

PIEZAS



**LENIN-LUKÁCS, 1924-2024. UN RECORRIDO
POR LA RECEPCIÓN DEL FILÓSOFO
HÚNGARO EN MÉXICO**

José Guadalupe Gandarilla Salgado

**ESCUDRIÑAR EL PENSAMIENTO
DE GEORG LUKÁCS PARA LA ACTUAL
CUESTIÓN DE LOS ANIMALES**

Hilda Nely Lucano Ramírez

**EL MONSTRUO INCONSCIENTE.
UNA LECTURA DE *HISTORIA Y
CONSCIENCIA DE CLASE*
DE GEORG LUKÁCS**

Carlos Rafael Hernández Vargas

**ENTREVISTA A
GÖRAN THERBORN**

Carlos Rafael Hernández Vargas

**UNA APROXIMACIÓN AL
CUERPO Y A LA COMUNIDAD
DESDE JEAN-LUC NANCY**

Raúl Mateo Bernal Mendoza

**SINGULARISMO Y
COPERNICANISMO.
EL PROBLEMA DE LA
VIDA EXTRATERRESTRE**

*Mario Alberto Lozano
y Kathya Margarita Granados*

ÍNDICE

Entrevista a Göran Therborn

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS



4

Lenin-Lukács, 1924-2024. Un recorrido por la recepción del filósofo húngaro en México

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO



16

Georg Lukács. Relectura de una herencia intelectual

JAIME TORRES GUILLÉN



26

Escudriñar el pensamiento de Georg Lukács para la actual cuestión de los animales

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ



48

El monstruo inconsciente. Una lectura de *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS

62

Una aproximación al cuerpo y a la comunidad desde Jean-Luc Nancy

RAÚL MATEO BERNAL MENDOZA



68

Singularismo y copernicanismo.

El problema de la vida extraterrestre

MARIO ALBERTO LOZANO

KATHYA MARGARITA GRANADOS

78



¿Por qué los derechos humanos no son derechos naturales?

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ

89



Procesos de subjetividad adolescente en la escuela secundaria.

ARTURO RAYA SÁNCHEZ

115



Hacia un renacimiento educativo: reflexiones para la vida postpandemia

MIGUEL ÁNGEL SANTILLANA SOLANA

130

Normas para autoras/es

136

EDITORIAL

En el año 2023 se cumplieron 100 años tanto de los inicios de la llamada Escuela de Fráncfort como de la publicación de *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács. La revista **Piezas** del Instituto de Filosofía, A. C., en conjunto con el Departamento de sociología de la Universidad de Guadalajara, elaboraron una serie de actividades de las cuales resultaron materiales para publicación. Una parte del contenido del primer centenario se publica en este número, el restante aparecerá en el número de diciembre del presente año.

Para el primer caso del centenario aprovechamos la visita de Göran Therborn a la Feria Internacional del Libro de Guadalajara. En esta, Therborn participaría en la mesa titulada “A 100 años de la Escuela de Fráncfort”, por lo que el profesor Carlos Rafael Hernández Vargas, el estudiante de sociología Francisco Gutiérrez Zúñiga, ambos de la Universidad de Guadalajara, y quien escribe, aprovechamos esta ocasión para solicitarle una entrevista al sociólogo sueco. La **Entrevista a Göran Therborn** se realizó en el mes de noviembre de 2023 y fue publicada por primera vez en el número 24 de la revista *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, correspondiente al periodo Enero-Julio de 2024. En esta reedición de la entrevista, se agregan, en los interiores de la revista, imágenes inéditas del sociólogo y, una fotografía en la portada del presente número.

Con respecto al centenario de *Historia y consciencia de clase*, los artículos titulados **Lenin-Lukács, 1924-2024. Un recorrido por la recepción del filósofo húngaro en México** de José Guadalupe Gandarilla Salgado; **Georg Lukács. Relectura de una herencia intelectual** de Jaime Torres Guillén; **Escudriñar el pensamiento de Georg Lukács para la actual cuestión de los animales** de Hilda Nely Lucano Ramírez; y **El monstruo inconsciente. Una lectura de *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács** de Carlos Rafael Hernández Vargas, son resultado del Coloquio: Georg Lukács. 101 años de *Historia y Consciencia de Clase* realizado el 14 de marzo de 2024 en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Primero se presentaron como ponencias y posteriormente se reelaboraron para formar parte de esta sección dedicada al filósofo húngaro.

Con ambos centenarios, en el Instituto de Filosofía, nos comprometemos a difundir en las secciones de **Entrevista y Escenarios**, de este y el próximo número de **Piezas**, reflexiones, relecturas y nuevas investigaciones, sobre dos de las contribuciones más importantes que ha aportado el pensamiento crítico a la humanidad: La Escuela de Fráncfort y la obra del filósofo marxista más destacado del siglo XX: Georg Lukács.

La sección de **Ensayos** presenta una miscelánea de artículos cuyos tópicos resultan interesantes. El primero, **Una aproximación al cuerpo y a la comunidad desde Jean-Luc Nancy** de Raúl Mateo Bernal Mendoza expone en su artículo tres conceptos (alma, ontología y comunidad) del pensamiento del filósofo francés con relación al concepto del cuerpo. Concluye su ejercicio presentando cuatro situaciones de la vida cotidiana donde se puede contrastar tal relación, a saber: en el contexto de la pandemia del Covid-19; en una caravana migrante realizada en el año 2018; en el slogan feminista “si tocan a una nos tocan a todas”; y en un comportamiento equino frente a la muerte y al nacimiento.

En **Singularismo y copernicanismo. El problema de la vida extraterrestre**, Mario Alberto Lozano y Kathya Margarita Granados examinan los debates sobre la probabilidad de existencia de vida extraterrestre a través del conocido debate entre copernicanos y singularistas, pero matizando ambas perspectivas a partir del debate filosófico-científico entre Carl Sagan y Ernst Mayr. Es de por sí relevante que un biólogo evolutivo como Mayr y un divulgador de la ciencia como Sagan entablaran esta discusión crítica; lo es, además, por el efecto que, para la cultura, el conocimiento y la vida social, pudiera tener la probabilidad de vida extraterrestre civilizada o no.

Héctor David León Jiménez escribe **¿Por qué los derechos humanos no son derechos naturales?** El artículo es una reflexión sobre el origen moderno, occidental y liberal de los derechos humanos y

su conceptualización como derechos naturales resultado de una supuesta naturaleza humana, cuyo punto de partida son los procesos deshumanizadores de la actual sociedad. Con el ensayo se pretende aportar, a manera de notas, a una reconceptualización de la idea occidental moderna de los derechos humanos. Por su parte Arturo Raya Sánchez en **Procesos de subjetividad adolescente en la escuela secundaria**, invita a pensar desde la filosofía de la educación practicada en la formación secundaria, los dinámicos contextos socioculturales emergentes que determinan dicha formación y demandan cambios significativos en la manera de concebir la educación para adolescentes, que se piensan y asumen a sí mismos como producto de nuevos procesos de subjetividad. Para finalizar, **Hacia un renacimiento educativo: reflexiones para la vida postpandemia** es un breve texto de Miguel Ángel Santillana Solana quien invita a cuestionarse cómo, en un mundo post pandemia, podría generarse un crecimiento intelectual y humano. Sostiene que en dicho mundo se nos imponen una serie de preguntas fundamentales relacionadas con el significado y el propósito de la vida, situación que lleva a interpelarnos también por los procesos educativos en esa etapa de crisis.

Dejo pues al lector el número 38 de la revista **Piezas** para su valoración y crítica, no sin antes recordar que el siguiente número de diciembre de 2024, continuará la segunda parte de las actividades relacionadas con el centenario del Instituto de Investigación social mejor conocido como Escuela de Fráncfort. **P**

El director

ENTREVISTA A GÖRAN THERBORN*

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS**

* Publicada por primera vez en la revista *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, Año 15 Núm. 24, Enero-Julio 2024. pp.163-180. ISSN: 2007-7688.

** 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.

Göran Therborn nació en Kalmar, Suecia, el 23 de septiembre de 1941. Estudió ciencia política, economía y sociología en la Universidad de Lund donde también se doctoró en sociología en 1974. Durante los años ochenta fue catedrático de ciencias políticas en la Universidad Católica de Nijmegen en Holanda y, posteriormente, regresó como Catedrático de sociología a la Universidad de Gotenburgo en 1987.

En América Latina se hizo conocido como referente de la Nueva Izquierda con su ya clásico libro *¿Cómo domina la clase dominante?*, Siglo XXI, 1979; y, posteriormente, con el libro *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, 1987. Es autor de decenas de libros y artículos científicos publicados en diferentes idiomas. Aquí haremos referencia a algunos de los más significativos en el panorama intelectual y político de la izquierda en América Latina.

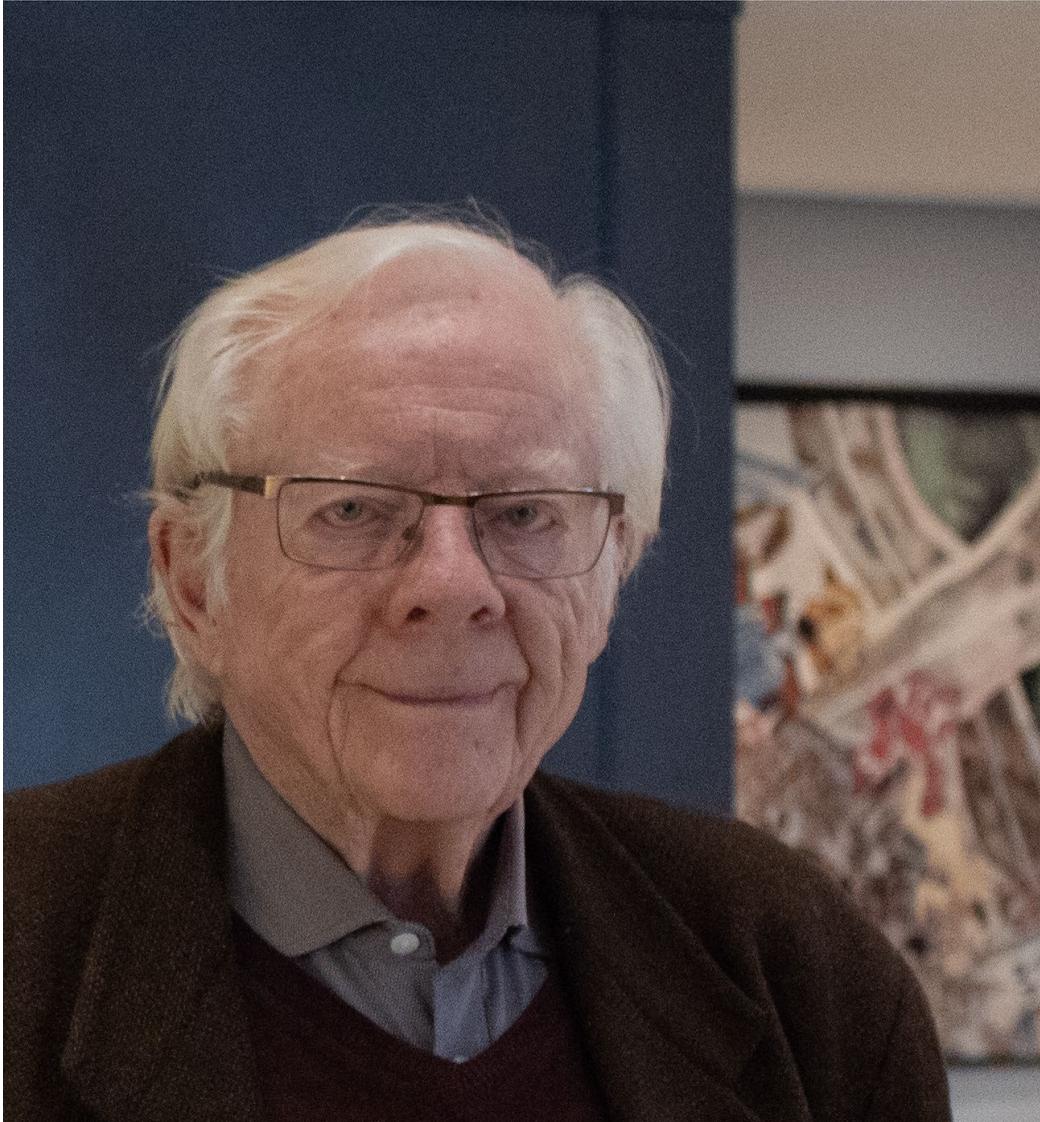
En 1985 aparece la primera obra colectiva en la que participa con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) *Los límites de la democracia vol. 1*, que recoge las discusiones desarrolladas en el Congreso Internacional de Roma (1980) y está dedicada en honor a Gino Germani, el gran sociólogo de origen italiano que tuvo un papel relevante en

la sociología argentina y latinoamericana. Hasta la fecha, el repositorio de la biblioteca virtual de CLACSO, tiene una pequeña parte de su obra.

Desde el 2001 ha sido un constante colaborador de la revista *New Left Review* donde ha publicado artículos sobre la actualidad de la teoría social radical, diversas críticas al neoliberalismo y sobre sus propuestas para la comprensión de la clase, la desigualdad y la política de la izquierda en la época contemporánea.

En 2006 fue nombrado catedrático de sociología en la Universidad de Cambridge. Durante esta época emprende estudios sobre la situación en África (2004. *African Families in a Global Context* (editor and co-author), Uppsala: Nordic Africa Institute). En el 2008 publica su obra *From Marxism to Post-Marxism?* London: Verso [editado en español (2014) *¿Del marxismo al Posmarxismo?* Madrid: Akal.]

Jubilado desde 2010 sigue colaborando como profesor en Cambridge y en 2011 publica su obra *The World. A Beginner's Guide*. Cambridge: Polity Press [editado en español: (2012). *El mundo. Una guía para principiantes*. Madrid: Alianza]; y en 2013 aparece otra de sus obras contemporáneas más importantes *The Killing Fields*



of *Inequality*, Cambridge: Polity Press [editado en español: (2015) *Los campos de exterminio de la desigualdad*. Buenos Aires: FCE].

En 2017 publica su obra *Cities of Power*, London: Verso [editado en español: Therborn, G. (2020) *Las ciudades del poder. Lo urbano, lo nacional, lo popular y lo global*. Madrid: Traficantes de sueños] donde emprende una revisión desde la

sociología y polemiza con las importantes obras de Castells y Harvey. En los últimos años ha publicado varios libros más, la mayoría de los cuales no están aún traducidos al español.

La presente entrevista se dio en el marco de su intervención en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara (2023) en donde participó en la mesa “A 100 años de la Escuela de Fráncfort”.¹

1. Agradecemos a Francisco Gutiérrez Zúñiga su apoyo en la traducción de algunas ideas que Göran planteó en inglés y en la transcripción de la entrevista.

Carlos Rafael Hernández (CRH) y Jaime Torres (JT): Estimado Göran, tienes una obra muy extensa. Nosotros éramos niños cuando tú habías escrito un trabajo que nos formó posteriormente. Sobre todo, este de *¿Cómo domina la clase dominante?*² ¿Qué piensas de este libro? Porque es un trabajo postulado desde el marxismo, desde un cierto materialismo histórico y superas, a nuestra manera de ver, a Poulantzas³, superas a Althusser⁴, superas a las teorías weberianas del poder⁵. Tu pregunta aquí es de la dominación, ¿no?, porque el marxismo en ese entonces era más filosófico y posteriormente va a transitar, según tú, hacia la sociología, hacia las llamadas ciencias sociales, ¿Qué opinas de este trabajo que hiciste en los años 70s que nos formó a tantos latinoamericanos?

Göran Therborn (GT): Bueno, tuve razones para releerlo recientemente, porque el año pasado estuve en un par de seminarios sobre la clase dominante de la actualidad. Y, bueno, es un trabajo que se ubica en un tiempo particular, en una coyuntura particular, pero todavía pienso que sus ideas básicas siguen siendo correctas. Y con respecto a la dominación de la clase dominante, en términos estructurales, el libro sigue siendo una forma de acercamiento próximo a la verdad. También está claro que esto tiene que ser visto como un punto de

partida de algunos de los análisis de la clase dominante, los cuales tienen que continuar su desarrollo. Por ejemplo, algo nuevo es la mayor frecuencia de gobiernos dirigidos directamente por banqueros, capitalistas como Emmanuel Macron, Donald Trump, Javier Milei y Daniel Noboa, que son agentes directos del capital. Esta situación no existía en los años sesenta. Hoy en día, la dominación capitalista a menudo es más directa y brutal. Entonces sería necesario preguntarse qué ha cambiado en términos de la clase dominante y su poder. En este sentido es una obra de los años sesenta y setenta, pero creo que todavía sus bases son sólidas.

CRH y JT: Tú aquí usas el concepto de clase, y vemos que en la gran mayoría de tus obras sigues usando el concepto de clase, aunque también usas otros conceptos políticos, como el de pueblo. Pero haces una crítica a las versiones de la estratificación ¿reivindicas el concepto de clase como categoría de análisis, sigue siendo útil?

GT: Sí, claro que sí. La estratificación es una ideología académica que ha impedido a la sociología investigar la desigualdad y los conflictos de clase. Es importantísimo e interesante que ahora con la nueva economía de Thomas Piketty⁶ y su equipo, hay un reconocimiento de

2. GÖRAN THERBORN, *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de Estado y poder estatal en el feudalismo, el socialismo y el capitalismo* (Madrid: Siglo XXI, 1979).

3. NICOS POULANTZAS (1936-1979) fue un politólogo marxista estructuralista de origen greco francés. Entre sus principales obras destacan: *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista* (Madrid: Siglo XXI, 1969) y *Las Clases Sociales en el capitalismo actual* (Madrid: Siglo XXI, 1977); en ellas desarrolla su propuesta sobre la teoría del Estado y las relaciones políticas en el capitalismo.

4. Louis Althusser (1918-1990) fue un filósofo marxista francés. Es considerado como el principal representante del "marxismo estructuralista", aunque su relación con el estructuralismo francés es mucho más compleja. Entre sus principales obras figuran: *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI, 1967); *La filosofía como arma de la revolución*. (México: Siglo XXI, 1968); y junto a E. Balibar *Para leer El capital*. (México: Siglo XXI, 1969).

5. Véase principalmente la obra de MAX WEBER, *Economía y sociedad*. (México: FCE, 1944).

6. Thomas Piketty (1971-act.) es un economista francés especialista en el tema de la desigualdad económica. Una de sus obras más importantes es el análisis sobre la desigualdad desde el siglo XIX hasta la actualidad, en donde además polemiza con las visiones económicas del marxismo es *El capital en el siglo XXI*. (México: FCE, 2015).

que las divisiones de clase, en un sentido amplio, es absolutamente necesario para entender la distribución de la riqueza, la desigualdad, la pobreza. Entonces, el equipo de Piketty, que es un gran equipo, reivindica la importancia del concepto de clase. Por ejemplo, el último libro, hasta ahora, de Thomas Piketty, que escribe con su compañera Julia Cagé es un estudio sobre el comportamiento electoral en Francia en las 36,000 municipalidades de un periodo que va, más o menos, desde la Revolución Francesa hasta hoy. Y su conclusión explícita es que “la clase social es más que nunca importante para comprender el comportamiento de voto.”⁷ Entonces hay una coyuntura en el análisis de clase. Por supuesto, es significativa tu pregunta, y en mis obras se habla de clase. Aunque no siempre de la clase obrera, porque la clase obrera industrial está disminuyendo y el paisaje de clases se ha vuelto bastante más complejo, particularmente en el sur global. Pero, las divisiones de clase en términos de posesión en la economía, del mercado laboral, la propiedad de los sin propiedad, estos conceptos, estas demarcaciones de clase, siguen siendo decisivos para la política y para los sistemas del poder.

CRH y JT: Elaboramos esa pregunta porque precisamente en este otro libro *Los campos de exterminio de la desigualdad*⁸ tú usas “inequality”, el concepto de desigualdad y nos llama la atención que dices que la sociología académica se interesó muy poco por la desigualdad hasta muy recientemente. Quizás haciendo la analogía con el concepto de justicia, dices que John Rawls⁹ impulsó desde el pensamiento liberal la idea de justicia, y también un poco aquí

la idea de igualdad o valor. ¿Reivindicas el concepto de desigualdad en la sociología y qué hay con la explotación?

GT: Hay problemas teóricos con el concepto de explotación, porque originalmente fue ligado a la teoría del valor-trabajo, la cual no es sostenible; es por esta razón que no utilizo mucho el concepto teórico de explotación. Pero, en situaciones concretas, es claro que hay explotación, y en términos generales se puede decir que el crecimiento económico y la acumulación capitalista están basados en la explotación. Sin embargo, es necesario reconocer que con el capital financiero se genera acumulación de capital que no se hace directamente a través de la explotación del trabajo, sino con operaciones especulativas de los mercados financieros y las especulaciones en el mercado inmobiliario.

CRH y JT: En español titularon a tu libro *La desigualdad mata* como los campos de concentración.

GT: Campos de exterminio.

CRH y JT: Los campos de exterminio de las desigualdades.

GT: La traducción *La desigualdad mata* es mejor, porque el original en inglés habla de “killings fields”, *the killing fields* son campos de matanza, no exterminio, es algo diferente. “Mata” refiere al hecho que las clases populares, y generalmente la gente en posiciones subalternas en jerarquías sociales, mueren mucho más jóvenes que las clases altas. Una dimensión de la desigualdad es la desigualdad vital o desigualdad de expectativa de vida.

7. Cfr. JULIA CAGÉ Y THOMAS PIKETTY, *Une histoire du conflit politique. Élections et inégalités sociales en France, 1789-2022* (Paris: Seuil, 2023), 844.

8. GÖRAN THERBORN, *Los campos de exterminio de la desigualdad* (Buenos Aires: FCE, 2015).

9. JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1979).

CRH y JT: Sí, pero es difícil traducir al español campos de matanza que, campos de desigualdad, ¿no? Quisiéramos detenernos aquí porque tú haces un trabajo muy particular, al basarte en fuentes que son principalmente los estudios epidemiológicos de Michael Marmot¹⁰. Entonces ahí hablabas de un modelo tuyo, muy interesante, porque para ti la desigualdad es un problema normativo.

GT: Sí, he aprendido mucho de Marmot y de la medicina social en general. La desigualdad es algo normativo porque indica la ausencia de algo, es decir, la ausencia de igualdad. La base normativa de la desigualdad es la idea que se estableció, por lo menos teóricamente, después de Auschwitz, después de la Segunda Guerra Mundial. La idea que todos los seres humanos son básicamente iguales y tienen los mismos derechos y la desigualdad es una violencia contra los derechos humanos, los derechos de todo ser humano, de las posibilidades de vivir una buena vida.

Tengo que añadir algo sobre la relación entre clase y desigualdad. En el lenguaje cotidiano, clase es una expresión de desigualdad, pero históricamente se desarrollaron en dos campos semánticos distintos, es por eso, por ejemplo, que en Marx no se habla de desigualdad. En su *Crítica del Programa Gotha*¹¹ [del Partido Obrero Alemán], hace una crítica de la preocupación del programa con respecto a las desigualdades. Una premisa era que el capitalismo es básicamente el mismo en todas partes, y que todas las desigualdades derivan del capitalismo. Entonces,

si acabamos con el capitalismo, resolvemos todos los problemas de las desigualdades. Esta tesis no es sostenible ahora. La desigualdad es pluridimensional. Debemos distinguir tres dimensiones fundamentales, la desigualdad vital —es decir de salud y expectativa de vida—, existencial —es decir de reconocimiento y respeto— y desigualdad de recursos, sobre todo ingresos y patrimonio. Además, el capitalismo es variable y su fin está lejos.

En el movimiento obrero y sobre todo en el movimiento marxista obrero, se abrió una brecha entre discursos de desigualdad y discursos de clase. En este siglo finalmente ha ocurrido un encuentro entre ambos discursos de desigualdad, sobre la base de un consenso de izquierda sobre que, las desigualdades no se reducen a diferencias de clase y que las relaciones de clase explican gran parte de las variaciones de la desigualdad.

CRH y JT: A propósito de esto pensamos que tú haces converger en tu libro el *efecto Mateo*¹², que es una versión de la sociología funcionalista, la exclusión que es más una versión de la filosofía de los derechos humanos, y la jerarquización, una versión más weberiana, junto con la explotación, un concepto marxista, o sea, incorporas los mecanismos de la desigualdad para estudiarlos de manera multidimensional e integral. ¿Y qué opinas de los estudios meramente descriptivos de la desigualdad, que son estadísticos y que no tienen una teoría de fondo? tú sí tienes una teoría de fondo, porque supones la idea de las capacidades de Amartya Sen¹³, para hablar de la desigualdad, ¿Qué opinas de los estudios

10. Véase por ejemplo, MICHAEL MARMOT y RICHARD WILKINSON (eds.), *Social Determinants of Health: The Solid Facts* (Great Britain: Oxford University Press, 2006).

11. KARL MARX, *Crítica del Programa Gotha*, 1875.

12. El *efecto Mateo* es un término que fue utilizado por primera vez por el sociólogo norteamericano Robert K. Merton para explicar el fenómeno de la acumulación de bienes, riqueza o fama y que, en términos simples, se refiere a que el rico se hace cada vez más rico y el pobre cada vez más pobre.

13. Véase, por ejemplo, el libro de AMARTYA SEN, *Nuevo examen de la desigualdad*. (Madrid: Alianza, 1995).



descriptivos, meramente cuantitativos, que componen el grueso de los estudios de desigualdades?

GT: En mi opinión, el gran problema, no es que estos estudios sean descriptivos, sino que sean fragmentados, en el sentido que no hay una perspectiva multidimensional de la desigualdad. Yo sostengo que no hay simplemente desigualdad económica, de ingresos y de riqueza, sino también lo que llamo desigualdad existencial, como el racismo, el sexismo, y desigualdad vital, de salud y de años de vida. La obra de Amartya Sen me ha inspirado mucho.

CRH y JT: En efecto, las desigualdades en América Latina tienen de fondo el colonialismo interno, como decía Pablo González Casanova¹⁴. Aquí en tu libro *La desigualdad mata* lo dices: “[...] la comunidad de las ciencias sociales no ha integrado dentro

de los derechos burgueses el concepto de desigualdad existencial”. Hay un trabajo posterior a este que hiciste de desigualdad, una serie de artículos que escribiste en inglés, algo que puede ayudar a entender mejor el concepto de desigualdad, Göran Therborn, ¿Qué nos dirías?, ¿Cómo entender la desigualdad?

GT: Las desigualdades son violaciones de los derechos humanos —a una vida igual a las posibilidades históricas de la humanidad— y comienzan antes del nacimiento, en la etapa fetal. Pobreza, desnutrición, estrés de la madre afectan el feto y el desarrollo del niño, en casos severos de por vida. Uno de mis ensayos trata la desigualdad a través del curso de vida.¹⁵

He escrito bastante sobre las relaciones e interacción entre las dimensiones de desigualdad, sobre la conexión entre desigualdad y análisis de clase y un libro

14. Una parte importante de la obra de Pablo González Casanova se puede encontrar reeditada en la biblioteca digital de CLACSO. Específicamente el texto donde desarrolla el concepto de “colonialismo interno” el libro *Sociología de la explotación* (Buenos Aires: CLACSO, 2006) originalmente publicada en 1969. Para un acercamiento de la obra en conjunto de González Casanova, véase el libro de JAIME TORRES GUILLÉN y JAIME A. PRECIADO CORONADO, *An Introduction to Pablo González Casanova. Intellectual of the Dignified Rebellion* (UK: Routledge, 2023).

15. GÖRAN THERBORN, “Life-curves of Inequality” in *Korean Journal of Sociology*, Vol. 49, 6 (December 2015) 47-61.

sobre democracia, capitalismo y desigualdad.¹⁶ He estudiado en Sudáfrica las interrelaciones complejas entre la desigualdad existencial del racismo (ahora parcialmente superado) y desigualdad económica (aumentada después de la caída del apartheid).¹⁷ Tengo un estudio comparativo del “momento de igualdad” en América Latina a comienzos de este siglo, con sus efectos cuantitativos respetables pero con límites estructurales, no tocando a los más ricos ni los sistemas fiscales regresivos.¹⁸ Las relaciones complejas entre dos giros epocales simultáneos de desigualdad, el revés de la igualización desde 1945 en los países de capitalismo avanzado y el comienzo de una cierta aproximación económica Norte-Sur son objeto de otro ensayo.¹⁹ Actualmente trabajo sobre la pregunta, ¿Por qué los países del Sur Global son más desiguales que los del Norte? en una “agenda para análisis de clase” en memoria al gran sociólogo y mi amigo, Erik Olin Wright, trato de conectar este tipo de análisis con la problemática general de desigualdad. También llamo la atención a un nuevo aspecto importante de desigualdad, la desigualdad ecológica, es decir la vulnerabilidad específica de los habitats de los pobres y de las clases populares frente a los desastres causados por el cambio del clima.²⁰

CRH y JT: Göran, este otro libro *El mundo. Una guía para principiantes*²¹ es un libro fabuloso, un libro extraordinario, una guía para entender la geología histórica de las sociedades, las capas, ¿No? Es un libro an-

ticolonial, un libro que critica las versiones unidimensionales del mundo y nos muestras muchas capas de las sociedades. ¿Por qué escribiste ese libro?

GT: Fueron mis conferencias en el curso de maestría en la Universidad de Cambridge.

CRH y JT: Excelente... en el libro hay dos afirmaciones que se articulan. La primera es que las contradicciones del capital siguen siendo nuestro desafío, esa es una tesis. Y la segunda tesis es que el futuro del mundo se va a decidir en China ¿Por qué?

GT: Bueno, es una hipótesis, pero es una hipótesis que forma parte de un argumento: el centro de gravedad del mundo capitalista está pasando del Atlántico Norte a Asia, no solamente China, sino a los grandes países asiáticos como China, India, Indonesia, Vietnam, Bangladesh. La segunda hipótesis es que China es el único país en desarrollo donde hay un régimen en principio a-capitalista en el poder y eso abre, por lo menos, una posibilidad de transformar el capitalismo.

CRH y JT: Usualmente los intelectuales de derecha, los políticos de derecha suelen afirmar que hay que apoyar a los Estados Unidos en su expansión imperial, en sus batallas culturales o en sus guerras militares porque China es un país muy peligroso. Básicamente el argumento es que, como China no es un Estado liberal, si se convierte en la nación hegemónica, no habrá libertad,

16. GÖRAN THERBORN, *Inequality and the Labyrinths of Democracy* (London: Verso, 2020).

17. GÖRAN THERBORN, *Racism, existential inequality and problems of categorical equalization: Reflections on the South African experience*, en *The Effects of Race*, comps. N. Jablonski y G. Maré (Johannesburg, SUN Press, 2018), 35-52.

18. GÖRAN THERBORN, *Moments of Equality: Today's Latin America in a Global Historical Context en A Moment of Equality for Latin America?* Comps. B. Fritz y L. Lavinás, (London, Ashgate, 2015), 13-28.

19. GÖRAN THERBORN, “Two epochal turns of inequality, their significance, and their dynamics”, *The Chinese Journal of Sociology* 8:9 (2021).

20. GÖRAN THERBORN, “An Agenda for Class Analysis”, *Catalyst* vol. 3, 3 (2019).

21. GÖRAN THERBORN, *El mundo. Una guía para principiantes*. (Madrid: Alianza, 2012).

no habrá libertad de prensa, de elección, de expresión. Por eso, ante la disyuntiva, según ellos, habría que elegir el imperialismo norteamericano, ¿Tú qué opinas ante ese planteamiento de la derecha?

GT: Bueno, se puede desmontar esa narrativa. El conflicto entre los Estados Unidos y China no es un conflicto sobre sus gobiernos internos, sino un conflicto por la dominación del mundo. Por primera vez en 500 años, la dominación del Atlántico Norte está desafiada por un poder distinto económica y tecnológicamente, y este es el verdadero problema. Entonces, la pregunta es que, sabemos lo que es un mundo dominado por los Estados Unidos, es decir, es un mundo colonizado, donde los norteamericanos predicán los valores, las políticas en todo el mundo y forma parte de su misión cristiana. Es un sistema de dominación basado sobre 700 bases militares en varios países del mundo. Por otro lado, China no está en una posición de guerra, de ser el poder dominante del mundo, no tiene los recursos militares. Sabemos entonces que, en un mundo dominado por los Estados Unidos, todo el mundo tiene que obedecer a los Estados Unidos. Un mundo sin la dominación norteamericana sería un mundo multipolar, es decir, sin un poder con vocación universal de dominación. Un mundo multipolar, donde varios de los Estados y poderes podrían negociar. China e India, otro gran poder en ascendencia, no son países misioneros. Esta es la diferencia.

CRH y JT: Y todo esto también se relaciona con este otro fabuloso libro tuyo *Las ciudades del poder*²², de hecho escribiste

otro que no está traducido al español sobre las metrópolis en África.

GT: He inspirado dos libros sobre las ciudades capitales en África²³ y que forman parte del proceso a trabajar sobre este tema.

CRH y JT: Aquí hay una tesis sumamente importante alrededor de tu trabajo. Dinos tú si estamos mal, es la crítica a la noción de *ciudades globales*, sabemos que tú escribiste sobre eso, pero nos gustaría que desarrollaras la idea principal para que los lectores conocieran de viva voz la crítica al concepto de *ciudad global*.

GT: El concepto de “ciudad global” emergió en la época de globalización capitalista y la idea fue que, con los procesos de globalización, las comunicaciones y los intercambios entre ciudades, los poderes estatales disminuyeron en capacidad y en importancia. Hubo también algunos extremistas que plantearon que en el futuro los Estados desaparecerían y tendríamos como dominantes estas “ciudades globales”. Una idea que declinó con la crisis inmobiliaria y el *crash* financiero del 2008. Los banqueros enfrentando la bancarrota no se refugiaron en los alcaldes o intendentes de ciudades o en las instituciones de esas “ciudades globales”, sino en su propio Estado nacional. Presenté un artículo²⁴ sobre esto en un congreso sociológico que fue muy bien recibido. Ahora está terminando la época de la globalización y hemos entrado en una nueva época de geopolítica imperial. Actualmente los intereses de seguridad nacional o imperial son mucho más importantes que la acumulación global.

22. GÖRAN THERBORN, *Las ciudades del poder. Lo urbano, lo nacional, lo popular y lo global*. (Madrid: Traficantes de sueños, 2020).

23. S. BEKKER y G. THERBORN (comp.), *African Capital Cities. Power and powerlessness. Cape Town and Dakar*. (HSRC Press and CODESRIA, 2011) y *Refractions of the National, the Popular and the Global in African Cities*, S. Bekker et al. (comp.) (2021), Cape Town, African Minds.

24. GÖRAN THERBORN, “End of A Paradigm. The Current Crisis and the Idea of Stateless Cities”. *Environment and Planning* 43 (2011) 272-85.



CRH y JT: Preguntamos esto porque en América Latina Saskia Sassen²⁵ ha sido muy influyente en la noción de “ciudad global” y en cambio, tu obra la he visto poco, por eso nos interesa resaltar tu tesis.

GT: Sí, Saskia es una amiga mía, y es excepcional en este grupo de teóricos sobre la sociedad global, porque hace mucho énfasis en los fragmentaciones sociales internas de estas ciudades globales y entonces no tengo tanto qué debatir con ella, pero ella también en su primer libro²⁶ tenía esta idea de la reducción del poder del Estado.

CRH y JT: Lo que más nos sorprende de tu trabajo es la noción de lo popular, en el sentido de la resistencia que tiene la gente ante las capitales del poder. Esto es muy interesante porque no se concibe la globalización o la dominación como un

fenómeno inevitable, sino que se reconoce que hay resistencias. Hay en el fondo una utopía concreta en Göran Therborn desde los años sesenta, los setenta hasta ahora: las luchas populares.

GT: Me comprometí temprano con resistencias populares contra la dominación y la opresión, primero contra los sistemas coloniales en Vietnam y Argelia. En *Las ciudades del poder* hablo sobre diferentes aspectos que son también épocas de ciudades. Hablo de la formación de la nación materializada en las ciudades y, sobre todo, de las ciudades capitales, como manifestación del poder y la riqueza del Estado nacional. Este proceso de formación nacional está expresado en su iconografía y en su nomenclatura, de plazas, calles y avenidas, y todo esto. Se trata de este proceso de formación nacional en todas las partes del

25. SASKIA SASSEN, *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio* (Buenos Aires: Eudeba, 1999).

26. SASKIA SASSEN, *The mobility of labor and capital: a study in international investment and labor flow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

mundo. Con la ciudad nacional emergió también la resistencia del pueblo, de las clases populares y éstas también dejan su impronta a las ciudades, sus espacios de movilización, su propia iconografía y, frecuentemente, también su intervención en el gobierno, en el gobierno municipal, con el establecimiento de nuevas prioridades de una nueva política.

CRH y JT: Esto nos parece muy interesante, que le reconoces a David Harvey su trabajo de *Ciudades Rebeldes*²⁷, pero él no habla, dices, de los efectos que tú sí estás diciendo, es decir, de los efectos de esos levantamientos populares, la manera cómo la gente modifica lo urbano, aquí lo dices tú: “Hay una perspectiva de estudios urbanos, el trabajo de David Harvey y de Manuel Castells²⁸, todos ellos que son los primeros que hicieron una sociología urbana, pero que no nos dicen los efectos de estos levantamientos”.

GT: Sí, ellos se concentran en los movimientos, su movilización y sus dinámicas, pero no en sus efectos y eso es lo que a mí me interesa más.

CRH y JT: Exactamente. Cambiando un poco de tema, ayer presentaste en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara

(2023) algo sobre la Escuela de Frankfurt... el profesor Carlos Rafael Hernández imparte un seminario de esta Escuela... comentábamos que tú fuiste el primero que hizo un texto sobre la escuela de Frankfurt antes del que escribiera Martin Jay²⁹.

GT: Sí, se publicó en inglés en 1970 y anteriormente un texto en sueco publicado en el 68.

CRH y JT: Pero nunca se publicó en español, de ese no hay traducción al español.

GT: No sé. Creo que sí, creo que hay una edición de Anagrama de los años setenta³⁰.

CRH y JT: ¡Ah! de aquél entonces, a lo mejor, pero puede estar discontinuada.

GT: Hay además una traducción en italiano, también.

CRH y JT: Göran ¿Conoces a Andrew Arato³¹? Una vez se le preguntó por qué dejó la teoría crítica. Porque él fue alumno de Georg Lukács... y respondió: “[... la pregunta podría ser ¿cómo terminé interesado por asuntos burgueses cuando originalmente había iniciado mi reflexión partiendo de Lukács?³² ¿Tú sigues sosteniendo la tradición de la teoría crítica en tu formación?

27. DAVID HARVEY, *Ciudades Rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (Madrid: Akal, 2013).

28. La obra de David Harvey es, al igual que la de Manuel Castells, muy extensa. Algunas de las obras que están orientadas a la temática de los movimientos sociales y el problema urbano que se discuten aquí serían, en el caso de Harvey, además de la ya citada: *Urbanismo y desigualdad social* (Madrid: Siglo XXI, 1992); *Espacios de esperanza* (Madrid: Akal, 2003) y *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (Columbia University Press, 2009). En el caso de Manuel Castells, sus obras más importantes en el tema son: *Movimientos sociales urbanos* (México: Siglo XXI Editores, 1974) y *La cuestión urbana* (Madrid: Siglo XXI, 1982).

29. MARTIN JAY, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston & Toronto: Little, Brown And Co, 1973). Existe una traducción al español: *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus, 1974).

30. Efectivamente, existe una edición en español de la obra: GÖRAN THERBORN, *La escuela de Frankfurt* (Barcelona: Anagrama, 1972). Aparece agotada desde hace décadas.

31. Una de las principales obras de Arato sobre el pensamiento crítico es *From Neo-Marxism to Democratic Theory: Essays on the Critical Theory of Soviet-Type Societies* (New York: M.E. Sharpe, 1993).

32. Cfr. JAIME TORRES GUILLÉN, “Andrew Arato: Teoría crítica, sociedad civil y constitucionalismo, Entrevista a Andrew Arato” en *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, Nueva Época volumen IX, 27 (diciembre 2018) 8-17.

GT: Lo he encontrado algunas veces. Yo vengo de otra formación, pero originalmente fui muy influenciado por Lukács³³. Leí al marxismo occidental, es decir, a Lukács, Korsch³⁴, Gramsci³⁵. Aprendí el italiano para leer a Gramsci, los seis volúmenes de los *Cuadernos de la Carcel* en la edición Einaudi. Y después tuve una formación teórica francesa, comenzando por Sartre³⁶ y luego sobretodo Althusser³⁷.

Descubrí la teoría crítica en Suecia, en algunos discípulos con una versión de la Escuela de Frankfurt, que en mi opinión representaba un peligro para el movimiento estudiantil y la academia progresista, en el sentido de que la interpretación sueca tenía un énfasis normativo. Es decir, esto no fue la Escuela de Frankfurt, sino una interpretación en la que se hace énfasis en la importancia de los valores en la teoría crítica. Pero, en mi opinión, la tarea intelectual de la izquierda fue el desarrollo del materialismo histórico como ciencia social, haciendo crítica social con instrumentos de las ciencias sociales.

CRH y JT: Sí, es lo que dices aquí, que poco a poco había una versión weberiana, un poco, en la interpretación de la Escuela de Frankfurt en la academia sueca, quizás

y también estás diciendo que poco a poco el marxismo, sobre todo, el materialismo histórico, está apareciendo en este tiempo, en la sociología, en la economía, porque habías leído, quizás, muy influenciado por la filosofía occidental, el marxismo occidental que era filosofía como Korsch, Adorno, Lukács. Pasaron 100 años de la escuela de Frankfurt, y cuando leemos *Dialéctica de la Ilustración*, el ánimo que queda es muy oscuro, un ánimo de derrota, como si hubiéramos sido avasallados por el sistema capitalista. Pero, la pregunta es ¿tú qué ideas de esta obra crees que efectivamente se sostienen y cuáles crees que ya han sido superadas o que, de alguna manera, ya no tienen actualidad?

GT: Lo que no tiene actualidad es la desesperación extrema que caracteriza 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

33. Los diversos autores ligados a la Escuela de Frankfurt siempre reconocieron la enorme influencia teórica que Georg Lukács tuvo sobre ellos, específicamente su obra *Historia y conciencia de clase publicada* en 1922. Existe una vieja edición en español de Grijalbo, ya discontinuada. Recientemente se reeditó una versión: (2021). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Madrid: Siglo XXI.

34. KARL KORSCH fue un filósofo y militante comunista alemán, contemporáneo de Lukács que desarrolló el grueso de su obra teórica en la década del veinte del siglo pasado. De Korsch podemos destacar sus dos obras principales: (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Era, publicada originalmente en 1923; y (1975). *Karl Marx*. Barcelona: Ariel publicada en 1938.

35. Antonio Gramsci, un militante comunista e importante teórico marxista italiano, tuvo una enorme influencia en América Latina. A partir de los años ochenta comenzó a menguar el estudio de su obra. Pero, en años recientes está atrayendo nuevamente la atención dada la trascendencia de su propuesta teórica y su análisis de la hegemonía. La editorial española Akal ha publicado una excelente edición revisada de sus estudios contenidos en lo que se conoce como *Cuadernos de la cárcel: ANTONIO GRAMSCI, Cuadernos de la cárcel. Obra completa* (Madrid: Akal, 2023).

36. Jean-Paul Sartre fue un reconocido filósofo francés. Aunque se le asocia más a la filosofía existencialista, de la cual es uno de sus representantes, su posición política anticolonialista y de izquierda le acercó al marxismo, sin perder su postura crítica en contra de éste. Véase, por ejemplo, el par de libros que se editaron en español de parte de su obra «Situations»: Sartre, JP. (1966) *Problemas del marxismo*. 2 vols. Buenos Aires: Losada.

37. Véase la nota 3.



interés y de valor. Aunque, como dije ayer, tengo una gran admiración por Jürgen Habermas y sus nuevas conceptualizaciones de la esfera pública y de acción comunicativa, por ejemplo, y estos son avances de la sociología en la filosofía social, aunque no son herramientas críticas. Pero es interesante, tenemos que admitir que, en efecto, en algunos textos, en algunas obras, fueron importantes. Luego vino una época de ruptura entre la primera generación y Habermas. En el Instituto de Investigación social de Frankfurt hubo un *interregnum* de 30 años porque Habermas no aceptó el rectorado del instituto. Pero ahora, creo que podemos ver cierta reconexión con la primera generación. Por ejemplo, a pesar de que Axel Honneth fue estudiante asistente de Habermas y tiene una formación habermasiana más que de la primera generación, es interesante que generó una obra propia en la que se replanteó la idea del socialismo.³⁸ Y en el caso de Stephan Lessenich³⁹ a quién conozco un poco,

es un sociólogo interesante que conecta directamente con la crítica del capitalismo. Entonces, en conclusión, la Escuela de Frankfurt ha sido una gran tradición intelectual, única en el mundo, que por suerte sobrevivió. Y que actualmente está viva, y creo que ahora tiene más potencial que anteriormente. Sin los planteamientos de desesperación trágica, el conjunto de la crítica del progreso moderno que la Escuela de Frankfurt ha desarrollado es importante.

CRH y JT: Göran Therborn muchas gracias por tu tiempo, para finalizar la entrevista ¿Cuál es tu futuro proyecto, tu obra? ¿qué estás escribiendo?, ¿qué vamos a leer el próximo año?

GT: Por el momento no tengo un proyecto claro de libro. Tengo una idea, la de escribir sobre los siglos XX y XXI en términos de poder y resistencias al poder, las luchas populares y los sistemas de poder.

P

38. AXEL HONNETH, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* (Buenos Aires: Katz Editores, 2017).

39. El 1 de julio de 2021 Lessenich asumió la cátedra de Teoría e Investigación Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Goethe de Frankfurt y, por lo tanto, también la dirección del Instituto de Investigación social vinculado a la llamada Escuela de Frankfurt.

LENIN-LUKÁCS, 1924-2024. UN RECORRIDO POR LA RECEPCIÓN DEL FILÓSOFO HÚNGARO EN MÉXICO**

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO*

* Doctor en filosofía política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa. Investigador Titular C del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM.

** Agradezco la lectura y comentarios de María Haydeé García Bravo, y a Adriana Cruz Romero y sus colaboradoras de la biblioteca del CEIICH-UNAM, quienes me facilitaron el acceso a algunas de las referencias biblio-hemerográficas mencionadas en este trabajo.

