculos de la ciencia*, *op. cit.*, p. 194.

25. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 206. Las cursivas son mías.

26. KEAY DAVIDSON, *Carl Sagan: a life* (EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999), 336.

giosas, Sagan dio una respuesta directa: “Soy agnóstico”.<sup>27</sup>

Sagan tuvo la oportunidad de conocer a diversos líderes religiosos del mundo y entabló una auténtica amistad con varios de ellos, especialmente con Joan Campbell, de la Iglesias Nacionales de Cristo, y con James Morton, deán de la catedral del Divino San Juan.<sup>28</sup>

Su activismo político contra la destrucción nuclear y contra el desastre medioambiental lo condujo, además, a forjar alianzas con líderes religiosos progresistas. A invitación de la Academia Pontificia, Sagan acudió al Vaticano junto con otros catorce científicos para informar al papa Juan Pablo II sobre los riesgos del invierno nuclear. Luego de ello se emitió públicamente una declaración papal que advertía del peligro del invierno nuclear, lo que dio mayor crédito mundial al movimiento antinuclearista en que participó intensamente Sagan.<sup>29</sup> En 1985 fue invitado por la Universidad de Glasgow a impartir las Conferencias Gifford sobre Teología Natural. Ahí desarrolló varios de sus conocidos planteamientos sobre las relaciones entre la ciencia y las religiones, a la vez que señaló que estas últimas tienen un papel fundamental en la prevención de la guerra nuclear, pueden decirle la verdad al poder y ponerle freno a las ideologías sectarias de algunas de las mismas religiones que ponen en peligro la supervivencia humana: “Las religiones pueden combatir el fatalismo, pueden engendrar esperanza, pueden clarificar nuestros vínculos

con otros seres humanos en todo el planeta, pueden recordarnos que estamos todos juntos en esto.”<sup>30</sup>

Sagan sostuvo así mismo diversas reuniones con dirigentes políticos y religiosos en lugares como Oxford, Moscú o Nueva York para dialogar sobre la necesidad de concientizar a la población de la crisis medioambiental y obtuvo respuestas muy positivas y alentadoras que se materializaron en acuerdos de apoyo mutuo entre la ciencia y las religiones.<sup>31</sup>

En el transcurso de los 80 tomó cuerpo una perspectiva madurada de Sagan que se trasluce principalmente en la película *Contacto*, basada en su novela homónima; también en *El mundo y sus demonios*, su último libro publicado en vida; así como en *Miles de millones* y en *La diversidad de la ciencia*, libros póstumos estos últimos. En la novela *Contacto* de 1985 los personajes religiosos son en general fanáticos con poca o nula educación científica; en la versión cinematográfica de 1997, en cambio, el teólogo Palmer Joss representa a un tipo de creyente sofisticado, abierto al diálogo, altamente informado e intelectualmente agudo y honesto. En *Miles de millones* Sagan reconoce grandes virtudes de las religiones y asegura que en la época reciente el conflicto ciencia-religión se ha disipado en gran parte:

[...] durante siglos ha existido un conflicto entre los dos campos: los descubrimientos de la ciencia planteaban retos a los dogmas religiosos, y la

27. TOM HEAD, *Conversations with Carl Sagan* (EUA: University Press of Mississippi, 2006), 14 y 15. En una entrevista de 1981 con Edward Watkin para *U.S. Catholic*, Sagan arguyó: “I am extremely uncomfortable with dogmatic atheists, who claim there can be no God; to my knowledge, there is no strong evidence for that position. I'm also uncomfortable with dogmatic believers; to my knowledge, they don't have any strong evidence either. If we don't know the answer, why are we under so much pressure to make up our minds, to declare our allegiance to one hypothesis or the other?”. *Ibidem*, 71.

28. WILLIAM POUNDSTONE, *Carl Sagan. A Life in the Cosmos* (EUA: Henry Holt & Company, 1999), 662.

29. KEAY DAVIDSON, *op. cit.*, pp. 377 y 378.

30. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, p. 225.

31. CARL SAGAN, *Miles de millones* (Barcelona: Ediciones B, 1998), 77-81.



religión trataba de suprimir hallazgos inquietantes o hacer caso omiso de ellos [...] *Pero los tiempos han cambiado.* Muchas religiones aceptan ahora de buen grado la idea de una Tierra que gira alrededor del Sol y que cuenta con 4,500 millones de años, de la evolución y otros descubrimientos de la ciencia moderna.<sup>32</sup>

En *El mundo y sus demonios* acepta de plano que no necesariamente hay conflicto entre la ciencia y las religiones, y reconoce que varias de estas han cultivado genuinas tradiciones críticas:

[...] para muchas religiones [...] los descubrimientos de la ciencia no son de ningún modo un desafío sino una inspiración. *No hay necesariamente conflicto entre la ciencia y la religión.* A cierto nivel comparten funciones simi-

lares y acordes, y cada una de ellas necesita a la otra. El debate abierto y vigoroso, incluso la consagración de la duda, es una tradición cristiana que se remonta a la *Aeropagítica* de John Milton (1644). Parte del cristianismo y el judaísmo asume e incluso anticipó al menos en parte la humildad, autocrítica, debate razonado y cuestionamiento de la sabiduría recibida que ofrece lo mejor de la ciencia [...] Las tradiciones religiosas suelen ser tan ricas y variadas que ofrecen grandes oportunidades de renovación y revisión, especialmente cuando sus libros sagrados se pueden interpretar metafórica y alegóricamente.<sup>33</sup>

Sagan enfatizó la distinción entre religiones liberales y ecuménicas “respetables” y religiones rígidas, doctrinarias y dogmáticas, que a veces resultan indistin-

32. *Ibidem*, p. 77. Las cursivas son mías.

33. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 268. Las cursivas son mías.

guibles de la pseudociencia.<sup>34</sup> El siguiente cuadro opone las características de las religiones (o partes de las religiones) que Sagan cuestiona frente a las que valora:

Características de religiones (o partes de religiones) cuestionadas por Sagan.	Dogmáticas y absolutistas.
	No cultivan tradiciones escépticas.
	Se consideran total o parcialmente infalibles
	Viven seguras de tener fundamentos sólidos de su fe.
	Localistas.
	Temen a la ciencia o recelan de ella.
	Se parecen a la pseudociencia.
Características de religiones (o partes de religiones) valoradas por Sagan.	Críticas y liberales.
	Cultivan tradiciones escépticas.
	Se consideran falibles.
	No viven seguras de tener fundamentos sólidos de su fe.
	Ecuménicas.
	Encuentran inspiración en la ciencia.
	Se distinguen de la pseudociencia.

De una lectura atenta de las obras divulgativas de Sagan se desprende que a lo largo de la década de los ochenta varias de sus ideas críticas contra las religiones se deslizaron hacia una perspectiva cada vez más favorable y conciliadora con estas. Giro que ha sido visto por unos como motivado por un simple pragmatismo político (así lo creen los biógrafos Key Davidson y William Poundstone) o por mera madurez intelectual (como lo consideró Mariano Artigas). Pero cabe una tercera explicación, más fundamental que las anteriores, y que es la que aquí se propone: Sagan siempre mantuvo una constante y reiterada defensa de la necesidad de reconocer, tanto en ciencia como en religión y otras

áreas, que somos falibles, que podemos estar equivocados y que nadie detenta la verdad absoluta. De ahí que puedan darse acercamientos, diálogo y colaboración en la búsqueda de la verdad, en la búsqueda del sentido de las cosas y de soluciones concretas a los desafíos que enfrenta la humanidad.

Entre los giros narrativos de Sagan sobre las relaciones entre la ciencia y las religiones hay constantes que prevalecieron a lo largo del tiempo. En *El cerebro de Broca*, por ejemplo, ya se asomaba la perspectiva saganiana de la necesidad de las religiones de aceptar la crítica y su falibilidad, así como la alusión crítica limitada solo a cierto tipo de religiones:

La idea de una religión como cuerpo de doctrina, inmune a la crítica y determinado para siempre por algunos de sus fundadores, es a mi criterio la mejor receta para una larga desintegración de esa religión, especialmente en los últimos tiempos [...] Las religiones [doctrinales y burocráticas] que no muestran predisposición por acomodarse a los cambios, tanto científicos como sociales, están sentenciadas de muerte. Un cuerpo de creencias no puede ser vivo y consistente, vibrante y creciente, a menos de ser sensible a las críticas más serias que le puedan ser formuladas [...] No se cuestiona que la religión proporcione alivio y ayuda, que sea un baluarte siempre presente para las necesidades emocionales y que pueda tener un papel social extremadamente útil. Pero eso no significa en absoluto que la religión tenga que ser inmune a la comprobación, al escrutinio crítico, al escepticismo.<sup>35</sup>

34. *Ibidem*, 30.

35. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 191.

En obras posteriores, como *Un punto azul pálido*<sup>36</sup> o *El mundo y sus demonios* persistiría esta exigencia crítica de aceptar que la ciencia, la religión, la economía, la política y los humanos todos, somos susceptibles de equivocarnos. Ahí se hallaría el punto de encuentro entre la ciencia y las religiones: en la actitud falibilista.

#### 4. El falibilismo de Sagan y el falibilismo teológico

Una clara actitud falibilista recorre y vertebra todo el pensamiento de Sagan, aunque no se halla articulada como una epistemología sistemática. El suyo no es en absoluto un falibilismo sofisticado, sino uno de limitada elaboración conceptual que no enfrenta el embrollo filosófico que supone aceptar a la vez que sabemos y que eso que decimos saber puede, no obstante, estar insuficientemente justificado. Y en diversas ocasiones Sagan habla como si existieran pruebas concluyentes en ciencia, lo que seguramente tendría que ajustarse a su idea de nuestro saber incompleto y aproximado.

El falibilismo es una perspectiva epistemológica que considera que ninguna creencia, tesis o teoría puede contar con una justificación racional concluyente. Cualquier conocimiento es, pues, revisable y susceptible de error.<sup>37</sup> Se trata de una postura intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo al reducir las exigencias de lo que podemos considerar como cono-

cimiento: no se desplaza al extremo de defender que tengamos certeza en nuestros conocimientos, ni al de asentir con el escéptico que carezcamos de ellos.

Diversas reflexiones de Sagan evidencian una explícita asunción de la falibilidad humana y de la falibilidad de las ciencias: “Nuestras percepciones son falibles. A veces vemos lo que no existe. Somos víctimas de ilusiones ópticas. En ocasiones alucinamos. Tendemos a cometer errores [...]. La sabiduría radica en comprender nuestras limitaciones”.<sup>38</sup> Con respecto a la falibilidad de la ciencia, dice Sagan:

Quizá la distinción más clara entre la ciencia y la pseudociencia es que la primera tiene una apreciación mucho más comprensiva de las imperfecciones humanas y la falibilidad [...]. Si nos negamos categóricamente a reconocer que somos susceptibles de cometer un error, podemos estar seguros de que el error [...] nos acompañará siempre. Pero si somos capaces de evaluarnos con un poco de coraje, por muy lamentables que sean las reflexiones que podamos engendrar, nuestras posibilidades mejoran enormemente.<sup>39</sup>

El falibilismo saganiano, al igual que el de Popper,<sup>40</sup> no se limita a un escepticismo paralizante, sino que asume que podemos aprender de nuestros errores.<sup>41</sup> Es común distinguir entre un falibilismo general y uno restringido. Para el general, ninguna de nuestras creencias o tesis posee justifi-

36. CARL SAGAN, *Un punto azul pálido* (España: Planeta, 2003), *passim*.

37. STEPHEN HETHERINGTON, “Fallibilism” en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/fallibil/>, 26 de septiembre de 2024.

38. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 31.

39. *Ibidem*, 31 y 32.

40. Sobre el falibilismo de Popper, *cfr.* KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos* (España: Planeta-De Agostini, 1992), 673-675.