Hoy en día la posición lukacsiana tiene vigencia debido a la creciente complejidad de nuestras realidades sociales que exigen una explicación capaz de atender la densidad de sus interrelaciones

Graciela Borja¹

No puede sino provocar una profunda decepción ver que el nombre de György Lukács se estampe en el título de un artículo que persigue el único fin de “señalar” el supuesto autoritarismo y los actos de combate al pensamiento y de censura a la expresión de ideas, procesos que cierta capa de comentaristas y ciertos personajes que han sido tradicionalmente beneficiarios del campo cultural en este país temerían que están ocurriendo bajo el gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Más engañoso aún se presenta el hecho por quien lo firma, una escritora que a fines de la década del setenta del siglo pasado se subió a la ola alta de recepción/discusión del filósofo húngaro, con relación a sus aportes para la construcción de una teoría sobre la literatura.² Ya puede uno acudir algo advertido a su lectura, por la

vitrina misma elegida para su circulación.² Sin embargo, el anzuelo de esa comunicación quizá resida en que insinúa que va a referirse a la búsqueda de una cierta vinculación entre México y Lukács, cuestión que liquida de un plumazo cuando lacónicamente concluye que: “No tengo idea de si Lukács sabía que México existía. Tal vez sí por el caso Trotski, pero no creo que le haya dedicado siquiera un pensamiento”.

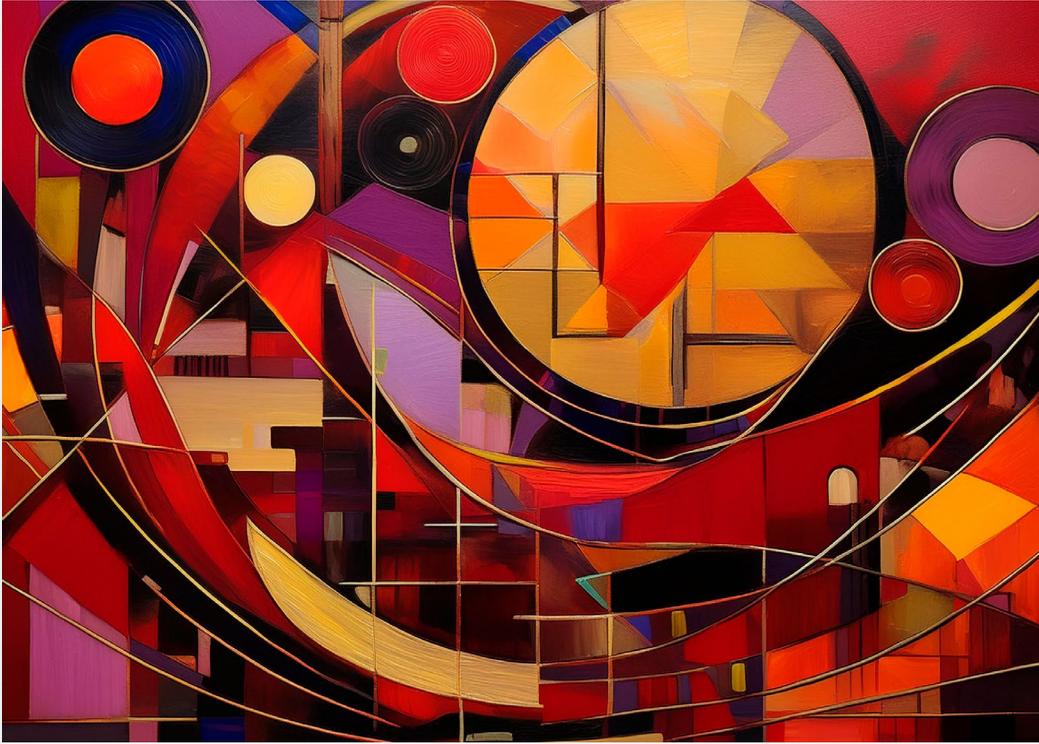
El mal sabor de boca que nos hubiese provocado el texto referido más arriba ha sido más que compensado o revertido con la noticia que hemos recibido de la reimpresión del clásico libro que Lukács consagró al pensamiento y vida de Lenin, a unos cuantos meses de que el líder bolchevique hubiera fallecido, en 1924. A un siglo de distancia, la editorial Verso, que ha atinado al ofrecer sus títulos en idioma castellano, nos acerca este material⁴ con una revisión

1. GRACIELA BORJA (coord.), György Lukács y su época (Ciudad de México: UAM-X, 1988), 11.

2. SARA SEFCHOVICH, *La teoría de la literatura de Lukács* (Ciudad de México: IIS-UNAM, 1979), 144.

3. SARA SEFCHOVICH “¿Una advertencia de Lukács sobre México?” en *Nexos* en línea, 18 de agosto de 2020.

4. GEORG LUKÁCS, *Lenin: Estudio sobre la coherencia de su pensamiento* (Barcelona/Ciudad de México: Verso, 2024).



de la traducción que en su momento hiciera Jacobo Muñoz, y una nueva traducción, elaborada por el colega colombiano Diego Fernando Correa Castañeda, del Epílogo añadido a su ensayo, en 1967, por el filósofo húngaro. Lenin es el eminente teórico del acontecimiento fundacional de un régimen, de la revolución entendida como una gran transformación que abre una cesura entre el orden político anterior, que será sustituido, y un orden emergente, que para serlo da curso a su revelación instituyente, y genera una nueva constitución, que captura el espíritu de la nueva época, y que por ello demanda (de quienes le expresen continuos afines a sus propósitos) una ética de acompañamiento. La lectura de algo de esa obra política de Lenin, o del examen que Lukács, en su momento, ofreció, puede ser una buena herramienta para movilizar la discusión y formación política en un país, como México, que hoy se mueve en las coordenadas del proceso de la denominada Cuarta Transformación, en momentos de inminente ingreso a su

denominado “segundo piso”, en su segundo período sexenal, de confirmarse las tendencias que auguran al partido Morena el triunfo en las muy próximas elecciones. El pronto encargo que cumplió Lukács al escribir dicho trabajo, en momentos en que, como él mismo sostenía, se percibía un período de “actualidad de la revolución”, sirvió en su tiempo, también, para contener la inquina que una parte de la izquierda (socialdemócrata y comunista) le dispensara por su obra que había publicado un año antes, su clásico de 1923, *Historia y conciencia de clase*. Con esta reedición del libro de 1924, ya tendremos, entonces, las lectoras y lectores mexicanos, una nueva oportunidad de acercarnos a la valoración lukacsiana sobre el revolucionario soviético. Y quizá con eso se abra también la ocasión de renovar un diálogo, desde acá, con los planteos del pensador húngaro, que aunque pueda resultar inesperado o anómalo para algunas gentes, es una historia de largo aliento que bien vale la pena recordar para animar y contex-

tualizar las nuevas lecturas, esperamos, de las nuevas generaciones.

En el caso de México, curiosamente, la recepción del pensamiento de Lukács fue temprana, si consideramos la relación que estableció con esa obra un integrante del grupo filosófico Hiperión, Emilio Uranga (1921-1988), durante su viaje de estudios de doctorado en Alemania, a mediados de la década del cincuenta del siglo pasado y, a su regreso a nuestro país, fue él quien publicó la traducción de algún trabajo del autor húngaro, un ensayo explícito a propósito de su pensamiento, y ya lo había utilizado, antes que cualquiera de sus contemporáneos, en sus argumentaciones sobre la relación entre literatura y filosofía. De hecho, esos trabajos (datan de 1958, cinco años después de la muerte de Stalin y a dos del XX Congreso del PCUS, y un año antes de la Revolución Cubana) también significaron la recepción inicial, y nada menos que en la *Revista de la Universidad de México*; esas páginas un lustro después, y en años posteriores, alojaron también (en forma de reseñas o artículos) las interpretaciones sobre la obra lukacsiana de Víctor Flores Olea, Miguel Bautista y Laura Zavala Alvarado.

El mismo año que inició con el derrocamiento del dictador Fulgencio Batista, y con el triunfo definitivo de la Revolución cubana, liderada por Fidel Castro, el Che y el Movimiento 26 de Julio, verá aparecer, por los buenos oficios de Wenceslao Roces, la primera y extensa obra traducida del filósofo húngaro, quizá con un errático título *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*⁵, circulaba en nuestra lengua, en sus im-

ponentes 700 páginas, a solo cinco años de su versión original, en alemán. Ese año de 1959 registra la solitaria mención que hace Octavio Paz, en su aclamado libro *El laberinto de la soledad*, donde se refiere a este “filósofo eminente”, tanto para inquirir sobre el estalinismo como para reclamar una mejor o más amplia mirada hacia una “perspectiva histórica mundial”, en la que debe ser colocada la cuestión de lo mexicano, en tanto que “[...] la revolución mexicana desemboca en la historia universal [...] Somos [...] contemporáneos de todos los hombres”.⁶ El narrador mexicano, incorporó ese señalamiento a la edición revisada y ampliada de su ensayo, la del Fondo de Cultura Económica (1959); no figura en la edición original de los libros de *Cuadernos Americanos* (1950).

Durante la década de los años sesenta predominará una recepción de los escritos de Lukács para un uso en los estudios del campo literario, eso explica, por ejemplo, la extracción del trabajo sobre Kafka que forma parte del libro *Die gegenwartsbedeutung des kritischen realismus* (1958)⁷, en una edición monográfica sobre el escritor checo que contó con la traducción de Ulalume I. de González de León, pero que no incluye siquiera un estudio introductorio, y circuló en un sello de efímera existencia, el libro se tituló *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka* (1961), y acompañaban al ensayo de Lukács dos textos más debidos a la pluma de Paul-Louis Landsberg y D. S. Savage⁸. Aquel libro, del que provino ese ensayo sobre el icónico narrador checo, *Significación actual del realismo crítico* (1963), en traducción íntegra de María Teresa Toral, fue ofrecido para las y los lectores mexica-

5. (México, Fondo de Cultura Económica, 1959).

6. OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Colección Vida y pensamiento de México, 1959), 170.

7. GEORG LUKÁCS, *Significación actual del realismo crítico* (México: ERA, 1963).

8. PAUL-LOUIS LANDSBERG et. al., *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka* (Ciudad de México: Editorial Los Insurgentes, 1961).

nos, a cinco años de su edición original por la incipiente compañía editorial fundada por Vicente Rojo, José Azorin, y los hermanos Neus, Jordi y Quico Espresate, que por las iniciales de esos apellidos se conoce como ERA. También esa editorial tres años después, con traducción de Jasmin Reuter, dará a conocer *La novela histórica*.⁹ Hubo cierta recepción de aquellas discusiones que Lukács venía arrastrando sobre los temas del realismo literario, desde antes incluso de que Stalin muriera,¹⁰ destacando en el medio mexicano la muy inmediata reseña de Federico Álvarez¹¹, quien fue el encargado de hacer la revisión de la traducción de ediciones ERA, así como la pronta pero polémica reseña que Juan García Ponce¹² incorporó de esa problemática en uno de sus tempranos libros de ensayos. Mucho más equilibrada, y bien argumentada, se ofrece la posterior consideración del “realismo”, en varias de sus complejas aristas, por parte de Carmen Galindo¹⁴ en su artículo para la revista *Los Universitarios*.

Los textos de Uranga, el integrante de Hiperión, fueron recientemente compilados en el libro *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*¹⁴, del que resulta altamente destacable la lectura de las cartas enviadas a su amigo muy cercano Luis Villoro. De estas cartas destaca la del 23 de agosto de 1956, en la que, desde París¹⁵, le comenta ideas de su proyectado libro sobre “Goethe y los filósofos”, sus descubrimientos de la obra lukacsiana y de la cultura alemana, en un sentido más general, y hasta le confiesa: “[...] me estoy acercando cada vez más al comunismo”.¹⁶ Dicho multifacético y polémico filósofo antes de esta tardía edición que reedita parte de sus trabajos, y correspondencia, ya se había ocupado de elaborar la traducción y de escribir prólogo y notas a un extracto de la primera autobiografía de Lukács, y otros trabajos de éste, en el libro *Mi camino hacia Marx*, que alcanzó 2 ediciones (1959 y 1971).¹⁷ El filósofo que perteneció al grupo Hiperión, a sus

9. GEORG LUKÁCS, *La novela histórica* (México: ERA, 1966).

10. La compilación de esos trabajos de discusión y polémica, circulo una década después, en GEORG LUKÁCS, *Problemas del realismo* (Ciudad de México, FCE: 1966), en traducción de Carlos Gerhard.

11. FEDERICO ÁLVAREZ, “Sobre ‘la significación actual del realismo crítico’” en *Revista Mexicana de Literatura*, Ciudad de México, 3-4 (marzo-abril 1964) 50.

12. JUAN GARCÍA PONCE, “Lukács ¿Realista de la irrealidad?” en *Entrada en materia* (Ciudad de México: UNAM, 1968) 142-153.

13. CARMEN GALINDO, 1985. “La herencia de Lukács” en *Los Universitarios*, Vol. 13, 25 (mayo 1985) 19-21.

14. ADOLFO CASTAÑÓN (editor), *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)* (Ciudad de México: Bonilla Artigas editores, 2021).

15. *Ibid.*, 368.

16. Como otros intelectuales de la época, no fue muy consecuente con ese ímpetu radical, pues a su regreso a México, se ubicó como asesor o “ideólogo” del presidente Adolfo López Mateos, y se le atribuye estar detrás de la denominada Doctrina Guaymas, calificada así por la expresión emitida el 01 de julio de 1960, en el municipio del mismo nombre, del Estado de Sonora, por López Mateos, en el sentido de que “[...] Mi gobierno, dentro de la Constitución, es de extrema izquierda [...]”. Más siniestro fue el papel que, se sospecha, desempeñó en los dos gobiernos posteriores (de conocidos actos represores), con los que habría continuado sus relaciones políticas de colaboración. De ahí que el argumento de Uranga, en el primer artículo, de los dos que escribió sobre Lukács en 1971, se revierte sobre su persona: “[...] En la decisión de estudiar y de vivir como Lukács, el discípulo no podrá mantenerse en la ilusión de que sin leer mucho, asimilar aun más la tradición cultural de Oriente y Occidente, y obrar poco en beneficio de la revolución que se produce mal, sin su concurso, en la cercanía de su circunstancia personal, social y geográfica, de que sin todo –digo– sacará algo provechoso de la frecuentación con Lukács. Pronto se cansará de ella e irá a buscar maestros menos exigentes”. Véase Adolfo Castañón, op. cit., p. 585.

17. EMILIO URANGA, (traducción, notas y edición corregida y aumentada), *Jorge Lukács. Mi camino hacia Marx* (Ciudad de México: Federación editorial mexicana, 1971).



treinta y cuatro años, al elaborar su libro, tuvo conocimiento inmediato del volumen que compilaba las expresiones que varios representantes de la cultura europea habían preparado en ocasión del homenaje por su cumpleaños setenta, *Georg Lukacs Zum Siebzigsten Geburtstag* (Berlin, Aufbau-Verlag, 1955), pero que también incluía materiales tempranos inéditos, y otros recientes, de la pluma de Lukács, como el ensayo que dio título al libro que Uranga traduce y reedita en 1971.¹⁸

Motivados por la recepción de las obras completas (con traducción, desde la península ibérica, de Manuel Sacristán y su equipo de colaboradores), editadas por Grijalbo,¹⁹ pero sobre todo por la traducción de *Historia y conciencia de clase* (1969), y por la agitación política estudiantil y juvenil de esos años, durante la década de los setenta el marxismo, y dentro de éste los aportes de Lukács encontraban resonancia en el ámbito académico filosófico del país. En el año de 1971, Emilio Uranga avisa, en un artículo

publicado en *El Universal*, el 21 de febrero, que está preparando la reedición de su antología que ya hemos citado, que probablemente viajará a La Habana a impartir conferencias sobre su autor de cabecera, e imputa que “andamos los latinoamericanos tan destanteados como curiosos ante Jorge Lukács [...] me consuela pensar que di a conocer a Lukács en español antes que nadie. Hoy sus ignorantes y sus publicistas forman legión”.²⁰ Volverá sobre el tema en un artículo publicado en *Revista de América*²¹, donde se ocupa, en una pormenorizada reseña, del recientemente aparecido volumen de las *Conversaciones con Lukács* (1969), que habían sostenido, en su casa de Budapest, los filósofos Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, y en el que se hizo un recorrido por pasajes de su entera obra, pero ya se anunciaba el proyecto de escritura de su *Ontología*; por ello Uranga tituló ese artículo, “El último Lukács”, no sospechaba que un par de meses después, el 4 de junio de 1971, se fechaba el cable con el anuncio del sensible

18. Hay traducción del índice del libro Homenaje, donde se puede apreciar la lista de colaboradores, y los ensayos de Lukács incluidos en el apéndice en ADOLFO CASTAÑÓN, *op. cit.*, pp. 591-593.

19. Que contó con cierta réplica, en México, en la Colección 70, de Grijalbo, que integró un par de volúmenes de la autoría de Lukács.

20. ADOLFO CASTAÑÓN, *op. cit.*, p. 586.

21. 1321, (abril 1971) 19.

fallecimiento del filósofo húngaro, noticia que alcanzará a consignar en el prólogo de la segunda edición de su libro.²²

En los años setenta, buena parte de la difusión de su pensamiento y de los debates que la obra política de Lukács suscitó se dan en el marco de las colecciones Pasado y Presente y Biblioteca del Pensamiento Socialista, una vez que el trabajo de José Arico y sus colaboradores mudó su lugar de edición (por los exilios latinoamericanos) de su natal Córdoba, Argentina, a la Ciudad de México, contando con los auspicios de Siglo XXI editores, ya bajo la dirección de Arnaldo Orfila Reynal.

En ese marco, apareció difundido por la UNAM, en tiempos en que Víctor Flores Olea fue director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, el volumen compilado por Istvan Mészáros, y originalmente editado en inglés, *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*²³; ya luego en los años finales de los setenta y durante los ochenta, se dio una amplia difusión a desarrollos argumentales lukacsianos en revistas como *Dialéctica*, bajo la dirección, durante cuatro décadas, hasta su extinción (2016) de Gabriel Vargas Lozano, y en *Cuadernos Políticos*, entre otras. Ya en el inicio de los años ochenta contamos con un artículo breve y ambicioso²⁴, que se propuso elaborar un recuento y, en efecto, no solo acude a un más amplio abanico de lo publicado por Lukács, además atiende con mordaz ojo crítico el libro que referimos al inicio; pues, a su juicio Sefchovich no hizo un análisis exhaustivo, ni tomó en cuenta la obra más importante para el tema que aborda,

y prefirió “calcar” juicios de otros autores, llegando a concluir que aquella autora incurre en un despropósito, “como [...] [querer] [...] escribir *La teoría económica de Marx* sin tomar en cuenta *El Capital*”.²⁵

De ese momento procede la realización (noviembre de 1985), en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, del destacado Simposio Internacional *György Lukács y su época*, que dio lugar al libro del mismo título.²⁶ De esa misma década de los años ochenta proceden, en primer lugar, la integración de la perspectiva dialéctica de Lukács con el fin de acreditar la lectura de que Marx permaneció atado a la metafísica de Occidente y era hora de abrazar un nihilismo activo²⁷, expresión vernácula de las posiciones que, en la Universidad de Puebla, estaba impulsando el grupo alrededor de Oscar del Barco, por ello ese volumen abría la nueva serie de la Colección Filosófica que ese claustro académico animaba, en segundo lugar, no podríamos omitir de nuestro registro el trabajo de Oscar Mata²⁸, que vuelve a recorrer la senda del Lukács teórico de la literatura, para ofrecernos un balance de la intervención lukacsiana respecto a una de las mayores cimas de la narrativa alemana, Thomas Mann.

De entre las interpretaciones filosóficas, que se fueron hilvanando desde aquellos años, merecen ser destacadas las de Adolfo Sánchez Vázquez, con fuerte incidencia para el análisis de la cuestión estética, la de Bolívar Echeverría, en su teorización de la modernidad, y la crítica que Enrique Dussel vierte según el acomodo del enfoque lukacsiano para su recuperación de la obra

22. EMILIO URANGA, *op. cit.*, p. 16.

23. ISTVAN MÉSZÁROS, *Aspectos de la historia y la conciencia de clase* (Ciudad de México: UNAM-FCPyS, 1973).

24. EDUARDO CASAR, “Lukács en México” en *Plural*, Ciudad de México, Vol. 10, 119 (agosto 1981) 62-65.

25. *Ibid.*, 63.

26. GRACIELA BORJA (coord.), *György Lukács y su época* (Ciudad de México: UAM-X, 1988).

27. JORGE JUANES, *Los caprichos de occidente* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1984).

28. OSCAR MATA, *Georg Lukács en busca de Thomas Mann* (Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco/Villicaña, 1987).

de Marx. En estos dos últimos pensadores predomina una mirada que gira en torno al concepto de Totalidad, en el primero, por una centralidad en la extracción de la temática del fetichismo desde la obra temprana de 1923, y en el segundo, por la ejecución de un distanciamiento hacia la categoría de exterioridad; y aunque, en el caso de Dussel, desplegada en otros momentos de su larga obra, hay mención al respecto de la importancia de la *Ontología del ser social*, no hay un trabajo puntual o sistemático sobre la misma. Mención especial, en ese sentido, merece la recuperación que de esta obra tardía hicieron, por la labor de traducción y en su muy breve presentación del trabajo Félix Hoyo y César Peón, que fue publicada por el Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo, con el título *Lukács-Tertulian. Ontología del Ser social*²⁹. Algo más tardío, pero enfocado en la época de juventud de Lukács, y para cotejarla ante el trabajo de José Ortega y Gasset, y desplegar la polémica tesis de que ambos serían antecedentes para el sistema filosófico de Martin Heidegger, es el trabajo del sociólogo weberiano Francisco Gil Villegas.³⁰

Cierto lapso de silencio respecto a la recepción de la obra de Lukács se verá interrumpido con el capítulo que Víctor Flores Olea concede a ese pensamiento en su libro *La crisis de las utopías*.³¹ Por otro lado, la

incidencia del pensamiento de Lukács se encuentra ya desde el título de nuestro primer libro y ese énfasis se corrobora en una obra posterior, y que otros dictámenes han resaltado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, que recupera a Lukács para la estructura del argumento que recorre el libro.³² Conviene señalar, en un período más reciente, la aparición del volumen colectivo, coordinado por Jorge Velázquez Delgado y Raúl Reyes Camargo³³, pues en sus breves páginas se acopian variados esfuerzos por apuntalar la vigencia y relevancia de la muy extensa obra de un autor que publicó cientos de materiales, fuera en la forma de libros y ensayos, entre 1909 y 1971, y que militó sus ideas en agitadas coyunturas, y que habrían decidido el curso del siglo XX, e incidido hasta nuestra época.

En nuestro caso, hemos enfocado esfuerzos también a la difusión, problematización e interlocución con algunas de las principales personalidades que están discutiendo los temas de la *Ontología del ser social*, es el caso de los Seminarios Internacionales con los siguientes títulos “Historia y conciencia de clase, 9 décadas después, su pertinencia en el mundo actual” (noviembre de 2013), en que incluso fue presentado, por sus propios editores, el libro *Ontología del Ser social. La alienación* (2013), y el co-organizado junto

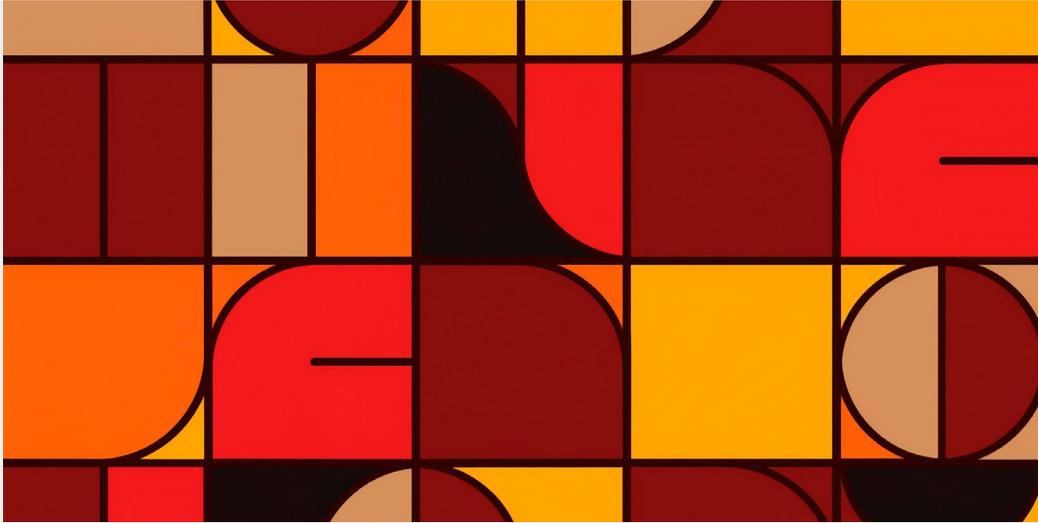
29. FÉLIX HOYO y CÉSAR PEÓN (trads.), *Lukács-Tertulian. Ontología del Ser social* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de Chapingo-Departamento de Sociología Rural, 1991).

30. FRANCISCO GIL VILLEGAS, 1996. *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México).

31. VÍCTOR FLORES OLEA, 2010. *La crisis de las utopías* (Barcelona: Anthropos-CEIICH-UNAM, 2010). Baste recordar que en uno de sus libros de los años sesenta, VÍCTOR FLORES OLEA, *Marxismo y democracia socialista* (Ciudad de México: UNAM, 1968) se reeditó aquel trabajo, “Lukács y el problema del arte”, publicado primeramente en la *Revista de la Universidad de México*, Vol. XVII, 12, (1963) 6-10, sumado también a la compilación posterior de algunos de sus ensayos, *Reflejos y reflexiones* (Toluca: Gobierno del Estado de México, 1987), y, en últimas, la referencia a Lukács, a través del tema de la dialéctica, era previsible, desde su *Política y dialéctica: introducción a una metodología de las ciencias sociales* (Ciudad de México: UNAM, 1964).

32. Cfr. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO, *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica* (Buenos Aires: Herramienta, 2003) y *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, (Barcelona: Anthropos-CEIICH-UNAM, 2012).

33. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO y RAÚL REYES CAMARGO, *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*. Ciudad de México: UAM-Iztapalapa/Bonilla Artigas, 2019).



a María Haydeé García Bravo “Fetichismo, ontología y estética. György Lukács, a medio siglo de su partida” (que desarrollamos en diciembre de 2021); de ahí que, en nuestra colaboración para el libro recientemente puesto a circulación, coordinado por Antonino Infranca y Miguel Vedda³⁴, en conmemoración tras un siglo de haber sido publicada la obra *Historia y conciencia de clase*, subrayamos la necesidad de una lectura que interrelacione esa obra con la propuesta tardía, por Lukács, de una ontología del ser social.

Y ahí es que retornamos, para concluir estas notas, al señalamiento de los buenos oficios de traducción que actualmente está desarrollando nuestro colega Diego Fernando Correa Castañeda, quien se ha colocado a cuevas el anhelado proyecto de poner a nuestra disposición, finalmente, en castellano, la versión integral, completa, de la *Ontología del Ser Social* (en sus tres tomos), y sus *Prolegómenos*. El colega colombiano, doctorado en Filosofía por la UNED, de España, ya ha dado

muestra de su buena desenvoltura con la lengua germana, no solo en el trabajo que mencionamos al inicio, relacionado con el reimpulso, en su centenario, de la lectura lukacsiana sobre Lenin, sino en la publicación, hace un par de años, por las Prensas Universitarias de Zaragoza, de su traducción completa de la *Estética de Heidelberg (1916-1918)*, de Georg Lukács³⁵, acompañada de una muy erudita Introducción que contextualiza la obra.³⁶

En los próximos años, han de ir apareciendo, paulatinamente, por la misma editorial universitaria de Zaragoza, los volúmenes que integran la ontología lukacsiana y hemos de disponer de un material nuevo, e imprescindible, para un aprovechamiento más entero del legado vivo de Lukács, y con ello se habrá de propiciar un reimpulso de la lectura y uso de ese arsenal de trabajo filosófico para la reflexión y la batalla argumentativa, desde el pensamiento crítico, de los muy acuciantes problemas que hoy agobian a nuestra humanidad.

34. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO, “La cosificación capitalista: los caracteres de una siniestra danza de la muerte”, en *Historia y conciencia de clase de György Lukács. Cien años de lecturas y debates*, comps. ANTONINO INFRANCA y MIGUEL VEDDA, (Buenos Aires, Colihue, 2023).

35. GEORG LUKÁCS, *Estética de Heidelberg (1916-1918)*. Traducción, introducción, edición y notas de Diego Fernando Correa Castañeda (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2022).

36. DIEGO FERNANDO CORREA CASTAÑEDA, “Introducción”, en *Estética de Heidelberg (1916-1918)*, GEORG LUKÁCS, (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2022).

Bibliografía

- Álvarez, Federico. "Sobre 'la significación actual del realismo crítico'." *Revista Mexicana de Literatura*. Ciudad de México, 3-4 (marzo-abril 1964).
- Borja, Graciela (coord.). *György Lukács y su época*. Ciudad de México: UAM-X, 1988.
- Casar, Eduardo. "Lukács en México". *Plural*, Ciudad de México, Vol. 10, 119 (agosto, 1981) 62-65.
- Castañón, Adolfo (editor). *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*. Ciudad de México: Bonilla Artigas editores, 2021.
- Correa Castañeda, Diego Fernando. "Introducción", en Lukács, Georg. *Estética de Heidelberg (1916-1918)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2022.
- Hoyo, Félix y César Peón (trads.). *Lukács-Tertulian. Ontología del Ser social*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Chapingo-Departamento de Sociología Rural, 1991.
- Flores Olea, Víctor. *La crisis de las utopías*. Barcelona: Anthropos-CEIICH-UNAM, 2010.
- Galindo, Carmen. "La herencia de Lukács". *Los Universitarios*, Vol. 13, 25 (mayo 1985) 19-21.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Buenos Aires: Herramienta, 2003.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona: Anthropos-CEIICH-UNAM, 2012.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. "La cosificación capitalista: los caracteres de una siniestra danza de la muerte", en *Historia y conciencia de clase de György Lukács. Cien años de lecturas y debates*, compilado por Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2023.
- Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996.
- Juanes, Jorge. *Los caprichos de occidente*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- Lukács Georg. *Significación actual del realismo crítico*. México: ERA, 1963.
- Lukács Georg. *La novela histórica*. México: ERA, 1966.
- Lukács Georg. *El Asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Lukács, Georg. *Lenin: Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*. Barcelona/Ciudad de México: Verso, 2024.
- Lukács, Georg. *Estética de Heidelberg (1916-1918)*. Traducción, introducción, edición y notas de Diego Fernando Correa Castañeda. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2022.
- Mata, Oscar. *Georg Lukács en busca de Thomas Mann*. Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco/Villicaña, 1987.
- Mészáros, Istvan. *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*. Ciudad de México: UNAM-FCPyS, 1973.

- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Colección Vida y pensamiento de México, 1959.
- Uranga, Emilio (traducción, notas y edición corregida y aumentada). *Jorge Lukács. Mi camino hacia Marx*. Ciudad de México: Federación editorial mexicana, 1971.
- Sefchovich, Sara. *La teoría de la literatura de Lukacs*. Ciudad de México: IIS-UNAM, 1979.
- Sefchovich, Sara. “¿Una advertencia de Lukács sobre México?”, en *Nexos en línea*, 18 de agosto de 2020.
- Velázquez Delgado, Jorge y Raúl Reyes Camargo. *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*. Ciudad de México: UAM- Iztapalapa/Bonilla Artigas, 2019.

P

GEORG LUKÁCS. RELECTURA DE UNA HERENCIA INTELECTUAL

JAIME TORRES GUILLÉN*

Introducción

* 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.

La recepción en México de la obra de Georg Lukács fue tardía para quienes nacimos en la segunda parte del siglo XX y no leemos en húngaro ni en alemán. Recibimos las traducciones de la obra de Lukács al francés, inglés y por su puesto al idioma español.¹ Por fortuna, en nuestro idioma el enorme trabajo intelectual de Lukács sigue llegando y en momentos decisivos de la débil lucha contra magnates, sus complejos ideológicos-empresariales-militares y los gobiernos en turno que sostienen las estructuras de la sociedad capitalista.

En realidad, antes que las obras directas de Lukács, buena parte de mi genera-

ción nos familiarizamos con el intelectual húngaro gracias a sus divulgadores. Estos, no solo fueron escritores de monografías como Henri Arvon, Giuseppe Bedeschi, Leocadio Garasa DeLfin, Hans Holz, Leo Kofler y W. Abendroth, G.H.R. Parkinson, Francisco Posada² o intelectuales como István Mészáros o Lucien Goldmann. También comenzaron a divulgar y sistematizar la obra de Lukács académicos formales como Paul Breines, Andrew Arato, Michael Löwy, Lee Congdon y Mary Gluck, quienes escribieron sus tesis doctorales sobre Lukács.³ Parte del contenido del trabajo académico de los dos primeros,

1. Desde por lo menos los años sesenta del siglo XX existen capítulos de libros en inglés, francés, alemán, italiano, donde se expone alguna cuestión de la obra de Lukács. Destaco el de LUCIEN GOLDMANN, *Recherches dialectiques* (1959) y MAURICE MERLEAU-PONTY, *Adventures of the dialectic* (1972) ambos ya traducidos al español. Desde los setenta existe cantidad impresionante de artículos en revistas periódicas. En el idioma inglés destaco: ANDREW ARATO, "Lukács path to Marxism (1910-1923)", *Telos*, 7, (Spring 1971), 128-136 y "Lukács's theory of reification", *Telos*, 11 (Spring 1972) 25-66; PAUL BREINES, "Introduction to Lukács. The Old culture and the new culture", *Telos*, 5 (Spring 1970) 1-20; Silvia Federici, "Notes on Lukács aesthetics", *Telos* no. 11, (Spring 1972) 141-151; AGNES HELLER, "Lukács's aesthetics", *The New Hungarian Quarterly*, vol.7, 24 (1966) 84-94; FREDRIC JAMESON, "The case for Georg Lukács", *Salmagundi*, vol. 13, 1 (1970) 3-35; ADAM SCHAFF, "The consciousness of a class and class consciousness (Comments on Geschichte und Klassenbewusstsein)", *Philosophical Forum* vol. 3, (1971-1972), 340-359.
2. HENRI ARVON, *Lukács*. Trad. por Enrique Milina (Barcelona: Editorial Fontanella, 1968). GIUSEPPE BEDESCHI, *Introducción a Lukács*. Trad. de Néstor Míguez (Buenos Aires. Siglo XXI, Editores, 1974). LEOCADIO GARASA DELFIN, *Georg Lukács y las aristas del dogma* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1972). HANS HOLZ, LEO KOFLER y W. ABENDROTH, *Conversaciones con Lukács*. Trad. de Jorge Deike y Javier Abasolo (Madrid: Alianza Editorial, 1969). G.H.R. PARKINSON, *Georg Lukács, El hombre, su obra, sus ideas* Trad. por J. C. García Borrón (Barcelona: Editorial Grijalbo, 1973). FRANCISCO POSADA, *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista* (Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969).
3. PAUL BREINES, *Lukács and Korsh 1910, 1932, a study of the génesis and impact of "Geschichte und Klassenbewusstsein" and "marxismus und Philosophie"*, University of Wisconsin, 1972. Que yo sepa, esta tesis no se ha traducido al español. ANDREW ARATO, *The Search for the Revolutionary Subject: The Young Lukács, 1910-1923*, University of Chicago, 1975. LEE CONGDON, *The Young Lukács* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983); MARY GLUCK, *Georg Lukács and His Generation, 1900-1918* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985).

fue publicado en el libro *El Joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*.⁴ Algunos de estos académicos fueron simpatizantes con el marxismo, por ejemplo es el caso de Michael Löwy quien, en 1976, publicó su tesis doctoral hecha libro *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929)*.⁵ Estas obras son muy sólidas en sus fuentes. No solo tuvieron acceso a personas cercanas a Lukács por ejemplo a quienes pertenecieron a la Escuela de Budapest o a intelectuales que para principios de los años setenta aún vivían como fue el caso de Ernst Bloch. También tuvieron acceso al Archivo Lukács de Budapest el cual alberga obras aún inéditas de Lukács. Sin embargo, no todas estas tesis parten de los mismos supuestos ni llegan a las mismas conclusiones. Por tanto, en una relectura de la obra de Lukács no son los datos o informes lo que habría que cuestionar, sino las inferencias, análisis y juicios que hacen estos académicos sobre la obra de Lukács, los cuales contienen solo su punto de vista y no pocas veces se toman como argumento incuestionable.

Por decir algo, Lee Congdon llegó por casualidad con la obra de Georg Lukács. Era un estudiante de doctorado que había aprendido húngaro durante su servicio en el ejército estadounidense. Se instaló con su familia en Budapest en la década de 1970. Lukács aún vivía y Congdon estuvo presente cuando el primero falleció el 4 de junio de 1971. No logró entrevistarle, pero en su condición de ciudadano estadounidense pudo volver a Budapest en 1977 y durante esas estancias logró contactar a la generación de intelectuales que conocieron a Lukács. Además, tuvo acceso a los manuscritos y correspondencia de Lukács

anteriores a 1917 los cuales habían sido descubiertos en 1972 en el Deutsche Bank de Heidelberg. Fue claro para él que estaba frente a la “biografía del joven Lukács” de ahí su tesis convertida en libro y publicada en 1983 por la University of North Carolina Press.⁶ Sus fuentes son muy útiles independientemente de su oportunismo académico, sin embargo, su fácil postura en torno a que Lukács perdió profundidad cuando se convirtió al marxismo es un simple prejuicio que se ha tomado a pie juntillas hasta la actualidad.

Qué duda cabe que muchos de estos trabajos nos influyeron en la manera de “repcionar” al Lukács de por lo menos hasta el periodo de los años treinta. Pero con el paso del tiempo, luego de la derrota del movimiento obrero europeo, el auge y declive de las revoluciones del llamado tercer mundo y con la caída del comunismo soviético, sobrevino una laguna sobre el itinerario intelectual y revolucionario de Georg Lukács. Trabajar la influencia y recepción de Lukács en nuestros días, no solo de *Historia y consciencia de clase*, significa aprovechar la distancia del tiempo y la disolución de los compromisos y polémicas de aquel entonces, para comprender mejor uno de los programas teóricos y prácticos más potentes para luchar contra el capitalismo. Además, implica diagnosticar el tipo de crítica anticapitalista con la que cuentan las nuevas generaciones.

Fue una gratuidad sin precedente la tarea de traducción al castellano realizada por Manuel Sacristán y Wenceslao Roces de parte de la obra de Georg Lukács. Desde luego, para el caso de México, destaco otras traducciones de diarios, extractos y ensayos del marxista húngaro como los realizado por Emilio Uranga, María

4. *El Joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

5. (México: Siglo XXI, 1978).

6. Cfr. LEE CONGDON, *Living with Lukács* disponible en <https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/irasok-lukacsrol/lee-congdon-living-with-lukacs/>



Teresa Toral y Jasmin Reuter. En las últimas décadas, Antonino Infranca y Miguel Vedda han realizado un trabajo formidable con su incansable labor de traductores y de edición de material inédito en español de Lukács. Lo mismo han hecho Francisco García Chicote, Martín Ignacio Koval, Manuel Ballester y Diego Fernando Correa Castañeda.

Con los materiales de Lukács a los que estamos accediendo en el idioma español, una tarea de nuestro tiempo es realizar una nueva y diferente elaboración crítica de la herencia de la obra intelectual de Georg Lukács. Planteo algunos criterios para esta empresa, los cuales podrían discutirse si tienen pertinencia. Primero, 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. Segundo, poner a prueba, aquellas lecturas que le otorgan “valor intelectual” al joven Lukács hasta 1919 pero despotrican contra el marxismo de Lukács iniciado en 1919. Tercero, realizar una relectura de la obra de Lukács, enmarcada en la actual situación del

mundo y desde la historia de América Latina. Cuarto, reavivar la cuestión de que nos encontramos frente a un problema ético-político al reconocer, conscientemente, que en las condiciones en que nos hallamos se nos exige un compromiso y responsabilidad frente a la destrucción de todas las formas de vida humanas y no humanas. Y quinto, 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.

En este ensayo elaboro un ejercicio sobre el primer y segundo criterio antes mencionado con la finalidad de establecer algunas orientaciones para la elaboración crítica de una nueva y diferente recepción de la obra intelectual de Georg Lukács, en el contexto de los problemas del mundo y situados desde América Latina.

Releer a Georg Lukács para diagnosticar la sociedad capitalista del siglo XXI y hacerle frente

En su “Camino hacia Marx”⁷ como llamó Lukács a su evolución intelectual de 1918-1930, en el prólogo de 1967 de *Historia y consciencia de clase*, subraya el carácter de tanteos a sus textos de ese periodo de “forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico”.⁸ Dichos textos⁹ poseen alguna significación si nos situamos en una distancia crítica de estos para comprender la situación de la actualidad y seguir avanzando en la teoría crítica y la lucha por la transformación social del mundo. Lukács se alimentó de toda una generación intelectual en la sociología (de Simmel a Weber), en la filosofía (de Kant a Hegel, incluso Kierkegaard en su desarrollo juvenil), el sindicalismo, la filosofía de G. Sorel y desde luego Karl Marx, Lenin y el movimiento comunista. Si esa generación intelectual sigue repercutiendo en nuestra manera de pensar, releer a Lukács es una oportunidad que debemos tomar, no para aumentar nuestro enciclopedismo, sino para comprender mejor la realidad, en especial la sociedad capitalista que padecemos y actuar en ella transformándola.

Michael Löwy nos ofrece una pista para esta oportunidad. En la actual crítica intelectual al capitalismo o como les gusta llamar a los académicos, a la sociedad industrial y ahora posindustrial, no hay nada nuevo. De hecho, no pocas veces en este tipo de crítica se suaviza el capitalismo subrayando solo, lo que en su

momento Max Weber caracterizó a este tipo de sociedad como el desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) y sus efectos nocivos sintetizados en la frase *Stahlhartes Gehäuse* inmortalizada por Talcott Parsons con el término poco feliz de “jaula de hierro”.¹⁰ Si hoy revisamos las nociones comunes de la crítica a la sociedad industrial moderna o de la crítica anticapitalista académica, nos encontraremos con conceptos como Razón instrumental, Sociedad líquida, Sociedad del cansancio, Hiperindividualismo, Aceleracionismo o Sociedad del desprecio, entre otras ideas. Pero si nos fijamos bien, esta crítica actual no es otra cosa más que lo que Max Weber y sus amigos del Círculo de Heidelberg hacían con su crítica valorativa a la desaparición del mundo de los valores de la Europa precapitalista y la imposición del frío cálculo racional de las pérdidas y ganancias del capitalismo.¹¹

En términos académicos, se debe a Max Weber la introducción del concepto capitalismo a los estudios sociales. Después la academia lo cambió por economía de mercado. Hacia el año 1905, el propio Max Weber escribía en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

El actual sistema económico capitalista es como un cosmos excepcional en el cual el hombre nace y al que, al menos como tal, le es dado a guisa de edificio imposible de reformar, en donde habrá de vivir, imponiéndole las medidas de su conducta económica, en razón que se encuentra envuelto en la compenenda de la economía.¹²

7. GEORG LUKÁCS, *Mi camino hacia Marx* (México: UNAM, 1959).

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

9. *Historia y consciencia de clase* (1923), *Lenin* (1924), *Moses Hess* (1926), *Autobiografía* (1933).

10. MICHAEL LÖWY, *La jaula de Hierro, Max Weber y el marxismo weberiano* (México: Universidad Veracruzana, 2017), 60.

11. MICHAEL LÖWY, *El marxismo olvidado* (R. Luxemburg, G. Lukács) (La Plata: Editorial Dynamis, 2014).

12. MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México: Ediciones Coyoacán, 1998), 33.

Ese edificio (*Gehäuse*), receptáculo o jaula, es duro como el hierro y aquel que no es capaz de adaptarse a su espíritu y a su triunfo definitivo, “ha de hundirse o, al menos, no progresa lo bastante”.¹³ Es un sistema cuyo poder se impone en el destino de nuestras vidas en la modernidad. Frente a ese panorama Weber escribía en 1919:

Tenemos frente a nosotros algo que no es alborada de estío, antes bien noche polar de oscuridad dura y helada, cualesquiera que sean los grupos actuales que triunfen [...] cuando esta noche se aclare poco a poco, ¿Quiénes de aquellos vivirán dentro de la primavera que hoy aparentemente florece con tanta opulencia? ¿Y qué habrá pasado para entonces en el espíritu de todos ellos? Habrán caído en la amargura o en la grandilocuencia vacua o se habrán sometido simplemente al mundo y a su profesión, o habrán elegido una tercera vía, que no es la menos transitada, la de la huida mística del mundo que adoptan aquellos que tienen dotes para ello o que (y esto es lo más común y lo peor) siguen esta ruta para ponerse a la moda.¹⁴

Esa “noche polar de oscuridad dura y helada” no ha concluido. De hecho, se ha vuelto más lúgubre. Y no son pocos los intelectuales de hoy que frente a esa noche siguen ya sea en la amargura impotente, la afirmación cínica del orden establecido, la

servidumbre voluntaria o la huida mística del mundo. Como Weber, suponen que vivimos en un mundo “sin dioses ni profetas” por lo que el destino de la racionalidad instrumental y burocrática nos obliga a la resignación estética o simplemente a documentar el horror. Así como Weber, “no veía ninguna alternativa posible a esta civilización del cálculo, la administración, la frialdad técnica y la muerte del espíritu. [y] El socialismo le parecía la amenaza de una dominación burocrática aún peor que la del capitalismo liberal”¹⁵, los científicos sociales de hoy solo pueden alimentar el academicismo del horror en los innumerables estudios sobre desastres, crisis económicas, colapsos, catástrofes, contaminación, desigualdades y crimen. Jamás saldrá de sus labios algún balbuceo sobre la posibilidad de transformar el estado de cosas actual. Repiten, quizás, de manera inconsciente, el pesimismo cultural y la visión trágica del mundo de Weber y su Círculo de Heidelberg.

En efecto, los intelectuales alemanes de 1890 a 1933 reaccionaron contra la modernidad capitalista y con dicho rechazo comenzó una de las producciones teóricas más ricas que jamás ha vuelto a aparecer en lo que ahora se llama humanidades y ciencias sociales.¹⁶ El origen fue el famoso Círculo Max Weber de Heidelberg que duró de 1906 a 1918.¹⁷ Los días domingos, en casa de Max y Marianne Weber, llegaron a reunirse: Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber, Robert Michels, Paul Honigsheim,

13. *Ibid.*, 45.

14. MAX WEBER, *El Político y El Científico* (México: Ediciones Coyoacán, 1997), 59.

15. ENZO TRAVERSO, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (Barcelona: Herder, 2001), 53.

16. De esa generación nacieron anticapitalistas románticos, socialistas de cátedra, pacifistas, poetas, místicos, sociólogos y revolucionarios como Lukács. También obras como la de FERDINAND TÖNNIES, *Comunidad y Sociedad* (1887); *Filosofía del dinero* (1900) de GEORG SIMMEL, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) de MAX WEBER, *El alma y las formas* (1911) de GEORG LUKÁCS, *La decadencia de occidente de Oswald Spengler* (1918), el texto de Thomas Mann *Consideraciones de un apolítico* (1918), y de ERNST BLOCH, *Espíritu de la utopía* (1918).

17. MICHAEL LÖWY, *La jaula de Hierro, Max Weber y el marxismo weberiano*, *op. cit.*, p. 50.

Emil Lask, Karl Jaspers, Ernst Troeltsch, Ernst Toller, Ernst Bloch y Georg Lukács.¹⁸ Sobre el grupo dice Löwy:

La atracción de todo el grupo por el pensamiento religioso era una de las formas de manifestación de su repulsión frente al universo racional y *seelenlos* (despojado de alma) del capitalismo occidental y de la sociedad industrial moderna. Los dos pensadores del círculo Max Weber de Heidelberg que manifestaban de forma más exaltada, teñida de mesianismo y de escatología, este estado de espíritu general, eran dos jóvenes filósofos aún desconocidos en la época: Ernst Bloch y Georg Lukács.¹⁹

Podríamos decir que con ello se conformaba una especie de conciencia pesimista y trágica de la sociedad que emergía frente a estos y se fraguaba intelectualmente un rechazo ético, teológico y estético marcadamente anticapitalista, pero con tintes idealistas o románticos. El propio Lukács participa de este talante como aseguran Arato y Breines y se puede leer en su obra temprana, en especial en *Historia del desarrollo del drama moderno* en la que Lukács ofrece una sociología crítica de la enajenación de la cultura de la época.²⁰ Ahí se puede leer que la objetivización de la vida en el capitalismo, esto es, la reducción a números y fórmulas

destruye la experiencia de la cultura por lo que la sociedad burguesa ya no entiende de mitos y simbolismo. Se genera con ello la tragedia de la cultura y el pesimismo intelectual. Era, dice Löwy, un pesimismo basado en la “[...] convicción desesperada de que no existe modo alguno de contener o impedir el triunfo de la civilización capitalista moderna, considerada como una fatalidad”.²¹

El Círculo Max Weber de Heidelberg marcó no solo una época en la forma de diagnosticar la sociedad capitalista, sino en la manera de hacerle frente. Este anticapitalismo moral, estético y religioso, no así revolucionario²², se dividió entre los tradicionalistas, utopistas y los románticos resignados. Un representante del primero podría ser el poeta Stefan George²³ quien añoraba los risueños viñedos renanos de la Bingen precapitalista. Un utopista anticapitalista bien lo representa Ernst Bloch y el tercer representante bien podría ser el propio Max Weber el héroe de la resignación quien acepta el capitalismo como una fatalidad inevitable.²⁴

Posteriormente este talante intelectual se extendió en Europa, representado principalmente en la llamada Escuela de Frankfurt. Como lo afirmó Georg Lukács en *Gran Hotel Abismo*, ante la descomposición ideológica en el seno de la clase dominante durante un periodo de crisis revolucionaria, la élite reacciona ante estos eventos, pero siempre con falsa

18. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *El Joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, op. cit., p. 89 y ss.

19. MICHAEL LÖWY, *El marxismo olvidado*, op. cit., p. 42.

20. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, op. cit., p. 34. *Modern drama fejlődésének története*, escrito en 1908-1909 y publicado por primera vez de forma íntegra en 1912 en lengua húngara.

21. MICHAEL LÖWY, *La jaula de Hierro, Max Weber y el marxismo weberiano*, op. cit., p. 48.

22. Ernst Bloch lo confirma en entrevista realizada por Michael Löwy incluida en su *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)* (México: Siglo XXI, 1978), 257.

23. Stefan George (1868-1933). Poeta simbolista alemán. Traductor de obras de Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Stéphane Mallarmé, Charles Swinburne, William Shakespeare y Gabriele D'Annunzio. Influyó con su literatura a intelectuales como Walter Benjamin, Theodor Adorno, Georg Simmel, Max Weber y muchos otros.

24. MICHAEL LÖWY, *La jaula de Hierro, Max Weber y el marxismo weberiano*, op. cit., p. 50.

conciencia.²⁵ En la medida en que avanza su decadencia, las élites intelectuales carecen de fundamentos y argumentos en sus juicios. Por eso toman prestados elementos de la crítica social a la ideología. Con ello tratan de situarse por encima de todas las clases de la sociedad. Esta decadencia produce una ideología pesimista de la desesperación. Esto les impide entender la lucha de clases y la acción revolucionaria contra la explotación.²⁶ No logran dar el *salto vitale* hacia la clase revolucionaria. En vez de eso van del estado de desesperación crónica, al borde del abismo. Con sus críticas al capitalismo sin luchar contra este, distraen y disuaden a las masas trabajadoras a emprender la lucha de clases. Antes bien, desde su posición parasitaria, son constructores de ideas incluso opositoras al orden establecido, al libre pensamiento incluso radical, pero sin ninguna consecuencia material o moral. Ese es el lugar, dice Lukács, donde se permite el radicalismo más osado y vigoroso: El Gran Hotel “Abismo”.²⁷

Situados ahí los intelectuales perciben los problemas derivados del capitalismo como irresolubles. En ese Hotel no solo hay confort, también la ilusión de independencia respecto a la burguesía y las demás clases. Pueden elegir producir su pensamiento en una sala especial, en una celda

monástica o en la selva negra. Se entrecruzan el relativismo y el misticismo el resultado es el asalto a la razón.

Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el “Gran Hotel Abismo”, al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como “un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación del Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas”.²⁸

Georg Lukács estuvo cerca de ese Hotel cuando participaba de 1912 a 1915 en el Círculo Max Weber de Heidelberg. De quienes asistían a este, Ernst Bloch, por ejemplo, fue quien lo invitó a Heidelberg e influyó en su manera de pensar; Georg Simmel fue su maestro; además que tuvo contacto directo con Martin Buber y correspondencia con Karl Mannheim y Gustav Radbruch. La amistad que unía a Lukács con Weber y sus amigos se disolvió en 1918.²⁹ La causa de esta ruptura no solo fue porque el 2 de diciembre de 1918 Lukács se adhirió al Partido Comunista

25. GEORG LUKÁCS, “Gran Hotel Abismo” en *György Lukács: ética, estética y ontología*, Miguel Vedda, Antonino Infranca comps. (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007), 32. El texto fue escrito en 1933 pero publicado hasta después de la muerte de Lukács. Según Miguel Vedda, Antonino Infranca, existe una copia mecanografiada en el Archivo Lukács del Instituto de Filosofía dependiente de la Academia de Ciencias de Hungría núm. 11/76.

26. *Ibid.*, 34.

27. *Ibid.*, 39.

28. GEORG LUKÁCS, *Teoría de la novela: un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. (Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2010), 20. Sobre una crítica de Adorno a Lukács de 1958 véase THEODOR ADORNO, “Reconciliación extorsionada. Contra el realismo mal entendido de Lukács” en *Notas sobre literatura II*, Trad. A. Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2003), 242-269. Dice Adorno que el “nimbo que aun hoy en día rodea al nombre de Georg Lukács incluso fuera de la zona de influencia soviética” no radica en sus textos marxistas, sino sobre sus obras de juventud. “La persona de Lukács está por encima de toda duda, Pero la estructura conceptual a la que ha sacrificado su intelecto es tan restringida que sofoca cuanto en ella quisiera respirar más libremente; el sacrificio dell’ *intelleto no deja a éste incólume*. Esto confiere un triste aspecto a la evidente nostalgia de Lukács por sus escritos tempranos”, p. 244.

29. ISTVAN MESZAROS, *El pensamiento y la obra de Georg Lukács* (Barcelona: Fontamara, 1981), 109 y ss.



en Budapest, sino porque su pensamiento ahora problematizaba la realidad histórica a partir de sus estudios de Marx y Hegel, mediados por los escritos de F. Tönnies, G. Simmel y M. Weber. Su interés por la verdad histórica lo alejaban del intelectual trágico y desesperado que aceptaba en los hechos, lo que rechazaba en los conceptos: el capitalismo. Pero además porque estaba convencido de la lucha por la realización de la libertad humana a través de la acción política.³⁰ De ahí su crítica a la sociología alemana del periodo imperialista contenida en *El asalto a la razón* publicado en 1959. En esta obra señalaba Lukács que la historia, la sociología y la filosofía no pueden tratarse como si fuesen disciplinas con contenidos inocentes o neutros. “Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social [...], sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o

entorpeciéndola”.³¹ Esta crítica la aplicaba también al marxismo-leninismo o cualquier posición intelectual que tendiera a la apologética y la demagogia.

Lo que discute Lukács en *El asalto a la razón* puede entenderse mejor si retrocedemos hasta su ruptura con el Círculo de Weber. Lo que está a la base de la ruptura de Lukács con ese Círculo es que el rechazo al capitalismo de dicho Círculo, al ser abstracto, tiende a reconciliarse con la sociedad y con ello dejar intacto el drama de vivir en unas relaciones sociales fetichizadas. En una carta fechada el 3 de agosto de 1974, György Markus, filósofo húngaro, miembro de la Escuela de Budapest, círculo de teóricos críticos asociados con la obra de Lukács, donde también participaban Ágnes Heller, Ferenc Féher, Mihály Vajda y María Márkus, le escribió a Michael Löwy:

[Lukács]...jamás se reconcilió, ni siquiera en ese periodo (antes de 1918), con la visión trágica del mundo

30. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *op. cit.*, p. 149.

31. *Ibid.*, 5.

a la que él había llegado; la autosatisfacción y la alegría más o menos cínicas de un Simmel, jamás lo caracterizaron; trató siempre —en vano— vías nuevas para *abandonar* ese dualismo trágico [...] hay una imposibilidad personal (creciente con los años) de aceptar como definitivo el veredicto del *non possumus*.³²

Contra la idea de Weber sobre que no se puede ser político y al mismo tiempo estudiar rigurosamente la realidad sin atentar a la vocación de ambas, Lukács logró articular ambas tareas. De hecho, la decisión de Lukács de hacerse soldado en la revolución húngara, fue la causa de la separación de Bloch de este. Bloch nunca pudo entender el deber moral que impulsó a Lukács a combatir por la causa proletaria.³³

El anhelo de pasar a la historia de los intelectuales burgueses que los motiva a “situarse por encima de las clases” en su torre de marfil, incluso en algunos críticos como Adorno quienes aceptaron como hecho consumado la división social del trabajo³⁴ y la renuncia a la acción política³⁵, es uno de los contrastes que puede uno encontrar en la trayectoria intelectual de Lukács. En los hechos críticos donde habría que tomar decisiones, Lukács no claudicó para pasar a la historia como un hombre políticamente correcto y democrata. No quiso “estar más allá de la sociedad”, para no contaminarse o asumir las contradicciones que lo desafiarían. Vistas así las cosas jamás saldría de su boca una

frase como aquella que hoy se repite en ciertos círculos intelectuales: “cambiar el mundo sin tomar el poder”. Por el contrario, Lukács se comprometió con la gente real y sus contradicciones, para acabar con el capitalismo.

Las decisiones políticas de Lukács mientras participó en Hungría como Comisario Popular de Instrucción Pública durante la República soviética la cual duró 133 días, su posición teórica y práctica en el Consejo de Gobierno Revolucionario, no fueron sencillas. Pero no se pueden separar de su obra intelectual o machacando la idea de un joven (correcto políticamente) Lukács y un viejo (decadente) Lukács. En la disputa cultural contra la burguesía, es verdad, en los hechos Lukács y sus camaradas establecieron medidas contra la educación religiosa, se estableció el marxismo como modo de conocer la realidad, pero también como doctrina política y social. Al pretender construir una cultura proletaria toda organización o grupo literario que habían surgido en el antiguo régimen fue disuelta. Todas las bibliotecas, teatros y estudios cinematográficos, fueron nacionalizados, se prohibieron alrededor de 250 periódicos con tendencias burguesas. Las ansias de democratizar y socializar las artes y la cultura hacia la base proletaria, obligó a que no pocos artistas y cineastas no aliados al régimen a abandonar Hungría. Pero para Lukács la tensión entre acabar con los privilegios de clase respecto a la cultura en su país y la restricción a la cultura burguesa era un precio que habría que pagar.³⁶

32. MICHAEL LÖWI, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios* (La evolución política de Lukács 1909-1929) (México: Siglo XXI, 1978), 102.

33. *Ibid.*, 259.

34. THEODOR ADORNO, “El artista como lugarteniente” en *Crítica cultural y sociedad* (Madrid, Sarpe, 1984), 213.

35. “Soy un hombre teórico que vive el pensamiento teórico en muy estrecha relación con sus intenciones artísticas”. THEODOR ADORNO, “Ningún miedo a la torre de marfil”, en *Miscelánea I Obra Completa*, 20/1 (Madrid: AKAL, 2010), 411.

36. En este párrafo me baso en GÁBOR GÁNGÓ, “La política cultural de la República soviética húngara de 1919”, en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*, GEORG LUKÁCS, Cuidado de la edición y traducción: Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2015).

En medio de la guerra ideológica, de clases y militar, Lukács no se detiene en la posición fácil del posmodernismo de hoy que renuncia al conocimiento o al reformismo pacifista que espera a que el tiempo acomode las cosas. El problema de superar el relativismo cognitivo y político, sin caer en el dogmatismo ni en la resignación del Círculo de Weber, lo asumió con decisión. Hizo suyo el problema de los marxistas que logró observar Maurice Merleau-Ponty cuando afirmó: “Los marxistas de comienzos del siglo xx se encuentran colocados frente a un problema que les es propio, pero que los restos del dogmatismo hegeliano ocultaron a Marx: ¿es posible superar el relativismo? ¿Es posible no sólo ignorarlo, sino superarlo verdaderamente, ir más lejos en el mismo sentido?”³⁷

Lukács transita por otra ruta imaginativa y creativa, por la que no se fracture la praxis de la teoría. La crítica más radical contra estas cuestiones fue precisamente la autocrítica. O en palabras de Merleau-Ponty, “el reconocimiento sin restricción de la historia como constituyendo el medio único de nuestros errores y de nuestras verificaciones”.³⁸ Ese camino fue el que lo llevó a su encuentro con la dialéctica y la categoría de totalidad.

Fue ahí que comprendió la necesidad intelectual y práctica de nunca detenerse ante la facticidad inmediata, sino en esforzarse en descubrir las mediaciones de la situación histórica. Pero Lukács sufrió con esta comprensión a la que se oponía su mesianismo revolucionario, utópico e idealista. Por ello algunos historiadores

repite una y otra vez que Lukács en la política húngara de marzo era antisectario y, en las cuestiones internacionales de la revolución seguía siendo ultraizquierdista. Estas y otras contradicciones de Lukács son tomadas al pie de la letra como si con ellas se empobreciera el potencial intelectual de este. No son pocos quienes se detienen en “la visión del mundo del joven Lukács” espiritual, mística, mesiánica, utópica³⁹, sobre todo de su periodo de aprendizaje de 1910-1917, en contraste con el “viejo Lukács” comunista.

Para romper este artificio se requiere releer los textos donde se nota la transición de Lukács al marxismo sobre todo en lo que concierne al proletariado. Por ejemplo, en *El bolchevismo como problema moral* publicado en 1918, Lukács es consciente de las consecuencias útiles o nocivas del eventual acceso al poder del bolchevismo.⁴⁰ Habrá problemas éticos a enfrentar, sobre todo por la ruptura con el principio democrático y la aniquilación de logros culturales⁴¹, pero las situaciones históricas no pueden conocerse de manera *a priori*, hay que tomar decisiones en el entendido que serán superados por los nuevos valores, con los que los seres humanos podrán ser compensados por la lucha del proletariado, “portador de la redención social de la humanidad, la clase mesías de la historia del mundo.”⁴² Como bien lo entiende Maurice Merleau-Ponty “la identificación de Lukács con la lucha del proletariado, clase mesías de la historia, no es aún una aceptación del bolchevismo”⁴³, plantea dilemas éticos en la realización de ese

37. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974), 37.

38. *Ibid.*, 38.

39. *Ibid.*, 49 y 53. Estas afirmaciones de Maurice Merleau-Ponty son tomadas muy en cuenta por académicos que han escrito sobre Lukács.

40. GEORG LUKÁCS, “El bolchevismo como problema moral” incluido en Michael Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, *op. cit.*, p. 275.

41. *Ibid.*, 276.

42. *Ibid.*, 277.

43. MAURICE MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 56.



objetivo: o bien se reemplaza a Satán por Belcebú, nueva opresión de clase, terror, crueldad y dictadura o “bien queremos que el nuevo orden social sea realizado por medios nuevos, por los medios de la nueva democracia [...]” corriendo el riesgo de que este no se realice porque la gran mayoría de la humanidad, sin consciencia, “todavía no quiere ese nuevo orden social para hoy mismo [...]”.⁴⁴

Lukács se enfrenta al problema de la posibilidad real, esto es, a la responsabilidad de tomar decisiones en medio no de la exactitud y seguridad de lo que será el socialismo, sino de que la existencia de esa posibilidad para llevar adelante la sociedad socialista, será sin opción ni vacilación. Por tanto, escribe en 1919, “Ninguna ética puede tener por fin encontrar recetas para la acción correcta, suavizar y negar los conflictos insuperables, trágicos del destino humano”.⁴⁵ No hay en esas situaciones

trágicas lugar para escaparse de la culpa. Para ese problema el criterio es el sacrificio del yo a favor de la acción colectiva.

Ese dilema moral Lukács lo resuelve cuando decide ser Comisario Popular y participa en las acciones de los comunistas húngaros. El propio Lukács lo plantea así: “Ese dilema ético proviene del hecho de que cada actitud social encierra en sí la posibilidad de crímenes espantosos y de errores inconmensurables, pero deberán ser asumidos con plena consciencia y plena responsabilidad por quienes se sienten obligados a elegir”.⁴⁶ Lukács asume el “brusco heroísmo” y sus consecuencias y no “la lucha lenta, aparentemente menos heroica [...] que agota el alma [...] de quien asume la democracia hasta el fin”.⁴⁷ Por eso su arma intelectual y moral contra estos dilemas es la autocrítica, no el autoexilio, el oportunismo político o la claudicación intelectual.

44. GEORG LUKÁCS, “El bolchevismo como problema moral”, p. 278.

45. GEORG LUKÁCS, “Táctica y ética” en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* (Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto, 2005), 33.

46. GEORG LUKÁCS, “El bolchevismo como problema moral”, p. 278.

47. *Ibid.*, 279.

Sobre esto último conviene decir dos cosas. Primero, la autocrítica se puede observar en su trabajo intelectual anterior a 1918, con el que va desafiando su propio pensar para superarlo, al mismo tiempo que desea buscar la manera de superar la tendencia a la despersonalización en la sociedad burguesa. La destrucción de la vida común por las formas económicas burguesas, esto es, la “reificación” (*Versachlichung*) es un diagnóstico de la sociedad capitalista que Lukács va desarrollando antes que apareciera con tanta lucidez en *Historia y conciencia de clase*.⁴⁸ Segundo, debe quedar claro que ese misticismo, ese aristocratismo espiritual ascético o hasta su desesperación suicida, Lukács las practicó no como mero esteticismo burgués, sino por su rechazo intransigente y absoluto a la sociedad capitalista.⁴⁹ Solo así se puede entender su conversión al marxismo anticapitalista, antiparlamentario y antiburgués en diálogo con el pensamiento de Rosa Luxemburgo, sobre todo en el periodo de 1917 a 1923 referente a la cuestión organizativa del proletariado y en fuerte tensión con la socialdemocracia, la ortodoxia y el revisionismo comunista.

Casi todos los comentaristas, historiadores y biógrafos de Lukács se quedan en la época de esos momentos decisivos y lúgubres en los que el filósofo y revolucionario húngaro tuvo que practicar lo que pensaba. No por nada para Michael Löwy, Lukács es “un caso ejemplar para la comprensión sociológica del problema de los intelectua-

les revolucionarios”.⁵⁰ Sin embargo, el anticapitalismo de Lukács y su visión trágica del mundo es el punto de partida de Löwy para entender su evolución hacia un intelectual revolucionario. Pasa por los años 1919-1921 ya como miembro del partido comunista de Hungría, *Historia y conciencia de clase* hasta la reacción ante el estalinismo de Lukács que ocupa el periodo de 1926-1929. En ese tenor, las ambigüedades, la desesperanza, la ruptura con su pasado revolucionario, la tentación realista de Lukács por conciliar la cultura democrática-burguesa y el movimiento comunista y su supuesta “tibieza” ante el estalinismo son abordados por Löwy.

Coincido más con Löwy, en su afirmación sobre que *Historia y conciencia de clase* no es una obra filosófica sin más, sino una obra política “cuyo problema central es la revolución proletaria contra la reificación capitalista”.⁵¹ Es claro que con ello Lukács deja muy lejos su pasado en el Círculo de Heidelberg, se acerca al leninismo y no a lo que tanto se ha dicho en torno a Lukács, a saber, que es el creador (junto a Karl Korsch) de un *marxismo occidental* antitético a “los libros filosóficos de Lenin”.⁵²

En efecto, la idea de Maurice Merleau-Ponty de que existe un conflicto entre el leninismo y el “marxismo occidental”⁵³ es artificial. Pero fue tan exitoso el capítulo II de *Las aventuras de la dialéctica* del filósofo francés que quedó sellado en los académicos que lograron visibilidad con el tema.⁵⁴ Por ejemplo, cuando Perry Anderson escri-

48. MICHAEL LÖWY, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, op. cit., p. 103.

49. *Ibid.*, 114.

50. *Ibid.*, 12.

51. *Ibid.*, 181.

52. MAURICE MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 11.

53. *Ibid.*, 76.

54. La versión de que existió un marxismo occidental está muy divulgada en: MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus) y *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (The United States of America: The Regents of the University of California, 1984); PERRY ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI) y ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental* (México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

be sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* da por sentado que este marxismo existe no solo porque es Europeo sino por sus “cambios formales” e “innovaciones temáticas”. Según Anderson un cambio fue “el progresivo abandono de las estructuras económicas o políticas” hacia la filosofía profesional.⁵⁵ Y de ahí incluye de manera generalizada la trayectoria intelectual y revolucionaria de Lukács como si fuese la misma que la vida intelectual de Lefebvre, Goldmann, Marcuse, Adorno o Althusser.⁵⁶

La incompreensión del vínculo entre el pensamiento de Lukács y Lenin pone a fantasear a los académicos que el primero creó el marxismo occidental, cosa que suponía rechazar el leninismo. Pero también, por el fanatismo anticomunista, por ejemplo, del que Arato y Breines estaban contagiados luego de residir en Estados Unidos. Cuestionar a Lukács por su acercamiento a Lenin no es más que una falacia *ad hominem* o peor, ignorancia del pensamiento de este último. En el caso de Arato y Breines, que siguen las tesis de Anderson, estos no analizan ni un fragmento de la obra de Lenin. Tan solo descalifican a Lukács por su folleto *Lenin*.⁵⁷

Arato y Breines, mandan un “mensaje” en su libro: el marxismo tiene tendencias hacia la formalización y el dogmatismo; la historia del marxismo es cíclica, porque en periodos de dogmatismo aparecen interrupciones breves de nuevos marxismos, como el del joven Lukács,⁵⁸ y no el dogmático, leninista, defensor de la verdad oficial

soviética. Por eso Arato y Breines se atreven a decir sin rubor: “En la actualidad, el interés en la obra del joven Lukács a nadie perturba, pero solo porque en cierto sentido somos los discípulos del joven Lukács”.⁵⁹

La argumentación de las supuestas etapas intelectuales, el joven Marx, el joven Lukács, son débiles. El itinerario intelectual de pensadores del calibre de Marx o Lukács no podrían dividirse arbitrariamente de esa manera. Precisamente ese es una manera de pensar estalinista, pero a la inversa: en las obras del Lukács maduro este es comunista y no pequeño burgués. En el estudio detenido de una obra intelectual se encuentran tensiones, disputas, contradicciones, pero también articulación y coherencia. Andrew Arato y Paul Breines (seguramente quienes recepcionaron a Lukács por estas vías) les convence la falsedad de que la obra de juventud de Lukács es la más profunda y no se encontrará en ella “Lukács maduro”.⁶⁰ No pocas veces son simples afirmaciones como la de Francisco Gil Villegas quien llega a escribir que existe un Lukács tardío “y un tanto decadente”⁶¹ frente al joven Lukács “creador” de la filosofía existencialista.⁶²

Si conociésemos la obra de Lukács en su trayectoria intelectual, más allá de *Historia y conciencia de clase* no solo veríamos con claridad la gran diferencia de este respecto a académicos como Arato o a los intelectuales occidentales que menciona Perry Anderson, sino que además observaríamos que jamás abandona la dimensión política en su pensa-

55. PERRY ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI), 64.

56. *Ibid.*, 65.

57. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *op. cit.*, p. 300 y ss.

58. *Ibid.*, 324.

59. *Ibid.*, 327.

60. *Ibid.*, 335.

61. FRANCISCO GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996), 46.

62. *Ibid.*

miento filosófico el cual no es exotérico, ni tampoco academicista, pesado y abstruso.⁶³ Sobra decir que lo único rescatable del ensayo de Anderson es su epílogo donde manifiesta el reduccionismo de su trabajo al carecer de aclaraciones y distinciones de lo que afirmó.⁶⁴ Ni Merlau-Ponty, ni Martin Jay, ni Arato o Anderson, logran demostrar que *Historia y consciencia de clase* es la antítesis del marxismo de Lenin. Si se lee con detenimiento esta obra, se verá que es una expresión filosófica de la perspectiva dialéctica y revolucionaria que están a la base de los escritos políticos de Lenin, de los *Cuadernos filosóficos* de 1914 y no tanto en *Materialismo y empiriocriticismo*.⁶⁵ Michael Löwy señaló con tino, desde finales de los setenta, la continuidad que existe entre *Historia y consciencia de clase* y *Lenin* de 1924.⁶⁶

Pero la muerte de Lenin y los acontecimientos sucesivos derivados de la intensa lucha de clases, el ascenso de Stalin al poder soviético y la correlación de fuerzas de los partidos comunistas en Europa afectó severamente la participación política de Lukács, no así su posición ético-política como intelectual revolucionario. Es claro su interés primordial por luchar contra el fascismo, aunque esto significaba claudicar momentáneamente ante la Comintern. Como lo dijo alguna vez Ágnes Heller, Lukács tenía la esperanza de que una vez vencido el fascismo la construcción de un

socialismo no estalinista sería posible.⁶⁷ Sí, “la hora era mala” y Lukács se encontraba en “un viraje oscuro”⁶⁸ que comenzó a aclararse hacia la década de 1950. Si políticamente su posición se hallaba en franca contradicción por las realidades a las que tendría que enfrentar, su honestidad intelectual quedó intacta. Pocos intelectuales se enfrentaron a estas contradicciones y sus consecuencias. Lukács sufrió arrestos en 1919 y luego en 1930 año en que sobrevivió a los juicios y ejecuciones estalinistas. Todavía en 1956 en pleno fracaso de la Revolución Húngara sufrió arresto domiciliario.⁶⁹ Ante el fracaso de la Revolución Rusa, iniciado en 1924, Lukács ya no podría volver a su pensamiento anterior a *Historia y consciencia de clase*. Tuvo que esperar pacientemente hasta que en 1956 ajustó cuentas con el estalinismo.⁷⁰

Tienen razón Andrew Arato y Paul Breines cuando afirmaron que Lukács fue “[...] el más grande filósofo del marxismo después de la muerte de Marx y el más discutido intelectual comunista [...]”⁷¹ del siglo XX, pero no comprenden el lenguaje filosófico de Lukács en lo que se refiere a la conciencia de clase. Cuando escriben:

Lo que resulta difícil de entender es cómo la teoría de los intelectuales revolucionarios ofrecerá los paráme-

63. PERRY ANDERSON, *op. cit.*, p. 70.

64. *Ibid.*, 132.

65. MICHAEL LÖWY, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, *op. cit.*, p. 199.

66. *Ibid.*, 200.

67. *Ibid.*, 213.

68. Es lo que cuenta Victor Serge en su *Memorias de un revolucionario*, citado por Michael Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, *op. cit.*, p. 211. Tal vez eso fue lo que observó Ernst Bloch de Lukács que lo distanció: “Bajo la influencia del partido su horizonte se estrechó, sus juicios eran obedientes y marcados con el sello de los *aparatchnik* [...]”. Cfr. Entrevista de Löwy a Bloch en *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, p. 260.

69. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *op. cit.*, pp. 19 y 157.

70. MICHAEL LÖWY, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, *op. cit.*, p. 218. Cfr. GEORG LUKÁCS, “Más allá de Stalin” en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda (España: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003).

71. ANDREW ARATO y PAUL BREINES, *op. cit.*, p. 17.

tros de intersubjetividad que faltan (un problema que Lukács no acepta) y cómo, de qué manera, bajo qué formas institucionales, organizativas y educativas entrará dicha teoría en la estructura de la conciencia proletaria. Porque nada de eso ha sucedido nunca [...] en esto Lukács fracasó. Su filosofía de la praxis nunca llegó a cristalizar en una teoría dialéctica social para nuestra época; y fueron precisamente su filosofía (al insistir en una concepción mitológica de la subjetividad) y su sociología (al admitir un mundo de la cosificación totalmente cerrado, petrificado) las que impidieron que esa teoría fuera posible [...].⁷²

No vale la pena seguir con el resto de la cita en que acusan a Lukács de iluso, subordinado al partido y dogmático. Son palabras de académicos que además de fragmentar en periodos la complejidad intelectual de un revolucionario como Lukács, no intentan siquiera argumentar a partir de la obra de este sus posibles fallas. Se limitan a señalar el comportamiento correcto o incorrecto de un intelectual que está en medio de la batalla teórica y práctica por transformar el mundo.

Arato y Breines no eran filósofos, ni marxistas, era difícil para ellos comprender el contenido de la obra de Lukács. Su actitud es parecida a la del empirismo positivista de un marxista como Louis Althusser o de un sociólogo convencional como Tom Bottomore quienes tampoco comprendieron el concepto de Lukács “conciencia de clase” en tanto categoría hegeliana de *posibilidad real* y lo confundieron con un simple carácter psicológico y empírico de la clase obrera. Un historiador como Eric J. Hobsbawm comprendió

mejor dicho concepto. Vale la pena esta larga cita:

[...] La clase, en su sentido cabal, sólo empieza a existir en el momento histórico en que las clases empiezan a adquirir conciencia de que lo son. No es casualidad que el *locus classicus* del examen por Marx de la conciencia de clase sea un trozo de historia contemporánea, donde maneja años, meses y aun semanas y días, es decir la genial obra *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Naturalmente, los dos sentidos de “clase” no están en conflicto. Cada uno de ellos tiene su lugar en el pensamiento de Marx.

Si lo entiendo bien, el tratamiento de Lukács parte de esta dualidad. Distingue entre el hecho objetivo de la clase y las deducciones teóricas que de ahí podrían sacarse y se sacan. Pero establece además otra distinción: entre las ideas *reales* que los hombres se hacen de la clase, y que son la materia del estudio histórico, y lo que él llama conciencia de clase “atribuida” (*zugerechner*). Consta ésta de “las ideas, los sentimientos, etcétera, que las personas *tendrían* en una situación dada *si fueran capaces de comprender toda* esta situación y los intereses que de ella derivan, tanto por lo que hace a la acción directa como por lo que toca a la estructura de la sociedad que corresponde (correspondería) a esos intereses. [...] Es una construcción teórica basada en un modelo de sociedad teórico, y no una generalización empírica acerca de lo que la gente piensa en realidad. Más adelante argue Lukács que en clases diferentes la

72. *Ibid.*, 218-219.



“distancia” entre la conciencia de clase real y la atribuida es mayor o menor, y puede ser tan grande que constituya no ya una diferencia de grado sino de género.⁷³

Entonces, leamos *Historia y conciencia de clase* más allá de esta y sus primeros comentadores. Por decir algo, nuestra lectura de esta obra es la edición de 1923, publicada en español en 1969. Incluye el prefacio de Lukács de marzo de 1967. Si como dice Lukács, excepto “La cosificación y la conciencia del proletariado” y “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, los demás textos que componen el libro fueron escritos entre 1919-1920 y reelaborados para esta obra, si no hacemos una comparación no sabemos en qué consistió esa reelabora-

ción. Según Löwy dicha reelaboración fue radical al menos para “Legalidad e ilegalidad” (1920), “Rosa Luxemburgo como marxista” (1921) y “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” (1919).⁷⁴ Esto requiere una actividad de relectura.

Luego, no aceptemos de manera inmediata y sin chistar que Lukács se retractó sin más del contenido de *Historia y conciencia de clase* y que les dio la razón a sus críticos, en especial a Abraham Deborin y László Rudas.⁷⁵ Entre 1925 y 1926 Lukács escribió *Derrotismo y dialéctica*, que ahora editan y traducen al español Francisco García Chicote y Martín Ignacio Koval quienes subtitulan el texto “Una defensa de *Historia y conciencia de clase*”.⁷⁶ El texto escrito en alemán y descubierto en los años noventa, fue publicado en 1996 por el Archivo de Lukács de Budapest y se

73. ERIC J. HOBBSBAWM, “La conciencia de clase en la historia” en *Marxismo e historia social* (México: Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1983), 61-62.

74. MICHAEL LÖWY, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, op. cit., p. 183.

75. Cfr. ANTONINO INFRANCA, “Las críticas a *Historia y conciencia de clase*” en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de *Historia y conciencia de clase**, GEORG LUKÁCS, (Buenos Aires: Herramienta, 2015).

76. GEORG LUKÁCS, *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de *Historia y conciencia de clase** (Buenos Aires: Herramienta, 2015).

traduce al inglés en el 2000 para publicarse en Londres por la editorial Verso.⁷⁷ No me detendré a especular las razones del filósofo húngaro para no publicar en su momento dicha respuesta, ni tampoco a hacer un análisis del texto. Solo agregaré a lo ya dicho arriba: Lukács en esta respuesta se hace responsable del combate decisivo que hay que tomar cuando ha llegado el instante de la insurrección y no acomodarse a la evolución de los acontecimientos para que estos deriven en la democracia. En *Historia y consciencia de clase* el elemento subjetivo está vinculado a esa responsabilidad en cuanto el proletariado de ese entonces se encontraba en una situación particular:

[...] en vista de su situación de clase, puede tener un conocimiento correcto del proceso histórico y de sus etapas individuales. ¿Pero los posee en todos los casos? De ninguna manera. Y cuando esta distancia se constata como *hecho*, es una obligación de todo marxista reflexionar sinceramente acerca de sus *causas* y, sobre todo, acerca de los *medios para superarla*.⁷⁸

De ahí la importancia de la noción de conciencia de clase atribuida planteada por Lukács en *Historia y consciencia de clase* y del énfasis sobre la tarea de la Internacional comunista de intervenir a través del partido proletario en el desarrollo de la conciencia de clase⁷⁹ en esta respuesta a Rudas y Deborin.

Además, atendamos con seriedad la autocritica de Lukács que *Historia y*

consciencia de clase es, voluntaria o involuntariamente una orientación contraria a la ontología del marxismo.⁸⁰ Esto es, una tendencia que entiende “el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto a la naturaleza”⁸¹, que la categoría marxista por excelente, a saber, el trabajo en cuando medidor del intercambio de la sociedad con la naturaleza, es eliminada, que existen herencias hegelianas no elaboradas de un modo consecuentemente materialista, que el subjetivismo dominante del libro, destiñe y deforma el concepto de praxis. En suma, que Lukács pretendió superar el carácter contemplativo del pensamiento burgués, de ahí su intento de aislar la conciencia del proletariado respecto de toda investigación empírica. De ahí también su formulación de conciencia de clase atribuida.

Pero también tomemos con seriedad sus méritos. Que el experimento y la industria son prácticas y no actos puramente contemplativos. Que acierta en su crítica a Engels cuando este afirmó que el experimento y la industria son simples prácticas debido a que este no analiza más que la inmediatez de estas. El “[...] Haber tomado de nuevo la categoría de totalidad, sumida en el olvido por la cientificidad del oportunismo socialdemócrata, para atribuirle otra vez la posición metodológica central que siempre tuvo en la obra de Marx”,⁸² y por supuesto, el estudio de la alienación como cuestión central de la crítica revolucionaria del capitalismo reconocida

77. MIHAEL LÖWY, “La dialéctica revolucionaria contra el derrotismo. La respuesta de Lukács a los Críticos de Historia y consciencia de clase” en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*, GEORG LUKÁCS, (Buenos Aires: Herramienta, 2015), 166.

78. GEORG LUKÁCS, *Derrotismo y dialéctica*, p. 35.

79. *Ibid.*, 37.

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

81. *Ibid.*, XVII.

82. *Ibid.*, XVII.

entonces por pensadores burgueses como Heidegger y Sartre y una cantidad enorme de académicos de hoy.

En suma, releer a Georg Lukács para diagnosticar la sociedad capitalista del siglo XXI y hacerle frente, requiere entre otras cosas reevaluar y en su caso distanciarnos de las lecturas parciales que sobre Lukács hicieron académicos occidentales, en particular aquellas que le otorgan “valor intelectual” al joven Lukács hasta 1919 pero no a la obra marxista de Lukács.

Actualmente la crítica intelectual al capitalismo se encuentra en una situación lastimosa. Para superar esta, se requiere reestructurar conceptos y las herramientas teóricas con las que conoceríamos la realidad de nuestro tiempo. Una relectura de las obras de Lukács podría iluminar este camino. De otra forma, se impone la moda perjudicial de los intelectuales de hoy, que reconocen la cosificación de la conciencia, pero la asumen como una eterna condición humana.

Sirva la siguiente anécdota para recrear lo dicho en las últimas líneas del párrafo anterior. En el año 2018 realicé, en la ciudad de Guadalajara, México, una entrevista a Andrew Arato y le interrogué lo siguiente:

Profesor Arato ¿podría usted comentarnos su transición de una teoría crítica, de un pensamiento marxista, hacia el constitucionalismo?

Andrew Arato: Por supuesto, mis primeros trabajos versaban sobre la propuesta de George Lukács, el marxismo y el neomarxismo. Ahora bien ¿cómo fue mi transición de la sociedad civil hacia el constitucionalismo? ¿Por qué realicé tal cambio? Usted

sabe que después de todo para los militantes de izquierda el constitucionalismo es un tema burgués, e incluso pensar la sociedad civil en términos de la izquierda es una reflexión sobre la sociedad burguesa. Así que la pregunta podría ser ¿cómo terminé interesado por “asuntos burgueses” cuando originalmente había iniciado mi reflexión partiendo de Lukács?⁸³

Su respuesta se basa en una desilusión ante la derrota de los consejos obreros en 1956 luego de la opresión soviética a Hungría. Según Arato, su transición a pensar la política en términos no marxistas se originó ahí, por ello se interesa en la sociedad civil y posteriormente en asuntos de constitucionalismo. Aquí está parte de la respuesta de cómo un intelectual que podría ser revolucionario deviene en un académico, en un defensor de la democracia abstracta y en un escéptico de toda teoría crítica y sus alcances.⁸⁴ Arato reconoce el efecto nocivo del capitalismo, pero se resigna mediante un escepticismo intelectual que bien podría llamarse derrotismo académico.

Profesor Arato, para finalizar ¿Podría decirnos cuál fue su diferencia o punto de ruptura con George Lukács?

Bueno, leí *Historia y conciencia de clase* en su versión inglesa. No, no, en realidad leí un capítulo en inglés cuando era estudiante y después comencé a leerlo en alemán. Tiempo después fui a Hungría a conocer a Lukács. Lo conocí en el último año de su vida, así como a su círculo de amigos. Fue entonces que, a la par que sus amigos, transité hacia un pensamiento postmarxista.

83. JAIME TORRES GUILLÉN, “Entrevista: Andrew Arato: teoría crítica, sociedad civil y constitucionalismo”, *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, volumen IX, 27 (diciembre 2018), 8.

84. *Ibid.* 17.



Lukács en cambio, permaneció vinculado a un planteamiento cercano a la tradición marxista clásica, así fue que me distancié de él. Pero, pienso que la idea de intentar desarrollar un tipo de teoría que interactúe con el proceso crítico de pensamiento e intente ir más allá en la tarea de pensar e interpretar el papel que cumplen los actores sociales era una idea que compartía con Lukács, pero eso ya quedó en el pasado.⁸⁵

Consideraciones finales: Georg Lukács en el mundo de la democracia formal

No habría porque negar que las posiciones políticas de Lukács en medio de la lucha por la hegemonía en el movimiento comunista en el que participó, fracasaron. Pero ello no implica que su potencia intelectual mermara. Por fortuna tenemos en el idio-

ma español, gracias a Antonino Infranca y Miguel Vedda, textos filosóficos y políticos del revolucionario húngaro posteriores a la segunda guerra. Para finalizar mi ejercicio, me detendré en dos de estos, a saber, “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946) y “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia” (1948).

En el primero comienza con un diagnóstico que debería llamarnos hoy la atención. Lukács afirma que el fascismo ha sido derrotado militarmente, no así política, organizativa e ideológicamente. El error de los “demócratas” sobre de que el fascismo es una “enfermedad históricamente aislada”⁸⁶ hace que se olvide la raíz espiritual y moral del fascismo que en tiempos de “apertura” y pacifismo se tolera sin saber que este se fortaleció, luego de la crisis de la democracia, el progreso, la razón y el humanismo. Esta crisis que arranca, según Lukács, desde el triunfo de la Revolución Francesa

85. *Ibid.*

86. GEORG LUKÁCS, “La visión del mundo aristocrática y la democrática”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda (España: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003), 32.

infiltrada por el capitalismo el cual formaliza los ideales de igualdad y libertad hasta desplazar al ciudadano de la vida pública para imponer el comportamiento burgués en la sociedad moderna. Sin enterarse que dicho comportamiento es solo una fase determinada del desarrollo capitalista se distorsiona el despliegue de la personalidad humana para quedar este subsumido dentro del juego de las relaciones del tráfico capitalista de mercancías y convertirse así en masa. Y entonces se construyen discursos de la necesidad de las elites en el poder debido a la incapacidad de las masas para la democracia y desde luego un sentimiento hostil hacia esta.

Esta posición antidemocrática se articula con la negación de progreso histórico de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, que tienen una influencia en el pesimismo cultural, ahistórico y contra las masas que desarrolló lo que Lukács llama en *El asalto a la razón*: el irracionalismo. Estas fuerzas, expresa Lukács, raíces del fascismo, afectan el humanismo. “El humanismo pierde su base en las ciencias concretas del hombre”, en la defensa real de la dignidad y los derechos, se abstrae, se aliena quedando de este un “pálido utopismo [...] así el humanismo, sobre esta base, solo puede batir combates pacíficos en retirada”.⁸⁷ Corregir este movimiento histórico para Lukács era de vital importancia y lo es ahora, porque las masas conscientes y organizadas son las que detienen el fascismo en su lucha contra el individualismo y la creación de nuevas instituciones democráticas a la luz del espíritu ciudadano y en la consciente alianza entre socialismo y democracia.⁸⁸

En “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia” Lukács no deja de insistir en que el pensamiento de Lenin es más actual en tiempos de la nueva democracia que en buena medida es solo formal y en la que se restaura (como lo estamos viviendo actualmente), gradualmente el fascismo.⁸⁹ Ya desacelerado del momento decisivo de la revolución socialista, Lukács acepta que el camino hacia el socialismo será más lento y con menos sacrificios, pero con una crítica como la de Lenin, que destruya la “idolatría política-económica” de la nueva democracia.

Según Lukács se requiere que la filosofía marxista clarifique su método frente a los problemas políticos que nos desafían. Sobre todo, del ascenso gradual del fascismo. Esto pasa por la reconsideración de la categoría de totalidad luego de la mala reputación que ha adquirido con el fascismo.⁹⁰ Para Lukács la unidad concreta de la totalidad no es rígida, antes bien relativa con fuerzas opuestas recíprocas y con subordinaciones cambiantes. Pero estos problemas filosóficos deberán tratarse en el campo de la cultura común y bajo un fundamento materialista. Por ejemplo, el problema del trabajo en el capitalismo y su relación con la consciencia y la situación social objetiva de las masas. En suma, Lukács en esos textos muestra su vitalidad intelectual y política para los problemas que lo aquejaban en su periodo de 1918 a 1929, pero ahora en una nueva situación.

Pero, sobre todo, ratifica su convicción sobre el método dialéctico para entender la totalidad histórico social de los acontecimientos en los que se detiene. Y vuelve a insistir en la necesidad de estudiar a

87. *Ibid.*, 54.

88. *Ibid.*, 59 y 60.

89. GEORG LUKÁCS, “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: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003), 67.

90. *Ibid.*, 69.

Hegel en relación con Marx para tratar los problemas de la dialéctica concreta e histórica cuando en este texto de 1948 expresa que “es imposible dominar completamente la filosofía del marxismo si no se tiene un conocimiento exacto de los principios del método y de los resultados de la economía marxista”⁹¹ en estrecha relación con lo dicho en las primeras páginas de *Historia y consciencia de clase*.

Todo lo dicho hasta aquí nos indica que, si nos atenemos a las lecturas y comentarios realizados a la obra de Lukács, sea en el periodo hasta 1918 o en su etapa como comunista activo hasta 1929, perdemos de

vista que tales lecturas son recreaciones de un itinerario intelectual y que, por tanto, debemos tomarlo como lo que son: interpretaciones situadas en una temporalidad y fundadas en una posición determinada. Pero también perdemos de vista lo realizado por Lukács después de esas etapas: la profundización de sus bases teóricas para analizar la realidad histórico social de manera dialéctica cuyo desenlace, debido a su muerte, están en *Ontología del ser social* obra que espera ser estudiada bajo los criterios que expuse en este primer ejercicio de una relectura de la herencia intelectual de Georg Lukács.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. “El artista como lugarteniente” en *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Adorno, Theodor. “Reconciliación extorsionada. Contra el realismo mal entendido de Lukács” en *Notas sobre literatura II*, Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003.
- Adorno, Theodor. “Ningún miedo a la torre de marfil”, en *Miscelánea I Obra Completa, 20/1*. Madrid: AKAL, 2010.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Arato Andrew y Paul Breines. *El Joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: FCE, 1986.
- Gángó, Gábor. “La política cultural de la República soviética húngara de 1919”, en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*, Cuidado de la edición y traducción: Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2015.
- Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996.
- Hobsbawm, Eric J. “La consciencia de clase en la historia” en *Marxismo e historia social*. México: Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- Infranca, Antonino. “Las críticas a Historia y consciencia de clase” en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*, Georg Lukács, Buenos Aires: Herramienta, 2015.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1996.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. The United States of America: The Regents of the University of California, 1984.