41. *Cfr.* CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, *op. cit.*, 38. También *cfr.* KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones* (España: Paidós, 1983), *passim*.

cación concluyente; y para el restringido, solo cierto sector de nuestras creencias y tesis es falible.<sup>42</sup> También se habla de un falibilismo débil y uno fuerte. Según el primero, nuestras creencias *pueden* ser falsas, dado que nunca poseemos una justificación concluyente de su verdad; de esta manera, el conocimiento humano sería siempre incierto y corregible, y eventualmente verdadero, aunque no podamos estar seguros de ello. De acuerdo con el segundo, los errores no solo son posibles, sino reales; nuestras creencias *son* falsas, aunque pueden estar “cerca de la verdad” o ser “aproximaciones a la verdad”. En ciencia y filosofía la búsqueda de la verdad puede aproximarnos a la verdad sin alcanzarla realmente,<sup>43</sup> de manera que todo el conocimiento científico sería falso.<sup>44</sup>

Si nos atenemos a las distinciones previas, la perspectiva saganiana parece encajar en un falibilismo restringido y débil. Su falibilismo es restringido porque, aunque insiste en el carácter falible de nuestras creencias y nuestras tesis en diversas áreas como la ciencia empírica, la política o la religión llegó a sugerir que las matemáticas puras podrían no ser falibles.<sup>45</sup> Y se trata de un falibilismo débil, porque Sagan sí cree que poseemos conocimientos: para él, la ciencia nos permite descubrir cómo funciona el mundo,<sup>46</sup> es nuestro mejor instrumento de conocimiento<sup>47</sup> que nos da una comprensión real de los aspectos más profundos de

nuestra especie, del planeta, de la vida y del universo.<sup>48</sup> El mundo es cognoscible,<sup>49</sup> pues, y la ciencia es un intento, en gran medida logrado, de entender el mundo.<sup>50</sup> Sagan presupone que las teorías científicas pueden ser verdaderas o falsas, aunque él mismo insistirá en que nunca serán verdaderas de forma absoluta.<sup>51</sup>

Si, como se ha dicho, la exigencia de aceptar que podemos estar equivocados debe ser pareja para la ciencia y las religiones, y esta representa un punto común de encuentro para cualquier diálogo y trabajo conjunto, vale la pena identificar las tentativas más relevantes de articulación de un enfoque falibilista en la teología de varios autores. Entre ellas podemos destacar las siguientes:

- a) Reconocer el triunfo del falibilismo dentro de la filosofía de la ciencia y tratar la teología cristiana como una ciencia. Lo que implica mantener una actitud crítica hacia la teología y hacia los informes humanos de haber entendido la Palabra de Dios –no hacia la Palabra de Dios en sí misma–.<sup>52</sup>
- b) Reconciliar el falibilismo epistémico con la tradición cristiana de la certeza de la fe a través de la distinción entre la certeza epistémica, que es la excluida por el falibilismo, y la certeza moral (la que es suficiente para regular nuestra

42. STEPHEN HETHERINGTON, “Fallibilism”.

43. I. NIINILUOTO, “Escepticismo, falibilismo y verosimilitud”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXV Núm. 3 (2020) 123 y 124.

44. I. NIINILUOTO, *Is Science Progressive?* (Springer: Holland, 1984), 43.

45. Dice Sagan al respecto “Excepto en matemática pura, nada se sabe seguro (aunque, con toda seguridad, mucho es falso)”. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, p. 38.

46. Cfr. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 14.

47. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, p. 37.

48. *Ibidem*, 47.

49. CARL SAGAN, *El cerebro de Broca*, p. 16.

50. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, p. 36.

51. *Ibidem*, 38.

52. DAVID A. SHRADER, “Faith and fallibilism”, *Philosophy of Religion* 22 (1987) 55-67.



conducta), que es la correspondiente a la fe.<sup>53</sup>

- c) A través de una apropiación teológica del pensamiento falibilista de alguna filosofía, como el idealismo pragmático del filósofo Nicholas Rescher que ve a la razón humana como dinámicamente expansiva y recursivamente falible<sup>54</sup> o el realismo crítico del físico y sacerdote anglicano John Polkinghorne.
- d) Aceptar que la fe y la incertidumbre son el núcleo del cristianismo y que el falibilismo es una gracia que permite constituir una postura moderadora que toma en serio tanto las contribuciones de la ciencia como las contribuciones de la religión.<sup>55</sup>

La reverenda Joan Campbell, líder religiosa de las iglesias cristianas en Estados Unidos y amiga de la familia Sagan, señaló que los antiguos antagonismos entre la comunidad científica y la comunidad reli-

giosa progresista habían quedado superados, debido a una mayor madurez de ambos pensamientos. Según Campbell, algunos de los elementos que forman la base común que posibilita la alianza entre la ciencia y la religión serían:

- a) Compartimos la emoción que nos causa la belleza, el misterio y la energía del universo,
- b) tanto la religión como la ciencia deben hacer frente a los hechos proporcionados con integridad por la ciencia, y
- c) la reflexión religiosa sobre la moral y la ética del poder debe convertirse en una base común para la ciencia y la religión.<sup>56</sup>

## 5. Conclusiones

Se ha argumentado en este texto que la perspectiva que identifica a Sagan como un partidario de la tesis del conflicto entre la

53. BRANDON DAHM, "The Certainty of Faith: A Problem for Christian Fallibilists?", *Journal of Analytic Theology*, 3 (2015) 130-146.

54. PAUL D. MURRAY, "Fallibilism, faith and theology: Putting Nicholas Rescher to theological work", *Modern Theology*, 20, 3 (2004) 339-362.

55. THOMAS J. HASTING, y KNUT-WILLY SAETHER (editores), *The Grace of Being Fallible in Philosophy, Theology, and Religion* (Suiza: Palgrave MacMillan, 2021), 15.

56. JOAN CAMPBELL, *op. cit.*, pp. 314 y 315.

ciencia y las religiones surge de una lectura incompleta y superficial de sus textos más relevantes sobre el asunto. Sagan no fue un crítico hostil, sino uno abierto al diálogo que no desea que las religiones ni otras áreas del quehacer humano permanezcan en un régimen de excepción epistémica al que no puedan ser aplicables las herramientas de la crítica racional. Ciencia, política, economía y religión deben ser cuestionables.

De su reconocimiento de las religiones liberales y ecuménicas, así como de la alianza necesaria entre religión y ciencia para combatir problemáticas sociales es dable inferir que las críticas de Sagan a las religiones no parecen ir encaminadas a mostrar que estas sean falsas, sino que son falibles, que pueden eventualmente equivocarse —no se trata, pues, de abandonar-

las, sino de invitarlas a admitir la humildad epistémica cultivando y fomentando tradiciones críticas—.

En diversas ocasiones Sagan se deslindó de los escépticos recalcitrantes. Su actitud no fue la del tajante “enough is enough” de Richard Dawkins en su cruzada contra el “virus de la fe”, sino la del interlocutor amistoso que parece querernos decir: “así como las ciencias se equivocan, las religiones también se equivocan: aceptemos que somos falibles y construyamos soluciones juntos”.

Según Ann Druyan, la discusión de Sagan no era con Dios, “sino con los que creen que nuestra visión de lo sagrado ya está completa”<sup>57</sup>. De manera que la búsqueda de la verdad y de lo sagrado quizá nunca termina, ni para la ciencia, ni para la religión. **P**

## Bibliografía

- Artigas, Mariano y Giberson, Karl. *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y contra la religión*. Traducido por Lázaro Sanz Velázquez, Madrid: Encuentro, 2012.
- Barbour, Ian. *Religión y ciencia*. Traducido por José Manuel Lozano Gotor, Madrid: Trotta, 2004.
- Bourget, David y Chalmers, David. “Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey” en *Philosophers (2020) Imprint* 23:11. <https://doi.org/10.3998/phimp.2109>
- Campbell, Joan, “Ciencia y religión” en Terzian, Yervant y Bilson, Elizabeth (editores). *El universo de Carl Sagan*. España: Cambridge University Press, 1999.
- Conesa, Francisco (2011). “El nuevo ateísmo: exposición y análisis”, *SCRIPTA THEOLOGICA*, Vol. 43 (2011) 547-592.
- Dahm, Brandon. “The Certainty of Faith: A Problem for Christian Fallibilists?”, *Journal of Analytic Theology* 3 (2015) 130-146.
- Davidson, K. *Carl Sagan: a life*. EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999.
- De Cruz, Helen, “Religion and Science”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Edición de otoño de 2022), Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/>>.
- Haag, James W., Peterson, Gregory R. y Spezio, Michael L. *The Routledge Company to Religion and Science*. E. U. y Canadá: Routledge, 2012.

57. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia*, p. 13.

- Hasting, Thomas. J. y Saether, Knut-Willy. (editores). *The Grace of Being Fallible in Philosophy, Theology, and Religion*. Palgrave MacMillan, 2021.
- Head, Tom. *Conversations with Carl Sagan*. EUA: University Press of Mississippi, 2006.
- Hetherington, Stephen. "Fallibilism" en **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/fallibil/>, 26 de septiembre de 2024.
- LeRon Shults, F. "Religion and science in Christian theology" en *The Routledge Company to Religion and Science*, James. W. Haag, Gregory R. Peterson and Michael L. Spezio. Routledge, 3-12. E. U. y Canadá, 2012.
- Murray, Paul D. "Fallibilism, faith and theology: Putting Nicholas Rescher to theological work", *Modern Theology* 20, 3 (2004) 339-362.
- Peterson, Gregory R. y Spezio, Michael L. *The Routledge Company to Religion and Science*. E. U. y Canadá: Routledge, 2012.
- Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. España: Paidós, 1983.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. España: Planeta-De Agostini, 1992.
- Poundstone, W. *Carl Sagan. A Life in the Cosmos*. EUA: Henry Holt & Company, 1999.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. España: Planeta, 1982.
- Sagan, Carl. *El cerebro de Broca*. España: Grijalbo, 1984.
- Sagan, Carl. *Miles de millones*. Barcelona: Ediciones B, 1998.
- Sagan, Carl. *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Sagan, Carl. *Un punto azul pálido. Una visión del futuro humano en el espacio*. España: Planeta, 2003
- Sagan, Carl. *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios*. España: Planeta, 2007.
- Shrader, David. "Faith and fallibilism", *Philosophy of Religion* 22 (1987) 55-67.
- Terzian, Yervant y Bilson, Elizabeth (editores). *El universo de Carl Sagan*. España: Cambridge University Press, 1999.

# ENTRE LA SABIDURÍA MESOAMERICANA Y LAS FILOSOFÍAS DE ASIA: UNA APROXIMACIÓN COMPARADA<sup>1</sup>

VÍCTOR KERBER PALMA\*

\* Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Sophia, Japón. Cuenta con un segundo doctorado en historia por El Colegio de Michoacán. De 1993 a 1996 fungió como Cónsul de México en Osaka, Japón. Actualmente es director de la Cátedra Japón del ITAM.

**Resumen:** El territorio que se extiende desde el centro de México hasta América Central se conoce como Mesoamérica. Fue la ubicación de grandes civilizaciones como la olmeca, maya, teotihuacana y tolteca. Los mexicas, una de las tribus nahuas que poblaron la meseta hasta su conquista por Hernán Cortés en 1521, fueron los últimos en establecerse allí. Los antropólogos han estudiado sus pensamientos y creencias, sin embargo, pocas personas han comparado la sabiduría de los pueblos mesoamericanos con las antiguas filosofías de Asia. Nuestra conclusión es que algunos conceptos guardan similitudes notables.

**Palabras clave:** Mesoamérica, Piedra del Sol, I Ching, Sunyata, Budismo Zen, Quetzalcóatl

Es probable que, en tiempos muy antiguos, antes incluso de que Colón viera la luz del Nuevo Mundo, hubiera contactos entre las civilizaciones de los cinco continentes. Existe la fantástica leyenda de los vikingos que cruzaron por Groenlandia hasta Terranova, y la de los polinesios en la Isla de Pascua en Chile. Así mismo, existe la teoría de que la civilización olmeca pudo provenir del Nilo africano, aunque la recién desaparecida arqueóloga Ann Cyphers se haya encargado de echarla por tierra.<sup>2</sup>

Por su parte, Paul Shao, de la Universidad Estatal de Iowa, dejó implícita la posibilidad de que ciertas expediciones sino-asiáticas pudieran haber arribado a Mesoamérica, dadas las coincidencias artísticas en los tallados del jade y la obsidiana<sup>3</sup>; las caritas sonrientes de los totonacas, con sus ojitos oblicuos, apenas si dejan lugar a dudas de que algo de asiáticos pudo haber en nuestros antepasados prehispánicos como puede verse en la **Figura 1**. Está fuera de nuestro alcance comprobar que

1. Este ensayo se originó en la conversación que el autor sostuvo con el poeta nahua Natalio Hernández el jueves 19 de diciembre de 2019, en el CIESAS de la Ciudad de México.
2. ANN CYPHERS, *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlán* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004).
3. PAUL SHAO, *Asiatic influences in Pre-Columbian American art* (Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1976).