91. *Ibid.*, p. 99.

- Löwy, Michael. *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)*. México: Siglo XXI, 1978.
- Löwy, Michael. *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*. La Plata: Editorial Dynamis, 2014.
- Löwy, Michael. “La dialéctica revolucionaria contra el derrotismo. La respuesta de Lukács a los Críticos de Historia y consciencia de clase” en *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*, Georg Lukács, Buenos Aires: Herramienta, 2015.
- Löwy, Michael. *La jaula de Hierro, Max Weber y el marxismo weberiano*. México: Universidad Veracruzana, 2017).
- Lukács, Georg. *Mi camino hacia Marx*. México: UNAM, 1959.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.
- Lukács, Georg. “El bolchevismo como problema moral” en *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios, (La evolución política de Lukács 1909-1929)*, Michael Löwy, México: Siglo XXI, 1978.
- Lukács, Georg. “Más allá de Stalin” en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. España: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003.
- Lukács, Georg. “La visión del mundo aristocrática y la democrática”, en *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda, España: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003.
- 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: Ediciones Herramienta/El Viejo Topo, 2003.
- Lukács, Georg. “Táctica y ética” en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto, 2005.
- Lukács, Georg. “Gran Hotel Abismo” en *György Lukács: ética, estética y ontología*, Miguel Vedda, Antonino Infranca comps. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.
- Lukács, Georg. *Teoría de la novela: un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2010.
- Lukács, Georg. *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y consciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta, 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.
- Meszaros, Istvan. *El pensamiento y la obra de Georg Lukács*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- Traverso, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (Barcelona: Herder, 2001).
- Torres Guillén, Jaime “Entrevista: Andrew Arato: teoría crítica, sociedad civil y constitucionalismo” en *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. Volumen IX, 27 (diciembre 2018).
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán, 1998.
- Weber, Max. *El Político y El Científico*. México: Ediciones Coyoacán, 1997.

P

ESCU德里ÑAR EL PENSAMIENTO DE GEORG LUKÁCS PARA LA ACTUAL CUESTIÓN DE LOS ANIMALES

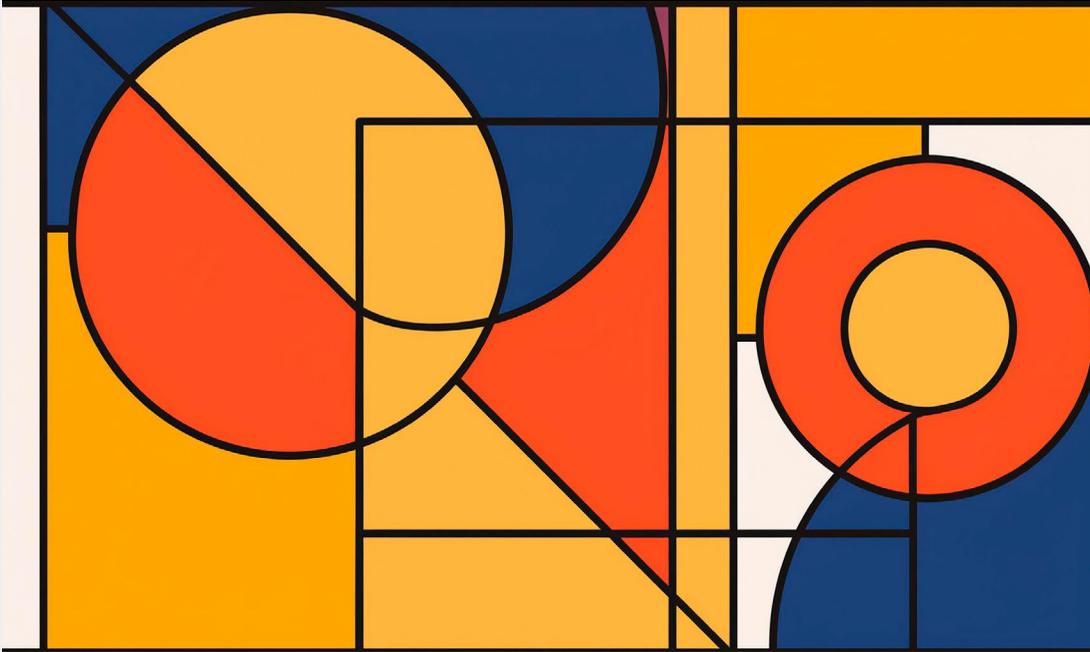
HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ*

* 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.

Con *Historia y Conciencia de Clase* Georg Lukács dejó un legado intelectual sin precedente, cuando realizó su análisis sobre el fenómeno de la cosificación, el cual, tiene sin duda, una relación estrecha con uno de los elementos sustantivos, aún vigente, del modo de producción capitalista, esto es: el carácter fetichista de la mercancía y su secreto, explicado por Karl Marx en *El Capital*. Me interesa tal legado porque a partir de este, es posible establecer una conexión directa con el fenómeno actual de la cosificación de los animales. En lo que sigue, deseo detenerme en la noción de cosificación de Lukács, articulando algunas tesis de Friedrich Engels sobre todo de su *Dialéctica de la naturaleza*, así como en dos intelectuales que plantearon la cuestión de los animales y a los que hace referencia Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*. Me refiero a Rosa Luxemburgo y Hans Kelsen.

Sobre la cuestión de los animales, Luxemburgo y Kelsen, cuestionaron en buena medida las ideologías en el ámbito político y jurídico, reselectivamente, mostrando que el antagonismo humano-animal puede suprimirse. Así, este texto

trata de profundizar, a través del legado del fenómeno de la cosificación de Georg Lukács, una de las barbaries que permanece de la sociedad capitalista: las industrias del sometimiento animal. Argumento que el carácter fetichista sobre la necesidad de utilizar animales para que sea posible la vida humana es una contradicción evidente, que también se genera por las fuerzas productivas, o mejor dicho como lo planteó Marx las “fuerzas destructivas” y las relaciones de producción actuales. Se parte del mismo supuesto que adoptó Lukács ante el marxismo, a saber, que no era un dogma, por lo que su legado tampoco podría tomarse de esta manera. Ante las nuevas situaciones históricas —específicamente la que pedecen millones de animales— es necesario repensar la herencia de Lukács y de aquellos a los que hizo referencia para desarrollar la teoría sobre el fenómeno de la cosificación. En otras palabras, leer a Lukács como una Biblia significa contradecirlo teórica y prácticamente. Dicho lo anterior, utilizaré las categorías, conceptos e ideas con fines teóricos y de método para abordar el fenómeno de la cosificación animal.



Valor de cambio, fetiche y enajenación en la relación entre animal humano-animal no humano

Para Lukács era de suma importancia la crítica realizada por Karl Marx a los economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo, por tratar las categorías de trabajo, salario o capital, como si fuesen leyes eternas e inmutables, esto es, independientes de las condiciones materiales de la vida social. De igual forma en el ámbito de las ciencias naturales era común la “idea de la inmutabilidad absoluta de la naturaleza [...] una vez presente permanecía siempre inmutable, mientras existiera [...] Las especies vegetales y animales habían sido establecidas de una vez para siempre al aparecer, cada individuo siempre producía otros iguales a él”.¹ Esta ideología de la inmutabilidad económica y natural, y su consecuente negación histórica de las condiciones materiales de la vida social y natural, así como el fetiche de la mercan-

cía, han posibilitado el fenómeno de la cosificación animal. Este fenómeno propio del capitalismo ha generado uno de los sufrimientos más bárbaros hacia millones de animales no humanos. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, de los animales, puestas al servicio del capital han ocasionado el aumento inconmesurable de la producción de distintas mercancías donde están involucradas las vidas de otras especies animales, así como la normalización o indiferencia ante el sufrimiento de estos individuos.

Si bien es verdad que históricamente los animales han sido utilizados como medios que satisfacen necesidades o caprichos humanos, en el capitalismo su utilidad cambió. Se pasó de un mundo feudal donde “las personas estaban unidas inalienablemente a la tierra y viceversa, a un mundo en el que cada persona le pertenece su fuerza de trabajo y debe venderla en un mercado competitivo. Este cambio redefine las relaciones entre individuos

1. FRIEDRICH ENGELS “Introducción a la dialéctica de la naturaleza” en *Obras escogidas, Marx y Engels*, (Moscú: editorial Progreso, 1925) 357-358.

y la sociedad.”² Así como las relaciones entre animales humanos y no humanos. Los animales en el capitalismo conforman valor, es decir son parte indispensable en la relación de intercambio entre las mercancías, representan una relación social de producción que aparece como “existente al margen de los productores”³. Sin embargo, para esclarecer esta misteriosa existencia era necesario “[...] comprender la conexión de toda [forma de] enajenación con el sistema monetario”⁴ una de estas enajenaciones, sin duda, está basada en la actual relación que establece este sistema económico entre animales humanos y los animales no humanos. Para mostrar esta forma de enajenación, me ajustaré en un primer momento a la distinción entre valor de uso y valor de cambio que está al interior de la categoría del valor de la mercancía realizada por Marx, en seguida al fetiche de la mercancía y por último al fenómeno de la cosificación expuesto por Lukács.

En las sociedades capitalistas, la riqueza se presenta como un enorme cúmulo de mercancías⁵, La mercancía es todo objeto exterior que por sus propiedades satisface necesidades humanas, y siguiendo a Marx “la naturaleza de esas ‘necesidades’, el que se originen en el estómago o en la fantasía en nada modifica el problema”⁶. Así, los animales que se utilizan para diversas “necesidades”, y —los que trataremos aquí— específicamente aquellos que son presentados como una necesidad originada en el estómago —los utilizados para el consumo humano— forman parte del análisis de la mercancía, del valor de cambio y del fetiche.

Para Marx el valor de cambio a diferencia del valor de uso, es que en este último la utilidad de una cosa “Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía y no existe al margen de ellas”.⁷ En el caso de los animales que se usan, para el consumo humano, es verdad que históricamente han sido utilizados como valores de uso, sin embargo, es en este modo de producción capitalista es donde adquieren la segunda forma: valor de cambio, se conciben como objetos intercambiables, dinero o capital. En consecuencia, afirma Marx, “abstraemos también los componentes y formas corpóreas [...] este producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado”⁸. Los animales, cuando son concebidos como valor de cambio, su dolor y sufrimiento se abstraen, se esfuman y se presentan acriticamente como una necesidad, pues son vistos como mercancías, dinero o capital.

Al despojar a las mercancías de sus propiedades sensibles, sigue Marx, todas conforman valores “no son más que mera gelatina de trabajo humano”⁹. De esta manera, los animales al ser meros portadores de valor equivalentes a cualquier otra mercancía, aparecen como iguales, indiferenciables, idénticos porque se abstrae su copropiedad y no genera ninguna cuestión ético-política.

Por otra parte, el valor de uso no es un fin directo del capitalista, tampoco la ganancia aislada, sino más bien, el fin es la infatigable obtención de ganancias, el afán de enriquecimiento, a través

2. RICHARD LEVINS y RICHARD LEWONTIN, *El biólogo Dialéctico* (Buenos Aires: RYR, 2015), 35.

3. KARL MARX, *El Capital*, T. I Vol. 1 (México: Siglo XXI, 1985) 88.

4. KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía* (México: Alianza, 1968), 105.

5. KARL MARX, *El Capital*, T. I, Vol. 1 (México: Siglo XXI, 1985), 74.

6. *Ibid.*, 43.

7. *Ibid.*, 44.

8. *Ibid.*, 47.

9. *Ibid.*, 62.

del valor de cambio que es común al capitalista.¹⁰ Actualmente la ganadería industrial genera grandes ganancias económicas a través del valor de cambio impuesto a vacas, cerdos, gallinas, ovejas, pollos, peces y otros animales. Empresas transnacionales como JBS (Brasil), Tyson (E.U.A) Cargil (E.U.A), Smithfield foods/WH Gropu (China), Marfrig (Brasil) cada año aumentan sus ganancias y según la FAO el consumo de proteína animal continuará aumentando y estima un crecimiento de 14% para el 2030.¹¹

Por su parte, el fetiche, propio del valor del cambio, posibilita que se tome una cosa por otra, que se conviertan cosas sensibles en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.¹² Por esta razón dice Marx:

De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamó el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo.¹³

En el caso de los animales no humanos, al ser valores de cambio, también adquieren un carácter fetichista, poseen una fijezza inmutable, una determinación sagrada, incuestionable traducida en “necesidad”. En otras palabras, la supuesta necesidad de proteína animal es sagrada, inmutable e incuestionable en el capitalismo. A pesar de que existen suficientes evidencias del daño ambiental¹⁴, a la salud humana y por supuesto a los animales, la industria cárnica con su jerga publicitaria, aparece como autónoma y ajena a la realidad, como si sus contradicciones fuesen ajenas a la actividad humana.

De esta manera, las mercancías fetichizadas —incluidos los animales— son “cosas” que llevan tatuada su pertenencia a una formación económica-social, pero, se les tiene como si fueran necesidades naturales, eternas e inmutables, como si no estuviesen mediadas por su contexto histórico o por ideologías a fines. Para clarificar mejor esta idea, Marx explica que Descartes, al estar mediado por el periodo manufacturero define a los animales como simples máquinas, en oposición a la época de la Edad Media que consideraba al animal como auxiliar del hombre¹⁵. Desde una perspectiva dialéctica, el cartesianis-

10. *Ibid.*, 187.

11. ETC GROUP, *Barones de la alimentación 2022: Lucro con la crisis, digitalización y nuevo poder corporativo* (Informe, septiembre 2022), 29.

12. KARL MARX, *El Capital*, T. I, Vol. 1, op. cit., p. 88.

13. *Ibid.*, 89.

14. La plataforma *Our World in data* <https://ourworldindata.org/> ofrece una serie de datos sobre el daño ambiental que genera la industria cárnica. Para dimensionar un poco el problema señala que: “Si combinamos las tierras de pastoreo globales con la cantidad de tierra de cultivo utilizadas para la alimentación animal, la ganadería representa el 80% del uso de la tierra agrícola. La gran mayoría de las tierras agrícolas del mundo se utilizan para criar ganado para obtener carne y lácteos. Los cultivos para humanos representan el 16% y los cultivos no alimentarios para biocombustibles y textiles llegan al 4%.” Otros datos que se pueden concluir son: La industria ganadera hoy hacina, produce y mata a millones de animales, se estima que 62% de biomasa de mamíferos está integrada por el ganado, 34% por humanos y solo el 4% restante por animales silvestres. Algo similar sucede con la biomasa de aves: el 71% la conforman aves de corral y solo el 29% aves silvestres. Esto quiere decir que la industria ganadera no solo afecta a los animales que se utilizan para el consumo de los humanos, sino también a los animales silvestres, pues es evidente que cada vez disminuye más su población ante el acaparamiento de tierras para introducir al ganado o para cultivar granos para alimentarlos.



mo, no es un simple método o concepción ingenua del mundo, sino que es un compromiso ontológico con una visión del mundo.¹⁶ Su concepción de hacer ciencia, aplicada al caso de los animales-máquinas, estaba influenciada por un antropocentrismo extremo, esto es la creencia sobre una excepcionalidad humana¹⁷, sobre una diferencia de naturaleza con las demás especies animales, una esencia divina, que justifica y promueve la explotación de otros animales y es indiferente al sufrimiento o dolor que esto provoca.

En otras palabras esta forma cartesiana de hacer ciencia sobre los animales “[...] no puede hacerse la pregunta ¿qué quieren y necesitan los animales?”¹⁸ Para desvincular el sufrimiento animal que genera la sobreproducción, la industria cárnica presenta su

propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad. Así, la ideología del imperio de la industria cárnica funciona como cualquier otra ideología, pues son las ideas de la clase dominante que ejerce el poder y se expresan en las relaciones materiales dominantes de esta época capitalista para poder sacar adelante los fines que persigue.¹⁹

Ahora bien, el valor de cambio y el fetiche están acompañados de la enajenación, esta supone un extrañamiento hostil del trabajador en relación con el producto de su trabajo, pero el extrañamiento no se muestra solo en el resultado, sino en el acto de la producción.²⁰ De aquí que la producción basada en los cuerpos o derivados de animales sean considerados como mera gelatina de trabajo humano y no

15. KARL MARX, *El Capital*, T. I, Vol.2 (México: Siglo XXI, 1985) 475.

16. RICHARD LEVINS y RICHARD LEWONTIN, *op. cit.*

17. JEAN-MARIE SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana* (Argentina: FCE, 2009).

18. MARC BEKOFF y JESSICA PIERCE, *The Animals agenda, Freedom, Compassion and Coexistence in the Human Age* (United States of America: Beacon Press, 2017), 24.

19. KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana* (México: Ediciones de Cultura Popular, 1977).

20. KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 108.

como otros animales con mundos subjetivos propios, con su propio *umwelt*, esto es “El mundo centrado en el propio organismo, que representa sólo una fracción de todos los mundos perceptibles”.²¹ Mundos subjetivos que son propios de todo animal, incluido el humano.

¿Cómo es posible este extrañamiento hostil entre el humano y el animal utilizado para el consumo humano en todo el proceso de producción? Algunos puntos clave para esta pregunta serían: el humano produce mucha riqueza a través de su trabajo para la industria cárnica, pero esta riqueza no le pertenece, pues “El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”.²² Los animales-mercancías utilizados en la industria cárnica, son vistos por el trabajador como cosas ajenas, propiedades del capitalista, y quizás de manera inconsciente, con mayor valor económico que él, por lo que se enfrenta con los objetos naturales (animales-mercancías) con hostilidad.²³ Pero esta enajenación o extrañamiento hostil capitalista, tuvo como antecedente histórico el rechazo de la constitución natural de lo humano, esto es: su animalidad.

Desde tiempos antiguos la búsqueda por lo que nos distingue de otros animales fue tema recurrente. Se afianzó una diferencia de naturaleza, de esencia entre animales humanos y no humanos. Se diseñaron pares oposicionales: cuerpo/alma, afectividad/racionalidad, necesidad/libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad

donde las segundas eran consideradas las mejores características y eran exclusivamente humanas. El problema radica en que estas supuestas diferencias justifican el uso y opresión de animales en sus distintas formas.

Esto facilitó la enajenación o extrañamiento hostil hacia los animales-mercancías y con ello la ausencia de compromisos ético-políticos ante el sufrimiento indecible de millones de animales confinados en las naves industriales. De tal forma que en la relación mercantil humano-animal no humano, el animal además de haber sido despojado de su ontología sufriente porque se presenta como cualquier otra mercancía, resulta extraño, ajeno y hostil al animal humano. Estas relaciones histórico-sociales dieron paso al fenómeno de la cosificación entre animales humanos y no humanos.

El fenómeno de la cosificación animal y su ocultamiento

Si, como planteó Georg Lukács, el fenómeno de la cosificación se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y “La esencia de la estructura de la mercancía esconde toda huella de su naturaleza esto es: ser una relación entre humanos”,²⁴ entonces, en nuestra relación mercantil con otros animales dentro de este metabolismo social consiste en esconder su naturaleza, esto es, ser una relación entre animales. Pues lamentablemente el humano no comprende su unidad con la naturaleza, su animalidad y mantiene “[...] esa idea absurda y antinatural de la antítesis entre el espíritu

21. FRANS DE WAAL *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (México: Tusquets, 2016), 20.

22. KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 105.

23. *Ibid.*, 110.

24. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase* (España: Orbis, 1985), 8.

y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo”.²⁵ La relación entre animales supone que todos son capaces de experimentar estados agradables y desagradables, en esta relación lo relevante no es si pueden razonar o hablar sino como bien lo planteó Jeremy Bentham,²⁶ lo relevante es que pueden sufrir. Así, la relación que se oculta a través del fenómeno de la cosificación entre animales humanos y no humanos, es que todos somos animales y poseemos intereses comunes, no sufrir, no ser oprimidos, ser libres, tener salud, bienestar, vivir.

Este ocultamiento posibilita que lo irracional aparezca como racional y lógico porque la conciencia cosificada del sujeto es incapaz de percibir este déficit intelectual, pero que a todas luces es evidente: somos también animales. La cosificación animal entre humanos y no humanos, es resultado de que el humano “se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él, como algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano.”²⁷ Es en esa igualdad formal del trabajo humano abstracto que los animales quedan reducidos a mercancías.

Es importante aclarar que el trabajo humano abstracto se encuentra en todo el proceso de producción (crianza, traslado de animales vivos, matanza en rastros, destazamiento, traslado a lugares de venta, venta al consumidor, cambio de la mercancía-animal por dinero y dinero por mercancía). El rompimiento de la relación

entre humanos y entre animales se genera en esa división del trabajo, en esas especializaciones u operaciones que cada humano establece en ese proceso de producción, el “trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente”.²⁸ Se especializa y racionaliza el trabajo, y los animales (su ontología) desaparecen y se insertan en sistemas racionales especializados y son reducidos a meros cálculos.²⁹

En la cosificación, dice Lukacs, “La actividad del trabajador se convierte en una actividad contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas que se desarrollan independientemente de la conciencia, como sistema cerrado y concluso”.³⁰ El uso y abuso hacia estos animales en este proceso de producción se convierten en una realidad cotidiana permanente e insuperable, el humano “se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre en su propia existencia inserta en un sistema ajeno”.³¹ Esto se traduce en el ejercicio de crueldad, indiferencia hacia su sufrimiento o intereses, el uso innecesario de sus cuerpos y productos, en pocas palabras el no poder poner límites a las pasiones o deseos que causan ese daño, por cierto innecesario.

Dentro de este mismo tenor Georg Lukács señaló que es “condición necesaria del proceso de cosificación que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma de tráfico de mercancías”.³² Los animales-mercancías conforman en buena medida este tráfico y se les impone que cumplan la función de satisfacer “necesidades” sociales que

25. FRIEDRICH ENGELS “Introducción a la dialéctica de la naturaleza” en Obras escogidas, Marx y Engels, (Moscú: editorial Progreso, 1925), 380.

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

27. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., 12.

28. *Ibid.*, 13.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, 15.

31. *Ibid.*, 16.

32. *Ibid.*, 17.

a su vez fueron impuestas por un grupo poderoso. La historia de la ideología cárnica es antigua. Desde por lo menos en la Edad Media los nobles consumían animales en largos espetones y grandes parrilladas porque el alimento y la cantidad eran características de los poderosos.³³ De esta forma, fue casi natural la cosificación animal, el tráfico de los cuerpos-mercancías de millones de animales, pues las bases del desprecio del sufrimiento de los animales ya estaban edificadas, pero fue en el capitalismo que el sufrimiento animal se tornó un verdadero infierno como lo planteó Herbert Marcuse.³⁴

Siguiendo el análisis de Lukács sobre la cosificación como un problema específico de la época del capitalismo moderno, era necesario mostrar los “Problemas fundamentales que resultan del carácter del fetiche de la mercancía [tanto en su] forma objetiva como en el comportamiento subjetivo correspondiente; para tener una clara visión de los problemas ideológicos del capitalismo [...]”.³⁵ El fetiche que posibilita el tráfico de animales-mercancías a gran escala, a nivel planetario, como ya se mencionó anteriormente, tiene consecuencias negativas ambientales, en la salud pública y en la vida de millones de animales, pero también la normalización o indiferencia social ante el sufrimiento o crueldad que padecen en las granjas industriales, el transporte o los rastros “[...] revelan con la mayor crudeza el carácter deshumanizado

y deshumanizador de la relación mercantil”.³⁶ Humanos auto-objetivados y la imposición de coseidad al animal tienen como consecuencia la deshumanización como también lo planteó Immanuel Kant³⁷, una descomposición social que se traduce en violencia hacia los mismos humanos.³⁸ En otras palabras, este tráfico mercantil tiene “[...] consecuencias estructurales que son capaces de influir en la vida entera de la sociedad, igual la externa que la interna”.³⁹

En esta relación todo se reduce a los aspectos cuantitativos o mercantiles y se omiten los cualitativos, por lo que se desvanece la conciencia del sufrimiento. Los enunciados irracionales como que los animales -seres sintientes con mundos subjetivos propios- son solo instrumentos, mercancías, productos, o la necesidad del consumo de proteína animal, son validados acriticamente por la conciencia cosificada que no da cuenta de cómo es que se realiza ese cambio ontológico en los demás animales y deja de lado el carácter histórico-social del consumo cárnico, lo fetichiza para lograr los fines de un grupo poderoso y mantener “[...] en pie a un sistema que los amenaza con aniquilarlos”.⁴⁰

Así, el ocultamiento de la cosificación animal, y el consecuente tráfico mercantil basado en el innarrable sufrimiento animal es ahora el metabolismo planetario y este metabolismo influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida humana y no humana.

33. JULIO BASULTO, JUANJO CÁCERES, *Más vegetales, menos animales, Una alimentación más saludable y sostenible* (México: Penguin Random House, 2021).

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

35. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase, op. cit.*, 8.

36. *Ibid.*, 18.

37. Immanuel Kant, *Lecciones de ética* (México: Austral, 2022), 287-290.

38. MARÍA JOSÉ BERNUZ. “El maltrato animal como violencia doméstica y de género. Un análisis sobre las víctimas”, *Revista de Victimología*, 2, (2015) 97-123.

39. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase, op. cit.*, 8.

40. THEODOR ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Hacia un nuevo manifiesto* (Argentina: Eterna cadencia, 2014), 31.

Crítica a la cosificación animal: perspectivas político-jurídicas

El imperio de la ganadería industrial, trae consigo una violencia organizada que se justifica en instituciones estatales como es el derecho. Para normalizar la violencia hacia los animales este orden “jurídico descansa en última instancia en que no se problematice nunca su existencia, la validez de su estructura, sino que se acepte simplemente”.⁴¹ Sin embargo, el derecho es un producto histórico-social susceptible de modificaciones. En el caso de los animales, es sabido que desde tiempos antiguos han sido objetivados en los códigos civiles, es decir se les ha categorizado como cosas o bienes. Esta objetivación animal ha servido para mantener los intereses, principalmente de los más poderosos. No es casualidad que Lukács haya visto en “El agudo jurista crítico Hans Kelsen”⁴² una clarificación crítico-gnoseológica sobre el derecho. Pues para Kelsen “es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida contra derecho pueda ser norma jurídica”.⁴³ Es decir, el derecho puede resultar justo en algún momento histórico, para un sector de la población, para una ideología. Pero esto no equivale, a afirmar, que el derecho deba cumplir con los ideales de justicia para ser derecho, su validez no depende de la correspondencia que tenga con un determinado orden moral. Esto no quiere decir, que la teoría de Kelsen “[...] no trate de la justicia, sino que dice que no existe una justicia al margen de los hombres, de las disputas entre los hombres acerca de lo que eso es. Lo que Kelsen hace es sacar el tema del terreno de la metafísica para ponerlo en el terreno de

la política”.⁴⁴ Kelsen muestra la importancia de desmitificar el derecho y evidenciar las ideologías reinantes en un sistema jurídico que se arroga científico. Este jurista a través de analizar la totalidad del derecho llegó a establecer obligaciones con los demás animales diciendo que:

La tesis de que los animales, las plantas y objetos inanimados no son sujetos de los derechos reflejos, por no ser “personas”, es equivocada [...] También es insuficiente el argumento de que los animales, las plantas y los objetos inanimados no pueden esgrimir pretensiones correspondientes a la obligación. Dado que no es esencial para la presencia de un derecho reflejo que se formule una exigencia con respecto de la conducta obligatoria. La circunstancia de que, por cualquier razón, no se formule pretensión o que no pueda formularse, no modifica la situación jurídica.⁴⁵

La obligación jurídica ante los demás animales es resultado de la descripción de un análisis, y al negarlas o considerarlas como irrelevantes por la teoría jurídica tradicional, esto sugiere que existen ideologías que han puesto unos y no otros contenidos en las normas. A su vez cuando se afirma que el sistema jurídico vigente humanocéntrico es el mejor, lo que se hace es valorar y no describir la teoría jurídica. Mientras las ideologías guíen al derecho, lo expuesto por Kelsen sobre las obligaciones ante los demás animales resulta insuficiente para lograr que éstas se positiven en nuestros sistemas jurídicos y no solo “[...] porque en el terreno de la socie-

41. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 164.

42. *Ibid.*, 37-38.

43. *Ibid.*

44. OSCAR CORREAS (Comp.), *El otro Kelsen* (México: UNAM, 1989), 8.

45. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 141-142.



dad burguesa es imposible una alteración radical del punto de vista”.⁴⁶ Sino además porque:

[...] las organizaciones del poder o violencia armonizan tan plenamente con las condiciones de vida (económica) de los hombres o representan una tal superioridad tan insuperable [...] que los hombres sienten dichas condiciones como mundo circundante necesario de su existencia, como fuerzas de la naturaleza y se someten así voluntariamente a ellas (Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que estén de acuerdo con ellas).⁴⁷

El fetiche sobre el consumo de proteína animal al estar legalizado por el derecho otorga una aureola a esta práctica bárbara. Pues en las sociedades industrializadas capitalistas este consumo es innecesario. Es bien sabido que una alimentación basa-

da en plantas cumple los requisitos nutricionales en cualquier etapa de la vida humana. Si bien, los datos, evidencias sobre la sintiencia animal, sobre el daño ecológico que provoca la ganadería industrial, las implicaciones a la salud humana que tiene el gran consumo de los cuerpos o derivados de animales, o los análisis serios sobre la ciencia del derecho como la realizada por Kelsen son elementos importantes. Esta ciencia del conocimiento nos muestra posibilidades para desfetichizar la figura antagónica humano-animal que requiere “una acción moral, cargada de responsabilidad”.⁴⁸

La responsabilidad surge a partir del reconocimiento del otro, de la salida de la enajenación y extramiento hostil de nuestra animalidad. Lo animal se torna una cuestión política, una cuestión de justicia. Así, ya no es posible querer disfrazar la innación en neutralidad ni imparcialidad, el que no quiere actuar, debe respon-

46. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 31.

47. *Ibid.*, 160.

48. GEORG LUKÁCS, *Táctica y ética, escritos tempranos (1919-1929)* (Argentina: El cielo por asalto, 2005), 33.

der también ante su conciencia por su inacción⁴⁹. Así, tampoco es casualidad que Lukács haya reconocido a “una pensadora dialéctica tan grande como Rosa Luxemburgo”.⁵⁰ Luxemburgo planteó que estar en la sociedad capitalista implicaba regresión a la barbarie.⁵¹ De aquí la necesidad de responsabilidad y actuación ante las diversas formas de barbarie que genera el capitalismo. Una de ellas es sin duda la ganadería industrial. Pero para lograr un cambio es necesario salir de la enajenación, del estrañamiento y enfrentamiento hostil con las cosas naturales.⁵² Luxemburgo al citar a Friedrich Engels quien llamaba a la victoria final del proletariado socialista a través del salto de la humanidad del reino animal al reino de la libertad,⁵³ suponía que esta salida del reino animal implica ser conscientes de que somos los únicos seres que podemos transformar realidades injustas, que somos capaces de pensar y construir mundos más justos: salir de la enajenación. Para la misma Rosa Luxemburgo era evidente que la derrota del proletariado había sido una constante en la historia, para ella, estas derrotas obedecían a profundas causas objetivas. Algunas de estas causas eran la falta de disposición, coraje y convicción en la lucha, así como la incapacidad de reconocer el desarrollo histórico de ciertos acontecimientos.⁵⁴ Para eso se tendría que echar mano del marxismo que concibe a la realidad en un sentido de totalidad y no de manera fragmentada.

Para la cuestión de los animales, se puede seguir a Marx a propósito del sentido de totalidad. Para este, la vida genérica involucra tanto a animales humanos como a no humanos pues ambos viven de la naturaleza, y el humano es una parte de la naturaleza, pues su cuerpo es naturaleza⁵⁵, así, la corporeidad es lo que los iguala a todos los animales humanos y no humanos. En la concepción antropológica de Marx lo animal no implica un desprecio por las demás especies, sino más bien es una condición de lo humano. Cuando Engels y Marx⁵⁶ hablan de una elevación de la animalidad, no se refieren a que los animales no humanos deban ser oprimidos, sino que los humanos deberíamos salir de la enajenación, del estrañamiento de nuestra animalidad, aceptar nuestra vida genérica para ser conscientes de que somos los únicos animales que podemos transformar realidades injustas: construir mundos más justos. Así, esta elevación animal, es una cuestión de orientación histórica materialista, que supone la necesidad de actuación del humano ante las contradicciones que genera este sistema capitalista y no una cuestión de desprecio ontológico hacia los demás animales.

Las fuerzas de producción llevadas a cabo por la ganadería industrial, al ser fuente de males se tornan “fuerzas de destrucción”⁵⁷ y lo que se halla íntimamente relacionado con ello es que en la figura antagónica humano-animal, los animales son los que más pierden en comparación

49. *Ibid.*

50. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 184.

51. ROSA LUXEMBURGO, *La crisis de la socialdemocracia* (España: Akal, 2017), 28.

52. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 110.

53. ROSA LUXEMBURGO, *La crisis de la socialdemocracia*, p. 27.

54. *Ibid.*, 26.

55. KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 110.

56. KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana* (México: Ediciones de Cultura Popular, 1977).

57. *Ibid.*, 81.

con la clase que está “[...] condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas”.⁵⁸ Sobre esto último Rosa Luxemburgo fue consciente de las experiencias de sufrimiento animal cuando en la cárcel compartía a su amiga Sonia:

¡Ay, mi querida Sonia, acabo de experimentar un agudo dolor. [...] Hace unos días acababa de entrar en el patio uno de esos carruajes. Pero esta vez venía tirado por búfalos, no por caballos. Era la primera vez que veía de cerca esos animales [...] Los soldados que conducen la yunta dicen que estas bestias proceden de Rumania y son botín de guerra [...] Parece que ha sido muy difícil cazar a estos pobres animales, que vivían en estado salvaje, y más difícil aún habituarlos al tiro, después de la libertad que habían gozado. Sólo han podido domarlos a fuerza de golpes, a fuerza de hacerles sentir en lo más profundo de su carne que también para ellos rige el vae victis! del domador [...] Los obligan a trabajar sin duelo y a arrastrar pesos inverosímiles, de modo que no tardarán en morir. Hace unos días, acababa de entrar en el patio uno de estos carros regimentales, cargado de sacos. Era tan excesiva la carga y tan voluminosa, que los búfalos no lograban franquear el umbral del pórtico. El soldado que los conducía empezó a apalearlos con grueso mango de fusta [...] Mientras descargaban el carro, las bestias permanecían impasibles y exhaustas, y unas de ellas, la que sangraba, dejaba caer su mirada

tristemente. Su aspecto y sus grandes ojos, tan dulces, tenían la expresión de un niño que hubiera sido severamente castigado sin saber por qué, y que no sabe ya qué hacer para librarse del tormento y de la violencia brutal. Yo estaba frete a la yunta, y el animal herido me miraba; las lágrimas que asomaron a mis ojos eran sus lágrimas. No es posible estremecerse ante el sufrimiento del más querido de los hermanos más dolorosamente de lo que yo me estremecí en mi impotencia ante aquel mudo dolor. ¡las vastas y jugosas praderas verdes de Rumania perdidas para siempre! Allí brillaba el sol, soplaba el viento, cantaban los pájaros de modo muy distinto, y la melodiosa llamada del pastor sonaba a lo lejos. Aquí la horrible calle, el establo asfixiante, el heno mezclado con paja podrida, y, sobre todo, estos feroces hombres desconocidos, y los golpes, la sangre mana de la abierta herida... ¡Oh mi pobre búfalo, mi pobrecito y querido hermano! Henos aquí los dos, a ti y a mí, impotentes y silenciosos, unidos por el dolor, la impotencia y la nostalgia.⁵⁹

Incluso en un artículo publicado en el número 5 de la revista *La internacional comunista*, en septiembre de 1919 se escribió que “Rosa Luxemburgo no solo abrazaba como propio todo lo humano, sino que se extendía también a los demás seres vivientes”.⁶⁰ No por nada, Lukács enalteció de Luxemburgo la “coherencia siempre valerosa de su pensamiento”.⁶¹ Pues bien, ante esta barbarie y destrucción humana y no humana es necesaria una relectura

58. *Ibid.*

59. ROSA LUXEMBURGO, *Cartas desde la prisión* (España: Akal, 219), 250-251.

60. ÓSCAR DE PABLO (Comp.) *Su hogar es el mundo entero, Escritos y discursos de Rosa Luxemburg y Clara Zetkin sobre la lucha feminista y otras cuestiones sociales* (Brigada cultural, 2019), 131.

61. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase, op. cit.*, p 187.



marxista capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

Voy cerrando. El mundo cosificado se presenta ya como único mundo posible, abarcable por conceptos que justifican las contradicciones.⁶² Marx pensaba que el reflejo religioso, la enajenación del mundo real únicamente podría desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, se represente para los humanos, día a día, a través de relaciones diáfana-mente racionales, entre ellos y con la naturaleza.⁶³ Evidentemente continuamos en esta enajenación y cosificación humana y animal. De aquí nos explicamos porqué a pesar de que hoy contamos con evidencias científicas sobre la sintiencia, conciencia o subjetividad animal; a pesar de contar con una cultura milenaria de alimentación sin carne, con evidencias sobre el daño que causa la ganadería industrial a la naturaleza y a la salud humana, continuamos anteponiendo tradiciones, gustos culinarios o

ganancias económicas al sufrimiento indecible de millones de animales.

Toda legalidad capitalista que entraña violencia organizada debe ser cuestionada. La ganadería industrial avalada por las instituciones del orden estatal “[...] descansa en última instancia en que no se problematice nunca su existencia, la validez de su estructura, sino que se acepte simplemente”.⁶⁴ El pensamiento crítico de Lukács nos debería plantear el problema de la solidaridad que mantenemos con el orden social vigente que encubre la violencia ejercida hacia otros animales. Negar los interrogantes éticos que entraña el antagonismo animal-humano se traduce en negar la conciencia de responsabilidad, negar la acción hacia la construcción de mundos más justos, aliarnos con el capitalismo, con los intereses de las clases dominantes. Todos estos fueron puntos críticos centrales del pensamiento de George Lukács.

62. *Ibid.*, 39.

63. KARL MARX, *El Capital*, T. I, Vol. 1 (México: Siglo XXI, 1985), 97.

64. GEORG LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 164.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, Horkheimer Max. *Hacia un nuevo manifiesto*. Argentina: Eterna cadencia, 2014.
- Basulto, Julio, Cáceres Juanjo. *Más vegetales, menos animales, Una alimentación más saludable y sostenible*, México: Penguin Radom House, 202.
- Bekoff, Marc, Pierce Jessica. *The Animals agenda, Freedom, Compassion and Coexistence in the Human Age*, United States of America: Beacon Press, 2017.
- Bentham, Jeremy. *A fragment on Government and an Introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Bernuz, María José. “El maltrato animal como violencia doméstica y de género. Un análisis sobre las víctimas”, *Revista de Victimología*, 2, (2015) pp. 97-123.
- Correas, Óscar (Comp.). *El otro Kelsen*, México: UNAM, 1989.
- De Pablo, Óscar (Comp.) *Su hogar es el mundo entero, Escritos y discursos de Rosa Luxemburg y Clara Zetkin sobre la lucha feminista y otras cuestiones sociales*, Brigada cultural, 2019. Consultado en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/7990/1/su-hogar-es-el-mundo-entero.pdf>
- De Waal, Frans. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, México: Tusquets, 2016.
- Engels Friedrich, “Introducción a la dialéctica de la naturaleza” en Marx Karl y Engels Friedrich, *Obras escogidas*, Moscú: editorial Progreso, 1925.
- ETC GROUP, *Barones de la alimentación 2022: Lucro con la crisis, digitalización y nuevo poder corporativo*. Informe, Septiembre 2022.
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*, México: Austral, 2022.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Levins, Richard, Lewontin Richard. *El biólogo Dialéctico*, Buenos Aires: ryr, 2015.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, España: Orbis, 1985.
- Lukács, Georg. *Táctica y ética, escritos tempranos (1919-1929)*, Argentina: El cielo por asalto, 2005.
- Luxemburgo, Rosa. *La crisis de la socialdemocracia*, España: Akal, 2017.
- Luxemburgo, Rosa. *Cartas desde la prisión*. España: Akal, 2019.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, México: Planeta, 1985.
- Marx, Karl, Engels Friedrich. *La ideología alemana*, México: Ediciones de Culatura Popular, 1977.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, México: Alianza, 1968.
- Marx, Karl. *El Capital*, México: Siglo XXI, 1985.
- Our World in data <https://ourworldindata.org/>
- Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*, Argentina: FCE, 2009.

P

EL MONSTRUO INCONSCIENTE. UNA LECTURA DE *HISTORIA Y CONSCIENCIA DE CLASE* DE GEORG LUKÁCS

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.

I

El objetivo de la obra de Georg Lukács es recuperar la centralidad del método dialéctico en la construcción de conocimiento ya orientado por la necesidad de transformación revolucionaria. Por demás está señalar que el núcleo de las tesis planteadas en *Historia y conciencia de clase* (1923) tienen una actualidad inquietante. La intención de este escrito es recuperar, siguiendo a Bolívar Echeverría (1995), una tesis que condensa el problema fundamental de la vida social en el capitalismo contemporáneo, aquella con que inicia su ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”, la cual dice: “No existe ningún problema de este período histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no deba ser buscada en la solución del enigma de la es-

tructura de lo mercantil”.¹ Lukács pone en el centro de la explicación global sobre la sociedad capitalista el asunto del fetichismo de la mercancía, planteado por Marx, quien inicia *El Capital* con aquella famosa fórmula dialéctica: “La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se nos” aparece como una monstruosa (*ungeheure*) acumulación de mercancías², “y la mercancía individual como su forma elemental”.³

Este punto de partida nos recuerda que en la época actual “todos los problemas fundamentales que se presentan [...] ‘resultan del carácter de fetiche de la mercancía’; de esa ‘objetividad fantasmal’ que adquieren para los hombres sus propias relaciones interpersonales en tanto que relaciones cosificadas”.⁴ La forma mercancía, plantea Lukács, no solo se ha conver-

1. Lukács citado en BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Las ilusiones de la modernidad* (México: UNAM/El Equilibrista, 1995), 101.
2. Aquí sigo libremente la propuesta de traducción que sugiere DAVID McNALLY en su libro *Monstruos del mercado: Zombis, vampiros y capitalismo global* (1a edición) (Madrid: Levanta Fuego, 2022), 195.
3. KARL MARX, *El capital*. 1,1: *El Capital: crítica de la economía política* (V. Romano García, Trad.; 2. ed., 3. reimpr.) (Madrid: Akal, 2014), 55.
4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *op. cit.*, pp. 101-102.



tido en la configuración elemental de la producción de toda riqueza en la sociedad moderna, sino que, recodifica las relaciones subjetivas y políticas de los humanos a partir de la condición mercantil: la escisión entre valor de uso y valor de cambio, la centralidad de la figura fantasmal, i.e., el valor de cambio, respecto a la corporalidad del valor de uso, la enajenación política de la sociedad humana hacia la valorización del valor (de cambio), y el secreto más importante de la mercancía capitalista: la incorporación de un plusvalor a la mercancía mediante la explotación de la vitalidad tanto humana como de la naturaleza.

Marx definió el carácter fetichista de la mercancía como la proyección de la potencia humana hacia el objeto-mercancía en tanto elemento que vuelve posible la socialidad de individuos *a-políticos*: la forma mercancía se convierte en el mediador de las relaciones sociales humanas pues la vinculación política de los humanos

está enajenada por una entidad cósmica que suspende *lo político* a la vez que consume la vitalidad del ser humano para adquirir la apariencia de una vida autónoma de la Cosa. Esa entidad cósmica sería *el capital* que adquiere la forma *siniestra* de la mercancía, en el sentido freudiano del término: eso que nos es familiar y que, por mecanismos ocultos, adquieres rasgos ajenos, extraños, aterradores que acosan a lo humano. Es en ese mismo sentido que la «monstruosa acumulación de mercancías» sería, siguiendo a McNally, “la idea de que la riqueza de las sociedades cobra vida propia y, mediante una inversión inquietante, llega a dominar a sus creadores”⁵ alimentándose, literalmente de sangre, carne y cuerpos humanos. En este despliegue aparentemente mágico, la forma mercantil obscurece el hecho de que su concreción es el resultado del trabajo humano explotado y, en cambio su supuesta materialización “milagrosa” se envuelve en la

5. DAVID McNALLY, *op. cit.*, pp. 194-195.

–falsa– *sacralidad del valor de cambio*. La acumulación de capital, proceso elemental para dar vida a la mercancía, sustituye al sujeto político en su vínculo íntimo y actúa como una «voluntad vampírica», “mecánica y automática cuyas ‘decisiones’ carecen de necesidad”.⁶

La evanescencia del vínculo amoroso, tendencia de la sociedad capitalista, desencadena la dilución de la capacidad política humana, produciendo individuos privados, aislados, temerosos o aterrorizados, deprimidos, sometidos a la necesidad del sacrificio ya de sus cuerpos, ya de sus sueños, ya de la naturaleza, ya de otros, para poder conservarse. La “autoridad” que vehiculiza la *auto-objetivación* del individuo no es sino el discurso publicitario con su mandato superyoico, obscuro y sádico que nos incita a gozar.⁷

II

Lukács, como Marx y como todo el movimiento político que busca el establecimiento de la sociedad de los humanos libres, plantea que la acción política es la respuesta a esa situación de sometimiento que lo mercantil ejerce sobre lo humano. La radicalidad de la obra de Lukács consiste en reconocer el carácter inmanente de la conciencia humana, específicamente de aquella que, por su posición en la estructura de producción y reproducción social como carente de todo –esto es, el proletariado–, está sometida al trabajo enajenado y explotado.

El problema estriba, en que esta tesis controvertida tiene, sin embargo, una profunda diferencia con respecto a lo que vivimos más de 100 años después, y es que Lukács está en el centro de esa época deno-

minada *la actualidad de la Revolución*. Si bien nosotros estamos viviendo las contradicciones del límite de la acumulación, no existe un programa político que nos guíe en el medio de la devastación.

Esto supone un obstáculo no menor. El marxismo, como saber científico-práctico era un método de conocimiento tanto como un llamado a la acción revolucionaria. Hoy no existe más la actualidad de la revolución, a pesar de que la hostilidad contra esa parte de la humanidad desposeída de todo medio de vida sigue siendo la relación elemental de la creación de la riqueza social. En otras palabras, vivimos los acontecimientos que nos situarían para construir una conciencia de la necesidad de la liberación, pero no existe una utopía que nos oriente hacia dónde caminar.