Figura 1  
Efigie totonaca con ojos asiáticos

en efecto hubo contactos históricos entre chinos y mexicanos antiguos; lo que sí resulta asombroso es la coincidencia en las concepciones ontológicas acerca del ser y su acontecimiento, entre las civilizaciones antiguas de Mesoamérica y las máximas corrientes del pensamiento en Asia.

En este ensayo nos limitaremos a destacar de manera comparativa algunas analogías entre la metafísica asiática y la mesoamericana. El propósito no va más allá de otorgar cierto crédito a lo que un ex corresponsal de *The New York Times* en México expuso a manera de revelación: “[México] tiene el único sistema político que se debe entender dentro de un contexto prehispánico; y sus habitantes son todavía más orientales que occidentales”.<sup>4</sup>

### El Tao de nahui-ollin

Miguel León-Portilla se preguntó alguna vez si acaso existió un saber filosófico entre los nahuas, en tanto que fueron herederos de un bagaje histórico que dio inicio con la cultura olmeca, atravesó por las civilizaciones del altiplano mexicano en el periodo clásico (teotihuacanos y tol-

tecas), y convergió en México-Tenochtitlán. Su respuesta fue asertiva. Para León Portilla, en el México prehispánico sí existió un pensamiento propio del orden filosófico, el cual se puede inferir tanto de la poesía náhuatl como del legado inscrito en los códices.

Justino Fernández había descubierto ya la representación de una cosmogonía en el monolito de la diosa Coatlicue, donde lo creado se expresa como resultado de la lucha eterna entre dos opuestos<sup>5</sup>; así también, Laurette Séjourné se refirió a la “doctrina quetzalcoatlana”, en alusión al culto extendido por el altiplano de un ser mítico llamado Topiltzin-Quetzalcóatl que llegó de la nada, predicó entre los mortales, y retornó a la infinitud del universo en la forma de estrella de la mañana: Venus.<sup>6</sup>

Se destacan por lo menos dos ideas relevantes para nuestro propósito: 1) La noción de que todo en el tiempo y espacio prehispánicos se encontraba en eterna mutación, i.e., en eterno y constante movimiento (*ollin*), y 2) La noción de que el movimiento sigue un encadenamiento cíclico que equivale al círculo de dharma en la tradición hindu-budista. El Universo se mueve, pero se mueve por la contraposición de dos fuerzas opuestas, como en el yin y yang del ancestral libro de las mutaciones de China, el *I Ching*.

La **Piedra del Sol** es quizá el monumento que mejor engloba esa concepción abstracta de la totalidad que los chinos denominaban Tao. En el centro de la Piedra se encuentra plasmado el **sol en movimiento: el nahui-ollin**; desde ahí parten los cuatro rumbos del universo, además de que *nahui-ollin* representa el punto preciso de encuentro entre el cielo y la Tierra que los hijos de sol, los nahuas (nahua y nahui

4. ALAN RIDING, *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos* (México: Joaquín Mortiz y Planeta, 1985), 14.  
5. JUSTINO FERNÁNDEZ, *Coatlicue: estética del arte indígena antiguo* (México: Centro de Estudios Filosóficos, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1954), 253.  
6. LAURETTE SÉJOURNÉ, *El universo de Quetzalcóatl* (México y Buenos Aires: FCE, 1962).



Figura 2

Nahui Ollin en la Piedra del Sol

comparten la misma raíz), se sentían obligados a preservar a través de ofrendas de corazones humanos (Figura 2). El llamado “quinto sol”, según esa cosmovisión, correspondería a la era actual de la creación que ha sido precedida por cuatro eras: la del agua, tierra, fuego y aire. Como las eras anteriores, la era de Nahui-Ollin con toda seguridad también perecerá.

Las ideas de movimiento cíclico y cambio permanente se encuentran comprendidas tanto en la sabiduría acumulada de los pueblos originarios de Mesoamérica, como en el *I Ching* del pueblo chino. Constituye un tema que el profesor coreano Joung Kwon Tae abordó en una obra suya. Joung asevera que la sabiduría contenida en el *I Ching* incluso trascendió hacia los máximos exponentes de la literatura mexicana contemporánea, como Octavio Paz, Salvador Elizondo y José Agustín, entre otros.<sup>7</sup> En el caso mesoamericano, a ese mismo cúmulo de sabiduría Miguel León Portilla lo refiere como “toltequidad” (toltecatoytl).<sup>8</sup>

Las combinaciones de Tierra y cielo; femenino y masculino; energía receptiva y energía creativa; yin y yang, dan lugar a ocho trigramas que corresponden en el *I*

*Ching* a las mutaciones básicas del Universo. Cuando el cielo se desborda sobre la Tierra en forma de lluvia, emerge el agua. Cuando el cielo da paso al sol incandescente, surge el fuego. Cuando la Tierra predomina, sopla el viento y brota el alimento, y cuando cielo, tierra, agua y fuego se encuentran en perfecto estado de equilibrio, aparece la montaña y se aquieta el lago. Cada elemento determina un punto cardinal. Del *I Ching* se derivan enseñanzas aplicables a la meditación, adivinación, calendarización y medicación; para asombro nuestro, su uso y simbología corresponden exactamente a los mismos rumbos que se trazan en la Piedra del Sol, también conocida como Calendario Azteca.

### Toltecatoytl zen

Para la cosmovisión mesoamericana, existían un supramundo y un inframundo, y en medio de ambos, el mundo humano. A este mundo humano le correspondía actuar como regulador o, mejor dicho, como “armonizador” del universo. El supramundo era el cielo con su sol, su luna y sus constelaciones. El cielo fue tan meticulosamente estudiado por los mayas y olmecas, que los científicos contemporáneos han reconocido que sus aportaciones al conocimiento astronómico son invaluable. El inframundo (Mictlán) captó la atención sobre todo de los mexicas, la última de las tribus nahuas que arribó a la meseta de Anáhuac. Correspondía a los sacerdotes (tlamacaxtles) interpretar las señales que transmitían las divinidades desde uno y otro mundo; así pues, los huracanes, terremotos, inundaciones y sequías constituían expresiones del enojo divino que sólo podía apaciguarse con sangre, preferentemente humana.

7. JOUNG KWON TAE, *La presencia del I-Ching en la obra de Octavio Paz*, Salvador Elizondo y José Agustín (Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1998).

8. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl* (México: FCE, 1980).

En Teotihuacán, al noreste de la Ciudad de México, se erige majestuosa la pirámide del Sol, y a pocos metros se encuentra la pirámide de la Luna. Las divide la Calzada de los Muertos (Miccaotli), la cual es seccionada por un magno cuadrante en el que se honra a Quetzalcóatl, la serpiente con plumas. Cada figura de la serpiente emplumada va acompañada de la divinidad de la lluvia: Tláloc. Así también, existen vestigios de adoratorios a otras deidades: Ehécatl, dios del viento; Huehuetéotl, dios del fuego, y Tlaltecuhli diosa de la tierra. Eso significa que bajo la cosmovisión teotihuacana existían el supramundo y el inframundo; el sol y la luna, y el agua, la tierra y el fuego; todo en conjunto formaba una unidad indivisible.

Los toltecas que se establecieron a pocos kilómetros de Teotihuacán – aunque 300 años después del ocaso teotihuacano-, retomaron la noción de unidad a partir del todo y desarrollaron una filosofía holística, que como ya se ha dicho, concuerda con el pensamiento contenido en el *I Ching* chino. Fue tal la admiración que los mexicas profesaban por la civilización tolteca, que ser un “toltecatoyotl” era sinónimo de ser sabio. La sabiduría tolteca derivaba de su profundo entendimiento del concepto de unidad a partir del todo, el cual habría sido transmitido por Topiltzin-Quetzalcóatl en el siglo X de nuestra era. Las enseñanzas de Topiltzin se encuentran plasmadas en el Códice Matritense, donde se dice: “Dios es uno, Quetzalcóatl es su nombre. Nada pide, sólo serpientes y mariposas le ofreceréis”.<sup>9</sup> Seis siglos después, los misioneros católicos trastocaron ese concepto por el deísmo cristiano que colocaba a Dios como creador único de todo, no como uno en todo.



**Figura 3**

Quetzalcóatl: dos opuestos que convergen

El ya referido profesor Joung ha advertido que los antiguos chinos escribieron el *I Ching* prácticamente persiguiendo el mismo fin que los mesoamericanos: armonizar la relación entre el cielo, la tierra y los hombres. Para el pueblo mexicana, Ometéotl era el dios de la dualidad, equivalente al Tao chino. Ometéotl constituía el gran sostén del universo, el que lo contenía todo; solo él estaba en pie por sí mismo<sup>10</sup>, y se formaba de una carga de energía femenina denominada Omecíhuatl (yin) y una carga de energía positiva denominada Ometecuhtli (yang). La una no podía comprenderse sin la otra, como la noche no se puede comprender sin el día, ni el arriba sin el abajo, ni la mujer sin el hombre.<sup>11</sup>

La representación del movimiento a partir de dos opuestos que se complementan también está plasmada en la simbolización de Quetzalcóatl como la fusión de la serpiente (animal de tierra) con el ave (animal del aire). En la **Figura 3** se puede ver ese orden dialéctico en una efigie encontrada en el Templo de Kukulkán (Quetzalcóatl entre los mayas), en Chichen Itzá. En otro orden, también la mítica águila que devora una serpiente posada sobre

9. LAURETTE SÉJOURNÉ, *op. cit.*, pp. 43-59.

10. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *op. cit.*, p. 142.

11. JOUNG KWON TAE, *op. cit.*, pp. 56-58.



**Figura 4**  
Greca que representan el movimiento de la naturaleza en Mitla

un nopal, símbolo distintivo de la nación mexicana, constituye una transfiguración del orden dialéctico que rige al Universo, y en el estado de Oaxaca, marco de la civilización mixteco-zapoteca, así mismo es posible encontrar el concepto de unidad a partir de dos opuestos a través de una cadena de greca interminables en la que uno genera a dos y dos genera a tres; así es como se representaba el movimiento de la naturaleza entre los moradores de Mitla y Monte Albán (**Figura 4**). A este fenómeno, los mexicas lo llamaban *ollin-yolitzli* (naturaleza en movimiento).

Si ya de por sí la noción de unidad universal (uno) era suficientemente profunda, los mayas concibieron un concepto de significado más profundo: el Cero, nada menos que la representación gráfica de la



**Figura 5**  
El cero maya

nada (**Figura 5**). Al igual que otros pueblos mesoamericanos, los mayas creían en el supramundo, el inframundo y la armonización de ambos en uno. Fueron extraordinarios observadores del cielo, desarrollaron un calendario de 365 días y elaboraron un sistema numérico que les permitía calcular prácticamente todo; de manera que el haber logrado sintetizar la inexistencia, el vacío, la nada, lo absoluto en su infinitud, constituye una prueba de la capacidad de abstracción colosal que tenían, propia de una civilización superdotada.

El cero maya equivale al *sunyata* de los hindúes y budistas en el radio cultural indostánico. En el Génesis del *Popol Vuh*, el libro sagrado de los mayas, se advierte esa equivalencia con el concepto *sunyata* cuando se dice: “todo estaba en suspenso, en calma, en sosiego, silencioso. Así estaba todo lo que hay en el cielo. [...] Sólo el cielo existía”.<sup>12</sup> La totalidad universal constituye un concepto tan insondable que se aprende, o más bien se aprehende, con una “h” intermedia cuya mudez hace toda la diferencia, ya sea por vía del despertar espiritual, o bien, por vía de la percepción intuitiva, y no necesariamente a través del raciocinio.

12. *El Popol Vuh* (México: SEP/Biblioteca Enciclopédica Popular 34, s.f.), 9.