Dice Lukács, refiriéndose a las sociedades precapitalistas, que “la estructura de la sociedad en castas, estamentos, etc., acarrea una confusión *inextricable* de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc.”. Sin embargo, la conciencia de la particularidad de los intereses económicos de clase, son, justamente en la sociedad capitalista contemporánea, parte de una “nueva” confusión *inextricable* de la relación de los intereses económicos con la política, la ideología, etc. “La creciente y amarga miseria” dice Lukács no genera sino un pensamiento obsesivo –casi unidimensional– por la preocupación económica. Economía y violencia se rearticulan en un nuevo acto en el que no aparece en el horizonte la fuerza de la transformación social, prolongando las tinieblas de esa miseria. En otras palabras, entre mayor es la carencia de medios de vida más la angustia por el dinero, más la obsesión por la auto-objetivación, más la búsqueda de la auto-explotación.

6. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 104.

7. S.LAVOJ ŽIŽEK, *El acoso de las fantasías* (7a. reimp) (México: Siglo XXI, 2017).

El sentimiento de desesperanza, de apatía, de cinismo que envuelve a amplios sectores, es el resultado de la consciencia de derrota, del asco por una vida sin vida, de la incapacidad de incidir de manera afirmativa en nuestras vidas al carecer del poder del dinero. Parafraseando a Lukács, la energía vital del humano ya no representa para sí, más que aptitudes puestas para la explotación en el trabajo o para la monetización en las redes sociales virtuales. Sobre esto último, la dimensión lúdica, esto es, el tiempo libre, la diversión o el ocio son llamados a someterse a la monetización como complemento o salida del salario precario. “Esa conversión de una función humana en mercancía –concluye Lukács–, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”.⁸

Un sentimiento de extrañamiento, de ajenidad, recorre el sentir de las generaciones. Un no-poder controlar los momentos límites de la existencia, las relaciones amorosas, las circunstancias laborales, las decisiones vitales. Un sometimiento a fuerzas desconocidas que no es sino los efectos directos de la posición de proletario en la estructura de explotación económica. “Enfrentado a la cosificación de su actividad, el hombre, sujeto expropiado de su sujetividad, sufre y contempla la historia del proceso de acumulación como un devenir que le es enteramente ajeno”.⁹ El avance histórico de la sociedad posee para las personas “la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de controlarlas ellos”.¹⁰

III

No es mediante la quimérica salvación individual como se escapa del infierno. Lukács insiste, con su radicalidad característica, en que aquella promesa de la sociedad moderna, la de ser capaces de dominar los factores que aquejan nuestra existencia para poder construir una vida verdaderamente consciente y libre, pasa por la construcción de un conocimiento al mismo tiempo libre. “La esencia del marxismo científico –señala– consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la consciencia (psicológica) que tengan de ella los hombres”.¹¹ Solo mediante la construcción de este conocimiento liberador, las personas dejarán de sentirse víctimas de un destino que les avasalla.

Este conocimiento, dice Lukács, que es un momento de la *consciencia de clase* pasa, al mismo tiempo, por el reconocimiento de la *inconsciencia* de clase, “clasísticamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social”. Y añade, “Por eso la «falsedad», la «apariencia» contenida en esa situación no es nada arbitrario, sino precisamente expresión mental de la estructura económica objetiva”.¹² En otras palabras, Lukács reconoce que ese sentido de ajenidad, de letargo, de espectador que padecen tantos es uno de los componentes de esa misma *inconsciencia de clase*.

Es por esto por lo que la tarea del análisis crítico de la sociedad es realizar la conexión entre la apariencia y la esencia a

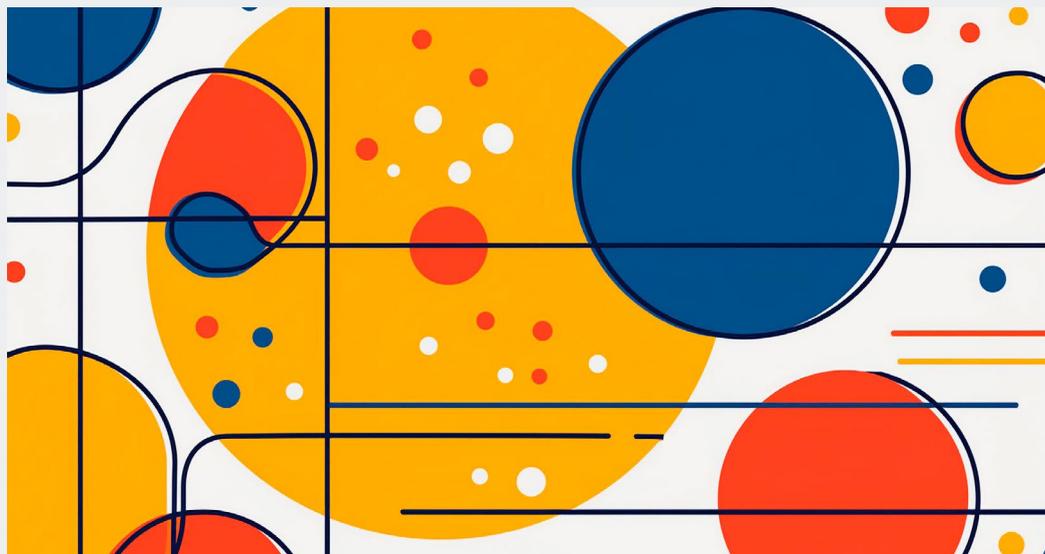
8. GEORG LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*: Vol. II (M. Sacristán, Trad.) (Madrid: Sarpe, 1985b), 18.

9. BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 107.

10. GEORG LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*: Vol. I (M. Sacristán, Trad.) (Madrid: Sarpe, 1985a), 129.

11. *Ibid.*, 126.

12. *Ibid.*, 132.



partir de la totalidad, partiendo de lo que la consciencia piensa de sí, pero tratando de adentrarse en lo *inconsciente* de su situación. Aquí el procedimiento podría echar mano de esa otra ontología radical que es la del psicoanálisis. En medio de los discursos sociales que nos atraviesan, que nos actúan, emerge claramente el dolor y el conflicto por el deseo abandonado en virtud de la “necesaria” e ineludible explotación.

Lukács plantea que uno de los más importantes procedimientos para construir el conocimiento liberador que fertilice la consciencia es el de *totalidad*. Los fenómenos sociales como la violencia, la pobreza, la desigualdad, la migración, la depresión, la ansiedad o la virtualización de los vínculos humanos, que se nos aparecen como síntomas inconexos y autónomos nos impiden percibir su articulación profunda con la reproducción del capital. En ese sentido, la tarea consistiría en alejarse de la escena bruegheliana¹³ de violencias y urgencias que emergen como un collage enigmático, y no perder de vista el conjunto del cuadro. A partir de la mirada

que recoge la dimensión inconsciente de las estructuras sociales en el juego de su despliegue histórico, la violencia que asola a América Latina toma la forma de un concurso de sobrevivencia en la que la mayoría de desposeídos que participan como víctimas y victimarios en él, pretenden incorporarse a la vida de consumo sin límite mediante el procedimiento sanguinario de la «libre» competencia de la empresa capitalista en el mercado global de drogas y cuerpos. Sin embargo, el carácter periférico e informal de la estructura laboral de nuestra región no es sino momento imprescindible del proceso de acumulación de capital.

No se trata, como platean algunas ideologías tanto de derecha como de izquierda, de renunciar a la riqueza. Alejarse de la utopía franciscana de la pobreza romanizada y armónica con la explotación es importante. Pero, el límite de la liberación es siempre la incapacidad del planeta de sostener el estilo de vida del consumismo que el capitalismo nos promete y que se convierte en el *locus* fundamental de la disposición al *auto-sacrificio*.

13. En referencia a la producción pictórica y gráfica de Peter Brueghel en la que, en su visión pesimista del mundo, incluye símbolos y figuras monstruosas en paisajes fantásticos.

Las soluciones a esta vida de contradicción que los grandes capitalistas plantean es falsa. El ejemplo paradigmático de las respuestas engañosas es, sin lugar a duda, el de las energías renovables. Estas supuestas energías “limpias” no son sino el disfraz bondadoso de una industria perversa que está ya capitalizando la destrucción medioambiental del planeta.

IV

Pero, tal como advierte Lukács, el capitalismo no es solamente una fuerza objetiva que se impone desde una mera exterioridad, sino primordialmente formas de relaciones humanas desde las cuales se configura nuestra experiencia material y psíquica.

De tal forma que, como seres formados a partir del vínculo amoroso de quienes nos brindan consuelo en la existencia, peregrinamos por nuestra realidad social, mediada por ese vínculo, buscando siempre un retorno imposible a ese momento de consuelo. Lo que encontramos en cambio, es esta deshumanización de la que ya hemos hablado, en la que se nos repite

que el preocuparte por los otros no solo es ser un tonto o un loco, sino un *irracional*.

¿Qué es un monstruo? Un ser carente de amor, de reconocimiento, de acompañamiento en su dolor. ¿Qué desarma al monstruo? La compasión, el amor. El miedo al amor del otro es parte constitutiva del funcionamiento del capital. Por ello, así mismo, el amar debe ser parte constitutiva de la revolución, de la sociedad libre. Pero no un amor abstracto o evanescente, sino el amor que reconstituye el vínculo, el que está en el centro de la ética del *don*: la obligación de dar, la obligación de recibir, la consciencia de que mi destino está ligado al otro, el cuidado de mi hogar –la tierra que me acoge–, el cuidado de mi cuerpo, el tiempo de la paciencia, el acompañamiento en el dolor y sobre todo en la alegría, el coraje a ser marcado por los otros. Solamente una verdadera transformación social pasa por suprimir la deshumanización de la estructura mercantil capitalista, a través de la recuperación de la ética del don. Lo cierto es que la importante aportación de la obra de Lukács es, entre otras cosas, plantear la posibilidad revolucionaria en medio de las ruinas.

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad* (1. ed). (México: UNAM/El Equilibrista, 1995).
 Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase: Vol. I* (M. Sacristán, Trad.). (Madrid: Sarpe, 1985a).
 Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase: Vol. II* (M. Sacristán, Trad.). (Madrid: Sarpe, 1985b).
 Marx, Karl. *El capital. 1,1: El Capital: crítica de la economía política* (V. Romano García, Trad.; 2. ed., 3. reimpr). (Madrid: Akal, 2014).
 McNally, David. *Monstruos del mercado: Zombis, vampiros y capitalismo global* (1ª edición). (Madrid: Levanta Fuego, 2022).
 Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías* (7a. reimp). (México: Siglo XXI, 2017).

P

UNA APROXIMACIÓN AL CUERPO Y A LA COMUNIDAD DESDE JEAN-LUC NANCY

RAÚL MATEO BERNAL MENDOZA*

* Filósofo por la Pontificia Universidad Javeriana. Licenciado en educación básica con énfasis en inglés por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Resumen:

Como producto del trabajo de grado se presenta el siguiente artículo que trata de exponer tres puntos del pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Nancy con relación al concepto del cuerpo. Estos son el cuerpo y la relación con el alma, la ontología del ser plural singular, y la comunidad (ser-con). Temas que están relacionados unos con otros, además de ser temas que se ponen en diálogo con distintos autores de la filosofía moderna y contemporánea. La exploración de estos conceptos desembocará en una conclusión con relación a cuatro temas en donde el concepto de cuerpo puede verse de modo más concreto.

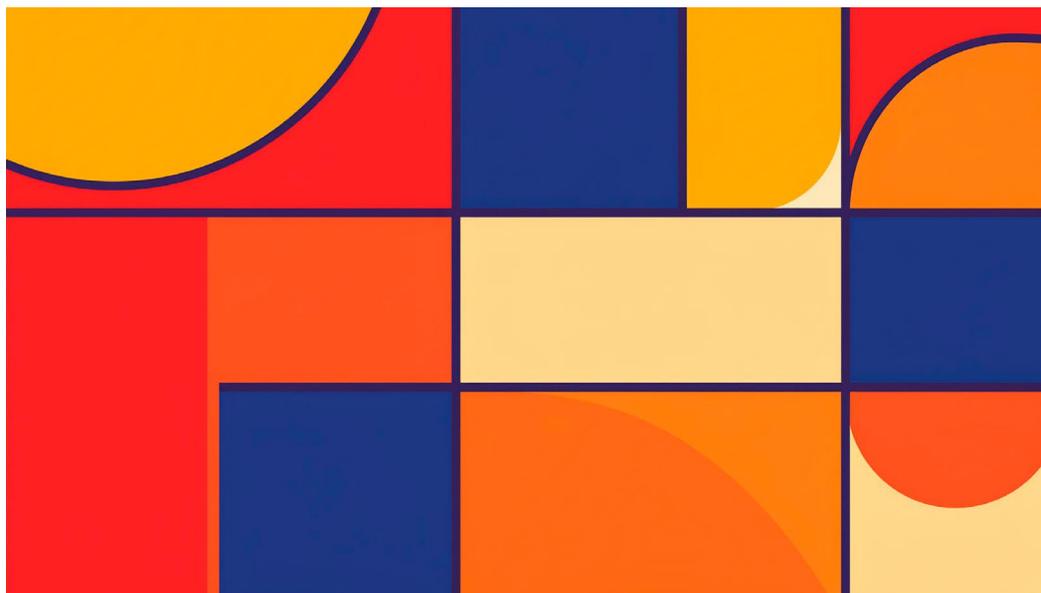
Palabras clave:

Cuerpo, ontología, comunidad, ser singular plural, Jean-Luc Nancy.

El cuerpo es la situación en la que estamos y la situación que compartimos, la cual nos es más común en la experiencia de la existencia. El cuerpo se puede revisar como concepto en la tradición de la filosofía, desde Platón hasta nuestros días podríamos encontrar una nota, una reflexión o un pensamiento sobre el cuerpo. Es por ello que se quiere explorar este concepto junto con Jean-Luc Nancy (1940-2021), pensador francés de tradición francoalemana de la desconstrucción y de la fenomenología, quien lee y expone de modo particular este concepto, y con quien se llega a pensar la comunidad a partir de la noción de cuerpo. A continuación, se propone hacer un breve recuento, o breve exposición de los temas relevantes

del trabajo *Mi cuerpo – mi comunidad. Una lectura de la filosofía de Jean-Luc Nancy*.

Para empezar, podemos llamar la atención que para nuestro autor el cuerpo y el alma son una y la misma cosa, el cuerpo no es una materia alejada del alma, y el alma no es un algo etéreo que entra o sale del cuerpo. Alma y cuerpo están fundidas, son la misma cosa. El cuerpo no es la materia a la cual el alma da forma para que se actualice, sino que el cuerpo, en tanto que es alma, ya está y es en acto. Bajo la concepción de que el cuerpo es alma y viceversa, se tendría un quiebre en lo que se entiende como interioridad y exterioridad. Entendiendo que interioridad es atribuida al alma, y exterioridad es atribuida al cuerpo, pero que ahora ambas estarían



a la vez expuestas en el cuerpo. Es decir, el alma-cuerpo es la exposición de lo interior siempre. Esta idea se podría expresar con lenguaje cartesiano, la *res extensa* y la *res cogitans* están unidas. Se hace uso del lenguaje cartesiano ya que, para sorpresa de muchos, nuestro autor echa mano de la filosofía del pensador moderno para sostener la idea que alma y cuerpo son una y la misma cosa. Esta lectura no canónica de la filosofía cartesiana se hace leyendo una carta a Elizabeth de Bohemia por parte de René Descartes en donde, este último sugiere que constatamos unión de cuerpo y alma en la vida corriente, en la cotidianidad del vivir. Es decir que experimentamos esta unión de cuerpo-alma en las actividades cotidianas, si examináramos la situación de alma o cuerpo, por más lejos que se quiera ir con el alma no se saldría del cuerpo, y en cuanto cuerpos no podríamos deshacernos del alma. Se precisa traer una imagen que utiliza el autor para entender esta unidad, él escribe:

El alma se expone en él [cuerpo] en una modalidad propia de la exten-

sión, se abraza al meneo del cuerpo: si yo camino es un alma que camina, si duermo es un alma que duerme, si como un alma que come. Si una hoja o una astilla secciona mi piel, mi alma es seccionada exactamente con la profundidad, la fuerza y la forma de la herida. Y si muero, el alma se convierte en la muerte misma.¹

Al afirmar que el cuerpo y alma son indistintos se quiebra la idea dualista de alma-cuerpo, y en este quiebre sale a relucir el concepto de exposición. Esta noción rompe la dialéctica interior-exterior, alma-cuerpo, en tanto que pone de manifiesto que el cuerpo, al ser alma, pone en la superficie lo que se es, la piel muestra esta interioridad en la exterioridad, es decir, la exposición muestra que la interioridad ya está fuera. Lo anterior se afirma siguiendo a Rodríguez Marciel quien afirma que la exposición para Nancy es:

una de las nociones de su pensamiento con la que trata de romper la dialéctica entre interioridad y exterioridad,

1. JEAN-LUC NANCY, *Corpus*. Trad. por Pablo Bulnes (Madrid: Arena Libros, 2016), 129.

entre alma y cuerpo, dejando claro con ello que cualquier interioridad se expone en superficie, que cualquier supuesta “alma” se expone en el cuerpo, en el lienzo, en la piel o en la mirada como lugares de *ouverture* y de espaciamento siempre evidentes a otra mirada ciega.²

El ser expuesto, que es el cuerpo, es un ser que se muestra al mundo, y deja su huella en el mundo. Para nuestro autor este ser, con capacidad de dejar marca, es un ser que se escribe en el mundo, que escribe al mundo lo que es. El cuerpo sale de sí dejando la marca en el mundo, marca que puede estar escrita, esta excripción que hace el cuerpo muestra el sentido. Aquí sentido no es significado, sino circulación, dirección de los cuerpos que escriben. “Ex” significa justo esa salida de sí de los cuerpos en el mundo, y por ello que de escribir pasamos a escribir.

La exposición y la excripción en el mundo del cuerpo se hace por medio de la piel, por lo cual, para Nancy, hay una *expeausition* del cuerpo. Lo anterior supone que el cuerpo es piel expuesta, la piel se muestra, pero no solamente se muestra, también toca. La piel al estar expuesta también está tocando y es tocada. El tacto se convierte de este modo en un sentido privilegiado para el autor, ya que es el sentido del cuerpo. El tocar del cuerpo mostrará el límite de la existencia, cuando toco algo me doy cuenta del espacio que existe entre el otro cuerpo y el mío. Además, de que ese otro cuerpo me devuelve el tacto, al yo tocarlo, a su vez estoy siendo tocado. El tacto muestra el límite que tengo con el mundo, y a su vez muestra la existencia

de otros cuerpos, con los cuales hay una co-existencia.

Es necesario resaltar que el tacto puede mostrarse en tres formas. Las primeras dos parecen opuestas, el tacto puede acariciar como también puede penetrar. La primera forma es la deseada en la relación de unos cuerpos con otros, se espera que el tacto sea de caricia y de respeto por el otro cuerpo. El segundo modo de tocar muestra una forma de herir y dejar llaga en la piel. Penetrar a otro cuerpo puede llegar a significar darle muerte al otro, nuestro autor criticará la pobreza del léxico sexual y lo señalará como un léxico de violencia y muerte. Adicional a estas dos formas de tocar, el autor francés explora una tercera, bajo una mirada un tanto teológica, desde la frase *Noli me tangere*, la cual es exclamada por un Jesús resucitado a María Magdalena, la primera que reconoce la resurrección. En esta expresión Nancy ve que Jesús dice “no me toques” para no ser aprehendido, para generar un modo de tocar con un tono sagrado, de respeto. Con las siguientes palabras lo explica el autor “‘no me retengas’ equivale también a decir: ‘tócame con un toque verdadero, retirado, no apropiador, y no identificante’, acaríciame, no me toques”³, así hay un tacto que se señala en negativo, *Noli me tangere* es un clamor de un cuerpo para ser respetado.

Ahora, ya que se han expuesto globalmente las formas de tacto, se puede volver la mirada a la idea de la co-existencia que se mencionó atrás. Al tener que el tacto muestra el límite con el mundo y muestra la existencia de otros cuerpos, nos damos cuenta de una co-existencia, tema que se trabaja de modo ontológico. Para Nancy se presenta la tarea de pensar la filosofía

2. CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL, *Nancypropias: Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy* (Madrid: Dykinson, S.L., 2011), 60.

3. JEAN-LUC NANCY, *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trad. María Tabuyo y Agustín López (Madrid: Editorial Trotta, 2006b), 80.

primera tomando como base la ontología que desarrolla Martin Heidegger. Con respecto al pensador alemán se discutirán dos temas importantes: la noción de sentido y el *Mitsein*. Se hace necesario pensar el sentido ya que en *Ser y tiempo*, la pregunta es por el sentido del ser, de ahí que Nancy quiera trabajar la noción de sentido, veremos que en este punto hay diferencias con Heidegger. El sentido para Heidegger se muestra desde la capacidad que tiene el *Dasein* de comprender y de interpretar el ser de los entes intramundanos. Comprender el ser de un ente que está a la mano es de alguna manera usarlo, mientras que la interpretación es lograr teorizar sobre el ser de este ente. Martillar con el martillo es comprender su uso, mientras que leer el manual de cómo hacer uso del martillo es interpretarlo. Con estas dos acciones se tiene el sentido, al comprender e interpretar el ser de un ente se da el sentido. Estos procesos implican que tener sentido se reservaría al *Dasein*, único ente, según el alemán que tiene las facultades para comprender e interpretar.

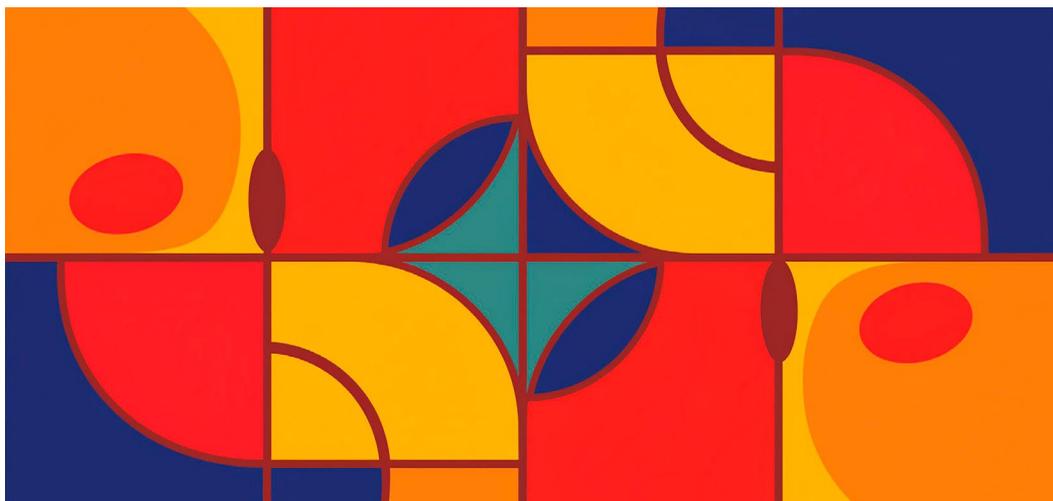
Por otro lado, Nancy da otra forma de entender el sentido, para él ya somos el sentido, el autor lo refiere así: “somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que ‘nosotros’”⁴. El sentido para el francés es la circulación, comunicación que los cuerpos comparten al ser seres expuestos. El cuerpo al ser exposición está comunicando algo, está dando un sentido y lo está recibiendo, en su relación con el mundo. El proceso de significación, - comprender e interpretar- se dará en ese proceso de modos distintos. Por lo cual, lo primordial es que el sentido es dado por existir, es decir por el mero hecho de ser cuerpos. Esto implica que animales, piedras, plan-

tas, y otros entes de los cuales podemos pensar como cuerpos tienen sentido. Se podría decir que la noción de sentido pone de relieve una diferencia entre lo que expone Heidegger y Nancy, para Heidegger el sentido, se da en tanto que se comprende e interpreta, mientras que para Nancy el sentido es la circulación y comunicación de los cuerpos expuestos.

Ahora de que el sentido sea la circulación de los cuerpos trae implicada la co-existencia, tema mencionado con el sentido del tacto, ya que, en tanto, que somos cuerpos expuestos nos exponemos a otros y recibimos la exposición de los otros. En otras palabras, nos excribimos en el mundo y vemos la excripción de otros en el mundo. La co-existencia también encuentra su base en el concepto del *Mitsein* que trae Heidegger, y que traduciremos como coestar. El coestar es el existencial de *Dasein* que revela co-originariedad y co-existencia. El *Dasein* en su existir en el mundo muestra tres formas de estar en relación con el mundo, que son cuidado (*Sorge*), solicitud (*Fürsorge*) y ocupación (*Bersorge*). La ocupación se da con respecto a los entes intramundanos, es decir las cosas, mientras que el cuidado y la solicitud se dan con respecto a otros *Dasein*, estos modos de estar en el mundo son la forma en que el coestar revela la co-existencia y co-originariedad.

El *Mitsein* se lee en Nancy como ser-con, ya vimos como Heidegger construye el *Mitsein* como constitutivo del ser, siendo este el punto de partida para Nancy en la constitución del ser-singular-plural. Para Nancy lo que importa del coestar heideggeriano es el “co” de ahí que se reserve la traducción de ser-con para Nancy, y de coestar para Heidegger. El énfasis del francés está en el con, somos seres con, lo refiere así:

4. JEAN-LUC NANCY, *Ser singular plural*. Trad. Alonso Tudela (Madrid: Arena libros, 2006a), 17.



La apuesta en lo sucesivo ya no es pensar
 - ni a partir de uno, ni a partir de otro,
 - ni a partir de su conjunto mismo,
 ya comprendido como Uno, ya como Otro, sino pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con*, como la propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro⁵.

Ahora teniendo en cuenta que estamos pensando el ser-con podemos pasar a identificarlo como el cuerpo, el cual es el ser-con que se expone a otros. El cuerpo, podría pensarse, es la materialización de ese ser-con, es allí donde se expresa. En esta caracterización se muestra un cuerpo que es ser-con otros cuerpos pero que es singular, en la co-origenariedad que implica el ser-con el cuerpo no se disuelve en la pluralidad de cuerpos, siempre conserva su particularidad de cuerpo y su singulari-

dad. El cuerpo reclama un espacio que le es propio, único, por medio de su *arealidad*, cada cuerpo tiene un espacio que le es lo más propio, incluso en la tumba.

Como consecuencia de lo anterior se piensa la ontología de Nancy como una ontología del espaciamiento. Esta lectura de la ontología del espaciamiento se recoge teniendo en cuenta lecturas a la ontología del francés como ontología material⁶, ontología de los cuerpos⁷, ontología existencial⁸ y ontología relacional⁹, ya que al pensar el espaciamiento se piensa en la extensión que tiene la materia, la cual se puede ver en los cuerpos que son y existen en el mundo, y que como ya lo hemos señalado, en su existencia muestran exposición y por ello están siempre en relación, están en relación-con. Aquí la ontología del espaciamiento se muestra como propuesta ontológica novedosa porque concibe los cuerpos como singulares, pero no olvida

5. *Ibid.* p. 50.

6. Cfr. ANNE O'BYRNE, "Nancy's Materialist Ontology" en *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, PETER GRATTON & MARIE-EVE MORIN (Albany: State University of New York Press, 2012), 79-94.

7. Cfr. MARÍA GARCÍA PÉREZ, "Ontología del sentido y diferencia en la comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy." En *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 22, 2 (2017) 91-106. <https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v22i2.3477> y SELMA RODAL LINARES, "El Sentido Como Transítividad, Creación Y Reparto. La Transformación De Nancy De La Ontología Heideggeriana en Ontología De Los Cuerpos." En *Eidos* 36 (2021) 141-169. <https://doi.org/10.14482/eidos.36.193>.

8. Cfr. AMÍLCAR DÁVILA, "Jean-Luc Nancy. Para pensar ontológicamente el cuerpo." En *Revista cultura de Guatemala*, núm. 30 3 (2009) 73-85.

9. Cfr. CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL, *op. cit.*

su pluralidad, el ser-con indica el carácter plural de los cuerpos que comparten su espacio en el mundo. Los cuerpos son muchos y diversos podemos pensar desde una piedra, un tronco de madera hasta cuerpos estelares, cada uno presentando materias, volúmenes, densidades o características distintas. La pluralidad de los cuerpos también se reconoce al pensar la primera persona del plural; *nosotros*. Este pronombre es la forma de decir yo y otros, a la vez que otro yo la puede decir y soy yo otro. Al decir *nosotros* soy cada vez yo y al mismo tiempo soy cada vez otro. El cuerpo es este carácter singular plural. Así, estamos pensando bajo la ontología del espaciamento los cuerpos que son seres singulares plurales, los cuales convergen en la comunidad como lugar de existencia.

La comunidad a este punto se considera como un existencial del ser, ya que el ser que es expuesto se expone siempre a otros y recibe la exposición de otros. Acá se opera lo que Jean-Luc Nancy considera como un tercer giro copernicano, es decir que de concebir que la sociedad que gira en torno a sujeto debe considerarse que el sujeto es quien gira en torno a la sociedad, sin ella no sería posible su existencia. Para Nancy en este giro se implica hacerle frente a la idea del absoluto. La idea del absoluto que se presenta “en las formas de la Idea, la Historia, el Individuo, del Estado, de la Ciencia, de la Obra de arte, etc.”¹⁰, no tiene lugar ya que el ser singular al ser constituido existencialmente desde la comunidad no puede estar solo, que es precisamente la característica primera de lo absoluto. Si regresamos a Nancy lo encontraremos de la siguiente manera:

Lo absoluto debe ser lo absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser. O

bien: para estar absolutamente solo, no basta con que yo lo esté, es necesario además que yo sea el único que está solo. Lo que precisamente es contradictorio. La lógica de lo absoluto violenta lo absoluto. Lo implica en una relación que rechaza y excluye por esencia. Esta relación fuerza y desgarr, desde el interior y desde el exterior a la vez.¹¹

El absoluto ya no es entonces una posibilidad para la comunidad, ya que la comunidad precisa de seres singulares, pero también plurales. Si en la comunidad se llega a operar una búsqueda de lo absoluto, la consecuencia serán fábricas de muerte, la búsqueda de lo absoluto en la comunidad conduce a la muerte. En una palabra, lo absoluto niega la pluralidad de la que precisa la comunidad. Un ejemplo de los absolutos son los gobiernos totalitarios ocurridos a lo largo del siglo XX en Europa, de los cuales se encuentra descripción y definición por parte de la pensadora Hannah Arendt, quien los define como procesos que se cristalizan en los Estados-nación en dos momentos. El primero es la pérdida de un lugar común para las personas, y el segundo es la creación de masas.¹² Para nuestro pensador esto valdrá como descripción del fenómeno totalitario, pero no como la definición de lo que es el totalitarismo, ya que para el autor el totalitarismo, alejándose de Arendt, será la búsqueda de lo absoluto por mínima que sea, por lo que, si vemos un gobierno con una monarquía, por ejemplo, allí ya se encuentra un horizonte totalitario. Debido a esta definición habrá un desplazamiento al concepto de inmanentismo, Nancy reconocerá el totalitarismo como un inmanentismo, y no como los fenómenos totalitarios descritos por Arendt.

10. JEAN-LUC NANCY, *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Perea (Madrid: Arena libros, 2001a), 18.

11. *Ibid.*

12. Cfr. HANNAH ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana (Madrid: Alianza editorial, 2006).

A pesar de que se dijo que la comunidad no debe operar bajo la meta de un absoluto ya que conduce a la muerte, se debe hacer una aclaración respecto a esta última, ya que la muerte es un concepto central en la filosofía que hemos seguido. Queremos enmarcar la muerte desde dos lecturas, una muerte estéril y una muerte fecunda. La primera estaría en la lógica de lo absoluto, es decir la lógica de la inmanencia, es una muerte que se fabrica, que en la búsqueda del absoluto desecha a los otros. Ahora la muerte fértil es la que muestra a la comunidad, la que no se fabrica, sino que se da como interrupción del con, del ser-con. La muerte se presenta como lo que puede revelar la comunidad de la que hacemos parte, la muerte fecunda muestra la existencia de otros, nos hace conscientes que la comunidad acontece, esta muerte fecunda es la que se cree subyace al pensamiento de Jean-Luc Nancy. La muerte es aquello que cada cuerpo viviría únicamente, pero de la cual no se es consciente, los únicos conscientes son quienes están alrededor, y quienes vivirían la muerte del otro como un acontecimiento de la comunidad. Esta muerte fecunda puede relacionarse con el concepto del espaciamento, ya que al morir el cuerpo no deja de reclamar su espacio, es decir, los cementerios y en ellos las tumbas invitan a guardar un espacio especial para los muertos, para aquellos con los que se interrumpió la comunidad.

Ahora habiendo mencionado las características a propósito de la muerte, y de la lógica de la inmanencia a propósito de la comunidad, es necesario pasar a repasar la definición de comunidad de un modo más concreto que brinda el autor. Esta es:

La comunidad nos es dada —o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: es un don que hay que

renovar, que hay que comunicar no es una obra que hay que hacer. Sin embargo, sí es una tarea, lo que es muy diferente— una tarea infinita en el corazón de la finitud.¹³

De esta definición tres aspectos llaman la atención. El primero es la renovación del don. El segundo es el concepto de tarea y por último la palabra *desobra*. Tener que la comunidad sea renovación de don recuerda a que es una condición existencial del ser-con, ya que la comunidad tiene que hacerse cada vez, es decir la comunidad es un presente; como regalo, pero también como tiempo, de aquí y ahora. El don se lee de modo derridiano como el acto de darse constantemente, pero sin retomarse o reclamar por una devolución, el don una vez dado no retorna. La comunidad es aquello que se da constantemente. Comunidad que se hace visible en la muerte y que con los nacimientos se renueva. Por otro lado, el concepto de tarea también llama la atención ya que con la tarea se muestra una característica de *praxis* para la comunidad, no de *poiesis*. Que la comunidad sea tarea invita a pensar como una acción donde no hay objetivo claro, una meta, o un fin último que cumplir. La tarea es estar en el presente de la comunidad realizándola, haciéndola acontecer en el mundo. Concepción que, por demás, contrasta con pensadores como Hegel o Heidegger, quienes buscan en el pueblo —comunidad— la realización de un ideal, o absoluto.

Ahora en cuanto a que la comunidad es *desobrada* se puede anotar que Nancy toma este concepto de Maurice Blanchot, y es un concepto trabajado de manera particular. Para Nancy la *desobra* tiene un carácter distinto al de Blanchot, ya que para este último la obra es aquello que se ha dejado a medio camino, es decir que se

13. JEAN-LUC NANCY, 2001a, *op. cit.*, pp. 68-69.

ha visto interrumpido en su creación. En Blanchot se encuentra la diferencia entre libro y obra, el libro es aquello terminado, hecho. Mientras que la obra es aquello que está en proceso de construcción, por lo que la desobra implica el abandono de la creación en algún punto del proceso. Para Nancy es distinto ya que obra y libro serán lo mismo, objetos acabados. Ahora frente a la desobra en Nancy se encontraría que es el suspenso de la acción, pero no es solo este suspenso, la desobra significa como adjetivo en francés “‘inactividad’, ‘ociosidad’ o ‘desocupación’”¹⁴. por lo que, si la comunidad es desobrada, se toma como una comunidad que se da en el ocio, sin un fin determinado. El adjetivo desobra refuerza la idea de tarea, la comunidad se hace por ella misma, sin buscar fines en sí. De este modo se asumiría entonces que la comunidad desobrada es la praxis de la vida misma, de la existencia del ser-con.

Habiendo abordado los conceptos de cuerpo, la ontología y la comunidad con los lentes del pensador francés se cree apropiado concluir presentando cuatro situaciones de la vida en las cuales la teoría se puede ver de una manera concreta, estas son: la pandemia del Covid-19, una caravana migrante sucedida en 2018, la arenga feminista “si tocan a una nos tocan a todas”, y un comportamiento equino frente a la muerte, por un lado, y frente al nacimiento por otro.

La pandemia del Covid-19 se muestra como un recordatorio a la exposición de unos con otros. Mientras que la caravana migrante se lee como un estar lado-a-lado que se presenta en la comunidad. Por su parte la arenga feminista en su corta expresión contiene en su formulación la primera persona del plural, y se da a propósito del tacto. Por último, los animales en el reconocimiento de la vida y la muerte son

ejemplo para evidenciar la ontología del espaciamiento.

Afirmamos que el Covid-19 es un recordatorio a la exposición de unos con otros ya que por el hecho de compartir el aire el virus es transmitido, la inherencia de la conexión de los cuerpos es la que permitió al virus propagarse. Además, la pandemia nos mostró la paradoja de los cuerpos; por un lado, el otro representa una afección y un riesgo para mí, como yo lo represento para el otro. Por otro lado, tengo la necesidad de estar cerca de otros. Esta paradoja de los cuerpos puede ser relacionada con el concepto de *arealidad* del cuerpo que trabaja el autor, ya que los cuerpos piden un espacio para poder vivir. El cuerpo pide un espacio mínimo para poder vivir, pero en este espacio mínimo también precisa de un acercamiento de otros, de un tocar por parte de otros. Pero un tocar que acaricie, que respete y que no aprehenda. La pandemia vivida recordó la necesidad de estar con otros, pero también la condición de estar expuestos los unos con los otros. Esta exposición inherente de los cuerpos es la comunidad, la cual es expresada como estar lado-a-lado, la experiencia migrante ayuda a ver cómo es leído este lado-a-lado.

La expresión lado-a-lado configura la comunidad, más que encontrarnos cara-a-cara con otros, nos encontramos lado-a-lado. Caminar es una actividad que muestra este lado-a-lado de la comunidad.

En el 2018 caminé –acompañé– a una caravana migrante dentro de México, del estado de Querétaro al estado de Jalisco. La caravana, leída a la distancia y con la teoría esbozada, muestra la forma en que Nancy señala como acontece la comunidad, y es ese estar lado-a-lado. Miles de personas decidieron emprender camino a lo largo de Centro América para llegar a la fron-

14. CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL, *op. cit.*, p.112.

tera sur de Estados Unidos, en esta decisión se creó la caravana migrante, y a la vez una comunidad que caminaba. La caravana parece ser un evento que muestra cómo la comunidad acontece, lleva un sentido, y se va realizando en cada paso, en cada kilómetro que recorre. Aunque se podría pensar que llegando a su destino terminaría, lo que ocurre es que esa comunidad cambia de sentido y da paso a otra comunidad. En otras palabras, es como si la comunidad al llegar a un punto se renovara y buscara otro punto, es como si buscara otra tarea para existir. La caravana mostró una comunidad que acontece en el camino y que está lado-a-lado, cuerpos estando siempre uno al lado del otro, y siempre siendo singulares en medio de la pluralidad. Las condiciones en las que ocurría esta comunidad no eran las mejores, y pareciera que los sitios de alimentación, aseo y descanso no permitían un espacio apropiado, como si en algún momento los cuerpos fueran uno, pero no sucedía, los cuerpos se resistían a esa unificación y eran cada vez un yo y otro, la caravana era siempre un nosotros, muy a pesar de las condiciones.

Si bien la caravana muestra el lado-a-lado del nosotros, podemos pasar a una formulación en femenino, nosotras. Traemos a colación la arenga feminista “si tocan a una nos tocan a todas” arenga que en su corta expresión contiene dos temas relevantes de la teoría que exploramos, la primera es tocar. La segunda es nosotras. En cuanto al tocar la arenga puede recordar la frase de *Noli me tangere*, como clamor del cuerpo de las mujeres, no me toques en un tacto que aprehende, que cosifica, que penetra, que deja llaga y que puede llegar a matar. La arenga pide un tacto de respeto, de distancia, de caricia, formas éticas y políticas otras de relación. El tacto no solo es el tocar de los cuerpos, sino su relación, su exposición e interac-

ción de unos cuerpos con otros cuerpos. Los feminismos recuerdan a Nancy en cuanto al tacto como materialización de la relación entre cuerpos. Los feminismos piden en el *no me toques* un límite y una resignificación de relaciones entre cuerpos de mujeres y la sociedad. Del tacto y de la primera parte de la arenga podemos ver también que la formulación está dada desde la primera persona del plural en femenino, nosotras, lo cual bajo los lentes de la teoría es la forma de ver el existencial de la comunidad, el ser-con otros inherente de los cuerpos. Este ser-con inherente de los cuerpos leído en la arenga muestra la gravedad de las acciones de las cuales pueden ser víctimas y han sido víctimas las mujeres sistemáticamente en sus cuerpos. *Si tocan a una nos tocan a todas*, advierte el peligro y posibilidad reales de que la agresión a una mujer es la agresión a cualquier otra mujer, y que también es la agresión a la comunidad. Esta arenga y la teoría de Nancy muestran desde la ontología invitaciones a replanteamientos ético-políticos para la comunidad.

Habiendo revisado de modo corto tres temas con relación a vivencias humanas, vale la pena revisar un cuarto tema con énfasis en un comportamiento animal, para seguir intentando conectar la teoría con hechos cotidianos. La ontología del espaciamiento toma lugar acá para ser constatada con dos comportamientos de equinos, uno frente a la muerte y otro frente a la vida. Los dos comportamientos están consignados en el libro de Barbara J. King, *How animals grieve*¹⁵. En el capítulo tres, titulado “Mourning in the farm” la antropóloga describe dos círculos hechos por caballos alrededor de una tumba y de un nacimiento. En ambos casos los caballos con sus cuerpos hicieron un círculo alrededor de otros cuerpos. En el caso de la muerte, los caballos formaron un círcu-

15. Cfr. BARBARA J. KING, *How animals grieve* (Chicago. The University of Chicago Press. 2013).

lo alrededor de la tumba de uno de sus compañeros, quien debió ser sacrificado por una lesión en las patas traseras y a quien enterraron en la granja. En cuanto al segundo círculo, este dista en tiempo y lugar del primero, como también en forma, ya que debido a un nacimiento los caballos del establo generaron un círculo en movimiento alrededor de la yegua y el potrillo recién nacido, para protegerles.

En los dos casos se reconoce un instinto ontológico de espaciamiento, es decir los caballos en tanto cuerpo crearon los círculos como forma de respeto a la tumba, y de protección al recién nacido. Se lee que los animales como los caballos muestran la condición existencial del espaciamiento de los cuerpos. Además de hacer ver en sus acciones que cuando acontece la vida o la muerte la comunidad se revela. Esta consideración ontológica del espaciamiento

de los animales, ejemplificado en los caballos, aquí tienen una consecuencia práctica. Si ontológicamente los cuerpos de animales y humanos no distan mucho, ya que son seres-con y reclaman su espacio, la práctica de una comunidad ha de considerarlos. Lo que se quiere decir es que la tarea de comunidad deber considerar a los animales como parte de ella, hay una tarea y una acción que debe tener en cuenta los animales para hacer comunidad en el mundo de los cuerpos.

Hasta aquí se ve como la teoría puede conectarse con distintas vivencias, si bien no son las únicas o últimas que se pueden trabajar, son las que han interesado e interpelado la propia existencia. Es un ejercicio de significación de la existencia, recordando de esta manera que tener sentido es poder interpretar la vivencia y que mejor que hacerlo con las herramientas que da Nancy desde la teoría.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid. Alianza Editorial. 2006.
- Dávila, Amílcar. "Jean-Luc Nancy. Para pensar ontológicamente el cuerpo." *Revista cultura de Guatemala*, 30 (3) (2009) 73-85.
- King, Barbara J. *How animals grieve*. Chicago. The University of Chicago Press. 2013
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido por Pablo Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Editorial Trotta, 2006b.
- Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Traducido por Alonso Tudela. Madrid: Arena libros, 2006a.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Traducido por Pablo Perea. Madrid: Arena libros, 2001.
- O'Byrne, Anne. "Nancy's Materialist Ontology." En *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of world, Ontology, Politics, and Sense*. Editado por Petter Gratton & Marie-Eve Morin 79-94. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Pérez, María García. "Ontología del sentido y diferencia en la comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy." En *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 22, 2 (2017) 91-106. <https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v22i2.3477>
- Rodal Linares, Selma. "El Sentido Como Transítividad, Creación Y Reparto. La Transformación De Nancy De La Ontología Heideggeriana en Ontología De Los Cuerpos." En *Eidos* 36 (2021): 141-169. <https://doi.org/10.14482/eidos.36.193>
- Rodríguez Marciel, Cristina. *Nancytropías: Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson, S.L., 2011.

P

SINGULARISMO Y COPERNICANISMO. EL PROBLEMA DE LA VIDA EXTRATERRESTRE

MARIO ALBERTO LOZANO*
KATHYA MARGARITA GRANADOS**

* PROFESOR E INVESTIGADOR EN LA UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA Y EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA.

** PASANTE DE LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA.

Resumen:

Al examinar los debates sobre la probabilidad de existencia de vida extraterrestre civilizada o no, es común plantear la dicotomía entre copernicanos y singularistas. Como en casi todo debate, se articulan perspectivas matizadas y con tesis a distintos niveles; es decir, hay tipos de copernicanismo y tipos de singularismo que muchas veces es mejor distinguir. Aquí presentamos argumentos para defender que en el debate filosófico-científico entre Carl Sagan y Ernst Mayr de 1995 sobre la vida extraterrestre, el primero presenta un copernicanismo coherente y el segundo un singularismo vacilante.

Palabras clave: Principio de mediocridad, Tierra rara, evolución, inteligencia, determinismo

1. Introducción

El estudio y reflexión en el mundo occidental sobre la posibilidad de vida más allá de las fronteras terrestres ha sido de relevancia filosófica desde hace más de dos milenios.¹ Y su historia puede dividirse en al menos tres grandes periodos:

- a) El de la especulación filosófica, desde la Antigüedad griega hasta fines del Medioevo.
- b) El de la especulación basada en observaciones telescópicas, desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX.

1, Dicho estudio y reflexión milenarios no deben confundirse con la mitología popular moderna de los avistamientos de ovnis (ahora también llamados *fanis*, por las siglas de la expresión “fenómeno aéreo no identificado”), o con la pseudociencia ufológica ni con la pseudoarqueología de antiguos astronautas alienígenas. Estas últimas creencias son relativamente recientes y se han propagado al mundo principalmente desde la cultura pop norteamericana del siglo XX. Confundirlas sería tan equivocado como hacerlo con la matemática y la numerología, o la astronomía y la astrología de horóscopos.



c) El de la especulación basada en pruebas más directas aportadas por la exploración espacial, desde mediados del siglo XX hasta nuestros días.²

Desde al menos la Antigüedad grecorromana pensadores como Anaximandro, Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrecio y Plutarco han reflexionado sobre la posible existencia de una pluralidad de mundos, y sobre la existencia de otros lugares y seres similares a los conocidos aquí en la Tierra. Pero en esta época inicial se impuso la perspectiva de la unicidad de nuestro mundo defendida por Platón y Aristóteles.