Todo hace suponer que ese estado mental que los budistas describen como “iluminación” (*Erleuchtung* en alemán; *satori* en japonés), constituía una práctica bastante generalizada entre los mayas, toltecas y nahuas, ¿o de qué otra manera se podría interpretar la poesía de flor y canto (*in xóchitl in cuicatl*) del iluminado rey Nezahualcóyotl?

El Mictlán se hallaba conformado por un umbral de no-seres cuyos cráneos se preservaban, porque después de todo *segúan siendo*. De aquí partía el culto a la muerte que los mexicanos de ahora continuamos celebrando; para nosotros, resulta fascinante ver a nuestros muertos como no-seres que siguen siendo. Paradoja difícil para el entendimiento cartesiano occidental, mas no para el poder de la intuición, un no-ser ¿qué es? El concepto se ubica dentro de aquello que el pensador francés Jacques Derrida definió como la “indecidibilidad” (*indecidibilité*), es decir, lo que habita en la esfera de lo imposible de explicar. Antes de ser concebidos todos éramos cero, o sea, *no éramos*, y al morir en principio volveremos a cero, a no-ser, aunque nuestro cráneo se transforme en azúcar y en ese sentido nuestro ser siga así, *siendo*. El cero maya de hecho representaba la plenitud que sólo puede otorgar la muerte; de esa manera, los mayas se adelantaron a las nociones que heideggerianas sobre el ser y el tiempo.

A continuación, nos referiremos al Zen japonés, así como a las analogías que el budismo Zen guarda con la percepción mexicana de la transitoriedad.

### Eckhart, Zen y los Tlamacaxtle

A principios del siglo VI de nuestra era, un legendario monje budista de origen persa cuyo nombre era Dá Mó (Daruma

en japonés), se introdujo en China y se instaló en una cueva ubicada en las apartadas montañas centrales de China. Ese fue el sitio que eligió Dá Mó para divulgar su doctrina. Su figura de por sí era extraña para los moradores de la zona, y su manera de predicar basada en la meditación silenciosa era todavía más extraña. Tales extrañezas captaron la atención de los monjes taoístas del monasterio Shaolin ubicado en la montaña Shaoshi. El budismo de Dá Mó se fusionó con el taoísmo y devino en una vertiente que los chinos denominaron budismo *Chán*.

El budismo Chán conservó principios búdicos tales como el círculo de dharma, el desapego de lo corpóreo, el cultivo del silencio y la noción del vacío *sunyata*, e incorporó del Tao los principios de naturalidad, espontaneidad, energía vital basada en la relación dialéctica de yin y yang, y la idea de que todo en el decurso de la vida es relativo. Ambas corrientes compartían la meditación como fórmula de despertar a la iluminación; la gran revelación del budismo Chán, sin embargo, consistió en predicar que el despertar era un estado mental asequible para el común de la gente en instantes presentes y terrenales.

En el año 607 -que coincide con el apogeo de Teotihuacán-, el príncipe japonés *Shōtoku*, reputado en los anales históricos como un monarca erudito, culto y visionario, despachó una misión especial a China para traer las enseñanzas más prominentes de su cultura. Introdujo así el budismo Chán en Japón. Al mezclarse con las creencias locales englobadas en el *Shintō* —sobre todo con los valores estéticos del *Shintō*— se produjo lo que conoceremos como Zen japonés, que más que culto piadoso es un modo de vivir que le ha impreso características específicas a la cotidianidad de los japoneses a lo largo de su historia.

## Instantes, solo un poco aquí

Uno de los exponentes más notables del Zen japonés fue el maestro Eihei *Dōgen* (1200-1253). Su filosofía contiene aspectos notoriamente actuales, aunque nos concentraremos aquí en solo dos de ellos que se encuentran correlacionados y que guardan paralelismos notables con la esencia del pensamiento me-soamericano: 1) La concepción *dogueniana* del instante (瞬間/shunkan), que fascinaba al filósofo alemán Friedrich Nietzsche tanto como a Keiji Nishitani, miembro de la Escuela de *Kyōtō*, y 2) La noción de que todas las cosas materiales trascienden.

Cada momento, decía el maestro *Dōgen*, constituye en sí mismo una existencia. De manera que no hay una sola existencia para cada ser, sino tantas como momentos puede haber a lo largo de una vida<sup>13</sup> Más aún, compartimos determinados momentos existenciales con el conjunto de seres cuyas vidas palpitan a un mismo tiempo; dado que esos momentos son instantes fugaces, etéreos e inasibles, lo aconsejable es apartar la mente de todo lo que ocurrió u ocurrirá, para concentrarse en lo que está ocurriendo aquí y ahora. Este preciso instante es un tiempo sin tiempo, único e irrepetible; es algo que así mismo sugería el poeta texcocano Nezahualcōyotl (1429–1472) en el poema que se cita a continuación:

Yo Nezahualcōyotl lo pregunto:  
¿Acaso de verás se vive con raíz en la tierra?  
No para siempre en la tierra:  
sólo un poco aquí.  
Aunque sea de jade se quiebra,  
aunque sea de oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrá.  
No para siempre en la tierra:  
sólo un poco aquí.

Vivimos. Existimos. No para siempre en la tierra porque somos seres frágiles y transitorios; estamos “sólo un poco aquí”, dice Nezahualcōyotl. La misma idea ha prevalecido en el pensamiento Zen japonés desde siglos atrás: todo se desvanece, todo es efímero. El concepto de *mono no aware* (de difícil traducción) nos induce a apreciar la transitoriedad de los fenómenos que nos rodean; conlleva pesadumbre, pero también un sentimiento de goce interior ante la belleza y finitud de las cosas. La evanescencia de las flores de cerezo (*sakura*) puede ser un ejemplo; los *sakura* florecen y su esplendor subsiste apenas dos o tres días, después sucumben irremediamente. *Mono no aware* es quizá uno de los conceptos más bellos y panorámicos de la estética japonesa, muy próximo al “solo un poco aquí” (*san achika ye nikan*) del sabio nahua.

## La nada como el no-ser

*Dōgen* falleció en 1253. Siete años después, en otra latitud del planeta, nació Eckhart de Hochheim, un monje dominico alemán que se graduó de bachiller en Teología por la Universidad de París. En el marco de su fe cristiana, Eckhart predicó una doctrina cuyas similitudes con el pensamiento del viejo maestro Zen eran significativas. Al igual que *Dōgen*, Eckhart también acostumbraba transmitir sus enseñanzas a través de paradojas o *kōan*, y ofrecía sermones en torno a una “ética del ser” como la mejor manera de acceder a Dios. Se refirió a la intertextualidad de los Evangelios, aludió al método de deconstrucción como idóneo para interpretar las parábolas de Jesucristo y asentó que como Dios es ser puro, Dios equivale en resumidas cuentas a *nada*.<sup>14</sup>

13. JAMES W. HEISIG, TH. KASULIS, J. MARANDO y R. BOUSO (eds.), *La filosofía japonesa en sus textos* (Madrid: Herder, 2016), 168-174.

14. M. ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos* (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

Eckhart abordó desde su fe el mismo dilema que los sacerdotes tlamacaxque esbozaron ante los frailes evangelizadores acerca del no-ser que es. El diálogo entre sacerdotes mexicas y frailes franciscanos fue recogido por Bernardino de Sahagún en el *Libro de los Coloquios*; en él, Sahagún señala que los sacerdotes indígenas se consideraban a sí mismos legatarios de la doctrina transmitida por el iluminado Topiltzin Quetzalcóatl, quien profesaba el cultivo de las artes, la armonía social y la contemplación como normas de perfección.<sup>15</sup>

El pensamiento del maestro Eckhart no escapó a la virulencia de la Santa Inquisición, como tampoco los tlamacaxque se libraron del vilipendio clerical; al igual que *Dōgen*, el teólogo alemán recobró interés sobre todo entre los poetas *beatniks* y los existencialistas europeos del siglo XX. Erich Fromm lo consideró “un gran teólogo y el representante más grande, profundo y radical del misticismo alemán”<sup>16</sup>; el filósofo japonés Shizuteru Ueda, discípulo de Nishitani, sostenía que las ideas de Eckhart acerca del desasimiento del alma y la unidad con Dios (el Dios-nada), constituían un pensamiento eminentemente Zen.<sup>17</sup> El maestro Eckhart falleció en 1328, cuando los respectivos regímenes de Japón y China se hallaban en su ocaso, y el Imperio mexica apenas se levantaba en la meseta de Anáhuac.

### La experiencia pura

No resulta extraño que un indígena purépecha como el doctor Agustín Jacinto Zavala descubriera en Eckhart al motivo

que lo impulsó a ingresar en el seminario eclesial durante su adolescencia, de ahí, Jacinto saltó al abrazo de la filosofía Zen. En su libro *Zen y personalidad*, Jacinto afirma que, si bien le parecía suficientemente poderosa la proclama de Juan el Evangelista de que “Dios es amor”, más poderosa le pareció la proclama del maestro Eckhart quien invirtió la ecuación: “Amor es Dios”. Jacinto advierte: “el amor y la estructuración de la personalidad se dan en el marco de la experiencia pura, donde vemos la fuerte influencia del budismo Zen en los escritos del filósofo Nishida Kitaro”.<sup>18</sup>

Sin ahondar demasiado, la experiencia pura se refiere a ese instante de iluminación en el cual el sujeto *yo* se percata de que existe, y “descubre un si-mismo más profundo al interior del si-mismo”.<sup>19</sup> A fin de comprenderlo, se hace necesario desprenderse de la forma sustantivada del ser para admitir que el ser se origina en nada, en el cero maya. Cuando el *yo* se hace consciente de su insignificancia, de ser nada, cero al fin, se convierte en un ser humilde que se desprende de sus apegos (Eckhart utilizaba el término “desasimientos”) y se vuelve uno con la naturaleza.

¿No es acaso esa misma la deducción de los sabios prehispánicos con respecto a la muerte? Jacinto le ha adicionado su propio legado indígena a la experiencia pura, al afirmar que “debemos olvidarnos de nosotros mismos y hacernos uno con Cielos y Tierra”. Una vez que se alcanza ese estadio, “todo viene a ser presente (y) todo viene a ser experiencia pura”<sup>20</sup>, o bien, dicho en otras palabras, todo se convierte en plenitud toltecatl.

15. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI* (México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM/Cultura Náhuatl 21, 1985), 29.

16. ERICH FROMM, *¿Tener o ser?* (México: FCE, 1987), 69.

17. SHIZUTERU UEDA, *Zen y Filosofía* (México: Herder, 2004), 51-134.

18. AGUSTÍN JACINTO ZAVALA, *Zen y personalidad* (Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 1984), 12.

19. *Ibid.*, 21.

20. *Ibid.*, 12.

## Conclusión

Es de lamentar que principios tan profundos como los que permearon a las civilizaciones mesoamericanas, sufrieran el menosprecio –o peor aún, la supresión– de los evangelizadores católicos que se sumaron a la conquista de los pueblos mesoamericanos. Fue mucha la sabiduría que se destruyó en aras de creer que se salvaban las almas de los pueblos originarios, y pese a ello, lo que se rescató a través de algunos códices y relatos como los de fray Bernardino de Sahagún contiene elementos suficientes para al menos inferir que, en efecto, existió un acervo filosófico tan importante como para ser considerado universal.

El movimiento cíclico en la naturaleza, el vacío substancial basado en el no-ser que es (diferente del vacío hueco e insubstancial de algunos cerebros humanos), la oposición de fuerzas que se complementan, y la intensidad de estar “sólo un poco aquí”, son algunos conceptos prehispánicos

que también se encuentran en las máximas enseñanzas de Asia. Se dirá que de igual modo los hallamos en otras civilizaciones como la griega, la india o en la egipcia con Hermes Trismegisto, lo cual probablemente sea verdad; en este texto, no obstante, nos hemos concretado a demostrar que por lo menos en el aspecto metafísico, el pensamiento de los antiguos mexicanos sí guardaba similitudes con el *I Ching* y el budismo mahayana en su vertiente Zen.

Hemos visto que, en pleno Medievo europeo, un teólogo tan fenomenal como el maestro alemán Eckhart pudo ser arrojado al pozo del desprecio por atreverse a pensar como el maestro *Dōgen* en Japón; lo mismo hizo la Iglesia católica con la visión de los vencidos en Mesoamérica. Muy pocos misioneros evangelizadores comprendieron que cuando los tlama-caxtle mexicas veneraban al ser no-ser del inframundo, o utilizaban el cero maya, no es que estuvieran invocando a alguna figura demoniaca, sino que sintetizaban varios siglos de toltequidad. **P**

## BIBLIOGRAFÍA

- Cyphers, A. *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlán*. 2ed.; México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004.
- Eckhart, M. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- El Popol Vuh*. Biblioteca Enciclopédica Popular 34; México: SEP, s/f.
- Fernández, J. *Coatlícue: estética del arte indígena antiguo*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1954.
- Fromm, E. *¿Tener o ser?* México: FCE, 1987.
- Heisig, J. *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto*. Madrid. Herder, 2002.
- Heisig, J., Kasulis, Th., Marando, J. y Bouso, R. (eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*. Madrid. Herder, 2016.
- I Ching. El libro de las mutaciones*. Tr. Richard Wilhelm; México: Hermes, Sudamericana, 1983.
- Jacinto, A. *Zen y personalidad*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 1984.
- Joung, T. T. *La presencia del I-Ching en la obra de Octavio Paz, Salvador Elizondo y José Agustín*. Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara, 1988.
- León-Portilla, Miguel. *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE, 1980.
- León-Portilla, Miguel. *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl Testimonios indígenas del siglo XVI*. Cultura Náhuatl 21; México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1985.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2017. [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html)
- Riding, A. *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos*. México: Joaquín Mortiz y Planeta, 1985.
- Séjourné, L. *El universo de Quetzalcóatl*. México y Buenos Aires: FCE, 1962.
- Shao, P. *Asiatic influences in Pre-Columbian American art*. Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1976.
- Ueda, Sh. *Zen y Filosofía*. México: Herder, 2004.

# EL DERECHO TRIBUTARIO MEXICANO EN LAS REFORMAS FISCALES DE 2014 Y 2021. UNA LECTURA DESDE LA IUSFILOSOFÍA DE CARLOS SANTIAGO NINO

MIGUEL ÁNGEL SANTILLANA SOLANA\*

\* Candidato al grado de Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por el Instituto Agustín palacios Escudero. Doctor en Derecho por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Desarrollo del Estado de Puebla. Licenciado en Derecho por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

**Resumen:** En este trabajo se pretende demostrar que a partir de las reformas fiscales de 2014 y 2021, en el pago de las contribuciones en México no se respetan los derechos humanos del contribuyente, siendo según Carlos Santiago Nino, el respeto a los mismos un derecho tanto jurídico, como moral de la misma forma que el pago de contribuciones. Nino a partir de su pensamiento iusfilosófico, da cuenta de algunos desafíos que conlleva el respeto a los derechos humanos y el pago de contribuciones para alcanzar la justicia social, como deber moral.

**Palabras clave:** Derechos humanos, moralidad jurídica, iusnaturalismo, Carlos S. Nino, derecho tributario.

## Introducción

Carlos Santiago Nino considera que los derechos humanos son fundamentales para la dignidad y el bienestar de la persona humana, en general, porque los seres humanos son, en algún sentido iguales. Dicha condición alcanza su mayor plenitud en las sociedades altamente democráticas. Es por ese principio de igualdad, que todos los ciudadanos deben contribuir para la satisfacción de las necesidades sociales básicas, pagando contribuciones. Lo anterior supone que el Estado tiene derecho de recaudar los recursos necesarios para alcanzar el bienestar de la comunidad, pero respetando los derechos humanos

fundamentales del contribuyente. Esto en el entendido de que los derechos humanos y las contribuciones son una obligación moral porque pertenecen al plano de los derechos tanto jurídicos como morales.

Sin embargo, las reformas fiscales de 2014 y 2021 modificaron profundamente la fiscalización y recaudación en México, atentando contra el respeto de dichos derechos fundamentales y la forma de recaudar las contribuciones. Ambas reformas desdibujaron los principios constitucionales tributarios de legalidad, seguridad jurídica, equidad, proporcionalidad, reserva de ley, inviolabilidad del domicilio, etcétera,

lo que, en palabras de Nino, rompe con los principios democráticos y las libertades sostenidas en su teoría, ya que los derechos humanos, no son incompatibles con su trascendencia para la vida social; amén, de que el pago de contribuciones garantiza los elementos materiales que dan vida a la comunidad.

Para argumentar lo anterior, inicio en el primer apartado con una breve presentación del planteamiento de Carlos S. Nino respecto a los derechos humanos. Posteriormente, a partir de las bases iusfilosóficas, planteó el caso mexicano en torno a la afectación de las reformas fiscales de 2014 y 2021 a los contribuyentes en la forma de fiscalizar y recaudar, sin respetar los principios constitucionales tributarios de legalidad, seguridad jurídica, equidad, proporcionalidad, reserva de ley, inviolabilidad del domicilio, etc., por lo que el resultado es el atentado a los derechos fundamentales del contribuyente.

Finalizaremos nuestro trabajo dando algunas conclusiones del pensamiento filosófico de Carlos S. Nino en cuanto a la afectación de los derechos humanos del contribuyente, en las reformas fiscales de 2014 y 2021 con el objeto de que se respeten los mismos, al mismo tiempo que el gobernado realice el pago de contribuciones, que como se verá es un deber moral de acuerdo al pensamiento de nuestro autor.

### Carlos S. Nino y los derechos humanos

Nace en Argentina en 1943. Fallece de un infarto fulminante en Bolivia en 1993. Estudió Derecho en la Universidad de Buenos Aires, donde se graduó de abogado. Después obtuvo un doctorado en leyes en la Universidad de Oxford en 1977. Sus inves-

tigaciones comenzaron a principios de los años setenta concentrándose en el análisis de algunas cuestiones tradicionales de la teoría general del derecho. En estas intentó desentrañar el concepto de sistema jurídico, la polémica positivismo-iusnaturalismo y el concepto de validez jurídica, y estudió los conceptos jurídicos básicos, los problemas de interpretación de la ley y las relaciones entre moral y derecho.

Carlos Santiago Nino ha contribuido a abrir la polémica sobre el concepto de derechos humanos como derechos morales particularmente en los países de habla hispana, comenzando por su natal Argentina. En palabras de José García Añón; Nino, en su “Teorema fundamental de la Teoría General del Derecho”, parte de la afirmación de que un derecho tiene que estar respaldado por principios morales si quiere justificar acciones y decisiones, ya que las normas jurídicas no constituyen por sí mismas razones justificatorias si no las concibe como derivadas de juicios morales. El punto es la cuestión de la forma en que se entiende el sistema moral. Si de lo que se trata es de un sistema moral no basado en la moral positiva, sino en la moral ideal, como los define Nino, el sistema no se diferenciaría de un sistema de derecho natural. Por lo anterior ¿Valdría la pena preguntarnos si el pago de impuestos entraría dentro de la moral positiva?

Es preciso situarnos en la alternativa entre el criterio de reconocimiento del derecho por el sistema jurídico y la afirmación sobre su carácter jurídico, ya que en contextos de tipo justificatorio, según Nino, todo derecho jurídico es un derecho moral; aunque no así todo derecho moral es un derecho jurídico.<sup>1</sup> Definitivamente el cobro de contribuciones por parte del Estado es un derecho moral del mismo

1. JOSÉ GARCÍA AÑÓN, “Carlos Santiago Nino y los derechos morales” *Anuario de Filosofía del Derecho* XI (1994) 212 y 213.

para la satisfacción de necesidades y servicios básicos de la sociedad, de hecho, tiene el derecho de cobrarlos de forma coactiva, como entidad supra subordinadora.

Continuando con las palabras de García Añón, para Nino, los derechos humanos serían *derechos establecidos por principios morales*. Y las características que los definirían serían: a) su existencia está dada por su validez o *aceptabilidad* y no por su reconocimiento efectivo o *aceptación* real por ciertos individuos; no son, en consecuencia, principios de una moral positiva, sino de una moral crítica o ideal que puede o no tener vigencia en algún ámbito; b) Son principios aceptados como justificación *final* de conductas, es decir, no hay principios de *otra clase* que prevalezcan sobre ellos para valorar una acción que esté comprendida en su dominio; c) Los principios morales pueden valorar cualquier conducta. El problema estaría en determinar esos principios a que se refiere y en todo caso, quién y cómo puede considerarlos como válidos<sup>2</sup>.

Los grandes iusnaturalistas empezando por el primero de ellos, como lo es, Tomás de Aquino coinciden en que el pago de contribuciones es una obligación y un deber moral, porque coadyuvan a obtener los satisfactores materiales que la sociedad necesita para alcanzar el *bien común*. Carlos S. Nino, coincide con las tesis iusnaturalistas en que existen aspectos que deben ser protegidos desde el aspecto jurídico del derecho, pero también, desde un plano moral, entre ellos el respeto a los derechos humanos y el pago de contribuciones para alcanzar los satisfactores materiales que necesita la sociedad para su viabilidad y sustentabilidad.

El respeto a los derechos humanos del contribuyente se debe de estudiar desde una *moralidad crítica* en el entendi-

do que ya están reconocidos en los principios constitucionales tributarios, como son legalidad, seguridad jurídica, equidad, proporcionalidad, inviolabilidad del domicilio reserva de ley; por tanto, el Estado no otorga dichos derechos, los reconoce, al encontrarse contenidos en la Carta Magna o Norma Fundante. Los derechos humanos del contribuyente son respetados y tutelados tanto por los principios constitucionales tributarios mencionados como por los tratados internacionales; no hay principios de *otra clase* que prevalezcan sobre ellos, la legislación secundaria viene a determinar procedimientos y normas de acción práctica para la tutela de los mismos.

En México, a partir de la reforma fiscal de 2014 impulsada por el entonces presidente de la República, Enrique Peña Nieto y la fiscal-penal de 2021 del ahora expresidente Andrés Manuel López Obrador, el panorama tributario en el país cambio sustancialmente por las modificaciones, principalmente en la forma de integrar y presentar la contabilidad, tanto de personas físicas, como de personas morales y la aparición de los CFDI timbrados, la introducción del buzón tributario como medio de comunicación directa entre la autoridad hacendaria y el particular; lo que permitió a la autoridad la fiscalización del gobierno en tiempo real por los notables avances en los sistemas computacionales de la autoridad y el internet. En ese sentido, los avanzados sistemas de cómputo de la autoridad trabajan a través de “algoritmos” que “cruzan” la información del contribuyente detectando inconsistencias lo que da origen a “cartas invitación” y/o “revisiones profundas”. En ese sentido la información del contribuyente ya no es fiscalizada por personal humano sino por máquinas y computadoras programadas específicamente para permitir la revisión de la infor-

2. *Ibid.*, 215.



mación en tiempo real y con un grado de detalle y precisión relevante, no existiendo ya la “notificación personal” lo que menoscaba el principio de “inviolabilidad del domicilio”. En efecto, a partir de 2014 toda la comunicación entre la autoridad y el contribuyente es vía buzón tributario.

La valoración de esos principios morales en el respeto a los derechos fundamentales del contribuyente y la obligatoriedad del pago de contribuciones, en cuanto se detone una situación jurídica o un hecho generador que dé motivo a ello, lo determinarán los órganos juzgadores al emitir sus sentencias y los tribunales federales al emitir su jurisprudencia. Definitivamente, nadie paga contribuciones por gusto; en la fiscalización y la recaudación también aplica la máxima, como en el derecho penal: “nulo tributo, sin ley”; pero también constituye un acto de alto valor moral por parte del contribuyente o gobernado, el contribuir al gasto público para que el Estado pueda alcanzar sus fines de satisfacer necesidades públicas.

Nino en su libro *Ética y Derechos Humanos*; nos habla de tres *principios* básicos que caracterizan a la persona, como ser humano. Con estos principios substantivos, trató de abarcar el núcleo de una teoría que aspiró capturar los componentes esenciales del liberalismo político. Estos son:

- El principio de autonomía de la persona: que asigna un valor intrínseco a la persecución de planes de vida e ideales de excelencia considerados por el individuo como buenos; todo lo que solamente es valorado.
- El principio de inviolabilidad de la persona: que prohíbe imponer sacrificios a un individuo sólo en razón de que ello beneficia a otros individuos las restricciones deontológicas impuestas a la búsqueda de esas cosas buenas.
- El principio de dignidad de la persona: que prescribe tratar a los hombres de acuerdo con sus voliciones y no en re-

lación con otras propiedades sobre las cuales no tienen control,<sup>3</sup> aun a pesar de que las personas renuncien a sus derechos reconocidos.