Las primeras escuelas cristianas se habían decantado también por la unicidad del mundo. Sin embargo, al decretarse en el Concilio de París del siglo XIII la omnipotencia de Dios sobre los límites que le imponía el aristotelismo peripatético para crear otros mundos, se reabrió la puerta a la tesis filosófica de la pluralidad de los mundos.

A principios de la Edad Moderna personajes como Giordano Bruno, Kepler,

Fontenelle y Huygens se sumaron a la lista de científicos y filósofos que discurrieron sobre si existen otros mundos habitados. En los siglos XVIII y XIX Herschel, Schiaparelli, Percival Löwel, Flammarion y Wallace aportaron sus respectivas especulaciones sobre si podría haber vida, y cómo sería esta, en otros planetas, en la Luna y hasta en el Sol. También en el siglo XIX inventores como Tesla y Marconi consideraron la posibilidad de comunicarse con seres civilizados más allá de nuestro planeta a través de la tecnología de las telecomunicaciones.

En tiempos recientes la lista de quienes discuten sobre si hay lugares habitados por seres vivos más allá de nuestro planeta no ha hecho sino crecer y el tema ha ganado tal importancia social y académica con la era espacial que existe toda una ciencia, la astrobiología, y todo un conjunto de proyectos de investigación tecnocientífica y multidisciplinar, los proyectos del SETI (*Searching for Extraterrestrial Intelligence*), dedicados a estudiar esta posibilidad.³

2. Para una revisión general de la historia del debate sobre la existencia de otros mundos y de vía extraterrestre cfr. M. CROWE, *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900* (EUA: Dover Publications, 1999); S. DICK, *Plurality of Worlds. Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant* (EUA: Cambridge University Press, 1982); y también J. C. MARTÍN FERNÁNDEZ, *De la unicidad a la pluralidad de los mundos* (España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001).

3. Desde luego que la astrobiología no se reduce a exobiología o estudio de la posible vida extraterrestre: la astrobiología es el estudio biológico global del cosmos, lo que incluye la vida terrestre.

En la discusión filosófica y astrobiológica de las últimas décadas sobre si existen organismos vivientes no terrestres se han destacado dos grandes perspectivas, las que aquí llamaremos singularismo y copernicanismo. Esta oposición recuerda un poco a las antiguas especulaciones sobre la unicidad de nuestro mundo frente a la pluralidad de mundos, pero ahora con datos fascinantes obtenidos de la investigación científica que permiten substanciar mejor a cada enfoque.

Los partidarios del singularismo son a menudo personas con formación en biología que suelen resaltar la improbabilidad de la concurrencia de los factores necesarios para el desarrollo de la vida, y sobre todo de la vida compleja e inteligente. Para ellos, las condiciones que hubieron de reunirse para el desarrollo de la vida inteligente en nuestro planeta representan un caso muy especial, muy singular, producto de la mera casualidad en los fenómenos naturales. En este artículo proponemos distinguir entre cuatro singularismos astrobiológicos en orden de implicación:

1. Singularismo de las condiciones para la vida.
2. Singularismo de la vida simple.
3. Singularismo de la vida compleja.
4. Singularismo de la vida compleja inteligente.

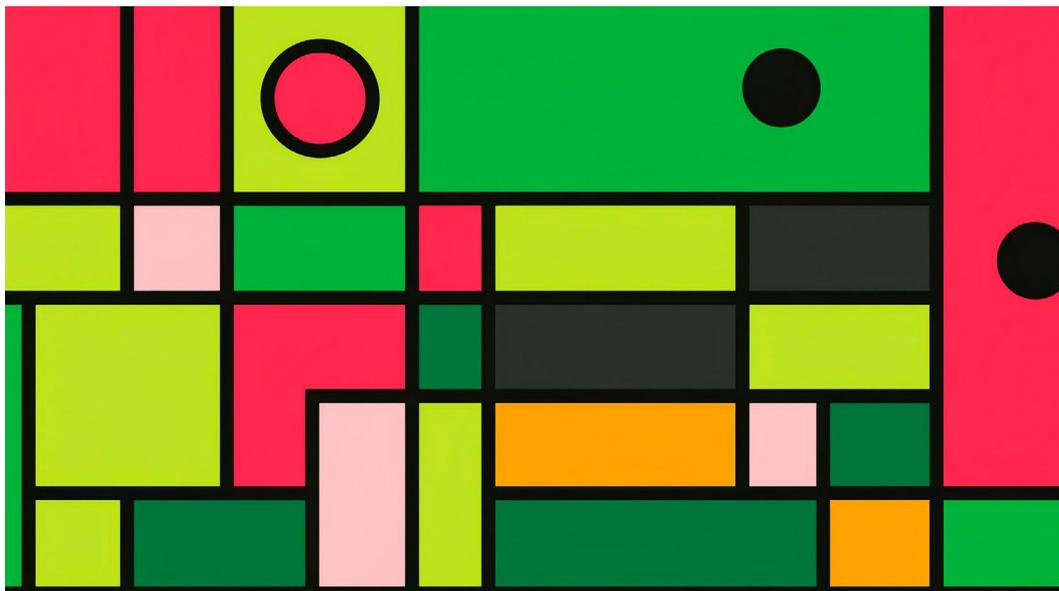
Por condiciones para la vida nos referimos a los factores que deben combinarse necesariamente para que esta se desarrolle en un planeta como la temperatura promedio favorable, la variación estacional moderada, la distancia apropiada a la estrella central, la composición atmosférica adecuada, etcétera; por vida simple queremos decir vida microbiana elemental como bacterias o estructu-

ras moleculares más sencillas que puedan considerarse vivas; como vida compleja caracterizamos a organismos multicelulares como los animales y las plantas superiores; y por vida compleja inteligente entendemos a los humanos, los cetáceos y algunos primates y aves que manifiestan comportamientos altamente inteligentes. Entre estos singularismos propuestos existen obvias implicaciones del primero al cuarto: si la combinación de condiciones para la vida es rara, singular o improbable, entonces la existencia misma de vida es improbable (o más improbable); y si la existencia de vida es improbable, la existencia de vida compleja es improbable (o más improbable). Actualmente la llamada “hipótesis de la Tierra rara” (HTR) popularizada por Ward y Brownlee es un ejemplo de singularismo de la vida compleja, pero no de la vida simple, ni de las condiciones para la vida.⁴

Por su parte, los adscritos al principio de mediocridad (PM) o copernicanismo son con frecuencia personas formadas en física que de ordinario defienden la gran probabilidad de que existan vida e inteligencia extraterrestres. Como a lo largo de la historia los seres humanos han descubierto paulatinamente que no ocupan una posición central o privilegiada ni en el cosmos ni entre los seres vivos, es muy probable que nuestra vida, nuestra inteligencia y nuestra civilización tecnológica sean más bien medianas, mediocres, unas más entre las múltiples que habrá en el universo. Los setistas suelen ser copernicanos en este sentido astrobiológico. Aquí también nos gustaría distinguir cuatro copernicanismos astrobiológicos:

1. Copernicanismo de las condiciones para la vida.
2. Copernicanismo de la vida simple.

4. Cfr. PETER WARD y DONALD BROWNLEE, *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in Universe* (EUA: Springer, Verlag, 2003).



3. Copernicanismo de la vida compleja.
4. Copernicanismo de la vida compleja inteligente.

Muchos copernicanistas suelen cuestionar los sesgos terracéntricos y antropocéntricos de las condiciones para la vida, así como de los ejemplos de vida simple, compleja y compleja inteligente a que aluden algunos singularistas. Aquí nos limitaremos a señalar que de nueva cuenta hay claras implicaciones entre estos principios, pero ahora del cuarto al primero. Asumir un copernicanismo de la vida compleja inteligente implica aceptar un copernicanismo de la vida compleja, y aceptar este a su vez implica admitir un copernicanismo de la vida simple; y este implica asumir un copernicanismo de las condiciones para la vida.

En 1995 apareció por primera vez en dos números sucesivos de la revista norteamericana *Bioastronomy News: News-*

letter of the International Astronomical Union Commission el debate entre Ernst Mayr y Carl Sagan sobre la probabilidad de vida inteligente en el universo fuera del planeta Tierra.⁵ De este modo, Mayr buscaba desde su posición singularista cuestionar las pretensiones de SETI de establecer comunicación con civilizaciones extraterrestres y Sagan, por su lado, procuró defender a SETI desde una perspectiva copernicana. Que uno de los más importantes biólogos evolutivos del siglo pasado y el más prominente divulgador de la ciencia de todos los tiempos entablaran esta discusión crítica fue un acontecimiento ampliamente merecedor de atención por la relevancia social, científica y académica tanto del tema discutido como de sus personajes. Veamos a continuación una síntesis de algunos de sus argumentos en el debate, limitándonos a lo que señalaron sobre la probabilidad de vida extraterrestre en sus primeras intervenciones.

5. Cfr. ERNST MAYR, "A Critique of the Search for Extraterrestrial Intelligence. Can SETI Succeed? Not Likely" en *Bioastronomy News: Newsletter of the International Astronomical Union Commission, The Planetary Society*, Vol. 7, 3 (1995); y CARL SAGAN, "In Defense of the Search for Extraterrestrial Intelligence. The Abundance of Life-Bearing Planets" en *Bioastronomy News: Newsletter of the International Astronomical Union Commission, The Planetary Society*, Vol. 7, 4 (1995). Puede consultarse el debate completo traducido al español en GUILLERMO LEMARCHAND y GONZALO TANCREDI (eds.), *Astrobiología: del Big Bang a las civilizaciones* (Montevideo: UNESCO, 2010).

2. Ernst Mayr. Contexto y argumentos

Ernst Mayr (1904 - 2005)⁶ fue uno de los biólogos más importantes del siglo XX. Fue un ornitólogo de gran dedicación, director del Museo de Zoología Comparada de la Universidad de Harvard, profesor de la misma universidad y se le reconoce como uno de los protagonistas del desarrollo de la síntesis evolutiva moderna.⁷

Mayr vivió persuadido de la peculiaridad de los fenómenos del mundo orgánico, irreductibles a explicaciones físicas o químicas, lo que apunta a una visión autónoma de la biología. Fue autor de cientos de artículos académicos y decenas de libros, destacó por sus aportaciones en la sistemática de las aves y en la teoría evolutiva, así como en la historia de la biología y la filosofía de la biología.

De la intervención de Mayr en el debate con Sagan vale la pena extraer los siguientes argumentos parafraseados tocantes al tema de la probable existencia de vida extraterrestre. Para mayor comodidad al referirse a ellos se han enumerado los de Mayr como M1, M2, etcétera, y los de Sagan como S1, S2, y así en lo sucesivo.

M1. Copernicanismo de la vida

1. Se han encontrado moléculas necesarias para la vida en el polvo cósmico.
2. Por lo tanto, es probable que haya vida en otros lugares distintos a la Tierra.
3. Pero también es muy probable un escenario de un origen de la vida independiente y múltiple.
4. Presumiblemente, habría seres vivientes drásticamente diferentes a los de la Tierra.

Véase que Mayr admite de entrada que puede haber vida fuera de la Tierra; pero mientras Sagan creará que entre la diversidad de formas de vida habrá varias que resultarán funcionalmente similares a nosotros, Mayr está persuadido de que lo más probable es que no lo serán.

M2. Singularismo de las condiciones para la vida

1. Existen grandes restricciones para la posibilidad de que la vida pueda originarse y mantenerse en un planeta.
2. Solo uno de los nueve planetas de nuestro sistema solar tuvo la combinación adecuada de estos factores.
3. Por lo tanto, seguramente esto fue sólo una casualidad.

Este argumento M2 parece contradecir a M1, pero no es así, pues solo lo matiza: es probable que haya vida extraterrestre, pero solo en pocos planetas se dará por la dificultad de la concurrencia de los factores necesarios. Aquí Mayr titubea entre el singularismo y el copernicanismo de las condiciones para la vida. Si es probable que haya vida, es porque existieron las condiciones para ella; sin embargo, Mayr considera que la concurrencia de condiciones para la vida en la Tierra (temperatura promedio favorable, variación estacional moderada, distancia apropiada a la estrella central, composición atmosférica adecuada, etcétera) fue una casualidad. Y si acaso asume que en todos los sistemas planetarios esta combinación de condiciones para la vida fuera también simple casualidad, estaríamos hablando de un singularismo de las condiciones para la vida, lo que impli-

6. Para una revisión de la vida y obra de Mayr, *cfr.* JÜRGEN HAFFER, *Ornithology, Evolution and Philosophy. The Life and Science of Ernst Mayr (1904-2005)* (Alemania: Springer-Verlag, 2007).

7. La síntesis evolutiva moderna es la teoría fundamental -o el paradigma fundamental- de la actualidad en las ciencias de la vida. Esta integra la teoría darwiniana de la evolución de las especies por medio de la selección natural, la teoría mendeliana de la herencia genética, la teoría de la mutación aleatoria como fuente de variación y la genética de poblaciones.

caría a su vez un singularismo de la vida. Es preciso decir que en una publicación posterior Mayr modifica, o quizá aclara, esta tesis afirmando que hay una elevada probabilidad que exista vida en otros lugares del universo, solo que sería vida microbiana simple (en forma de bacterias o de conjuntos moleculares más pequeños).⁸ En tal caso, Mayr sería un copernicanista de las condiciones para la vida y también de la vida misma.

M3. Singularismo de la inteligencia superior

1. En la Tierra, hace mucho tiempo que hay vida sin inteligencia superior, pero muy poco tiempo que hay inteligencia (y en ese largo tiempo de vida sin inteligencia muchos fenómenos podrían haber evitado el desarrollo de la inteligencia).
2. La evolución no es lineal, sino ramificada (por ejemplo, la vida no tiene por qué llevar directamente a la inteligencia).
3. Ha habido millones de linajes filogenéticos, pero solo uno que desarrolló inteligencia superior.
4. Por lo tanto, es muy poco probable el desarrollo de inteligencia superior en otros lugares del universo.

De entre millones de linajes u “oportunidades” de desarrollo de la inteligencia en

los seres vivos de la Tierra, solo en un caso surgió la inteligencia superior. Este argumento y el siguiente están estrechamente vinculados.

M4. Singularismo de la inteligencia superior

1. La inteligencia superior se originó en una sola especie, los humanos.⁹
2. Por lo tanto, la inteligencia superior es muy poco común.

Los argumentos M3 y M4 que denominamos “singularismo de la inteligencia superior” se basan en una tesis mayriana de psicología de la ciencia: él considera que los físicos, al estar formados dentro de una ciencia de leyes universales (que la biología no tiene, según el biólogo de Harvard), han desarrollado un hábito de pensamiento más determinista que el de los biólogos; determinismo que aplican equivocadamente a los fenómenos de la evolución biológica: suponen que la vida simple evolucionará como vida compleja, y esta como vida con inteligencia superior. Pero en opinión de Mayr la evolución no es lineal ni determinista; se ramifica, titubea, y no tiene objetivos determinados a los que debe llegar. De manera que el hecho de que exista vida simple no conlleva necesariamente al desarrollo de inteligencia compleja, ni esta al de inteligencia.

8. Cfr. ERNST MAYR, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. (EUA: Cambridge University Press, 2004), p. 212. Es probable que la popularización de la HTR debida al libro de Peter Ward y Donald Brownlee haya influido en la opinión del biólogo de Harvard, pues tal libro figura en la bibliografía sobre vida extraterrestre enlistada por Mayr en esta parte de *What Makes Biology Unique?*. Aquí Mayr persiste en la sugerencia de que puede haber pocos planetas propicios para la vida en el cosmos (*ibid.* p. 211).

9. Mayr plantea dos explicaciones posibles de que la inteligencia superior se desarrollara solo en los humanos: a) porque es extraordinariamente difícil de adquirirla, debido a que parece requerir una compleja combinación de circunstancias improbables y favorables para producirse, o b) no es favorecida por la selección natural, puesto que no se originó en la evolución de manera independiente y múltiple —como sí lo hicieron las adaptaciones favorecidas por la selección natural, tales como los ojos o la bioluminiscencia—, y porque los organismos no humanos viven bien sin esta inteligencia.

3. Carl Sagan. Contexto y argumentos

Carl Sagan (1934-1996)¹⁰ fue un astrónomo ampliamente reconocido como divulgador de la ciencia. Sus principales aportaciones científicas se encuentran en los estudios de atmósferas planetarias. Fue asesor de la NASA y profesor en las universidades de Harvard y de Cornell. Es considerado como uno de los fundadores de la astrobiología y uno de los principales promotores de las investigaciones del SETI.

De la primera intervención de Sagan en el debate con Mayr vale la pena revisar los siguientes argumentos parafraseados sobre la posibilidad de vida fuera de la Tierra.

S1. Copernicanismo de las condiciones para la vida

1. Se han identificado planetas extrasolares.
2. La mayor parte de la evidencia actual sugiere la existencia de gran número de planetas distribuidos en la Vía Láctea, varios de los cuales serán apropiados para la vida.
3. Conclusión implícita: debe haber muchos planetas que alberguen vida.

Aquí observamos que Sagan y Mayr coinciden (en M1 y S1) en que debe haber vida más allá del planeta Tierra. Y si hay vida extraterrestre, es porque se han dado las condiciones para la vida en distintos lugares del universo. Aunque Mayr parece vacilar entre reconocer o no si las condiciones para la vida han sido tan universales.

S2. Copernicanismo de la vida

1. La Tierra era inhabitable hace 4000 millones de años.
2. Pero apenas se volvió habitable, la vida apareció (hace más de 3,800 millones de años).

Por lo tanto, en cuanto las condiciones ambientales lo permiten, la vida aparece.

Mayr está de acuerdo en lo relativamente rápido que apareció la vida en la Tierra, pero duda que esto ocurra en general con facilidad.¹¹ En este argumento saganiano S2 y en el siguiente S3 se trasluce el pensamiento determinista que Mayr denuncia en los físicos.

S3. Copernicanismo de la inteligencia

1. Es mejor ser inteligente que ser estúpido.
2. Se puede percibir una tendencia general hacia la inteligencia en los registros fósiles.
3. Debe haber muchos caminos evolutivos improbables, pero la suma del número de caminos hacia la inteligencia puede ser substancial.
4. En algunos mundos, la presión de la selección hacia la inteligencia puede ser más alta; en otros, más baja.
5. Conclusión implícita: debe haber seres extraterrestres inteligentes.

La tesis saganiana de que habrá vida inteligente parece apoyarse en la enorme cantidad de lugares habitables y en esa tendencia casi lamarckiana de ver

10. Las principales biografías de Sagan son la de KEAY DAVIDSON, *Carl Sagan: a life* (EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999); la de WILLIAM POUNDSTONE, *Carl Sagan. A life in de cosmos* (EUA: Henry Holt & Company, 1999); y la de GABRIELLE BORISOVNA, *Carl Sagan*. Col. Great Science Writers (Nueva York: Rosen Publishing, 2015).

11. Mayr considera que el surgimiento de la vida en la Tierra no fue nada fácil. Aunque la vida se desarrolló quizá rápido una vez que nuestro planeta se tornó habitable hace unos 3,800 millones de años, la realidad es que solo surgió un tipo de vida (como lo muestra el código genético idéntico que comparten los organismos terrestres), no muchos tipos de vida. Cfr. ERNST MAYR, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, op. cit., p. 212.

en la evolución un proceso casi determinista hacia “lo mejor” —como que ser inteligente es mejor que no serlo—. Pero Mayr no está de acuerdo con que la inteligencia sea un rasgo seleccionado por la evolución, ni con que ser inteligente sea mejor que ser estúpido desde una perspectiva evolutiva, pues muchos organis-

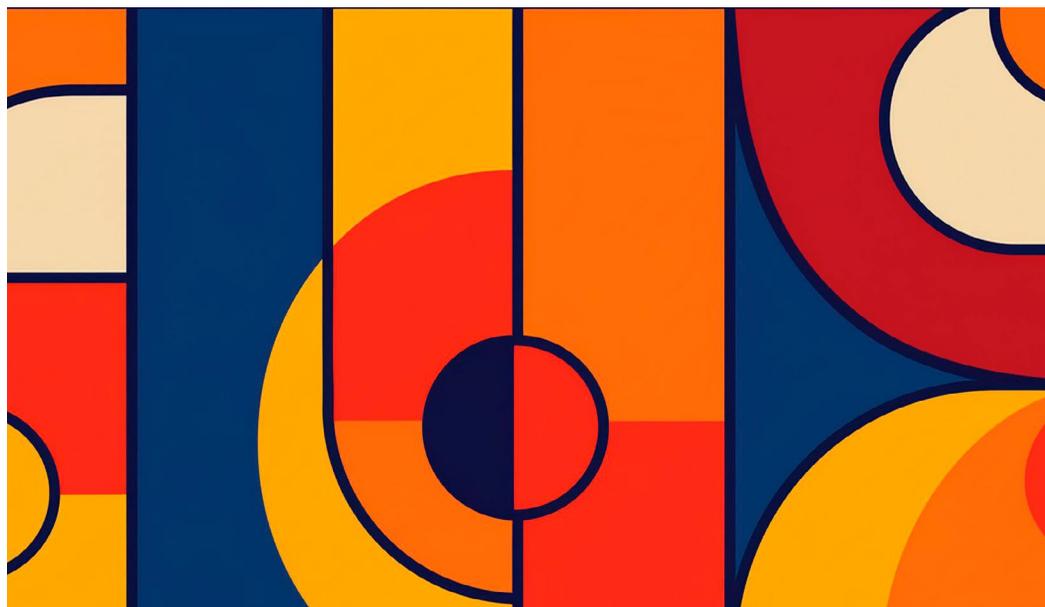
mos se las han arreglado bien sin poseer inteligencia superior.¹²

4. Balance y conclusiones

El siguiente cuadro pretende resumir los acuerdos y desacuerdos del debate Sagan-Mayr en lo tocante a la vida extraterrestre.

	Ernst Mayr	Carl Sagan
Acuerdos	En diversos lugares existen las condiciones para la vida (o quizá en pocos, aquí Mayr vacila). COPERNICANISMO O SINGULARISMO DE LAS CONDICIONES PARA LA VIDA	En diversos lugares existen las condiciones para la vida. COPERNICANISMO DE LAS CONDICIONES PARA LA VIDA
	Es muy probable que exista vida extraterrestre. COPERNICANISMO DE LA VIDA	Es muy probable que exista vida extraterrestre. COPERNICANISMO DE LA VIDA
Desacuerdos	La vida extraterrestre que habría sería solo microbiana y muy distinta a la terrestre.	La vida extraterrestre que habría sería no solo microbiana, sino diversas formas de vida, entre las que se hallarían seres inteligentes funcionalmente equivalentes o superiores a los humanos.
	La inteligencia es muy difícil de desarrollarse evolutivamente o no es seleccionada por la evolución.	La inteligencia es en algunos lugares seleccionada por la evolución.
	La inteligencia “superior” como producto evolutivo es muy rara en el universo. SINGULARISMO DE LA VIDA COMPLEJA INTELIGENTE	La inteligencia “superior” como producto evolutivo es muy común en el universo. COPERNICANISMO DE LA VIDA COMPLEJA INTELIGENTE

12. Un análisis más detallado de este debate y sus réplicas posteriores (que aquí no presentamos por razones de espacio) mostraría que Mayr y Sagan no coinciden en el uso que dan a nociones fundamentales como inteligencia o tecnología; tampoco se refieren a lo mismo cuando hablan de tipos de organismos como los protistas y los procariontes (Mayr alude a los que no se encuentran en el linaje humano y Sagan a los que están en el linaje humano).



Es dable afirmar que el singularismo vacilante de Mayr se aproxima bastante a la HTR. En Sagan, en cambio, vemos un copernicanismo claro y coherente en todos los niveles de condiciones para la vida, existencia de vida simple, compleja y compleja inteligente (lo cual no significa obviamente que tenga razón).

El estatus epistémico de la HTR es desde luego muy distinto al del PM. La primera es una hipótesis astrobiológica refutable y el segundo es un principio guía de la investigación. Como vimos, se pueden asumir juntos el copernicanismo y el singularismo -Mayr parece hacerlo-, pero a distintos niveles. Y ambos son criticables. Sobre el PM o copernicanismo astrobiológico general, pueden plantearse al menos estas dos críticas:

- a) No se apoya en evidencia concreta, sino en meras suposiciones y extrapolaciones a partir de nuestra experiencia pasada en la ciencia.
- b) Al no reconocer la singularidad de nuestro planeta y de la vida que en él

habita puede contribuir a minimizar el valor que concedemos a estas, lo cual a su vez puede disminuir la motivación para protegerlas.

En cuanto a la HTR y su singularismo, enunciemos las siguientes críticas:

- a) La HTR se basa en una muestra de un solo planeta, la Tierra, lo que dificulta extraer conclusiones sobre la probabilidad de encontrar vida compleja en otros lugares del universo.
- b) Hasta mediados de este año 2024, de entre más de cinco mil exoplanetas identificados se han hallado unos setenta que se encuentran en la zona habitable de sus estrellas y que presentan algunas características necesarias para la vida.¹³ Repitémoslo: setenta de cinco mil. La existencia de esta proporción de planetas posiblemente habitables sugiere que la concurrencia de condiciones favorables para la vida no es tan rara como podría creerse.
- c) El estudio actual de organismos extre-

13. «PHL's Habitable Worlds Catalog». Planetary Habitability Laboratory. Disponible en <https://phl.upr.edu/hwc>. Consultado el 25 de junio de 2024.

mófilos en nuestro planeta indica que quizá la HTR subestime la capacidad de la vida para adaptarse a una variedad de entornos y condiciones diferentes.

- d) Y, finalmente, la HTR podría obedecer a sesgos antropocéntricos y terracéntricos de la vida al asumir que las condiciones que hicieron posible la vida en la Tierra serían las mismas que harían la vida posible en el universo.

Varios años después del debate Sagan-Mayr sabemos que nuestra galaxia debe tener miles de millones de planetas, pero seguimos sin determinar qué tan común es la vida en el universo. Y prevalece la duda de cuán probable es que exista alguna inteligencia extraterrestre funcionalmente equivalente a la humana.¹⁴

La misma investigación de SETI, que se guía por el PM, podría refutar e incluso ayudar a aceptar la HTR o el singularis-

mo de la vida compleja inteligente. Esto se infiere de las palabras del propio Sagan:

Ésta es una de las pocas empresas humanas en la cual incluso un fracaso es un éxito. Si lleváramos a cabo una búsqueda rigurosa de señales de radio extraterrestres que abarcará millones de estrellas y al final no oyéramos nada, podríamos concluir diciendo que las civilizaciones galácticas son como máximo muy raras, y calibraríamos nuestro lugar en el universo. El hecho demostraría elocuentemente lo raros que son los seres vivientes de nuestro planeta, y subrayaría de un modo inigualado en la historia humana el valor individual de cada ser humano. Si tuviéramos éxito, la historia de nuestra especie y de nuestro planeta cambiaría para siempre.¹⁵

14. Cfr. PAULI ERIK LAINE, "The Sagan-Mayr debate revisited". Preimpresión disponible en https://www.researchgate.net/publication/321057999_The_Sagan-Mayr_debate_revisited. Consultado el 15 de mayo de 2024.

15. CARL SAGAN, *Cosmos* (España: Planeta, 1982), 314.

Bibliografía

- Borisovna, Gabrielle. *Carl Sagan*. Col. Great Science Writers. Nueva York: Rosen Publishing, 2015.
- Crowe, Michael. *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900*. EUA: Dover Publications, 1999.
- Davidson, K. *Carl Sagan: a life*. EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999.
- Dick, Steven. *Plurality of Worlds. Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. EUA: Cambridge University Press, 1982.
- Haffer, Jürgen. *Ornithology, Evolution and Philosophy. The Life and Science of Ernst Mayr (1904-2005)*. Alemania: Springer-Verlag, 2007.
- Laine, P. E. "The Sagan-Mayr debate revisited". Preimpresión disponible en https://www.researchgate.net/publication/321057999_The_Sagan-Mayr_debate_revisited. Consultado el 15 de mayo de 2024.
- Lemarchand, G. A., y Tancredi, G. *Astrobiología: del Big Bang a las civilizaciones*. Montevideo: UNESCO, 2010.
- Martín Fernández, J. C. *De la unicidad a la pluralidad de los mundos*. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001.
- Mayr, Ernst. *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. EUA: Cambridge University Press, 2004.
- Mayr, Ernst. "A Critique of the Search for Extraterrestrial Intelligence. Can SETI Succeed? Not Likely" en *Bioastronomy News: Newsletter of the International Astronomical Union Commission*, The Planetary Society, Vol. 7, Núm. 3, 1995.
- Planetary Habitability Laboratory, Universidad de Puerto Rico, Arecibo. Disponible en <https://phl.upr.edu/home>.
- Poundstone, W. *Carl Sagan. A life in de cosmos*. EUA: Henry Holt & Company, 1999.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. España: Planeta, 1982.
- Sagan, Carl. "In Defense of the Search for Extraterrestrial Intelligence. The Abundance of Life-Bearing Planets" en *Bioastronomy News: Newsletter of the International Astronomical Union Commission*, The Planetary Society, Vol. 7, Núm. 4, 1995.
- Sagan, Carl. *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios*. España: Planeta, 2007.
- Ward, Peter, y Brownlee, Donald. *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in Universe*. EUA: Springer-Verlag, 2003.

P

¿POR QUÉ LOS DERECHOS HUMANOS NO SON DERECHOS NATURALES?

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ*

* Doctor en Desarrollo Humano por la UNAG. Es profesor del Instituto de Filosofía A. C. y Coordinador de Educación a Distancia del mismo Instituto.

Introducción

Los derechos humanos (DDHH) representan exigencias, actitudes, comportamientos, en los que, de un modo especial se pone en juego la construcción-configuración humana. En algún modo son lo necesario, lo mínimo exigible, para la realización humana, individual y colectiva. La pregunta por los DDHH cuestiona si el momento actual y las exigencias que experimentamos los seres humanos en pleno siglo XXI nos permiten seguir planteando una fundamentación a partir de la idea moderna de naturaleza humana. Lo que aquí presentamos es una reflexión sobre el origen moderno, occidental y liberal de los DDHH, respecto de su conceptualización como derechos naturales, resultado de una supuesta naturaleza humana y, frente a dicha comprensión postulamos su necesaria reconceptualización.

Esta es una reflexión que tiene como punto de partida epistémico situaciones muy concretas de opresión y violación

sistemática de los derechos fundamentales. Frente a procesos deshumanizadores lo que se impone es la exigencia de humanidad, la misma que no sólo ha sido negada, sino arrebatada violentamente. Hoy la pobreza extrema, el llamado subdesarrollo, la explotación sin tregua de los recursos naturales, la migración forzada, son ejemplo de violaciones a eso que la tradición ha llamado “dignidad” humana. La vida de miles se pone en juego con las prácticas y las acciones de los países situados en el norte global.

La historia “oficial” de los DDHH los explica cómo resultado de acontecimientos que se dieron en la modernidad. Los derechos humanos son de alguna manera el proyecto moderno de humanidad. Por eso resulta importante entender ¿Cómo entendieron el orden natural y a partir de esta tesis se derivó una naturaleza para los hombres? ¿Qué significó que los dere-

1. Es importante reparar que cuando los documentos y, con ello los autores, plantean una naturaleza humana, utilizan la categoría hombre, lo cual representará una visión patriarcal y misógina.



chos humanos fueron entendidos como derechos naturales? Después de analizar dicha perspectiva, una conceptualización universalista, antropocéntrica, racionalista, individualista y patriarcal, necesariamente tenemos que preguntarnos si ¿podemos seguir entendiendo a los DDHH como los entendió la modernidad, en perspectiva liberal, a partir de una supuesta naturaleza humana?

El problema de los derechos humanos radica en como occidente los conceptualizó; los definió a partir de una imagen del hombre, como sujeto racional. La modernidad imprimió una comprensión estática de la naturaleza humana, por eso los derechos humanos serán entendidos como inalienables. La filosofía que está a la base de su conceptualización desconoce la condición social e histórica. La sociedad fue pensada como algo necesario e irremediable. Por eso hay un serio problema porque fueron pensados como derechos individuales, sin la consideración de la dimensión social y cultural de cada ser humano. Por eso el proyecto moderno de los DDHH es un proyecto de origen desfasado, desajustado e ideologizado, que no permite resolver las exigencias de humanización que hoy se nos plantean.

La conceptualización moderna representa muchos problemas, no sólo es la tensión entre derechos individuales y dere-

chos colectivos, la pretensión de universalidad abstracta, sino justo, la perspectiva liberal que los atraviesa. Los pensaron como derechos que eran de una vez y para siempre, como si todos los humanos estuviésemos cortados con la misma tijera. La tesis de la naturaleza humana desconoció las implicaciones de que seamos seres sociales y culturales y, con ello el hecho de que los derechos humanos deben responder a las necesidades fundamentales y estas, no son las mismas siempre, no son las mismas en cada historia y cada cultura. ¿Cómo entenderlos de tal manera que se reconozca que hoy una persona requiere ciertos derechos y en otra época y cultura distinta, la misma o distintas personas, podrían demandar otros derechos? Cuando los derechos humanos han sido pensados con referencia al concepto de garantías individuales, la tensión de ser derechos y obligaciones, en el marco de una positivización, nos genera otros problemas porque la realidad va más adelante que el derecho. Las necesidades humanas, las condiciones mínimas para hacernos humanos no siempre corresponden a los derechos reconocidos en esquema de positivización. Por ello sigue vigente la pregunta ¿cómo entendido la modernidad a los derechos humanos? ¿Cómo los conceptualizó y, cómo deberíamos entenderlos y reconceptualizarlos? Los DDHH son más que una obli-

gación (del Estado), una pertenencia o una garantía. Su vigencia no termina -ni empieza- en la positivización. Los DDHH en principio representan las condiciones mínimas para construirnos humanos. ¿Qué significa esta afirmación? ¿Qué significa que son las condiciones las mismas, en todos los casos, para humanizarnos, para hacernos humanos y realizarnos?

El análisis intenta cuestionar la conceptualización moderna, esa que los pensó como derechos individuales, en plena correspondencia con la filosofía liberal. El liberalismo tenía su concepto de hombre -humano- y junto a dicho concepto otras categorías claramente relacionadas: una noción de sujeto-individuo, libertad, sociedad, de desarrollo y trabajo, de naturaleza y progreso. Esta filosofía está presente en la comprensión moderna de los derechos humanos. Por ello primera pregunta es ¿cuáles son los supuestos y las implicaciones de esa filosofía presente en la conceptualización de los derechos humanos? ¿Cuáles son sus límites de aquella conceptualización? Y por supuesto con nuestra limitada percepción, en pleno siglo XXI, ¿cómo entender y explicar los derechos humanos?

Las preguntas no son irrelevantes, hoy es imposible defender la idea de una naturaleza humana, la pregunta por ¿qué es el hombre? No sólo está reconocida como una pregunta patriarcal. La antropología contemporánea reconoce que los humanos somos una realidad biocultural, seres psicosociales. La antropología social y cultural ha puesto en evidencia que nuestra realización y humanización y, en consecuencia, lo que necesitamos como mínimos para humanizarnos no son los mismos universalmente. No es lo mismo el ser humano para un budista que para un mahometano; no es lo mismo para un guaraní que para un obrero forjado entre las maquiladoras de Tijuana o Shanghái. En todos los casos las necesi-

dades fundamentales no son las mismas y, esto es así porque la realización humana, en cuanto que, condicionada y posibilitada por la realidad sociocultural, es distinta.

Efectivamente los seres humanos tenemos algo en común: nuestra biología. Todos con independencia de nuestra cultura compartimos una misma historia. Somos materia viviente, estamos sujetos a la misma estructura y dinámica. Esa es nuestra naturaleza que se realiza culturalmente. Por ello, no se tiene la misma concepción de ser humano; lo que nos humaniza y realiza, no es lo mismo. En este marco surge la pregunta por los derechos humanos. ¿Qué son los DDHH? La respuesta a esta pregunta no es simple. Pasa por el reconocimiento de nuestra diversidad social y cultural.

En la actualidad asistimos a un mundo que se redescubre, que se replantea; que no quiere vivir más bajo el dominio de lo moderno-occidental. En Europa misma, en África, en Asia y Abya Yala surgen movimientos de resistencia, de afirmación en contra del colonialismo. Asistimos a un contexto donde la universalidad de los derechos humanos está cuestionada, se cuestiona el imperialismo y el uso ideologizado de los derechos humanos. Se demanda ajustar la realidad. Por ello resulta obligado pensar qué son los derechos humanos reconociendo que la modernidad los pensó como derechos naturales, resultado de una naturaleza humana. Esa perspectiva hoy está en cuestión y nos obliga a pensar más allá del mundo moderno occidental y europeo, dialogando y reconociendo las problemáticas globales, de la diversidad y las distintas exigencias de humanización que vivimos lo mismo en el sur global, en el norte global. Hoy se nos convoca a pensar un proyecto distinto de humanidad, reconociendo en nuestra diversidad y las exigencias comunes y compartidas que tenemos.

I. El origen y conceptualización de los derechos humanos

La pregunta por el origen de los derechos humanos no tiene una respuesta simple. Ordinariamente cuando hablamos sobre el origen de los DDHH pensamos que estos surgieron en la modernidad, que fueron los acontecimientos gestados en Europa y lo que hoy son los Estados Unidos de Norteamérica los que dieron lugar a su definición y conceptualización. Esta es sólo una mirada, la perspectiva eurocentrada y liberal. Si somos estrictos éstos surgen con los humanos así de sencillo. Si fuese cierto que hay una naturaleza humana y que tenemos derechos en consideración de dicha naturaleza, entonces el primer humano o los primeros humanos ya tendrían derecho a gozar de lo que hoy llamamos derechos. Pensar los con referencia a Europa y la modernidad no sólo es limitado, en algún sentido es colonial. En todo caso conviene reconocer que esos acontecimientos y las elaboraciones teóricas de pensadores y filósofos (también filosofas), lo que aportan está en términos de conceptualización y definición, es decir, que la modernidad agrega a los derechos humanos una carta de ciudadanía, por decirlo coloquialmente, Europa presenta a los derechos humanos en sociedad. En la modernidad los derechos humanos llegan a su mayoría de edad.

La prehistoria² o la historia ampliada y compleja de los derechos humanos

Una aproximación histórica al origen de los DDHH dice referencia de una serie de

hechos importantes que han contribuido al desarrollo/conceptualización/reconocimiento de estos. Deben entenderse dentro de un panorama muy amplio de continuo ajustamiento de la realidad, es decir, dentro de un gran movimiento de hombres y mujeres, que, en lo colectivo y comunitario, en el ámbito de lo social, han procurado reivindicar los derechos de las personas; por tanto, son el resultado de una lucha histórica frente a las múltiples formas de poder absolutista y deshumanizante.

Como podremos visualizar en el siguiente apartado lo común es que al construir la historia de los DDHH, se ponga como referencia de acontecimientos de la tradición liberal occidental. Desde esa óptica se habla de una pre-historia o una proto-historia, lo cual supone una perspectiva epistemológica no sólo etnocentrada, sino colonial, porque afirma su historia no sólo como el punto de partida, sino como la verdadera historia. Por eso nosotros enfatizaremos la importancia de historizar otros acontecimientos más allá de los europeos, que nos permitan construir una historia ampliada y compleja de los derechos humanos, una perspectiva que tenga la pretensión de universalidad o cuando menos considere la globalidad de las historias.

La historia de los DDHH en una primera etapa debería estar constituida por acontecimientos que se dieron más allá de Europa y antes de la modernidad. Para el caso tenemos algunos de los siguientes referentes, por ejemplo, el humanismo greco-romano, éste tiene en sus orígenes orientales, en el denominado Código de Hammurabi, que es el primero que regu-

2. ¿Por qué prehistoria? El título tiene su justificación en el planteamiento de Nazario González. De acuerdo con su análisis, todo lo que no es moderno es pre-historia. Todo lo anterior, a la historia moderna, es catalogado por occidente como balbucesos que adquieren unidad y cohesión sólo en la modernidad. Para él y una gran mayoría de autores todo lo anterior no pasa de ser meros antecedentes de la Historia de los DDHH, misma que comienza en la modernidad. Por eso el propio Nazario González señala que todo lo anterior a lo moderno, es la Historia oculta de los DDHH o la prehistoria. Cfr. NAZARIO GONZÁLEZ, *Los derechos humanos en la historia* (España: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998), 29 y ss.



la la conocida Ley del Tali3n, estableciendo el principio de proporcionalidad de la venganza, es decir, la relaci3n entre la agresi3n y la respuesta. Dicho c3digo se plantea como misi3n la defensa del d3bil, la justicia para el oprimido³. Este es uno de los primeros referentes, sabemos que otros pueblos, egipcios y babilonios se hicieron la pregunta por la naturaleza, que tenían un cuidado respecto de la tierra, de los ríos y los bosques, lo cual supondría hoy de una comprensi3n compleja de los derechos humanos, pero no contamos con elementos para decir c3mo aquello podrían abonar a una comprensi3n compleja de los derechos humanos. En la historia de la humanidad, hallamos en muchas culturas-sociedades un sin n3mero de referentes a la idea de derechos humanos. Desde el Lejano Oriente, la Rusia ancestral, los antiguos pueblos africanos, en las comunidades indoamericanas. En todas ellas encontramos c3digos morales, religiosos, cívico-políticos y, una vasta literatura que reflexiona en torno a eso que hoy podemos llamar *necesidades humanas*, reglas de convivencia social, de organizaci3n econ3mico-política, etc. En este sentido son muchos los antecedentes de eso occidente bautizará como DDHH.

En la obra de S3focles, existe un precedente al concepto de los DDHH, cuando en *Antígona*, este personaje le responde al Rey Cre3n, que, contraviniendo su prohibici3n expresa, de dar sepultura al cadáver de su hermano, lo había enterrado actuando *de acuerdo a leyes no escritas e inmutables del cielo*. Con esta idea en la obra de S3focles, se alude a la existencia de derechos no establecidos por el hombre, pero que igualmente le corresponden por “*su propia naturaleza*”. En la tradici3n judeocristiana nos encontramos con muchos pasajes, como el de los Diez Mandamientos del Antiguo Testamento que, constituyen otro antecedente en la historia de los DDHH, ya que, mediante el establecimiento de prohibiciones, se reconocen valores fundamentales de los seres humanos, como el derecho a la vida, al prescribir el “no matar”. En ellos como en otras tradiciones encontramos una serie de prohibiciones tendentes a asegurar *condiciones mínimas para todos*.

Y esta defensa de la vida, la demanda de un proceder con respeto y consideraci3n del otro, est3 presente no s3lo en esa tradici3n sino en la gran mayoría de los pueblos originarios de todo el orbe. El manda-

3. NAZARIO GONZÁLEZ, p. 31.

miento “no robarás”, es de algún modo un principio básico de no quitarle al otro lo que le resulta fundamental para subsistir y eso no sólo está en otras tradiciones. Cuando en 1215 en Inglaterra se demanda un pedazo de tierra, se está demandando algo básico para poder subsistir. No solo la Biblia o la Torá procura el cuidado de la vida y la naturaleza. Eso mismo lo podríamos encontrar en otras tradiciones, en el Corán, en la mitología griega de la diosa Gea. Los conceptos andinos de Abya Yala “Pachamama” y “sumak kawsai”, no sólo tienen un similar sentido, sino que representan un principio similar del cuidado y procuración de la vida, la vida humana y la vida de la naturaleza.

Es claro que los llamados filósofos presocráticos se hicieron al igual que los babilonios, los egipcios y muchos pueblos de América Latina la pregunta por la naturaleza, en la historia de la filosofía occidental se afirma que se preguntaron por el “arjé”, la “physis”, la norma y la costumbre. Ellos y después Sócrates, Platón y Aristóteles seguirán discutiendo estas mismas categorías junto con otras como: ley, justicia, ética, virtud y un largo etcétera. Todas estas categorías son en algún sentido antecedente, configuran conceptualizaciones que estarán en las elaboraciones filosófi-

cas posteriores sustentando el pensamiento filosófico que fundamentará lo que hoy entendemos por derechos humanos.

Es sin lugar a dudas el cristianismo una de las tradiciones que más han influido en el desarrollo histórico de los DDHH. A lo largo de su historia el cristianismo ha proclamado la igualdad entre los seres humanos, particularmente en la Edad Media, cuando todavía no existía una idea de los mismos tal y como se conceptualizará en la modernidad, su filosofía representó un gran aporte la configuración de éstos al plantear un modelo de sociedad centrado en la búsqueda del *Bien Común*. Según el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, lo que hoy llamamos DDHH son, en Santo Tomas “Derechos Naturales” del hombre⁴. La filosofía Tomista dio paso a una fundamentación a partir de la idea de naturaleza humana.⁵ Tal tesis afirma que los DDHH se asientan en la naturaleza humana. La posición de Tomás se ubica dentro del iusnaturalismo⁶ clásico, éste entendió que la naturaleza humana era la índole propia del ser humano. Hablar de naturaleza humana significó hablar de su esencia, entendida como algo invariable, permanente e identificador del propio hombre⁷.

Por esta naturaleza, al hombre le son atribuidos una serie de cosas o bienes que

4. Dice Beuchot que al respecto hay quienes afirman que Tomás no pudo tener tal noción, que en él la noción de derechos subjetivos no tiene cabida, que lo que plantea es una perspectiva comunitaria y no individualista, que sólo puede rastrearse hasta Guillermo de Ockham. Al respecto véase el análisis que hace Mauricio Beuchot en *Filosofía y Derechos Humanos* (México: Siglo veintiuno editores, 1993), 10, 29 y ss. Beuchot dice que aun cuando en Santo Tomas no haya existido la expresión “derecho humano”, le resulta semánticamente coextensiva la noción del “derecho natural”. El pensamiento de Beuchot es un ejemplo de la filosofía que postula una defensa de los derechos humanos como derechos naturales. Cfr. MAURICIO BEUCHOT y JAVIER SALDAÑA, “Derechos Humanos y Derecho Natural. ¿Es posible entender los Derechos humanos como Derechos Naturales?”, en *Derechos humanos y naturaleza humana* (México: UNAM, 2000), 49-75.

5. Naturaleza, que según Beuchot, no es estática sino dinámica, se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad. Cfr. MAURICIO BEUCHOT, “Los Derechos Humanos y su fundamentación filosófica”, en *Cuadernos fe y cultura*, N. 3, (Guadalajara, México: ITESO/Universidad Iberoamericana, 1997), 16 y ss.