Nino argumenta que, “los derechos humanos son derechos morales que se conceden tomando como única propiedad relevante de sus beneficiarios la de pertenecer a la especie humana, de aquí se infiere que todos los hombres poseen un *título igual* a esos derechos en la medida en que todos exhiben en el *mismo grado* esa propiedad relevante”.<sup>4</sup>

Las mencionadas reformas fiscales de 2014 y de 2021 atentan contra los derechos humanos del contribuyente que podrían ser considerados como derechos morales, puesto que se encuentran reconocidos en el texto constitucional, están inmersos dentro de un contexto económico específico y también se fueron fraguando a través de procesos legislativos, jurídicos y sociales. Con esta premisa, nuestro autor aduce, acercándose a las teorías iusnaturalistas, principalmente de Tomás de Aquino y Javier Hervada, que el ser humano goza de derechos, por supuesto, derechos morales, por el simple hecho de serlo.

El mencionado libro de Nino sostiene dos tesis centrales. Primero, que los derechos humanos, su contenido, función y dinámica, derivan de los tres principios morales básicos por él postulados (autonomía, inviolabilidad y dignidad de la persona). Segundo, que estos principios derivan de los presupuestos del discurso moral. Por tanto, las reformas fiscales de 2014 y 2021 atentan contra los principios morales básicos (autonomía, inviolabilidad y

dignidad) del contribuyente, al vulnerar los principios constitucionales tributarios de legalidad, seguridad jurídica, proporcionalidad, equidad, reserva de ley, inviolabilidad del domicilio, etc.

## Los derechos humanos como derechos morales y su fundamentación

### Concepción constructivista

Nino argumenta que la verdad moral se constituye a partir del cumplimiento de una serie de presupuestos, los cuales se dirigen a generar cooperación y a evitar conflictos. El constructivismo se refiere a la idea de que el derecho y la moralidad son construcciones humanas, creadas a través de procesos sociales y racionales, es decir, los principios de justicia y de la verdad moral, son el resultado de un procedimiento, de una serie de operaciones; siendo más preciso, el acceso a la verdad moral es el resultado de prácticas intersubjetivas desarrolladas en el seno de un determinado contexto. El constructivismo ético determina los principios morales que sirven para fundamentar los derechos<sup>5</sup> a través de un proceso de deliberación democrática y participativa, en el que todos los individuos tengan voz y sean tratados con igualdad y respeto.

Para Nino existe forma de demostrar que un juicio de justicia o bondad moral es verdadero o válido de tal modo que esa demostración sea, en principio, asequible a cualquier persona normal que estuviera en las condiciones adecuadas» y, por tanto, de analizar el significado de términos como “justo”, “bueno”, “juicio de valor”, de efectuar clasificaciones de teorías éticas y, en

3. *Ibid.*, 221.

4. CARLOS SANTIAGO NINO. *Ética y derechos humanos, Un ensayo de fundamentación* (Buenos Aires: Editorial Astrea 1989), 14.

5. NICOLÁS E. ALLES. “Verdad moral y democracia en Carlos S. Nino. Consideraciones sobre el constructivismo, el conocimiento moral y la deliberación”, *Universidad Nacional del Litoral-Conicet*, (2016) 5.

general, de elaborar conceptos éticamente adecuados. En el derecho tributario mexicano como parte del derecho público, en donde interviene el Estado con carácter de poder de imperio, como entidad suprasubordinadora y el particular y/o gobernado, como sujeto pasivo de la relación tributaria, en la que no caben “juicios de valor”; el cobro y el pago de las contribuciones tiene carácter de coercitivo y/o coactivo para el sujeto pasivo de las mismas de la relación tributaria. *Nullum poenae, sine lege* o *Nullum tributum, sine lege*, en complemento al anterior latinismo, se debe crear, parafraseando a Nino, “presupuestos morales” en el sujeto pasivo de la relación tributaria con el objeto de garantizar el pago de contribuciones al Estado, para que este, a su vez, pueda garantizar servicios públicos que contribuyan al mejoramiento de la sociedad, tanto de manera colectiva, como individual.

### La relevancia de los derechos morales para la teoría y la práctica jurídica

Frente a la conclusión de que los derechos humanos son derechos morales y no jurídicos, algunos podrían concluir que son irrelevantes para el derecho. Esto es un error aun para quienes presuponen una concepción positivista del derecho, o sea puramente descriptivo y no valorativo de derecho. Esta importancia es todavía más decisiva en el caso de los principios morales que generen derechos humanos. Cuando el positivista dice que la adecuación a pautas de justicia es irrelevante para determinar el contenido del derecho, esto no implica que dichas pautas también son irrelevantes para determinar si lo que es derecho, debe ser obedecido, reconocido o aplicado. El derecho no tiene carácter auto justificante, tenemos que encontrar razones morales para obedecer o no obedecer el derecho.

Las normas tributarias tienen que encontrarse iuspositivizadas en legislación secundaria. Si bien es cierto, que los principios constitucionales tributarios, como son: legalidad, seguridad jurídica, equidad, proporcionalidad, reserva de ley, inviolabilidad del domicilio, etc., se encuentran consagrados en el texto constitucional mexicano, no menos cierto es que se encuentran los procedimientos y procesos que garantizan que dichos principios constitucionales tributarios sean respetados y llevados a la práctica como derechos fundamentales del contribuyente en legislación secundaria como es la Ley del Impuesto Sobre la Renta, la Ley del Impuesto al Valor Agregado, la Ley del Impuesto Especial Sobre Producción y Servicios, el Código Fiscal de la Federación.

De aquí que la cuestión de cuáles sean los principios válidos de justicia es de primordial importancia para la teoría y la práctica jurídica. El derecho tributario, al ser derecho público difiere de las demás ramas del derecho, porque se encuentra vinculado el supremo derecho del Estado de recaudar contribuciones a los particulares para cumplir con sus funciones. En otros casos una norma jurídica puede tener un contenido incompatible con lo prescripto por los principios morales válidos y, no obstante, ser moralmente obligatoria puesto que su origen en procedimientos moralmente legítimos (como los de índole democrática) hace que prevalezcan las razones en favor de su observancia (razones fundadas en la necesidad de mantener cierto orden y paz social y de respetar aquellos procedimientos) sobre las razones en pro de desobedecerla. Lo que sucede a menudo, en el derecho tributario mexicano, cuando la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en la emisión de su jurisprudencia, declara constitucional, situaciones que benefician la fiscalización y la



recaudación y pueden ser potencialmente perjudiciales para el particular o contribuyente. Pero cuando se trata del reconocimiento de los derechos humanos, la cuestión es de tal importancia moral que difícilmente esté justificada una norma jurídica -y las decisiones judiciales y administrativas basadas en ella- que negara o retrasara ese reconocimiento, por más que su origen sea legítimo. Nino dice en su hipótesis que cuando los jueces apoyan sus decisiones en normas jurídicas lo hacen a través de juicios valorativos que se infieren de principios morales que prescriben obedecer el orden jurídico y de proposiciones descriptivas de ese mismo orden; en ese caso, las normas jurídicas son irrelevantes para Nino. Por ejemplo: no cobrar contribuciones sobre el “mínimo vital” (que es el mínimo que una persona necesita para su sustento y manutención básica), el juez no puede retenerle un tributo o contribución, aunque no este considerado en ley.

### **Democracia, derecho, moral y justicia constitucional**

La *democracia* es el menos imperfecto de los sistemas de gobierno; solamente en ambientes democráticos, se puede garantizar el pleno ejercicio de las libertades y derechos fundamentales del ser humano. Dichas libertades, solamente son garantizadas si el Estado cuenta con la infraestructura y los recursos materiales y económicos para ello; es decir, el Estado haitiano, el de Ruanda, el de Sierra Leona o el de Costa de Marfil, no puede garantizar a sus gobernados derechos al trabajo, a la alimentación y a la salud, porque simple y sencillamente, no poseen la infraestructura para ello, así como el Estado mexicano, no puede garantizar el derecho de seguridad a sus conciudadanos, porque no posee, ni los más mínimos elementos para ello. Por tanto, solamente en ambientes altamente democráticos y en Estados con instituciones robustas, en donde exista una real y

verdadera división de poderes, se puede garantizar el respeto cabal a los derechos fundamentales de los gobernados.

Desde junio de 2011 se reformó el texto constitucional mexicano en el bloque de las garantías individuales, para pasar a ser derechos fundamentales. La “pirámide de Kelsen” se modificó para que el centro del sistema jurídico mexicano fueran los “derechos humanos”; por tanto, la supremacía del sistema jurídico ya no sería el texto constitucional ni los tratados internacionales, ya sería el ser humano y la protección de sus derechos fundamentales. A partir de entonces y con la reforma a la ley de amparo de 2013 los juzgadores al emitir sus sentencias deben de otorgar la máxima protección a los derechos fundamentales de los justiciables en atención al “principio *pro personae*”, al “control de convencionalidad” y a la “apariencia de buen derecho”.

En el derecho tributario mexicano a partir de la reforma de 2014 y 2021, se empezaron a desdibujar los principios constitucionales tributarios anteriormente mencionados; principalmente por la entrada en vigor y su aplicación práctica de los Comprobantes Fiscales Digitales por Internet (CFDI's), la contabilidad electrónica, el buzón tributario, las revisiones electrónicas, la nómina timbrada y un largo etcétera, en donde la forma de fiscalizar y recaudar en México cambió diametralmente a partir de 2014. En el 2021 con la reforma fiscal penal al contribuyente común se le aplica lo que se le llama “el derecho penal del enemigo” que es equiparar la defraudación fiscal a los delitos de alto impacto como el narcotráfico o el secuestro, pero, tomando como “defraudación fiscal” simples errores de forma en el llenado de declaraciones, la no localización en el domicilio fiscal del contribuyente o la falta de presentación de declaraciones periódicas.

Por tanto, el punto de partida para la protección de los derechos fundamentales del contribuyente debe ser el respeto irrestricto a los principios constitucionales tributarios, en el entendido que si bien es cierto que el gobernado o sujeto pasivo de la relación tributaria debe de contribuir de manera proporcional y equitativa a sufragar gastos del Estado que coadyuven al bienestar de la sociedad, no menos cierto es que se le deben respetar sus derechos fundamentales consagrados en el texto constitucional en el contexto de fiscalización y recaudación de las contribuciones. El litigio tributario en México en los últimos años se ha vuelto extremadamente técnico y difícil de ganar por el particular. El litigio tributario reviste un “interés público” porque entraña la defensa y protección de los recursos públicos que requiere el Estado para su funcionamiento, por tanto, los juzgadores tributarios la mayoría de las veces prefieren defender los intereses del Estado y no del particular lo que viene una vez más a vulnerar y a trastocar los derechos fundamentales del contribuyente.

El derecho tributario dado su tecnicismo no da cabida a interpretaciones subjetivas; en materia de recaudación se pide la interpretación y aplicación de la ley. El contribuyente o gobernado debe de cumplir con sus obligaciones, tanto de fondo como de forma, tal y como lo prescribe la legislación secundaria, siendo el Estado como entidad suprasubordinada en su poder de imperio de fiscalizar y recaudar las contribuciones debidas, respetando de manera irrestricta los derechos fundamentales del contribuyente. Para Nino la democracia se basa en la participación ciudadana, la igualdad y la libertad, es por ello que para alcanzar todos estos principios es indispensable que el Estado recaude los recursos públicos para que el mismo pueda satisfacer las necesida-

des sociales básicas y así alcanzar el “bien común” del que habla Tomás de Aquino y Javier Hervada. La posición constructivista de Nino lo hace situarse “cómodamente” entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, por eso podemos tomar parte de las ideas de autores iusnaturalistas al pensamiento de Nino.