6. Con relación a la fundamentación de los DDHH hay básicamente dos corrientes, los iuspositivistas que los fundamentan en ese acto del legislador que es la positivación de los derechos. Los otros, los iusnaturalistas, los fundamentan en algo anterior e independiente de la positivación; esto puede ser la naturaleza humana o las necesidades humanas.

7. MAURICIO BEUCHOT y JAVIER SALDAÑA, *op. cit.*, pp. 61 -62.

le corresponden por el simple hecho de ser persona, es decir, por el hecho de poseer una naturaleza humana. Con esto el iusnaturalismo postuló que los DDHH son derechos naturales, porque están en el estatuto natural del hombre, los tiene por naturaleza.⁸ Los DH son derechos que el hombre tiene por el hecho de ser hombre, por naturaleza. Para Tomás estos derechos naturales, tienen su fundamento principal en la dignidad que resulta de la propia naturaleza humana; éste considera que, la noción de dignidad humana, está vinculada a la noción misma de persona y, la noción de persona implica de suyo una gran dignidad, inviolable e inalienable.⁹ En virtud de esa dignidad es que al hombre le son debidos una serie de derechos.

Lo que hasta aquí hemos dicho respecto del cristianismo merece una seria consideración, porque no sólo se está afirmando que la tradición judeocristiana es fundamental para una comprensión y conceptualización de los derechos humanos como derechos naturales, sino además hay que reparar en muchas otras cosas. Por ejemplo, el propio Mauricio Beuchot señala en el ya citado texto *Filosofía y derechos humanos*¹⁰ que figuras, anteriores a la modernidad europea, como Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Alonso de la Vera Cruz hicieron elaboraciones teóricas que están en el terreno de la fundamentación filosófica de los derechos entendidos como derechos naturales, sino que no sólo se inspiraron en Santo Tomás y el Francisco Suárez, sino que elaboraron un pensamiento con referencia a la realidad de la colonia que les tocó vivir.

Lo anterior en sentido estricto no es menor. Pero también hay que reparar y señalar que cuando hablamos de cristia-

nismo, no podemos simplificar, porque no hay uno sino muchos cristianismos. Y porque cristianismo no es igual a la jerarquía, los clérigos y los teólogos. Si somos críticos, muchos de ellos entrarían en otra historia, la de la violación sistemática de los derechos humanos. Reparemos entonces, en una perspectiva compleja de la relevancia que representa el cristianismo o los cristianismos. En la tradición judeocristiana no sólo se aporta una perspectiva naturalista, sino también patriarcal y misógina y, por supuesto, que no es menor, una comprensión antropocentrada toda vez que en la teología y la filosofía de esta tradición el hombre es un ser creado, una criatura imagen y semejanza de Dios creador. Su dignidad es en algún sentido dada. Esto es fundamental para nuestro análisis y crítica. Pero ponemos un último elemento en la construcción histórica de los derechos humanos, que su conceptualización, promoción y defensa tiene también otros elementos. El cristianismo primitivo que uno puede leer en las historias de la Iglesia Católica o del cristianismo, es posible encontrar no sólo sacerdotisas, sino algo fundamental, una vida comunitaria. Algo que ya hemos dicho y que es fundamental, que los derechos humanos son comprendidos como bienes comunes, producto de una vida pública procura el bienestar de los otros, del próximo. Los modelos de iglesia, como las famosas comunidades eclesiales de base, son un referente no sólo de demanda y defensa de los derechos humanos, sino de formas de vida comunitarias que nos permiten entender que los derechos humanos pasan por la consideración de los otros, incluida la propia naturaleza y los animales, tal y como está en la visión Francisco de Asís.

8. *Ibid.*, p. 63.

9. MAURICIO BEUCHOT, *Filosofía y Derechos Humanos* (México: Siglo veintiuno editores, 1993), 29 y ss.

10. *Ibid.*



Lo cierto es que la historia de los derechos humanos, eso que muchos califican como la prehistoria, lo que para nosotros es una historia compleja o ampliada, considera que antes de la modernidad hay balbucesos. Entre los últimos que se ubican están los movimientos de Reforma y Contrarreforma que perseguían una mayor libertad en lo que a creencias religiosas se refiere, dieron un aporte significativo al concepto de libertad como derecho. Esta idea será fundamental para los precursores de la independencia norteamericana porque en los documentos que dan lugar a la declaración del buen pueblo de Virginia justo demandan una libertad religiosa.

La historia de los DDHH para muchos inicia con aquellos movimientos de resistencia al absolutismo monárquico europeo. Dichos acontecimientos serán fundamentales para imprimir un carácter civil y político a la comprensión moderna de los derechos humanos. Éstos se fueron plasmando en documentos que más tarde constituyeron los antecedentes de las declaraciones modernas de derechos. Primero fue el caso de la “Carta Magna de Juan sin Tierra” y posteriormente otros como la *Petition of Right* de 1628 y el *Bill of Rights* de 1689.

Para la tradición occidental el surgimiento de los DDHH es justo en el momen-

to en que estos son recogidos en las así llamadas declaraciones, con lo que conceden un origen de tipo positivo, un iuspositivismo fundado en iusnaturalismo. Dicha perspectiva estará presente primero en la Declaración de Virginia de 1776 y posteriormente la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Así es como con las lecturas clásicas, de corte universalista y colonial, como surgen los derechos humanos en la modernidad, en esta época se afirma la centralidad del hombre como sujeto y, se le reconocen unos derechos que le son consustanciales, le pertenecen por su naturaleza.

El origen moderno-occidental de los Derechos Humanos

El origen moderno occidental de los derechos humanos puede ser explicado en una doble perspectiva que se co-implica. Por un lado, tenemos acontecimientos que posteriormente dieron lugar a las llamadas declaraciones fundacionales de los derechos humanos y, en otro sentido, elaboraciones teóricas, filosofía que pensó los derechos humanos o que influyó en los redactores de las declaraciones. Lo cierto es que la filosofía es en muchos casos fue una elaboración situada y contextualizada, una teorización y abstracción de sujetos

singulares atravesados por su contexto. Y también es cierto, esta misma teorización influye o cuando menos inspira acciones o movilizaciones políticas, de tal modo que hay un correlato entre teoría y acción política. En este caso fueron dos los acontecimientos que se consideran fundacionales de lo que hoy conocemos como los derechos humanos, el movimiento de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776 y la Revolución Francesa de 1789, ambos acontecimientos dieron lugar a respectivas declaraciones, en el primer caso la Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia y, en segundo la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano. En estos documentos es posible encontrar y reconocer el pensamiento filosófico, moderno y liberal, de figuras como Locke, Kant y Rousseau.

La modernidad representó, en cierto sentido, una ruptura con lo medieval: ruptura frente al monopolio cosmovisional cristiano. Fue una negación de lo religioso, de la explicación “simplista” del mundo frente a la pretensión científica y razonada de explicarlo. La religión pasó del ámbito de lo público a lo privado. Pero lo cierto es que también hay una suerte de continuidad porque las tesis de un orden natural y de una naturaleza humana que se deriva de dicho orden no es un invento moderno. No solo en la antigüedad griega pensaron en términos de orden natural y naturaleza. Muchos pueblos han elaborado explicaciones donde se contraponen el orden y el caos. La diferencia está en todo caso en la apuesta moderna por suprimir a Dios para explicar las cosas con perspectiva científica (mecanicista).

La modernidad tuvo una concepción plana de la realidad, como si fuese una realidad dada de una vez y para siempre,

estática, homogénea. Y lo mismo sucedió con su concepto de cultura, pretendió ser una unidad cerrada, sin puertas ni ventanas. “La modernidad se caracteriza por la confianza en el progreso, por la búsqueda de una razón globalizante que dé cuenta del momento histórico de su devenir, la postulación de metas ideales, un fuerte sentido de la vida signada por responsabilidades acerca del mundo, responsabilidad por el otro, aún en el heroísmo, el imperio de la razón.”¹¹ La modernidad construyó una subjetividad y una forma de ejercer control sobre ésta por ejemplo gracias a la moral. El control sobre las mentes y las conciencias permitió el control sobre los cuerpos y las prácticas sociales de los sujetos. Los Ilustrados pensaron que había una única razón en la que todos debían coincidir. La modernidad representó la consolidación de un paradigma científicista, racionalista y evolucionista. En la edad media la respuesta a la pregunta por el origen de las cosas siempre fue Dios y en esta época la apuesta fue responder con referencia a la razón científica. En este sentido no sólo hay un tránsito de un paradigma geocéntrico, a uno heliocéntrico, sino la afirmación de una su idea distinta de lo que sea la naturaleza.

Occidente hizo nacer a los DDHH en tiempos de la modernidad, en la que se daba una exaltación del sujeto visto como centro y motor de la historia. Caracterizado sobre todo por su inteligencia racional, es humano en cuanto que razona, intelige, piensa. En este marco fueron conceptualizados los DDHH como derechos individuales y, esto en parte como oposición frente a la concepción medieval. La modernidad les imprimió un carácter de universales, entendió que eran *lo válido para todos*. Los Derechos Humanos representa

11. GLADYS ADAMSON, “Posmodernidad y la lógica cultural del capitalismo tardío”, en *Poiésis. Revista electrónica de psicología social*, Vol. 1 2, (2014), s.p.

el gran proyecto de la modernidad. Y cuando decimos que se trata de una visión ajustada del ser humano, lo es parcialmente, porque lo humano explicado en términos de hombre y de ser individual está presente en la misma edad media, por ejemplo, en el concepto de persona de Boecio quien definirá en términos de *sustancia individual de naturaleza racional*. Y esta mirada, esta forma de entender al ser humano estará presente en los principales exponentes de la modernidad sobre los DDHH.

Sin lugar a dudas, uno de los artífices del proyecto moderno de los derechos humanos es el filósofo inglés John Locke. Sabemos que este filósofo aportó elementos para la teoría moderna de los derechos humanos. Se trata del mismo personaje que justificó la esclavitud y legitimó la conquista. Su aporte se puede explicar en tres elementos: una comprensión liberal y burguesa de la sociedad y los individuos, una visión racionalista y una perspectiva naturalista (conceptos claves en su pensamiento político son orden natural, estado natural y ley natural)¹².

John Locke en su *Segundo tratado de Gobierno* desarrolló su teoría contractualista desde la que justificó un nuevo modelo de régimen político, para él los individuos crean un contrato con el fin de garantizar sus derechos individuales. Ser ciudadano es tener derecho a la propiedad, lo que garantiza la libertad. Lo radical en su visión es que los individuos tienen un derecho fundamental: el derecho a la vida.¹³ Si nos cuestionamos ¿cuál es el aporte de la teoría de Locke en la conceptualización moderna de los derechos humanos? Es importante

señalar que en su filosofía política vamos a encontrar una justificación de que todos los hombres tienen los mismos derechos y, esto es así porque todos gozan de una misma naturaleza. Su pensamiento elaborado en el marco del contexto inglés de lo que se conoce como el *Habeas corpus* y *Bill of Rights*, supone una comprensión de que los seres humanos debemos pasar del estado de naturaleza al estado civil (por ello no será contradictoria la idea de que los derechos naturales tienen que lograr su positivización). En su filosofía política los hombres estamos atravesados por la misma condición de igualdad y de libertad. Su filosofía convoca a: “[...] Mirar por la (conservación) de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, la de la salud, de los miembros o de los bienes de otro [...]”¹⁴, formuladas las cosas en estos términos, primero ¿quién podría oponerse a dicho pensamiento? Y en segundo lugar, ¿no es claro que estamos frente a una visión en plena correspondencia con la idea moderna de los derechos humanos?

Lo que encontramos en su teoría es una igualdad (misma naturaleza) de todos los hombres. Según Locke, [...] “el estado en que naturalmente se hallan todos los hombres, [...] es un estado de perfecta libertad [...] Es también un estado de igualdad, [...] nacidos promiscuamente a todas e iguales ventajas de la naturaleza y al empleo de las mismas facultades [...]”¹⁵. Y es precisamente por este estado en que nacen los hombres, por lo que todos son iguales. Su igualdad se funda, según Locke,

12. Cfr. FRANZ J. HINKELAMMERT, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *El vuelo de anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, ed. J. Herrera Flores, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 79-113.

13. JOHN LOCKE, *Segundo Tratado de Gobierno* (Buenos Aires: Agora, 1959).

14. Cfr. FRANZ J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 85. En este texto el propio Hinkelammert ha evidenciado pensamiento contradictorio del propio Locke y el uso ideológico e instrumental con que formula dicho pensamiento, en función de legitimar un orden liberal y burgués.

15. JOHN LOCKE, *Segundo Tratado de Gobierno*, (Buenos Aires: Agora, 1959), 31.

en que todos los hombres son “la hechura de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio.¹⁶” Y además: [...] “todos (son) iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones [...]”¹⁷ Esta filosofía política está presente en la definición y conceptualización moderna de los derechos humanos. Tan es así que, en el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) encontramos que “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]”¹⁸

Lo que hasta ahora llevamos expuesto nos permite entender que los derechos humanos fueron pensados y conceptualizados en la modernidad por filósofos que tuvieron como referente su propio contexto. Su filosofía es la que justifica la idea moderna de que los derechos humanos tienen como fundamento de la tesis de la naturaleza humana. Suponen que los hombres compartimos una misma naturaleza y en consecuencia se plantea a los derechos humanos cómo derechos naturales. Esta tesis es la que a nuestro juicio están cuestión, pero sigamos con el análisis para entender por qué fueron conceptualizados en estos términos.

El pensamiento moderno ilustrado, no sólo quería tomar distancia del pensamiento medieval, sino afirmar la idea de que el mundo tenía que construir un nuevo orden. Pensadores como Augusto Comte

creían que eso se explicaba en términos de “orden y progreso”. Las tesis que guiaron a los modernos suponían el tránsito de un mundo atravesado por el pasado a un mundo sustentado en la razón tecno-científica, para ello era necesario construir la civilización, misma que tendría que estar cargada de cultura. En el fondo sus tesis lo que legitimaron fue en la definición de un mundo liberal, racionalista (y por ello fragmentado) e instrumental (que justificó la idea de que el hombre como ser racional estaba autorizado a gobernar-explotar a la naturaleza)¹⁹. La concepción moderna de los DDHH tiene, en la noción de persona humana, otro de los conceptos que da lugar a su fundamentación. Para la modernidad, para los filósofos modernos, los DDHH son derechos naturales porque absolutamente todos los hombres tienen la misma naturaleza, consecuentemente la misma dignidad. Fue Kant otro de los pensadores que influyó en la conceptualización desde esta perspectiva. Su filosofía permitirá justificar la idea de derechos como universales. Su filosofía puso el fundamento de la universalidad en la dignidad humana. Y es importante decir lo desde ahora, cuando Kant piensa en términos de dignidad, ésta solo es una cualidad del hombre, lo que tendrá consecuencias, primero para las mujeres, porque su perspectiva patriarcal similar a la aristotélica, piensa que no poseen el mismo grado de racionalidad y,

16. *Ibid.*, 32.

17. *Ibid.* A primera vista ¿quién se puede oponer a una comprensión que en principio podría ser calificadas de humanista? El propio Nazario González (*op. cit.*) en el referido texto *Los derechos humanos en la historia* nos presenta otra obra fundamental del pensamiento lockiano, las famosas *Cartas sobre la tolerancia*. En ellas no solo apela al reconocimiento de la diferencia y la consideración de los otros sino al respecto a las diferencias religiosas (Cfr. NAZARIO GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 68). Asunto que no sería discutible si no conociéramos lo que FRANZ HINKELAMMERT califica como la inversión de los derechos humanos (Cfr. *op. cit.*), lo que fácticamente representa el uso instrumental e ideológico que los derechos humanos y de la política misma.

18. Art. 1, DUDH, Cfr. ONU. *Declaración universal de los derechos humanos* (USA: ONU, 1948).

19. Como perfectamente lo ha indicado Hinkelammert, Locke no sólo justifica el tema de la propiedad privada, sino que bajo el argumento de la protección de los propios derechos (de la propiedad privada) y el peligro que para el género humano puede representar una persona, se justifica no sólo hacerle la guerra, sino someterlo a una esclavitud o terminar con su propia vida. Cfr. FRANZ HINKELAMMERT, *op. cit.*

en segundo lugar para los derechos de los animales y la naturaleza (quienes no entrañan dignidad).²⁰ Fue Kant quien pensó a los DDHH, derechos universales, llevó el concepto de la universalidad al ámbito de la moral y el derecho.²¹ Kant plantea que la ley práctica sólo es tal si es válida por la voluntad de todo ser racional. En la ética y en la antropología Kantianas están las bases de estas ideas. Para él lo fundamental, el vivir del hombre, es siempre vivir de acuerdo a lo dictado por la razón, obedecer a lo dictado por la razón es en Kant la única vía de humanización.²² “Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...] de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma.”²³

En Kant lo que nosotros entendemos por derechos humanos, pertenecen al ámbito de la moral y el derecho. La noción de derecho kantiana dice de una obliga-

ción que le corresponde, afecta, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones pueden influirse entre sí.²⁴ El obrar del hombre debe ser tal que pueda considerarse como absolutamente válido para todos, como ley universal: [...] “obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal [...]”²⁵ Cuando Kant expone su *División general de los derechos*, presenta dos clasificaciones: la primera como *preceptos*, que incluye el *derecho natural* y el *derecho positivo*. La segunda división dice de los derechos como *facultades* y, estos se clasifican en *innatos* y *adquiridos*: “[...] el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo.”²⁶

Desde este planteamiento los derechos humanos son derechos que el hombre posee porque así lo determina su natura-

20. Rosi Braidotti ha sido una de las filosofías, entre otros muchos, que ha evidenciado los límites de la antropología moderna, su noción de sujeto y de persona: “Ahora sabemos que el modelo de Hombre que ha sido postulado como universal ha sido ampliamente criticado precisamente a causa de su parcialidad. En efecto, este hombre universal coincide implícitamente sólo con el varón, blanco, urbanizado, hablante de un idioma estándar, heterosexual inscrito en la unidad reproductiva base, ciudadano de pleno derecho de una comunidad política reconocida” Cfr. ROSI BRAIDOTTI, *Lo posthumano* (Barcelona: editorial Gedisa, 2015), 36. Ahora el debate sobre la dignidad de la naturaleza y de los animales es amplio, es otro tema, pero relevante justo para señalar los límites de la comprensión naturalista y racionalista del ser humano presente en la filosofía moderna de estos pensadores.

21. Respecto a la distinción de estos términos en Kant, véase lo que dice Adela Cortina en el Estudio Preliminar de *La metafísica de las costumbres* de IMMANUEL KANT (Madrid: Tecnos, 1994), XXXVIII.

22. Para quien esté interesado en éste análisis remito al primer capítulo de *Crítica de la razón práctica*. También puede verse lo que al respecto analiza Zubiri en *Cinco Lecciones de Filosofía*, pp. 95 y ss.

23. IMMANUEL KANT, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1994), 30.

24. *Ibid.*, 38.

25. *Ibid.*, 40.

26. *Ibid.*, 48. Kant expone como ejemplos de estos derechos innatos la libertad, la igualdad, la integridad y los plantea como facultades. Respecto a los derechos adquiridos expone que “Adquiero una cosa cuando hago que algo devenga mío”. Y el modo como esto debe ser lo presenta como Principio universal de la adquisición exterior que dice así: ... “lo que someto a mi potestad (según la ley de la libertad exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo quiero (de acuerdo con la idea de una posible voluntad unificada) que sea mío, eso es mío.” (p. 73) En esta *Teoría del Derecho* que expone Kant encontramos elementos/ideas importantes como su planteamiento contractualista, la relación entre lo público y lo privado, el papel de la positivización, etc., todos ellos puntos importantes en materia de derechos humanos. Los mismos que representan la afirmación de una visión liberal y, en algún sentido burguesa, de los derechos humanos, no digamos ya patriarcal y misógina.



leza. En Kant los DDHH (tal y como los entendemos hoy), en cuanto tales, pertenecen más al ámbito del derecho, de las exigencias que implican relaciones entre los hombres. En su filosofía tales derechos (naturales) quedan restringidos al ámbito de lo jurídico. Con Kant damos un paso de lo moral (natural) a lo positivo²⁷. En términos Kantianos el cumplimiento de las leyes (jurídicas) es una obligación moral y, según él “ [...] sólo el estado civil pone fin al estado de naturaleza [...]”²⁸ Lo importante desde su perspectiva, es la configuración de una sociedad civil, misma que ha de ser “ [...] una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores” Y esta para él “[...] constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie [...]”²⁹

En suma, tanto en Kant como en Locke lo que encontramos es la idea de una naturaleza humana libre, misma que se realiza por el ejercicio de la razón. Todo lo que el hombre se procure, incluida su felicidad depende de sí mismo, de su mérito.³⁰ Locke y Kant con su filosofía dieron elementos para la fundamentación filosófica y justificación moderna de los derechos humanos, sustentados en una supuesta igualdad de todos los hombres, en una naturaleza humana. Lo que aquí se afirma es que el proyecto moderno de los derechos humanos se sustenta en la filosofía que lo mismo Locke, Kant y el propio Rousseau elaboraron. Los piensan y los justifican como derechos naturales, derechos de hombres individuales, sujetos racionales y libres. Por eso reiteramos, que es en la moder-

27. En materia de derechos humanos estas dos posturas no siempre han tenido coincidencia, en ciertas perspectivas se trata de visiones encontradas. A juicio de quien escribe, tanto positivismo, como iusnaturalismo representan dos graves reduccionismos. Primero porque no es posible reducir la moral al derecho, identificando la justicia con el cumplimiento de la norma, lo bueno con la realización de la ley. Los derechos humanos tienen que ser pensados más allá de estas perspectivas en términos de constructos socioculturales.

28. *Op. cit.*, p. XLII. En Kant el Estado de Naturaleza es una idea de la razón que, desde la afirmación de la libertad, pretende justificar lógicamente que los hombres sean capaces de derechos. Otro partidario de este racionalismo fue Hobbes quien con su racionalismo dio paso a un sistema normativo cerrado con pretensiones de absoluto.

29. IMMANUEL KANT, *Filosofía de la Historia* (México: FCE, 2000), 48-49.

30. *Ibid.*, 44. En este texto referido el propio Kant enuncia lo que titula tercer principio: “La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participen de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”. Ahí tenemos una justificación no sólo racionalista, naturalista, sino también antropocéntrica y en consecuencia liberal.

nidad donde los derechos humanos son conceptualizados tal y como hoy se siguen explicando y, esa visión occidental y eurocentrada, liberal y burguesa, se impone como universal.

El análisis expuesto permite reconocer que es en la modernidad donde se les configura, se les reconoce, conceptualiza y defiende como tales, como derechos de los hombres. Como derechos universales. Pero el análisis expuesto también permite evidenciar, primero que los derechos humanos no son una construcción, conceptualización y definición exclusiva y prioritariamente moderna. Su historia y su definición-conceptualización, no inicia ni primaria, ni exclusivamente en el mundo europeo occidental. Por eso, se requiere evidenciar los límites de la visión moderna, liberal y burguesa. En la perspectiva de muchos críticos, como el propio Franz Hinkelammert, no sólo tendríamos que evidenciar los límites de la visión liberal, sino construir una visión verdaderamente universal. Una visión compleja y decolonial. Por eso es que filósofos como Beuchot y Höffe, afirman que lo único que la modernidad le aporta a los DDHH es un reconocimiento general, una carta de ciudadanía: “La modernidad no inventa el tema de los Derechos Humanos sino, a lo sumo, algunos de estos derechos. [...] Lo característico de la modernidad no es la institución de los Derechos Humanos, sino su reconocimiento general.”³¹

Si se quiere revertir el uso instrumental e ideológico de los derechos humanos, se tiene que cuestionar la idea de unos derechos humanos fundados en una supuesta naturaleza humana. Se requiere evidenciar los límites de la tradición moderna liberal y burguesa. Su origen y conceptualiza-

ción tienen un momento fundamental en la modernidad, pero ésta no es su principio, ni su punto de partida. Con mucho, los derechos humanos, aún antes de concebirllos como tales, son el resultado de la lucha y la búsqueda de mejores condiciones de vida. Y precisamente esto, el que nazcan, se reconozcan y se hagan posibles a propósito de situaciones muy concretas, los hace ser históricos por cuanto fueron posibles gracias a las condiciones de una época, de unos hombres y mujeres concretos, que en lo colectivo y en lo individual han demandado unos mínimos exigibles en función de humanizarse.

II. ¿Por qué no son derechos naturales?

La modernidad, tal y como hemos señalado, en cuanto época que atraviesa a occidente fue una apuesta de ruptura con la Edad Media. Por lo menos en ese momento que llamamos el tránsito a la modernidad, en el llamado renacimiento. Sabemos que a partir del siglo XVII figuras importantes como Kepler, Galileo, Descartes, Pascal y hasta Newton apostaron por una nueva figura de la naturaleza. Entendiendo que ésta, estaba en cuanto tal, sujeta a reglas. La explicación científica estaba cargada de una perspectiva materialista, de un lenguaje matemático y en algún sentido una visión mecánica y; en algunos casos comprendida en términos de totalidad-unidad³². Los modernos pensaron que todo tenía una naturaleza, incluyendo ser humano. Lo cierto es que la modernidad es mucho más que una época. Se trata también de una cosmovisión que, como dice el propio Luis Villoro, representó una nueva figura del mundo³³, donde el centro de las cosas cambió. La modernidad susti-

31. OTFRIED HÖFFE, *Derecho intercultural* (Barcelona: Gedisa, 2000), 79 – 80.

32. Cfr. “La idea de naturaleza”, en LUIS VILLORO, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento* (México: FCE/El colegio nacional, 2020), 83-100.

33. *Ibid.*

tuye a Dios y pone en el centro al hombre. El pensamiento moderno configura una imagen antropocentrada del mundo. Dicha imagen se presenta como universalmente válida. Lo que los modernos entienden por naturaleza humana, juzgan que es simple y sencillamente universal. El hombre es naturaleza, pero una naturaleza superior, autorizado para gobernar al resto de las naturalezas del mundo.

Que los derechos humanos fueran explicados como derechos naturales, dicho proyecto correspondió con las tesis modernas que afirman una supuesta naturaleza humana. Por eso es importante entender cómo entendieron al hombre, cuál fue su concepto de naturaleza humana, porque se está a la base de la idea moderna de los derechos humanos. Y lo que aquí se afirma es la imposibilidad de entender a los derechos humanos como derechos naturales en correspondencia con las tesis modernas. La modernidad es entonces, además de una época, un pensamiento, una idea del mundo donde se despliegan diversos proyectos. Uno de estos proyectos lo fue la idea de los derechos humanos. En la modernidad se inventó el proyecto de los derechos humanos como aquel mecanismo por el cual se afirmó que los hombres tenían derechos frente al poder absoluto, -primero de los reyes y monarcas- y, después del Estado. Con la filosofía moderna se dio paso a una tradición que afirma que la persona humana es “un ser de eminente dignidad caracterizado por su razón y por su libertad.”³⁴ Y por ser así “el

hombre tiene derechos por su propia naturaleza, o por el hecho de ser persona [...] los tiene por su dignidad de tal.”³⁵ La dignidad del hombre, se funda en esa misma naturaleza, es parte de ella. Es una dignidad inherente a su ser, a su esencia, a su naturaleza y, de ella “se desprenden todos los derechos, en cuanto que son necesarios para que el hombre desarrolle su personalidad integralmente.”³⁶

Esa visión, la visión liberal de los derechos humanos, tal y como se formuló es lo que ello resulta cuestionable e insostenible. No sólo la idea de una naturaleza humana sino sobre todo el que se sigue adjudicando la responsabilidad de velar por ellos y garantizarlos al Estado. El problema no es sólo pensarlos cómo derechos naturales, sino la necesidad que tienen de una positivización. Esto en plena correspondencia con el pensamiento contractualista, por ejemplo, de Locke, quien visualiza la necesidad de pasar del estado un natural al estado civil. En esa cosmovisión el mundo, la organización social y política, se explica y ordena en términos de estados nacionales, concepto moderno impuesto con el colonialismo.³⁷ Hoy en pleno siglo XXI los Estados Nacionales están en muchos casos imposibilitados para cumplir la tarea de garantizar para todos los individuos, sus ciudadanos, unos derechos en condiciones de igualdad. No solo eso no es posible. Sino que, la visión restrictiva que los piensa en dichos términos impide que quienes no son ciudadanos, quienes no participan en el estado nacional, no

34. GERMÁN BIDART CAMPOS, *Teoría general de los Derechos Humanos* (México: UNAM, 1989), 85.

35. *Ibid.*, 86 y ss.

36. *Ibid.*

37. No entraremos aquí en el análisis y la crítica de lo que supuso para América Latina—Abya Yala una estructuración política y civil a partir de la idea de estados nación, pero no es un asunto de segundo orden, porque dicho proceso no sólo violentó las formas de organización social de los pueblos originarios, sino que hoy sigue impidiendo que gocen de sus derechos, en correspondencia con su cosmovisión y formas de vida, toda vez que el concepto de estado nación —y la estructura política que se desprende de él— opera como cinturón de fuerza que restringe y limita la gestión de los mismos.



pueden ser mercedores de unos derechos, aun cuando sean juzgados y reconocidos como humanos. La conceptualización de los derechos humanos, como derechos naturales de individuos singulares, supone una tensión, cuando no una contradicción con las formas de gestionar la vida y la organización social de los pueblos, quienes piensan los derechos no en términos de individuos, sino de colectivos y comunidades. En muchos pueblos de Abya Yala, la vida se explica en términos de nosotros, no supone la afirmación de un yo individual y singular. El propio Luis Villoro ha evidenciado que el concepto estado nacional, no considera lo que supone el concepto pueblo³⁸. Un segundo ejemplo de la limitación de la perspectiva occidental la representa la declaración africana de los derechos humanos donde el concepto pueblo y la comprensión de los derechos en términos colectivos es fundamental. Estas son sólo algunas de las cuestiones en discusión y debate, que ponen en evidencia la inviabilidad de una comprensión universal de los derechos humanos como derechos naturales, justo en pleno siglo XXI, hay poblaciones enteras a quienes no

se les considera humanos en cuanto tales, porque no se ajustan a los criterios que se demandan bajo la idea convencional -europea occidental- de humanidad. Por eso no es posible seguir pensando los derechos humanos cómo derechos naturales.

La noción moderna de los DH nace con una serie de limitaciones, estos se constituyen a partir de una idea de sujeto humano, autosuficiente y libre, por lo que los derechos tienen una dimensión subjetiva y una profunda carga de individualidad. Sólo a los liberales les convence y conviene esa visión racionalista e individualista de los DDHH, porque se trata de una posición egoísta e insolidaria, incapaz de pensar en el otro. Pensar los derechos humanos cómo naturales supone la afirmación de un colonialismo que da por sentado, primero que sólo somos mercedores de dignidad los humanos y, la dignidad es igual en todos los casos, que lo que hace dignos a unos, hace dignos a todos los humanos, en todas partes y en todos los tiempos. La idea o concepto de DDHH como hoy los conocemos, en realidad es muy reciente: fue con la DUDH, como la máxima expresión de la así llamada comunidad inter-

38. Cfr. Multiculturalismo y derecho, en LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (Ciudad de México: FCE, 2022), 152-171.

nacional, cuando éstos tomaron un lugar importante, al ser reconocidos como tales concediéndoseles un carácter universal. A partir de entonces han proliferado grupos e instituciones humanistas cuya tarea ha sido precisamente la promoción y la defensa de los mismos, pero se promueven y defienden derechos que surgieron en y para el mundo occidental europeo (burgués, blanco, racializado y patriarcal). La universalidad³⁹ de los derechos basada en el principio de derechos naturales ha sido en no pocos casos la mejor de las justificaciones para imponer a otros su cultura, su economía, su política, etc. La idea que los plantea como derechos naturales es en algún sentido una filosofía que se transforma en ideología legitimadora de un colonialismo. Por eso, bajo el amparo de los derechos humanos se hacen guerras, se invaden países, se imponen modelos de desarrollo; sin reparar en las violaciones sistemáticas de los mismos, la instrumentalización de los animales y la naturaleza.

Tenemos que tener en claro el grave problema que representa lo anterior, que detrás de esa concepción de los DDHH hay una antropología, una visión del hombre occidental y europea, que no es universal. No es cierto que, *todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*. Porque ni social, política, económica, religiosamente, culturalmente, etc. Y, un largo etcétera, evidencian nuestras

múltiples diferencias. El discurso o la afirmación de una supuesta naturaleza humana y, la fundamentación de los derechos a partir de la idea de la misma, ha representado la imposición de modelos de desarrollo, de procuración del bienestar público y privado, la definición de unos modelos de impartición de justicia, que se imponen de manera homogeneizante. Bajo este modelo se jerarquiza en los derechos humanos y se hace que sean más importantes los derechos privados, de los particulares, justo por su ascendencia burguesa y se minusvalora y desprecia los derechos sociales y colectivos, los de los pueblos. El tránsito de derechos naturales a derechos positivos, de iusnaturalismo al iuspositivismo, es un tránsito de abstracción de y complejización, que hace depender a los derechos de la voluntad de los estados, primero para firmarlos e incorporarlos en su legislación y, después construir las condiciones para garantizarlos. Entonces el problema no es sólo la homogeneización sino con ello, la exclusión de las diferencias, la afirmación de unos derechos en perspectiva monocultural. Esto quiere decir que los derechos humanos no han sido pensados en términos de exigencias y demandas históricas, en una perspectiva multicultural e intercultural. Desde esa posición no sólo se impone un concepto de DDHH, además también se termina imponiendo el concepto de persona y de humano, tal y como

39. El tema de la universalidad de los derechos humanos es de suma importancia, Héctor Gros en su estudio sobre la Universalidad de los derechos humanos afirma que lo que está presente en la DUDH no es una visión de los DDHH como derechos internacionales, porque eso representaría la posibilidad de exclusión, por el contrario “[...] con la denominación de la Declaración de 1948 como «universal» -y no como internacional- propuesta por René Cassin para destacar el carácter universal, se refiere a todos los integrantes de la comunidad internacional, incluidos la totalidad de los seres humanos, cualquiera que fuera la pertenencia estatal, su ideología su religión o su sexo.” De acuerdo con Gros “La Declaración proclama derechos iguales de todos los hombres. Esto significa tomarlos en cuenta con sus identidades respectivas y con sus diferencias. Se reivindica así el derecho a la diferencia, que es esencial para que la identidad de todos los seres humanos, sea una realidad verdadera y cierta.” Cfr. HÉCTOR GROS ESPIELL, *Universalidad de los Derechos Humanos y diversidad de culturas*. (Texto mimeografiado, s.f.). Nuestro estudio sobre este tema se encuentra en: HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ, “La universalidad de los derechos humanos. Una reflexión filosófica desde Xavier Zubiri”, Monografía para obtener el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, (Tlaquepaque: Iteso, 2004).

los ha entendido occidente. De acuerdo con esta posición los derechos terminan siendo algo innato a cada ser humano, se configuran como reconocimiento nuestra dignidad de seres racionales, lo cual no sólo afirma un racionalismo, sino también un antropocentrismo especista que desconoce la compleja realidad de otros seres vivientes, de animales que también son seres que sienten, inteligen, toman decisiones y socializan.

Proyecto moderno de los derechos humanos, fue una buena invención. Situada y contextualizadamente representaron un avance significativo en la comprensión de lo que somos como humanos y las exigencias que tenemos en función de humanizarnos. No deben pensarse como derechos naturales, sino como exigencias y demandas de nuestra realidad en función de humanizarnos. Los derechos humanos pueden ser pensados como un ideal, como una eu-topía de humanidad, como referentes para un buen vivir (*Sumak kawsay* en Quechua), pero eso sólo es posible en una perspectiva global de diálogo entre las culturas a fin de reducir la lógica monocultural que los aprisiona y los limita.

Desde el planteamiento estamos desarrollando, se afirma la imposibilidad de pensar y fundamentar los derechos humanos a partir de una supuesta naturaleza humana. Cuando se afirma una naturaleza humana, se supone una esencia humana, la misma supondría una estructura de rasgos fijos y bien determinados. Con este concepto lo humano queda reducido sólo a su componente genético-biológico, lo que tendríamos en todo caso, tal y como lo afirma el propio Carlos Beorlegui, es una *naturaleza humana biológica*.⁴⁰ Y, si bien es cierto que lo biológico es un momento

constitutivo de la realidad humana, ésta no se reduce a lo biológico. El ser humano es una realidad bio-cultural, su estructura esencial está definida por un conjunto estructurado de notas, orgánicas y psíquicas, que forman una única estructura esencial con suficiencia entitativa.⁴¹

No negamos que todos los hombres compartimos una misma estructura psíquica y biológica básica por la que todos compartimos unos derechos comunes y un tipo de dignidad que igualmente nos es común, pero, lo que no concedemos es una visión de los DDHH a partir de una idea de naturaleza humana de la que resultaría una “dignidad intrínseca” y por lo tanto los mismos derechos para todos, en todos los tiempos y en todos los lugares. No es difícil reconocer que los humanos compartimos una condición, es decir, una biología que impone un conjunto de condiciones estructurales, físicas y materiales, biológicas y químicas, psicológicas y también sociales. Pero justo lo único que compartimos los humanos, lo único que nos es común es nuestra biología. La condición de estar sometidos a los mismos procesos y dinámicas biológicas, las mismas que se desarrollan siempre social y culturalmente. No hay naturaleza porque todo lo natural es cultural.

Fundamentar los derechos humanos en una supuesta naturaleza, ha representado los problemas ya expuestos. El reduccionismo que se afirma es la exposición de lo humano como una realidad biológica. Pero justamente, lo humano no se reduce a una biología, el proceso de humanización implica la realización cultural de una biología, configurada, posibilitada y condicionada por el entorno, por las circunstancias. Lo anterior supone que no podemos

40. Cfr. CARLOS BEORLEGUI, “A vueltas con la Naturaleza Humana”, en *Debate sobre las Antropologías Thémata* 35, (2005) 9 – 10.

41. Esta es la posición de Carlos Beorlegui (*Op. Cit.*), misma que ha desarrollado a partir de la propuesta antropológica de Xavier Zubiri.

seguir hablando de una naturaleza reducida a lo biológico, porque lo humano supone también la cultura⁴² y, ambas realidades constituyen una estructura única y unitaria. Postulamos el ser humano no sólo como una realidad psico-social, sino biocultural. Lo que supone que no hay condición humana al margen de la cultura, de lo social. Lo humano no es sólo social o cultural, es biocultural. Se trata de una biología que se estructuró culturalmente desde los procesos de hominización. En ese sentido desde nuestro origen evolutivo nos fuimos constituyendo como seres bioculturales; la cultura es un constitutivo nuestro por el cual no hay naturaleza o si se quiere, nuestra naturaleza biológica es una naturaleza dependiente de nuestra construcción y configuración cultural. Por eso resulta necesario y obligado no sólo superar las fundamentaciones naturalistas si no afirmar, justo como sucedió en la hominización, que los derechos humanos son construcciones socioculturales, resultado de nuestras exigencias de humanización.

Entendida así la realidad humana, supone que los seres humanos compartimos unos rasgos biológicos similares por los que compartimos una serie de derechos pero, al mismo tiempo por el hecho de que hemos generado una amplitud de variación cultural lo humano implica una gran diversidad, fundada en la diversidad cultural, con lo que tenemos que es imposible seguir pensando los derechos humanos como derechos naturales precisamente porque no hay tal naturaleza humana, lo que hay es una estructura biológica básica en todo momento necesitada para su realización de una cultura.

En este marco es entonces que se impone la pregunta por ¿cómo entender y cómo explicar los derechos humanos si éstos siem-

pre suponen una dimensión cultural? ¿Qué significa la afirmación de que son históricos, constructos socioculturales? ¿Cómo lograr una reconceptualización que supere los límites de la visión occidental atravesada por su condición burguesa y liberal? ¿Cómo, de tal modo que podamos hablar de derechos, más allá de la carga antropocéntrica y especista que los caracteriza y aprisiona? ¿Cuál es el marco teórico y epistemológico, incluso metodológico que nos permitiría una definición compleja de los derechos humanos? Se impone en estas y otras preguntas para saber sobre las posibilidades fácticas de otras definiciones que superen el colonialismo, la perspectiva universalista eurocentrada, esa que afirma una idea de dignidad. Es en este marco que nos queremos preguntar por una vía, no sólo multicultural, si no intercultural y decolonial para la definición -dialógica y polifónica-de los derechos humanos. ¿Cómo construir una definición que considere las actuales condiciones, necesidades y demandas, por supuesto la historia y al mismo tiempo que visualice proyectivamente lo que en otros tiempos, durante algunos siglos tendríamos que entender frente a la pregunta por los derechos humanos?

Es claro que no hay una respuesta simple y que esa no puede venir, sólo de un campo disciplinar, no es una construcción teórica, no prioritaria, ni exclusivamente. En todo caso se trata de una construcción sociohistórica, que debe considerar la palabra y la vida de quienes históricamente esa ha sido negada la humanidad, se les han violado sistemáticamente los derechos. En el siguiente y último apartado presentamos algunas notas, como claves y apuntes que emergen en función de una liberación, desideologización de la actual visión naturalista de los derechos humanos.

42. En esta ocasión nos suscribimos a la definición de cultura dada por Bourlegui, quien entiende por cultura "el conjunto de todo lo que ha tenido que hacer el ser humano para sobrevivir, dada su carencia biológica" Cfr. CARLOS BEORLEGUI, *op. cit.*, p.7 .

III. Hacia un nuevo concepto de los Derechos Humanos⁴³

Los DDHH no son derechos naturales sino sociales, sólo son posibles en el marco de sociedades humanas, gracias al reconocimiento que los humanos, en lo individual y en lo colectivo, hacen de ellos como exigencias de humanización. Son construcciones sociohistóricas y/o constructos socioculturales resultado de aquello que se experimenta como necesario y fundamental para un buen vivir, para garantizar una buena vida. Los seres humanos al compartir una misma estructura psíquica y biológica básica, al estar sometidos a las mismas condiciones que impone nuestra existencia, por supuesto que tenemos derechos comunes, necesidades comunes fundamentales. Pero el hecho de que todos tengamos derechos comunes, iguales o similares, como resultado de la exigencia de realización que nos impone nuestra biología, estructura; eso no se traduce necesariamente en que debamos explicarlos cómo derechos naturales, porque no son los mismos en todos los tiempos, para todos los humanos. Son resultado sea en una exigencia biológica pero más estrictamente, el resultado de una exigencia que se despliega y desarrolla en un contexto social y cultural específico, por eso son un sociohistóricos.

Pues bien, una vez reconocidos los límites de la visión europea occidental, se nos impone construir una comprensión compleja -incluso decolonial- de los derechos -que no son sólo de humanos racionalizados- en función de lograr un planteamiento que permita el goce pleno de los derechos en el marco de nuestras

diferencias sociales, culturales e históricas. Un posible referente puede ser la conferencia internacional de Viena en su declaración reconoce que:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. **Debe tener en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos**, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueran los sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.⁴⁴

Ahí hay ya una apertura, insuficiente pero necesaria. En todo caso lo que aquí se defiende es que “[...] los derechos humanos no son un código cerrado y estable, sino un proceso abierto y tensionado que se plantea como reto su propia armonización.”⁴⁵ Y para lograr eso debemos dar lugar a mecanismos de permanente actualización de lo que vamos entendiendo por ellos.

En la perspectiva de quien escribe, plantearnos sociohistóricamente, como construcciones socioculturales, implica reconocerlos como lo mínimo que nos merecemos, las condiciones mínimas para construirnos humanos. Son las mínimas individual y colectivamente. Efectivamente se trata de condiciones que coestructuran, sostienen, fundamentan la vida

43. Lo que aquí se presenta está desarrollado en: HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ, *La universalidad de los derechos humanos*, pp. 86 -99.

44. Cfr. HÉCTOR GROS ESPIELL, *op. cit.* El subrayado es nuestro.

45. XAVIER ETXEBERRIA, “El reto de los derechos humanos”, en *Cuadernos Fe y Secularidad*, núm. 27, (Bilbao: Sal Terrea, 1994), 5-6.



humana (de hecho, la vida en su globalidad), resultado de las exigencias de nuestra condición, biología, pero también de las exigencias históricas, políticas, sociales, culturales y económicas de humanización. En este marco nos hacemos justo la pregunta ¿cómo plantearlos, cómo entenderlos, de tal modo que no caigamos en lo que se cuestiona? Lo primero que se podría decir es que una clave para pensarlos es la tesis del filósofo español nacionalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría, quien los pensó como: “[...] lo debido al hombre conforme a su esencia real e histórica por afectarle radicalmente para su desarrollo humano.”⁴⁶

En este marco entonces, las siguientes son notas, y apuntes en función de abonar a una definición compleja. Donde, en la lectura que aquí presentamos, juzgamos y consideramos necesaria la superación de una idea individualista, liberal y antropocentrada de los DDHH.

Los DH como deberes/obligaciones

Los DDHH representan derechos y obligaciones. Obligaciones en el sentido que estamos obligados a cargar con los otros hu-

manos, porque en los otros están muchas de mis posibilidades de humanización. Los DDHH son para mí una obligación porque la humanización de mi persona depende de mis actos humanizados o no. Los DDHH son una obligación que me impone la realidad, me *obliga* a ajustar y a justificar mis actos frente a un proyecto de humanidad. Se trata de una obligación en el supuesto de que he optado por la vida y por mi vida, en el supuesto de que quiero vivir, que quiero mi realización, misma que depende de la realización del otro. En este sentido los derechos humanos representan una obligación o deber.

Emmanuel Lévinas afirma y con razón que los otros son una obligación para mí. El rostro del otro se impone y me obliga a responderle. La pregunta que se impone no es si ¿los otros son o no una obligación para mí? Si no si es posible pensar los derechos sin obligaciones. En ciertas culturas, como la japonesa, antes que tener derechos, se tienen obligaciones. Los derechos son resultado de las obligaciones cumplidas⁴⁷. Esto y, otras razones como la afirmación de que los animales y la naturaleza también tienen derechos y obligaciones (pero éstas no pueden ser pensadas bajo el

46. JUAN ANTONIO SENENT DE FRUTOS, *Ellacuría y los Derechos Humanos* (España: Descleé de Brouwer, 1998), 53.

47. Cfr. INAGAKI, R., “El concepto de derechos humanos en Japón”, en *Los fundamentos de los Derechos Humanos*, HERSCH DIEMER, et. al. (España: Serbal/UNESCO, 1985), 201-216

marco del derecho occidental antropocentrado). Los animales como seres vivientes, que inteligente, sienten y responden a la realidad, tienen otras formas de vivir y cumplir sus obligaciones. Lo mismo la naturaleza. Por ello necesitamos esclarecer qué significa estar *ob-ligado*.