En México como en la mayoría de los países de Latinoamérica, a diferencia de los países desarrollados, existe una relación asimétrica entre el Estado en su función de fisco y el particular, gobernado o contribuyente. Al Estado le interesa recaudar teniendo metas de tipo recaudatorio muy altas, es por ello, que la mayoría de las veces, el Estado no respeta los derechos humanos fundamentales del contribuyente. No se espera que los órganos fiscalizadores y recaudadores del Estado (SAT en México), sean “fieles garantes” en cuanto al respeto de los derechos humanos de los contribuyentes; pero sí se espera del legislador (órgano del Estado en donde emanan las leyes y normas tributarias) y del juzgador, principalmente del juzgador federal, que posee funciones de control constitucional y que puede declarar inconstitucional o deshabilitar normas o porciones de ellas, que puedan atentar vulnerar los derechos humanos de los contribuyentes. Por tanto, podemos concluir que:

1. Los derechos humanos (según Nino en el constructivismo) deben contextualizarse en una situación específica y particular; no son universales, inalienables e interdependientes y de la misma forma los derechos humanos del contribuyente también, porque están plenamente reconocidos en el texto constitucional, (derecho positivo y vigente) por tanto conlleva un deber moral tanto para los operadores tributarios, (personal encargado de

la fiscalización y recaudación) y los juzgadores que emiten sus sentencias debiendo dar la máxima protección al justiciable en términos del “principio pro personae” del “control de convencionalidad” y de la “apariencia de buen derecho”. En el entendido que el contribuyente también tiene la obligación moral de pagar una contribución a su cargo cuando se suscite una situación jurídica o se detone un derecho generador que dé motivo a ello. Por ejemplo, si un contribuyente se encuentra en la situación jurídica o hecho generador de rentar un bien inmueble va a tener que pagar Impuesto Sobre la Renta (ISR) por arrendamiento y así con todas las demás actividades como puede ser sueldos y salarios, honorarios, actividad empresarial, intereses, dividendos, enajenación de bienes, etc.

2. La protección de los derechos humanos es responsabilidad del Estado a través de los legisladores, de los operadores tributarios (personal encargado de la fiscalización y recaudación) y de los juzgadores, particularmente en las reformas fiscales de 2014 y 2021 que como ya comentamos en párrafos anteriores, modificaron el panorama fiscal en México, desde la forma de llevar contabilidad y calcular los impuestos por el contribuyente hasta tipificar algunas conductas del mismo como penales siendo simples errores humanos o de cálculo.

## Conclusiones

Carlos S. Nino, como ya hemos comentado, aborda la relación entre justicia, moral y derecho en sus obras. Destaca la importancia de considerar los principios de moral y de justicia universalmente aceptados

implicando que la justicia y conveniencia del pago de contribuciones deben evaluarse en función de principios morales y de justicia. Además, critica el positivismo ideológico que sostiene que las normas del derecho positivo tienen validez obligatoria sin considerar la moral. Esto implica que, en su opinión, la justicia y la conveniencia del pago de impuestos no deben basarse únicamente en la ley, también en consideraciones éticas y morales, más allá de la mera obligación legal.

Considero que la protección de los derechos humanos en el derecho mexicano, particularmente en el derecho fiscal, debe ser de manera pragmática, beneficiando siempre y en todo momento al contribuyente, particular o gobernado; primigeniamente toca dicha función al juzgador, actuando siempre en sus funciones de emitir sentencias dentro de la práctica del “buen derecho”; el “constructivismo-ético” de Nino, se sitúa en una posición pragmática, entre iuspositivismo e iusnaturalismo, en el que sus resoluciones, deben ser de acuerdo a las características económicas, políticas, sociales del caso planteado, sin descuidar el carácter ético y moral del mismo, esto es, respetando los principios tributarios constitucionales de proporcionalidad y equidad. Por tanto, las reformas fiscales de 2014 y de 2021, atentan contra los mencionados principios porque descuidan, en palabras de Nino, el carácter ético y moral de los mismos y no se sitúan en el contexto y en la realidad económica, jurídica y social del contribuyente. Amén de todo lo anterior el legislador, que es el poder de la Unión de donde emana toda norma, particularmente y en nuestro caso, las tributarias que tienen la función de fiscalización y recaudación. Parafraseando a Nino, “toda norma de derecho tiene que estar respaldada por principios morales”, la función de las normas tributarias debe ser recau-

dar los recursos que requiere el Estado, para satisfacer las necesidades colectivas y procurar el “bien común”, partiendo de un sistema moral. En este punto, Nino se acerca mucho al iusnaturalismo de Tomás de Aquino y de los más importantes iusnaturalistas modernos como Javier Hervada, John Finnis y Michel Villey.

De tal manera que en la emisión de la norma tributaria se deben respetar los principios sustantivos, núcleo de la teoría de Nino: principio de autonomía de la persona, principio de inviolabilidad y principio de dignidad de la misma; en el entendido que, el principal artífice de la recaudación es principalmente el contribuyente, particular o gobernado. En este caso el “sujeto pasivo” de la relación tributaria, se convierte en “sujeto activo” (totalmente activo), en la tesitura, de que, sin su figura, no hay recaudación.

Por tanto las sociedades altamente desarrolladas con economías fuertes y pujantes (particularmente las occidentales), poseen “pesos” y “contrapesos” en la conformación de sus Poderes Constitucionales (ejecutivo, legislativo y judicial) por eso son democracias estables y constituidas, existiendo siempre mecanismos de control constitucional que preservan cualquier tipo de abuso del sistema, es por ello que la democracia tiene una connotación política-moral (según Nino), que garantiza el “bien común” y la preservación de los diferentes grupos que pretenden alcanzar el poder. Así que el juzgador federal mexicano debe de distinguir y deducir en sus sentencias tributarias, la “verdad moral”, a partir de presupuestos del caso mismo, en el que debe de acuerdo al andamiaje jurídico y moral (que presuponemos posee) fomentar la recaudación, respetando los derechos fundamentales del contribuyente, en una situación ideal, orientada a la cooperación y a evitar conflictos, estableciendo una conexión conceptual, justi-



ficatoria e interpretativa al emitir sus sentencias.

Parfraseando a Nino, la aplicación de una norma, principalmente tributaria (que es el tema que nos ocupa y preocupa), debe de conllevar necesariamente una evaluación moral (lo que en la práctica regularmente nunca sucede), porque al legislador le interesa principalmente al emitir una norma tributaria, la máxima recaudación posible por parte del Estado, dejando de lado muchas veces, los derechos humanos del contribuyente, la inconstitucionalidad de normas tributarias no posee el carácter *erga omnes*; es por ello que aquí, no aplica el “máximo beneficio colectivo” de las ideas y teorías de la “democracia” de Nino.

Para Nino, no solo el juez no puede controlar la constitucionalidad de la ley, sino que debe someterse a esta, puesto que la democracia es aquel ordenamiento político que, más que otros, es capaz de formular correctos juicios morales que luego desembocan en las leyes. Lo justo es que

el juez esté indiscutiblemente sometido a estas y en las que debe de distinguir los razonamientos políticos y económicos de los morales. Sería del todo encomiable que el juzgador mexicano emitiera sus sentencias con una sólida estructura, sistema y andamiaje jurídico-morales, mismo que la mayoría de las veces, no se da en el aspecto tributario.

El constructivismo de Nino, basado en el idea de que la justicia y el derecho deben ser creados a través de un proceso de deliberación democrática y participativa y que los derechos morales deben ser estructurados y adaptados a contextos sociales a través de los principios básicos de autonomía, inviolabilidad y dignidad de la persona deben de enmarcar las prácticas de fiscalización y recaudación del derecho fiscal mexicano particularmente en las reformas fiscales de 2014 y 2021 porque atentan, vulneran y menoscaban los principios tributarios constitucionales mencionados. **P**

## Bibliografía

- Alles, Nicolás E. “Verdad moral y democracia en Carlos Nino. Consideraciones sobre el constructivismo, el conocimiento moral y la deliberación”, Universidad Nacional del Litoral-Conicet, 2016.
- Bisogni, Giovanni. “Derecho, moral y justicia constitucional: entre Robert Alexy y Carlos Santiago Nino”, *Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, (2019).
- García Añón, José. “Carlos Santiago Nino y los derechos morales”, *Anuario de Filosofía del Derecho XI*, (1994).
- Iosa, Juan. “Autonomía moral, autonomía personal y derechos humanos en Carlos Nino” *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 44, (2021).
- Nino, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1989.

# JUEGOS DE MEMORIA, SUSURRO Y RESPLANDOR

**Ricardo Romo Torres**

Editorial Plenitud, Guadalajara, 2024

LUIS GARCÍA CARRILLO\*

\* Egresado de la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Guadalajara.

En este libro, Ricardo Romo nos ofrece una exploración profunda de la memoria y la reflexión, además, atisbos de su vida y obra en una relación lúdica con los *otros*, para bien decir, una canción/confesión. En este *opus*, se entrelazan miradas sociológicas, psicológicas, musicales, pedagógicas y epistemológicas que participan en una relación contrapuntística para resplandecer las complejidades de la experiencia humana.

Por lo tanto, establecemos que podemos localizar un exacerbado espíritu sociológico, pero sobre todo musical, siendo así, proponemos que la obra se estructura en la forma sonata: exposición, desarrollo, y recapitulación *evolversi*. Si bien, en la forma sonata existen, regularmente tres movimientos, en esta sinfonía cósmica en G Major Op. 7, podemos encontrar una necesaria extensión hacia ocho movimientos sinfónicos o los ocho capítulos que la componen, además de los *encores* o anexos 1 y 2.

Como se ha señalado, en este trabajo conviven una serie de dimensiones: poéticas, pedagógicas, alfabetizadoras, humanas y musicales, la última coordinada transita de forma artera por todo el texto, esto es, una musicalidad constante. Desde la portada nos abraza un tierno querube *meciendo-venciendo* a la rueda del progreso. Las

cadenas que sostienen el asiento representan alas musicales formadas por notas engarzadas que trasladan al infante celesste de forma pendular y rizomática: colores, melodías, ritmos, armonías y la tinta de la palabra esbozan un camino hacia la *poiesis* (creación) y *estetis* (vivir al máximo).

Establecemos que la obra está escrita en Sol mayor, debido al carácter jubiloso de la misma y al énfasis que hace el autor de sus 60 años, si bien, otorga un Do a sus seis años de edad, no se dirige de forma inmediata al Re sino al Sol en un salto de *quinta*, intervalo consonante en música, esto es, un salto reflexivo que va de los 6 a los sesenta años, una de muchas variables cromáticas, aritméticas y algebraicas utilizadas por Romo. Como el autor señala, “la nota sol encarnará los verbos amar, anudar, soldar y sumar” (p. 14).

La obra presenta un carácter altamente humano, muestra que, desde la primera infancia, el autor se preocupaba por la cuestión social y los cambios impuestos por la denominada modernidad, una imagen que acompaña a este desvelo es “La rueda del progreso” obra plasmada por José Clemente Orozco en los murales de la Capilla Central del ahora Museo Hospicio Cabañas, lugar emblemático en la vida y sobre todo en la infancia del autor.

En esa tesitura, es de notar el recurso recurrente de los números, como hemos dicho, el Op. 7 o el número siete resulta muy significativo y simbólico en las distintas culturas del mundo, para occidente, en particular la cultura judeocristiana, ese número representa la perfección: En el libro *Génesis*, Dios creó al mundo en seis días y descansó el séptimo, lo que convirtió a la semana en siete días. Para el autor, los números son un elemento que lo ayudan a coadyuvar la biografía, la conciencia social, la alfabetización, la música, la poesía y la memoria para resplandecer en el concierto de la vida.

Todo inicia con la infancia en el Barrio del Sagrado Corazón en San Juan de Dios, sitio emblemático de la Guadalajara tradicional, que, con el paso del tiempo, se resiste a fenecer, sólo languidece. A través de los ocho capítulos, el autor nos expone un conjunto de fotografías de la palabra, en ellas, evoca las emociones compartidas con distintos personajes: Arreola, Rulfo, Orozco, Zemelman, Manzano, Freire, Zambrano, Puiggrós, Argumedo, Labra, Piaget, Vygotsky, Elkonin y el prefecto Pelayo por nombrar algunos personajes importantes para la formación de la personalidad y del humanismo crítico.

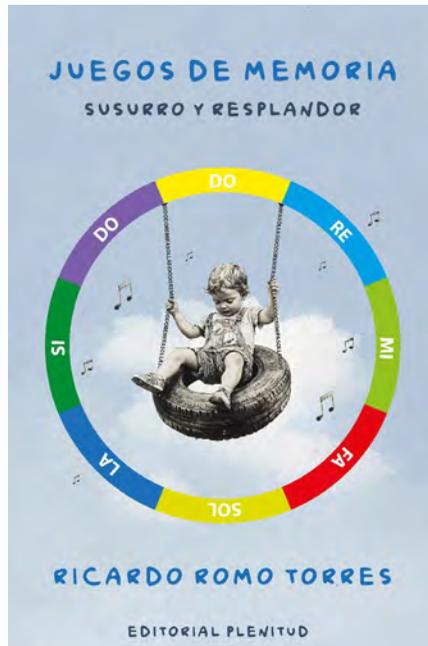
El autor destaca el papel simbólico y poético de los puentes, a través de un cúmulo de pinceladas en prosa, construye un sinnúmero de vados entre autores y esce-

narios, principalmente entre México, Cuba y España, lugares paradigmáticos donde se desplegaron un sinfín de movimientos sociales, creaciones poéticas, musicalidades, epistemologías de otra forma y recursos alfabetizadores que hoy, como señala el autor, podemos decir contribuyeron a la “alfabetización cósmica”.

Si bien, en las primeras líneas establecíamos que la forma de la memoria era lúdica, debemos tener en cuenta que en el juego existen formas patibularias, siendo así, es preciso decir que el tránsito del autor, de sus contemporáneos, educadores, amigos y compañeros casi siempre fue un camino lleno de obstáculos, aún así y a pesar de la melancolía, siempre valió la pena andarlo.

Este trabajo representa un lienzo socio-lógico-musical que, antes de ser pinta-

do con versos cromáticos, está tejido con imágenes complejas: ideas, conflicto, contradicciones, notas musicales, proposiciones, pedagogías y emociones que nos muestran la dificultad de vivir, pero también, la importancia de vivir de forma armónica y movidos por el amor, no olvidemos que, para tal empresa, es menester tomar de la mano a los *otros*, llevarlos y dejarnos llevar por quienes realmente aman, entonces, sólo entonces, estaremos en posibilidad de tener un corazón colmado de ternura y una bella memoria en el resplandor cósmico.



**P**

# BIOÉTICA ANIMAL, HUMANA Y AMBIENTAL. ESCRITOS

**Alejandro Herrera Ibáñez**

Universidad Autónoma de México, México, 2023

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ\*

\* Licenciada en Filosofía, maestra en Estudios Filosóficos y doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Profesora del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

*Bioética animal, humana y ambiental. Escritos*, es un libro muy acertado en su título. La ética que reflexiona sobre la vida debe tener en consideración lo humano y lo no humano, más aún en estos tiempos donde es evidente que nuestras actividades humanas enmarcadas en la ideología capitalista de la sobreproducción se han convertido en una fuerza geológica sin precedentes que causan contradicciones, daño y sufrimiento tanto a animales humanos como no humanos. Otro acierto del libro es su facilidad para adentrarse en su contenido. El lector puede transitar de un tema a otro, sin necesidad de una lectura sistemática que deba comenzar necesariamente con la primera sección o problemática de una sección. Sin embargo, quien desee ahondar más sobre una temática específica deberá leer las otras dos para tener un panorama más amplio sobre algunos conceptos que traspasan los tres rubros.

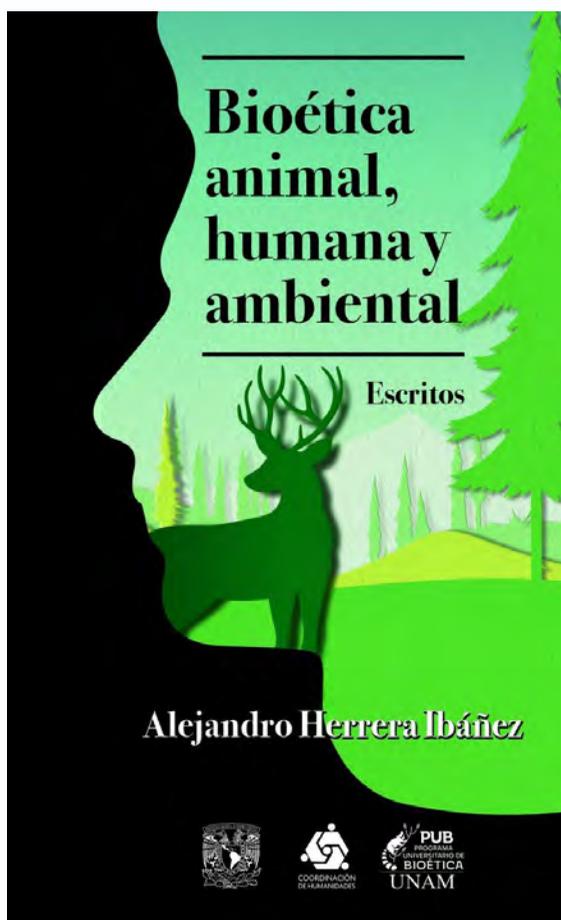
El uso de la argumentación lógica es recurrente en las páginas que integran la obra, por lo que cada tema ofrecerá al

lector claridad sobre lo que está en juego encada uno de los problemas que se abordan. Este libro incita a la reflexión crítica sobre problemas morales, como lo son nuestros deberes ante otras formas de vida, nuestra responsabilidad ante el sufrimiento innecesario o irracional que ejercemos hacia miles de millones de animales en diferentes industrias; ante las decisiones que llevan a alguien a terminar con su existencia, terminar con un atroz sufrimiento físico, quizás impensable para muchos de nosotros; ante lo insostenible que implica enmarcar la vida en lo meramente humano; ante la poca reflexión filosófica sobre nuestra responsabilidad de los lugares que habitamos.

Pero también incita a la práctica que haga evidente a la virtud que pareciera ha sido olvidada, esto es: la responsabilidad. Alejandro Herrera tenía que llegar a revalorar esta virtud, porque en su definición de ética ya estaba presente. Me explico, él, comprende la ética como “no hacer daño a otros y que a la vez tiene que ver con hacer bien a otros” (p. 21), de mane-

ra evidente en esta definición está implicada la virtud de la responsabilidad. Pero para asumir una responsabilidad ante otro debemos reconocer cierta igualdad, en el caso de nuestra relación con otros animales lo que nos iguala es la sintiencia, pues como bien lo afirma Herrera “El placer, el dolor, la conciencia están en la Naturaleza más ampliamente distribuidas de lo que durante mucho tiempo erróneamente creíamos” (p. 110). Esto me hace recordar que en el año 2012 un grupo de neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos y neuroanatomistas proclamaron la *Declaración de Cambridge sobre la conciencia*. Ellos realizaron una serie de estudios que posibilitaron una re-evaluación de las antiguas concepciones sobre el tema de la conciencia animal, para ello aplicaron excitación artificial en las mismas regiones cerebrales entre animales humanos y no humanos generando conductas y estados emocionales similares. Concluyeron que la ausencia de un neocórtex no parece prevenir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los substratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia.<sup>1</sup>

Pero, también la responsabilidad puede establecerse a partir de comprender que existen otros que “se nos asemejan en compartir con nosotros el hecho de



navegar en la misma nave, la nave Tierra” (p. 128) señala Herrera Ibáñez. Distintas teorías éticas han ahondado en esta responsabilidad emergida desde la coexistencia con otros no humanos, por ello es posible encontrar en este libro propuestas como la de Aldo Leopold, Dooley, Denis Goulet, por citar algunos.

Como era de esperar la honestidad intelectual de Alejandro Herrera se hace presente en su obra, en especial cuando aborda de manera seria temas tan urgentes y necesarios como es la defensa de los animales no humanos, su bienestar, y por supuesto la relación que existe entre el cuidado animal y de los ecosistemas.

1. *The Cambridge Declaration on Consciousness* (2012) en: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

Una relación que organizaciones internacionales como la FAO (Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) han nombrado como el enfoque de “Una sola Salud”, pero al que le faltan estas valiosas reflexiones filosóficas, porque cuestionan uno de los males más normalizado en la historia: el antropocentrismo moral fuerte que niega que solo el humano es digno de consideración y por tanto de protección moral y jurídica. Para comprender mejor este término, Alejandro Herrera, lo distinguirá de otros conceptos como antropocentrismo débil, antropocentrismo epistemológico, zoocentrismo o biocentrismo. Es importante resaltar que para rebasar este antropocentrismo moral fuerte se requiere comprender por lo menos “que no somos los únicos cuya vida mental va más allá de las sensaciones o sentimientos. Organismos de otras especies poseen facultades cognitivas muy semejantes a las nuestras” (p, 119).

Las reflexiones se realizan en diálogo constante con otros filósofos y filósofas, por lo que el lector encontrará definiciones claras sobre los conceptos utilizados en la obra, facilitando la lectura para quienes apenas se adentran a estos temas. Entre las preocupaciones, muy acertadas, por cierto, que Herrera nos plantea en este libro resalto dos:

**1. ¿Cómo hacer comprender dentro y fuera de la academia que la defensa de los animales es una cuestión seria?**

Para ello el autor nos ofrece argumentos claros, sólidos y lógicos que se esperaría que cualquier lector que busca responder a la pregunta normativa, esto es responder cuáles son los fundamentos que justifican sus prácticas morales, después de esta lec-

tura asumiría una práctica más respetuosa hacia otras formas de vida animal. A su vez, comprendería que la defensa de los animales es un tema filosófico urgente de ser atendido. En este primer apartado titulado “Ética animal” Herrera visibiliza diversas formas de violencia a la que son sometidos arbitrariamente animales domésticos y silvestres. Dedicando un análisis más detallado a los circos que usan animales, y que de manera provocadora titula “circos sin animales” y las corridas de toros. Formas de violencia que suponen ciertos grados de estetización, de placeres en el espectador, pero que como bien diría Theodor Adorno, existe el peligro de la estetización, esto es de embellecer injusticias y por tanto lograr que parezcan menos injustas menos incómodas e hirientes.<sup>2</sup>

Son diversas teorías filosóficas las que han abordado el tema sobre nuestros deberes hacia los animales no humanos, Herrera se centra principalmente en dos de ellas, a saber, el utilitarismo y la deontología kantiana. A su vez, el libro permite disipar y distinguir el debate que está detrás de las teorías de dos reconocidos filósofos en materia de la ética y derecho animal: Peter Singer y Tom Regan.

**2) ¿Cuáles son los mejores argumentos para fundamentar nuestra relación y prácticas con el lugar que habitamos?**

Para responder esta cuestión Herrera analiza cuáles son las conclusiones a las que llegaríamos de aceptar un ecologismo utilitarista holista. A su vez, nos muestra que si queremos hablar seriamente de un progreso responsable entonces debemos ser solidarios con otros entes que habitan esta tierra. En otras palabras, un desarrollo sus-

2. THEODOR ADORNO, “compromiso” en *Notas sobre literatura* (Madrid: Akal, 2003).

3. THEODOR ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Hacia un nuevo manifiesto* (Argentina: Eterna cadencia, 2014).

tentable que “redundaría indudablemente en el florecimiento ecosistémico a través de un respeto a nosotros mismos como la parte más consciente y, necesariamente, la parte responsable de resarcir daños ocasionados por nosotros a los ecosistemas, y de intervenir en su mejoría en la medida de nuestras posibilidades” (p. 245). Para ello propone un conjunto de principios que podrían servir como punto de partida para la discusión sobre las medidas que habrá que tomar de manera urgente en materia ambiental.

Concluiré señalando que somos seres ecodependientes, que habrá que tomarnos en serio nuestra responsabilidad ante el daño que causamos de manera individual, pero también debemos exigir la responsabilidad de los grandes imperios capitalistas que se apropiaron de lugares y los destruyeron, pues de lo contrario, parafraseando a Theodor Adorno, continuaremos manteniendo en pie un sistema que amenaza con aniquilar a humanos y no humanos<sup>3</sup>.

**P**

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

## Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

## Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).  
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

**Un autor:** MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

**Dos autores:** PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

**Tres o más autores:** GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

**Editor o compilador:** HANS KELSEN, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.