Esta es una tensión importante pensar los derechos como obligaciones. Nadie duda de la afirmación de que tengo derechos. Es de que esto o aquello es mi derecho. Es común reconocer el derecho de cada persona a tener y satisfacer todas aquellas condiciones que su realización-humanización. La vida, el alimento, la salud, son derechos, en la medida que son necesidades. No se trata sólo de cosas que queremos o que deseamos, sino de necesidades fundamentales, experimentadas y reconocidas -social y culturalmente, sin lo cual una persona no puede humanizarse, son mi derecho y también son para los otros (mi comunidad – mi sociedad) una obligación el posibilitármelas. Para Ellacuría los derechos humanos pueden ser planteados como algo que de alguna forma es “derecho”, algo que es debido y exigible, porque tenerlo o no, afecta radicalmente al hombre por ser hombre.⁴⁸

Los derechos como lo mínimo

Una definición compleja de los derechos humanos, tiene en la afirmación de que son lo mínimo exigible una posibilidad de comprensión e intelección. Los DDHH no pueden ser otra cosa que lo mínimo que nos merecemos, las condiciones mínimas para construirnos humanos. Son las mínimas individual y colectivamente, tenemos que procurárnoslas. Y cuando decimos que son lo mínimo efectivamente se demanda el reconocimiento de la comunidad hu-

mana a la que se pertenece, aun cuando en dicha comunidad no haya una persona más que experimente la misma exigencia y necesidad. Los DDHH tienen la posibilidad de ser planteados en términos de lo coestructurable con la vida humana, con las exigencias históricas, políticas, sociales, culturales y económicas de humanización. Y estos se sustentan en el hecho de que nuestras condiciones geográficas, geopolíticas, naturales y un largo etcétera, nos plantean respuestas y acciones acordes con el contexto que vivimos por eso es que pueden ser planteados como “[...] lo debido al hombre conforme a su esencia real e histórica por afectarle radicalmente para su desarrollo humano.”⁴⁹ Estos derechos humanos piden concretarse-materializarse, en cuanto que son lo debido y exigible de acuerdo a situaciones específicas, es decir, no son para todos los mismos (social y culturalmente), ni los mismos en todas las etapas de la vida humana. No solo es que tenemos derecho a la diferencia, sino que por ser social y culturalmente diferentes, son diferentes nuestras exigencias, las necesidades que experimentamos y en consecuencia nuestros derechos.

Los derechos como bien común

En la perspectiva liberal moderna, a los derechos humanos se les ha planteado como un proyecto de humanidad (y en algún sentido lo son), como derechos singulares e individuales, bajo una filosofía que afirma el yo, el mí con ello desconoce, objetualiza e instrumentaliza lo otro y los otros. Otro marco epistemológico y metafísico, en consecuencia, otra epistemología y otra filosofía del derecho, obligan a pensar que los derechos humanos son bien común y eso no suprime o anula

48. JUAN ANTONIO SENENT DE FRUTOS, *op. cit.* p. 53.

49. *Ibid.*, 53.

y ninguna medida el bien particular, que sean derechos individuales y singulares. Estos pueden seguir siendo planteados como un proyecto de humanidad, como las responsabilidades que tenemos unos humanos frente a otros humanos, pero no son sólo eso también suponen las responsabilidades que tenemos frente a la naturaleza y otros animales, incluso más radicalmente, la dependencia que la vida humana tiene de ellos y del cosmos.

¿Entonces en qué sentido son bien común? En el sentido de que son bienes públicos. Entendiendo lo público como lo que está ahí y es de todos, que no está sujeto a la lógica de la propiedad o la apropiación. Es público porque supone una construcción social y colectiva y, y no pocas veces, es resultado de los dinamis-mos y estructuración de la realidad (eso que llamamos naturaleza). Los DDHH son bienes, sobre todo bienes comunes, cuyo fin es la realización humana, la humanización y realización del mundo/cosmos. Son bienes comunes inscritos en un proyecto que tiene como fin configurar un mundo humano y viviente, garantizar la vida humana y no humana. Son bienes comunes en cuanto comunitariamente los construimos (identificamos, reconocemos), participamos de ellos, somos responsables de su actualización. Nosotros los humanos y también los seres vivientes, de quienes los humanos dependemos.

Los DDHH se refieren tanto a situaciones individuales como colectivas y que, unas a otras no se deben excluir; los derechos individuales, son participación de los comunes. Un bien común que no humaniza a un individuo, que niega su *dignidad*, que imposibilita su realización humana, debe replantearse y, a la inversa también. Tanto individuales como colectivos deben ser coestructurables. Los DDHH son realidades compatibles con los seres humanos y con la totalidad de la realidad. No podrían

ser derechos aquellas cosas que instrumentalizan, objetualizan y niegan humanidad y realización de lo viviente. Por ejemplo, el derecho a la propiedad privada tendría que ser revisado bajo este principio de garantizar la viabilidad, estructuración y realización de lo común.

Conclusiones

Al iniciar la presente reflexión los formulamos una pregunta: si en pleno siglo XXI, con los dilemas y los problemas que enfrentamos, con las exigencias que experimentamos los seres humanos, podríamos seguir planteando una fundamentación de los derechos humanos a partir de la idea moderna de naturaleza humana. De otra manera, la misma cuestión es si ¿podemos seguir entendiendo a los DDHH como los entendió la modernidad, en perspectiva liberal, a partir de una supuesta naturaleza humana?

El análisis que hemos presentado reconoce que el punto de partida para hablar de derechos humanos es la historia y el pensamiento moderno occidental. A los derechos humanos se les ha explicado y fundamentado desde una tradición moderna liberal y, desde ella, han sido entendidos como derechos naturales, de seres racionales e individuales, en el marco moderno euro-occidental fueron pensados como libertades, las mismas que tenían que ser reconocidas por la comunidad humana en la medida fueron formulados como derechos universales y, los mismos tendrían que ser garantizados por los estados nacionales. Estas son las tesis que están en cuestión, las que hemos debatido.

El planteamiento desarrollado cuestiona la conceptualización moderna liberal y eurocentrada, esa que los pensó cómo derechos individuales, en plena correspondencia con la filosofía liberal. El problema no sólo es su formulación como



derechos individuales, sin la consideración de la dimensión social y cultural de cada ser humano, sino una formulación además de patriarcal, colonial, racista, sexista, instrumental y especista. Dejémoslo claro: la idea liberal ha excluido y maginado, negado e invisibilizado los derechos de los pueblos y las comunidades.

Por tanto, no sólo hemos afirmado la necesidad de una reformulación y reconceptualización, sino que la misma debe tener como punto de partida una historización distinta de los derechos humanos. Está dicho que los derechos y su historia, no inician ni primaria, ni exclusivamente con los acontecimientos europeos occidentales, en el contexto sajón. Otra sería no sólo la historia de los derechos, sino nuestra comprensión de ellos si reconocemos otros acontecimientos igual, incluso más relevantes que los clásicamente señalados en una perspectiva colonial que los piensa a partir de generaciones. Globalmente o mundialmente no hemos leído los derechos humanos desde lo que puede representar Auschwitz, sabiendo que hay un antes y un después. ¿Qué son y, cómo se pueden entender, si consideramos otros acontecimientos, por ejemplo: la guerra de Kosovo, las constantes invasiones y guerras en Irák y Afganistán, las muchas masa-

res que se han dado en América Latina producto de largas de dictaduras? ¿Qué es más importante la revolución francesa o la revolución haitiana? ¿Qué son los derechos humanos desde la perspectiva de los países que padecieron la conquista y la colonia? Así como en Argentina los derechos humanos no se pueden entender al margen de las Madres de la plaza de mayo. Lo mismo pasa en cada región y en cada país. Otra historia es necesaria, una que cuente la humanidad negada de los que siempre han sido víctimas. Porque en México no da lo mismo una historia sin movimientos como el 68, el levantamiento zapatista, Ayotzina-pa, las miles de víctimas de desaparición forzada y la marginación de los pueblos originarios.

En todos los casos las necesidades fundamentales no son las mismas y, esto es así porque la realización humana, en cuanto que, condicionada y posibilitada por la realidad sociocultural, es distinta. Lo que aquí estamos postulando es la necesidad de reconceptualizar los derechos humanos a partir de la idea de que son los mínimos que nos merecemos, tanto individual como colectivamente. No se desconoce la importancia de unos derechos universales o válidamente universales, reconocidos por la comunidad internacional,

ni tampoco la relevancia de mecanismos de positivización, pero sí la necesidad de poner un límite a las perspectivas iusnaturalistas y iuspositivistas afirmando la necesidad de pensar a los derechos humanos en una perspectiva, no sólo histórica, como constructos socioculturales, sino a partir de mecanismos de diálogo, reconocimiento de la diversidad y pluralidad, en plena correspondencia con las tesis del pensamiento intercultural. Digámoslo con claridad, a los derechos humanos se les he explicado cómo derechos naturales

y no lo son. Los humanos compartimos una naturaleza biológica, una biología que depende de radicalmente de la cultura, por eso afirmamos que somos una realidad biocultural. Los animales humanos somos seres tan frágiles y dependientes de la naturaleza y de otros animales que necesitamos reconstruir no esta idea de derechos superando el naturalismo especista, dando lugar a una comprensión biocéntrica o realcéntrica, esa que reconozca que tiene derechos toda la realidad que tiene vida y sentido.

Bibliografía

- Adamson, Gladys. “Posmodernidad y la lógica cultural del capitalismo tardío”, en *Poiésis. Revista electrónica de psicología social*, Vol. 1 N. 2, Medellín: Universidad Católica Luis Amigó, 2014.
- Beorlegui, Carlos. “A vueltas con la Naturaleza Humana”, en *Debate sobre las Antropologías Thémata*, N. 35, (2005): 139-150, Disponible en: <https://institucional.us.es/revistas/themata/35/13%20beorlegui.pdf>
- Beuchot, Mauricio y Saldaña, Javier. “Derechos Humanos y Derecho Natural. ¿Es posible entender los Derechos humanos como Derechos Naturales?”, en Beuchot, Mauricio y Saldaña, Javier; *Derechos humanos y naturaleza humana*. México: UNAM, 2000, 49-75.
- Beuchot, Mauricio. “Los Derechos Humanos y su fundamentación filosófica”, en *Cuadernos fe y cultura*, N. 3, Guadalajara, México: ITESO/Universidad Iberoamericana, 1997.
- Beuchot, Mauricio. *Filosofía y Derechos Humanos*. México: Siglo veintiuno editores, 1993.
- Bidart Campos, Germán J. *Teoría general de los Derechos Humanos*. México: UNAM, 1989.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: editorial Gedisa, 2015.
- Brownlie, Ian, et. al. *Los Derechos Humanos en un mundo dividido*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 1999.
- Diemer, Hersch, et. al. *Los fundamentos de los Derechos Humanos*. España: Serbal/UNESCO, 1985.
- Ellacuría, Ignacio. “Los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Christus* N. 527, México: CRT, 1979.
- Etxeberria, Xavier. “El reto de los derechos humanos”, en *Cuadernos Fe y Secularidad*, N. 27, Bilbao: Sal Terrea, 1994.
- Gimbernat, José Antonio. “Los derechos humanos”, en *Cuadernos Fe y Secularidad*, N. 43, Bilbao: Sal Terrea, 1998.

- Gómez Isa, Felipe. *Derechos humanos y globalización*. Texto mimeografiado. Documento de estudio para el curso “*Los Derechos Humanos*”, Argentina: Universidad Virtual del CLACSO, 2002.
- González Faus, José Ignacio. “Derechos humanos, deberes míos. Pensamiento débil, caridad fuerte” en *Aquí y Ahora*, N. 32, España: Sal Térrea, 1997.
- González, Antonio; *Hacia una fundamentación de las ciencias sociales*, en A. González (ed.), *Para una filosofía liberadora*, San Salvador, 1995, pp. 65-96. Edición tomada de: <http://www.geocities.com/praxeologia/index2.html>, fecha de consulta: 18 de diciembre de 2003.
- González, Nazario. *Los derechos humanos en la historia*. España: Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.
- Gros Espiell, Héctor. *Universalidad de los Derechos Humanos y diversidad de culturas*. Texto mimeografiado, s.f..
- Herrera, Joaquín. *El vuelo de Anteo, Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Hinkelammert, Franz J. “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, editado por J. Herrera Flores, 79-113. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Höffe, Otfried. *Derecho intercultural*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. México: FCE, 2000.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1994.
- León Jiménez, Héctor David. La universalidad de los derechos humanos. Una reflexión filosófica desde Xavier Zubiri, Monografía para obtener el grado de Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, Tlaquepaque: Iteso, 2004.
- Locke, John. *Segundo Tratado de Gobierno*. Buenos Aires: Agora, 1959.
- ONU. *Declaración universal de los derechos humanos*. USA: ONU, 1948.
- Oraá, Jaime y Gómez Isa, Felipe. *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Instituto de Derechos Humanos. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.
- Senent de Frutos, Juan Antonio. *Ellacuría y los Derechos Humanos*. España: Desclée de Brouwer, 1998.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México: FCE/El colegio nacional, 2020.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Ciudad de México: FCE, 2022.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

P

PROCESOS DE SUBJETIVIDAD ADOLESCENTE EN LA ESCUELA SECUNDARIA

ARTURO RAYA SÁNCHEZ*

Resumen: La escuela secundaria es una institución acreditada para la socialización y formación individual de los y las adolescentes, los principios y supuestos de sus prácticas escolares corresponden con los dinámicos contextos socioculturales emergentes que le determinan y demandan necesidades. En la actualidad, se evidencian cambios significativos en la manera en que los y las adolescentes se piensan y asumen así mismos, producto de nuevos procesos de subjetividad que surgen a la par de los nuevos marcos multireferenciales, que invitan, en este texto, a una reflexión desde la filosofía de la educación llevada a la formación secundaria.

Palabras clave: adolescente, secundaria, marcos multireferenciales, filosofía de la educación, procesos de subjetivación.

Introducción

Existe un consenso general que dicta que los y las adolescentes¹ se nos presentan de manera diferente a los de hace al menos un par de décadas atrás. Justo, estos cambios relevantes que se están dando en los adolescentes ha llevado a un aumento del interés intelectual por comprender cómo a partir de la ruptura histórica de los referentes tradicionales que consistían en preparar al adolescente para la vida adulta (el matrimonio y el trabajo), trajo consigo nuevas maneras de vivirse y entenderse a

sí mismos. Puesto que las formas de pensarse y proyectarse están siendo resignificadas, van quedando de lado las configuraciones tradicionales y adultocéntricas que se erigieron como metas de realización para la vida social e individual adulta. En cambio, para las adolescencias de hoy nuevos modelos de sentidos para la vida toman importancia, como viajar, divertirse, socializar, reconocimiento en redes sociales y, a nivel individual, conceptos como belleza, salud, autoconocimiento,

* Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A. C. de Guadalajara y Maestro en Dificultades en el Aprendizaje por el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación José María Morelos (IMCED). Doctorante en Filosofía y Ciencias Humanas por el Instituto de Ciencias Humanas "Agustín Palacios Escudero" (IAPE), Campus Chihuahua.

1. De aquí en adelante la expresión "el adolescente", así como su plural "los adolescentes" remite al significado del femenino y masculino teniendo en mente cada vez que aparece en el texto a los dos géneros.



realización, por ejemplo, toman nuevos paradigmas que modifican la manera en cómo éstos se adhieren y reapropian de sí mismos. Si bien, no dejan de lado totalmente la idea de una pareja, sí que no importa de la misma manera que antes la idea de matrimonio, muchos de ellos ven como opción en la vida, la idea de no casarse; tampoco renuncian totalmente a la idea de trabajo, pero no necesariamente la ligan al sustento de la vida subsidiaria elemental; sino que sus metas tienen modificaciones que les representa desde otras maneras de comprenderse.

Investigaciones como las del sociólogo Javier Elzo² señalan que, desde la perspectiva social e imaginaria, hoy la adolescencia ha cambiado, pues empieza antes y termina más tarde; en su entorno particular, anuncia que las nuevas tecnologías tienen un peso cada vez mayor en su configuración, cambiando a causa de ésta (la tecnología) la manera de relacionarse con el mundo y con los demás. Señala Anzaldúa³ que, en efecto, es evidente

que las nuevas generaciones de los últimos 30 años se construyen diferente a las anteriores, y toma especial ahínco en la adolescencia y la juventud por la marcada tendencia que éstos tienen para conectarse con las tecnologías, lo que implica nuevos referentes de comprensión para los procesos de subjetivación mediante los cual el adolescente se está constituyendo en sujeto. ¿Cómo la secundaria asume y construye una noción del adolescente a quien pretende formar desde los cambios que emanan de un contexto socio-cultural histórico determinado?

Referentes socio-históricos de la conceptualización del adolescente en el nivel secundaria

García Suárez y Parda Rico⁴ refieren como antecedente de su comprensión, que el concepto (ser adolescente) tiene una demarcación histórica que se fue configurando principalmente a partir de dos dinámicas: la Revolución Industrial en Europa

2. Cfr. FRANCISCO JAVIER ELZO IMAZ, *La voz de los adolescentes* (Madrid: Castellanos, 2005), 3.

3. RAÚL ANZALDÚA ARCE, "Infancias y adolescencias en el entramado de los procesos de subjetivación". *TRAMAS*, 36 (2012), 178.

4. GARCÍA SUÁREZ, y PARADA RICO, "Construcción de adolescencia: una concepción histórica y social inserta en las políticas públicas". *Universitas Humanística*, 85 (2018) 350.

durante el siglo XVIII; y la propuesta de Rousseau que organiza grupos por edad para que los jóvenes asistan a la escuela. Así se configuran discursos jurídicos de derecho, tribunales para menores, nuevas legislaciones, pero sobre todo emerge la condición de verles como sujetos de consumo por las industrias generando subculturas juveniles. Ante la centralidad que fue tomando la conceptualización adolescente con su aparición propia en el tejido social, la escuela tomó un papel fundamental para la socialización, llevando a que los adolescentes tuvieran un lugar formativo y particular dentro de las instituciones educativas, buscando la homogeneidad que término por darles un lugar específico dentro de la etapa del desarrollo humano, distinguiéndose a su vez de la infancia, la juventud y la vida adulta.

Para Reguillo⁵ la noción de adolescente surge como una categoría ligada a un contexto histórico determinado y refiere que ésta, tal y como la conocemos hoy, surge y se configura como una categoría posterior a los acontecimientos de posguerra del siglo pasado. También, para Anzaldúa “la adolescencia es una categoría histórica, una construcción cultural que alude a la forma en que cada sociedad organiza la transición de los sujetos de la infancia a la edad adulta”.⁶ Este contexto posibilitó que la educación secundaria asumiera para su práctica formativa estos órdenes socio-históricos con los que emergen las categorías adolescencia/adolescente.

Los contextos histórico-sociales que enmarcaron la aparición adolescente fue configurando el modelo de la educación secundaria en nuestro país. Señala Margari-

ta Zorrilla⁷ que durante el siglo XIX, la educación secundaria adquiere carta de ciudadanía en el sistema nacional en los años posteriores a la Revolución Mexicana (1921). Ésta misma autora refiere que es para el mes de diciembre de 1923 que el Consejo Universitario da inicio a este proyecto propuesto por el entonces subsecretario de la Educación Pública, Gastélum; promulgado por el Secretario de Educación Pública José Vasconcelos y, que poco tiempo después, el maestro Moisés Sáenz crea el Departamento de Escuelas Secundarias. La misma autora describe que es para el año de 1925 con dos decretos presidenciales que se aprecia ya “cierta independencia” que le permite una organización propia: el Decreto 1848 en el que se autoriza a la Secretaría de Educación Pública (SEP) crear escuelas secundarias; y segundo, el Decreto 1849 en el que se faculta la creación de la Dirección General de Escuelas Secundarias. Así se fue haciendo necesaria una estructura de formación que respondiera a las necesidades de ese entonces; las vías eran preparar a los alumnos para un país que después de la Revolución se encontraba en una necesidad de restauración del tejido social y económico.

Ya para el año 1926, señala Margarita Zorrilla que “decía el maestro Moisés Sáenz: La secundaria resolverá un problema netamente nacional, el de difundir la cultura y elevar su nivel medio a todas las clases sociales, para hacer posible un régimen institucional y positivamente democrático”.⁸ Así es como la condición pedagógica, exigente en toda formación institucional, hundió sus raíces en el psicologismos naciente de esa época; un

5. ROSSANA REGUILLO, “Culturas Juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión”. *Revista Brasileira de Edecacao*, 23 (2003) 104.

6. RAÚL ANZALDÚA ARCE, “Infancias y adolescencias en el entramado de los procesos de subjetivación”, p.192.

7. MARGARITA ZORRILLA, “La Educación Secundaria en México: Al filo de su reforma”. *REICE, Revista electrónica Iberoamericana sobre Calidad. Eficacia y Cambio en Educación*, 2 (2004) 1-4.

8. *Ibid.* 4.

modelo positivista-cientista, y una visión funcional estructuralista social, que con los años venideros se engarzó con la idea subyacente de formar para la vida, adquirir conocimientos culturales, universales, habilidades para el trabajo y formar conciencia social nacional.

El resultado fue una idea adolescente, que en tanto alumno, debería ser formado en su desarrollo físico, mental y social; bases definitorias que fueron asumidos en modelos teórico-pedagógicos provenientes de Europa, y que fueron tomando, al paso de los años, distintos rostros como modelos educativos.⁸ Pese a la intensión de que la escuela secundaria fuera un medio para el desarrollo integral formativo de los adolescentes que se correspondiera con la conceptualización de lo que sobre éste se había prefigurado y se esperaba de él para la vida adulta individual y social, las vicisitudes a las que se enfrentó la práctica de formación aparece con claras problemáticas ya, por ejemplo, como resultó revelador para el año de 1979 cuando Fuentes Molinar acercaba una crítica valiosamente considerable, dice:

Sin embargo, tal como funciona en los modelos actuales, la capacitación que se ofrece es totalmente ineficiente, pues no corresponde ni a la edad y aspiraciones de los estudiantes, ni a las condiciones reales del empleo. Se sabe que sólo una mínima proporción de los egresados se dedica a aquello para lo que supuestamente se les capacitó. Si la dirección de la SEP reconoce estas limitaciones, lo probable sería que se decidiera a dedicar la secundaria a

objetivos de formación básica y que transfiriera las necesidades de capacitación al siguiente ciclo escolar.⁹

Esta crítica vislumbraba ya un desfase entre la realidad concreta del alumno de secundaria, como individuo con sus propios sentidos, aspiraciones, motivaciones, y su condición de posibilidad de adaptación y pertenencia al tejido social, en términos laborales. Fuentes presentó, a 56 años de la emergencia oficial de la secundaria, las carencias y contradicciones entre lo que se enseñaba y las posibilidades reales de los estudiantes situados en un contexto social determinado. Obstante a ello, los procesos de identidad adolescente que la escuela propició con sus prácticas y fines educativos, encontraban, todavía para ese momento, las condiciones para seguir pensado en una formación de principios hegemónicos más menos uniformes en su normativización y, por otro lado, integrar y propiciar valores y principios éticos que se correspondían con una moral social suficientemente uniforme, que era aceptada por los adolescentes de ese entonces, lo que ayudaba a concebir cierta formación general y unificada para todos sus alumnos. Esto hasta que, a nuestro ver, aparece en los años noventa y oficialmente con claridad, a principios del siglo XXI, la educación por competencias que vino aunada al cambio que se suscitaba en el contexto económico globalizante en el que estaba el país ya inserto; y a la par, una serie de transformaciones multi-referenciales de la vida sociocultural como fenómenos efecto de la misma condición globalizante del planeta.

8. Para una apreciación más detallada sobre los modelos de aprendizaje más significativos pueden consultarse a: SCHUNK, DALE H. *Teoría del Aprendizaje. Una Perspectiva Educativa* (México: Pearson, 2012). Y para una lectura más detallada en la aplicación de los modelos pedagógico en nuestro país; puede revisarse el siguiente documento: SNTE, *Una Mirada a las Teorías y Corrientes Pedagógicas*. Compilación (México: Consejo Nacional Técnico Pedagógico, 2013).

9. OLAC, FUENTE MOLINAR, *Educación Pública y Sociedad* (México: Siglo XXI, 1987), 248.

Por eso, podemos pensar que ya para ese momento de operantes cambios concretos en la vida social, económica y política que se estaban dando en Occidente, valdría la aseveración que para el 2018 Torres y Ponce¹⁰ recogían, señalando que la secundaria fue creada para una sociedad que ya no existe, en tanto que ésta emerge en una idea de sociedad que se piensa de lo agrícola a lo industrial; y que, por tanto, buscaba un modelo homogéneo de un ciudadano que era formado bajo las perspectivas de ciertas reglas socialmente determinadas y uniformes, porque determinadas y uniformes eran, también, las normativas de los procesos industriales que emergieron con horarios definidos, procesos de producción mecanizados, utensilios y herramientas predefinidas para el trabajo etc., dándose así una realidad industrial que convenía más con pautas y procesos bien delimitados que modelaron el ejercicio escolar de la secundaria. Hoy estos procesos son cuestionados por transformaciones considerables, donde la pluralidad y la diferencia se instauran como referentes del imaginario social que influyen en el modo de ser adolescente.

La Educación por competencias como respuesta al contexto socio-histórico neocapitalista

Hasta ahora lo que se ha dicho es que las condiciones sociales de un contexto histórico determinado predefinieron la noción que se tiene de los adolescentes; lo que se comprende sobre éstos se va redefiniendo y modificando según las exigencias sociales que dinamizan nuevas condiciones de comprensión para la vida educativa. Merece mención aparte el modelo por competencias en la educación secundaria,

no solo por su actualidad, sino porque más allá de su propuesta, a nuestro ver y como antes ya lo han dicho otros, surge como una respuesta que exigieron los cambios políticos y económicos neoliberales del orbe globalizante. Por lo que este modelo educativo es el resultado de correspondencia con los principios de las demandas económicas que llevaron a una liberalización de la educación. Así, una vez más, se evidenció la necesidad de una reconstrucción de la visión esperada sobre adolescente y su formación, para corresponderse con los nuevos cambios socio-históricos que emergían ya con claridad para los años noventa, y principios del siglo XXI.

No se ha de ahondar aquí en este modelo educativo por competencias, sino que solo se quiere resaltar que su aparición es una adquisición que fue configurada a partir de las líneas de demanda empresarial transnacional que fueron trasladadas a la educación, como se comprende en el proyecto Tuning (que refiere al significado de esta palabra inglesa: ajustar o sintonizar algo, es decir ajustar la conceptualización de competencia laboral y profesional al campo educativo). “Por resultados de aprendizaje, Tuning entiende el conjunto de competencias que incluyen conocimientos, comprensión y habilidades que se espera el estudiante domine, comprenda y demuestre después de completar un proceso de aprendizaje”.¹¹ Este escenario alcanzó una configuración del aprendizaje que exigió una especialización del conocimiento (saber, saber hacer, saber ser) y el manejo de la lógica computacional que ya estaba siendo aplicado en los procesos de actualización profesional y continua para la especialización del trabajo en las empresas.

10. ARTURO TORRES MENDOZA y VÍCTOR MANUEL PONCE GRIMAS, *La Educación Secundaria Sigue en el Debate* (México: Educ@rnos, 2018), 23.

11. Cfr. dario campos rodríguez, “Definición de competencias internacionales: experiencias de la universidad de Colombia en el proyecto Alfa Tuning Europa-América Latina”. *Praxis & Saber*, 2011, 4 (2011) 85.

Estos cambios en los modelos de aprendizaje por competencias, si bien fue primero gestado para la educación universitaria, logra una extensión en los diferentes niveles educativos. Con ello, el contexto en que se enmarcaba la nueva educación había alcanzado a la escuela secundaria cuando ésta se vio orillada a corresponderse con los nuevos entornos emergentes, llevando a la búsqueda de nuevos diseños curriculares que incorporaran al menos tres dimensiones: la especialización, el uso de las tecnologías de la información, y las habilidades y conocimientos para operarles; lo que llevó consigo el desarrollo de las competencias disciplinares: básicas, genéricas y específicas, con la intención de buscar la correspondencia con la eficacia en los resultados que se esperaban análogamente con el modelo empresarial que buscaba la mejora en la producción y obtener resultados específicos,¹² exigiendo así la incorporación y uso de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC), con lo que los procesadores inteligentes, sistemas cibernéticos, robótica e internet terminan por permear la vida familiar, laboral y social cotidiana creando nuevas dinámicas socioculturales en las ciudades y las zonas rurales.

La formación secundaria ha adoptado la idea de adaptarse a las exigencias que demandaron el nacimiento de la educación por competencias, desde las cuales concibe una manera distinta a la tradicional de formar a los adolescentes mediante la incorporación de logros en la excelencia, eficacia, calidad, habilidades y conoci-

mientos medibles. Éste modelo educativo, se piensa, ha dejado de lado la correspondencia que esto trae implícitamente para la formación de lo individual que se produce ante una formación que se corresponde altamente para lo social (tensión entre lo individual y lo social). Cuando se recuperan otros fundamentos de la educación (en y para la formación de lo individual) asalta la impronta de pensar una formación que pone como punto central otras preguntas de la educación que respondan a la existencia concreta y encarnada que viven los adolescentes en un contexto sociocultural de cambios multireferenciales que producen nuevas dinámicas subjetivas.

Pensar una formación escolar que sobrevalora su correspondencia con las exigencias sociales neoliberales, sobre lo que esto trae consigo para la vida interna y privada del adolescente, es cometer una escisión en los procesos de subjetivación de los adolescentes; pues si se concede que lo subjetivo¹³ remite siempre a dos caras o campos de representaciones que son un híbrido entre lo extrínseco e intrínseco y que ambos momentos se interpelan y coaccionan para fusionar una idea respecto a sí mismos, el mundo y los otros, no es posible demeritar o dejar de lado ninguno de los dos elementos que le conforman. Como bien apunta Mauricio Knobel, “El logro de un autoconcepto [...] se va desarrollando a medida que el sujeto va cambiando y se va integrando con las concepciones que acerca de él mismo tienen muchas personas, grupos e instituciones, y va asimilando todos los valores que constituyen el

12. Cfr. VALENCIA MIRIAM ESCOBAR, “Las competencias laborales: ¿La estrategia laboral para la competitividad de las organizaciones”. *Estudios Gremiales*, 96, (2005) 34.

13. Desde su etimología latina *subiectivus*, significa subjetivo, y con ello se refiere a la idea de “lo que depende de otra cosa”. Sus componentes léxicos: el prefijo sub- (bajo), iactare (lanzar), más el sufijo -ivo, relación pasiva o activa, permiten un primer acercamiento para establecer que la subjetividad no es una condición que remite solo a lo intrínseco del ser humano, sino que, para que sea, depende de otra cosa que le interpela implicándose en el origen que le construye.



ambiente social".¹⁴ O sea, una autoconcepción que se logra representar entre la idea híbrida del encuentro que se da entre su mundo interno y el mundo externo, ello es constitución de estar siendo sujeto, con una identidad o personalidad propia que responde al ¿quién soy yo?, y ¿quiénes son los otros?

La comprensión adolescente desde los marcos multireferenciales y los nuevos procesos de subjetividad

Hoy nos encontramos ante un escenario en el que el contexto contemporáneo se ha caracterizado por rápidos y constantes cambios multireferenciales, donde la diferencia, la diversidad y la desigualdad se instauran como principios de la caracterización de las nuevas formas de interacción de la vida cotidiana social. Siguiendo a Taylor¹⁵, estos cambios multireferenciales de la sociedad contemporánea pueden expresarse en la llamada pérdida del horizonte significativo que implica el quebranto de los marcos referenciales que tradicionalmente entretejían una base para

una constitución más o menos uniforme de la identidad, señala:

Algunos marcos de referencia tradicionales han sido desacreditados o degradados al estatus de simple predilección personal [...], otras han dejado de ser verosímiles en su forma original, como es la noción platónica del orden del ser. Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno.¹⁶

Los marcos referenciales tradicionales han venido dejando de ser un centro regulador más o menos uniforme que daba dirección al horizonte de la vida en general. Taylor refiere esta transición como un desencanto donde el orden y el cosmos significativo se replantea ante la mirada de las vidas particulares. Su análisis sobre las nuevas construcciones de la identidad moderna, nos permiten pensar sobre las implicaciones que puede tener esto en

14. MAURICIO KNOBEL, "El síndrome de la adolescencia normal" en *La adolescencia normal. Un enfoque psicoanalítico*, ed. Aberastuy Arminda y Mauricio Knobel, (México: Paideós, 2009), 49.

15. Cfr. CHARLES TAYLOR, *Fuentes del Yo. La construcción de la Identidad Moderna* (Barcelona: Paidós, 2012), 36.

16. *Ibid.*, 38.

un contexto escolar, en el cual los adolescentes se encuentran inmiscuidos en un momento donde se desplazan, cada vez más, los horizontes que regulaban como centro la forma de comprendernos en la vida para ser desplazados hacia otro lugar más periférico; es decir, siguen existiendo, pero no como centro reguladores de la dirección de la vida social y personal, lo que marcadamente puede comprenderse cuando una se adentra a las construcciones identitarias que están conformando actualmente la adolescencia; en éstos se expresan nuevos procesos de sentidos y resignificaciones que dan cuenta de nuevos y múltiples referentes de significados en su vida. Valga como ejemplo la siguiente expresión de los alumnos de secundaria recogida en algunas entrevistas semiestructuradas que recuperan las narrativas de éstos cuando se les preguntaba sobre lo que les gustaría aprender en la escuela:

Alumno: Bueno, creo que a todos nos interesa saber cosas sobre nuestro futuro (lo que nos ayude a saber qué se quiere ser, lo que se quiere para sí), que nos ayuden a saber si se quiere o no seguir estudiando. Si se va a trabajar y en qué, a saber, qué cosas se van a tener en la vida. Temas que ayuden a entender las cosas más nuevas. (Saber responder y conocer de los nuevos cambios en el mundo).

Se pudo apreciar, en comentarios recogidos en múltiples narrativas, que los

adolescentes priorizan sus intereses por saber responder a otras instancias conflictivas personales de carácter más existenciales, intereses que rebasan los contenidos de las asignaturas ligadas al carácter formal institucional de la currícula escolar. Ante esto aparece la idea presente de una crisis¹⁶ de sentidos en un doble referente: la crisis de sentido direccional que los alumnos, en tanto sujetos particulares, viven hoy de manera particular al estar insertos en los nuevos referentes del contexto actual que carecen hoy de horizontes fijos y determinados; y la crisis que enfrentan las instituciones educativas para resguardar el sentido escolar para los adolescentes. Aparecen para la formación de adolescente en secundaria nuevas crisis fundamentales que vienen a cuestionar los discursos ontológico-universalistas, a la par de los discursos generalizados de la ética tradicional, bases que sustentaron muchas de las acciones de la educación escolar que funcionaron al menos hasta la antepenúltima década del siglo pasado.

Asumir la idea de esta crisis que aparece en los nuevos procesos identitarios en los adolescentes, implica reconocer que ninguna educación puede dejar de lado algunas de las preguntas centrales que hilvanan a la filosofía con la educación, cuando desde ésta se reflexiona sobre ¿qué es la educación?, ¿a quién se puede educar?, y ¿para qué educar? Responder conlleva reflexionar sobre su naturaleza o aquello que la hace ser, sobre sus bases y supuestos, su dinámica transitiva y sus fines;

16. El concepto crisis aplicado a muchos contextos, “evoca la imagen de un momento de transición desde una condición previa a otra nueva; una transición necesaria para poder crecer, el preludio a un estatus diferente y mejor, un decisivo paso adelante”, Cfr. ZYGMUN BAUMAN y CARLO BORDONI, *Estado de Crisis* (España: Paidós, 2016), 12. Crisis, entonces, es por un lado criterio, en tanto que formamos un juicio, y por otro crítico, en tanto que juzgamos; crisis, entendido desde esta demarcación, implica razonar, reflexionar para inferir una postura delante de una situación. Denota separación, pero, para expresar opiniones y tomar decisiones, es momento para una experiencia nueva, para replantear la manera de ajustarse a las nuevas condiciones que están apareciendo, lo que no tiene nada de deprimente, sino que permite el camino hacia una nueva alternativa.

preguntas que colocan a toda educación como un quehacer antropológico, se educa al hombre, y esto inevitablemente conduce a que la educación atienda a preguntas más radicales de la existencia humana.

Inferencias filosóficas sobre una educación secundaria que asuma los nuevos procesos de subjetivación adolescente

Para reflexionar sobre esto, vale pensar en las inferencias que para la educación pueden pensarse desde algunos postulados filosóficos como los que plantea Guillermo Hoyos¹⁷, fundado en las reflexiones de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans Jeorg Gadamer, Odo Marquard y Richard Rorty, desde los cuales pueden darse algunas inferencias que invitan a pensar en las condiciones individuales y concretas de la vida del adolescente como sujeto inmanente y que pudieran ser pensados y asumidos por la educación secundaria, puesto que la adolescencia se nos presenta como un momento en que la definición del rumbo en la vida comienza a germinar con particularidad que no se suscita así realmente durante la niñez y que sigue fundamentando una base para la identidad/personalidad que constituirá al sujeto adulto que espera una sociedad.

La postmodernidad se caracteriza porque “no cree que exista ningún «punto arquimédico» del conocimiento o de la moral que permita construir un sistema. Para ella, sólo hay historias, relatos, juegos, interpretaciones”.¹⁸ Lo que se puede traducir como el final de la metafísica, en tanto que la realidad no puede ser pensada desde fines trascendentales porque no explican la inmanencia concreta de la realidad misma.

Hoyos, citando a Nietzsche, nos coloca en la idea de que no hay hechos, sino interpretaciones. Con esto se anuncia la caída de la filosofía con sus grandes metarrelatos epistemológicos, ontológicos, antropológicos y éticos. Así las cosas, señala, se pierde el horizonte último, los referentes y valores absolutos quedan a la intemperie, desvanecidos, y con ello se llega al nihilismo. El único principio que se resguarda es el de la vida, vida que requiere ser interpretada y relatada.

Otra inferencia que resulta un problema actual para la filosofía de la educación, puede deducirse de la lectura que Hoyos hace sobre el *Dasein* en Heidegger, término que connota con la existencia humana y concreta de cada individuo. Desde la perspectiva de una desustancialización el ser solo puede comprenderse en el tiempo, mientras se está inmerso en éste, el hombre debe decidir lo que es; en consecuencia, el hombre es proyecto para sí mismo. Igualmente, relevante aparece el segundo momento del *Dasein*, en el que Heidegger, al buscar el modo del ser o las estructuras fundamentales de la realidad humana, se percata de que estamos en el mundo, que lo habitamos y compartimos este mundo con los otros. Ser-en-el-mundo se caracteriza con el hecho de asumir el cuidado, y esto conlleva a “preocuparse por el mundo, el estar ocupado en algo, es el modo de ser de cada uno de nosotros en nuestra vida cotidiana”.¹⁹ Heidegger retoma el significado original de hermenéutica; pero señalará que ello implica aclarar la facticidad, esto conlleva a su vez comprender la existencia, y comprender la existencia es asumir el estar ahí; “el término hermenéutica pretende ubicar el modo unitario de abordar, plantear, acce-

17. GUILLERMO HOYOS, *Filosofía de la Educación. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (España: Trotta, 2012) 35-47.

18. *Ibid.*, 35.

19. *Ibid.*, 41.



der a ella, cuestionar y explicar la facticidad”.²⁰ Se trata de “entenderse y de ser ese entender”, tiene que ver con el cómo del existir mismo. Para Heidegger hay una pre-comprensión ontológica del mundo, un estar ahí previo a toda construcción de conceptualización. Es decir, se parte de la experiencia de la existencia misma antes de la conceptualización de ser, es un estar en el que el ente tiene un ser temporal, existe en el tiempo y, por ello, se habla de ser temporal-existencial.

Más adelante, siguiendo a Gadamer, Hoyos describe cómo la vida es una interpretación: “la hermenéutica sólo puede aparecer en un universo en el que se crea que nuestras representaciones del mundo no son reproducciones de algo así como la realidad, sino que son auténticas configuraciones o construcciones del mundo”.²¹ Hablar de interpretación, de configuraciones o construcciones del mundo, implica siempre una representación que supera la reproducción de la realidad; estas representaciones son configuraciones de sentidos que se dan en esas construcciones que realizamos del mundo. En este espacio los

alcances del espíritu humano no se pueden pensar en una reciprocidad unívoca de lo configurado respecto a lo materializado. En este contexto, las leyes o fundamentos de comprensión para la realidad y las construcciones o configuraciones que de ésta (realidad) hace el ser humano, no pueden ser las mismas siempre, ni resultan igual cada vez que las hacemos. Por eso, Gadamer se sumará a la idea de que la hermenéutica manifiesta un espíritu anti-positivista, en el sentido de que cree que hay verdades fundamentales del ser humano que no pueden encontrarse mediante la ciencia moderna. “Comprender e interpretar textos no es solo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. El problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metodológico”.²²

Posteriormente, señala Hoyos que desde una hermenéutica escéptica de la finitud en Odo Marquard, quien le define como “el arte necesario a la vida humana para orientarse en el sendero de contingencias que se deben conservar y mantener a distancia, puesto que, como

20. *Ibid.*, 27.

21. *Ibid.*, 42.

22. *Ibid.*, 43.

vivientes finitos, sólo podemos liberarnos de ellas hasta cierto límite”.²³ Esta finitud puede explicarse porque estamos sometidos a un universo, en un mundo preconcebido que nos es dado, nacemos dentro de una tradición ante la que no somos absolutos, sino partícipes, tan sólo parte de él. En un esfuerzo por permanecer en lo que ya se era, pero, también, se resiste, se quiere cambiar esa herencia, transformarla; pero, el cambio totalmente diferenciado es imposible, por lo tanto, solo queda la interpretación, y éste es el único medio para lograr cierta transformación. Se trata de una hermenéutica conciliadora, advirtiendo que en la interpretación del texto el absolutismo resulta mortal provocando guerras religiosas, pugnas ante la verdad, que pueden llevar a fanatismos, absolutismos, totalitarismos y fundamentalismos radicales. Tras el fondo de esta advertencia hacia la tendencia absolutizante, Marquard invita a otra interpretación del texto, a otra manera de leer la realidad; se trata de neutralizar lo absoluto para volverlo interpretable. De construir una hermenéutica escéptica en el sentido de que el escéptico, no es el que no cree en nada, sino aquél que renuncia a los principios absolutos. Al hombre le falta tiempo para vivir, es finito y, por tanto, hay un problema al pensar la vida desde un tiempo absoluto, una libertad absoluta, desde principios absolutizantes.

Desde el neopragmatismo de Richard Rorty, Hoyos precisa que hay un rechazo de cualquier forma metafísica en favor de la narrativa. Todo relato metafísico es aquél que pone como principio de discurso una “Verdad o una Realidad” que es posible alcanzar por parte del conocimiento humano. “Toda metafísica parte de un principio dualista en el cual uno de los

dos términos tiene la primacía: substancia versus accidente, realidad versus apariencia, alma versus cuerpo, absoluto versus relativo”.²⁴ Ante esta lectura metafísica, el pragmatismo sostiene que lo que existe está condicionado, que el saber del ser humano siempre está dentro de las posibilidades de las relaciones que mantiene entre sí con el resto de los seres finitos. No se trata de buscar la ultimidad de las cosas, sino de distinguir entre lo útil y lo inútil para un mundo mejor. Ahora, el medio de distinción de lo útil y lo inútil está dado por una interpretación lingüística, pero todo lenguaje siempre está situado en un contexto, y desde ahí deben comprenderse las significaciones que se realizan.

¿Qué implicaciones tiene este análisis para la filosofía de la educación llevada al nivel de la secundaria? Con Nietzsche se abre la posibilidad de una ética y una pedagogía en la que los contextos, las situaciones y las relaciones resultan decisivas a la hora de educar. Resulta altamente relevante como un problema a asumir por la misma educación para el adolescente, quien mediante sus interpretaciones de sus contextos se va reconociendo y dando un lugar en la vida misma, comprender que las interpretaciones de la vida que éste hace para sí, exigen y nacen de la misma experiencia de la vida concreta y los hechos ante el mundo y que con los otros va construyéndose e implicando procesos de subjetividad.

Desde Heidegger un problema para la educación actual es que ésta debiera ser un medio para la autoconstrucción y el autoproyecto de vida. Con la entrada en la adolescencia, el adolescente comienza a cuestionarse a sí mismo de manera particularmente angustiante y conflictiva y, esto le exige la pregunta por su autopro-

23. *Ibid.*, 46.

24. *Ibid.*

yecto y su autoconstrucción. Además, este proyecto está enmarcado dentro del tiempo con los otros, es decir, intersubjetividad que no puede quedarse al margen de los otros seres en el mundo. Por lo que la educación sólo tiene sentido, en relación a la vida (tiempo y mundo compartido), no hay autoconstrucción ni subjetividad al margen de los demás-mundo que puede llevar herméticamente hacia un solipsismo. Se trata de comprender la existencia, pero no hay un método que pueda comprobarla porque, de ser así, quedaría atrapada en la conceptualización y la cristalización de la racionalidad fijada, ésta (la existencia), siempre temporalmente abierta, depende de la experiencia existencial misma, es decir, del estar ahí en el mundo viviendo la existencia, un mundo cuya existencia humana está en constante devenir, por eso solo queda la perenne necesidad de interpretar la existencia dentro de ese devenir temporal en que se está siendo. Esto es facticidad: que es un existir propio, existir en cada ocasión. Se presenta como una tarea para la filosofía de la educación elucidar, por medio de su práctica, cómo abonar a esa falta de algo en la existencia humana desde la condición de un ser humano que requiere estar-se formando. “No cabe la menor duda de que desde este análisis existencial se abre un inmenso campo de posibilidades educativas que ahora sólo podemos enumerar: la inautenticidad, el proyecto, la relación con el mundo, la muerte”.²⁵ La educación no puede soslayar la realidad concreta, finita y temporal del ser humano, pues se educa para que ésta, la vida, sea posible desde la vida misma que busca comprensión para vivirla con dignidad humana.

Desde Gadamer, la educación siempre debe remitir inevitablemente a la

vida con los otros, con quienes conformamos el mundo, la manera de percibirlo y significarlo nunca es unilateral y, por ello, es cuestión de sensibilidad y capacidad de percepción, es comportamiento dentro de ello, es tacto, en ese sentido en que hay que considerar una determinada capacidad y sensibilidad de percepciones de las situaciones, delante de las cuales existe un comportamiento dentro de ellas, aun cuando no se posee respecto a éstas ningún saber derivado de principios generales. La hermenéutica pedagógica exige estar siempre abierto a la relación con el otro, al texto de las configuraciones e interpretaciones humanas. Con ello, se puede decir que la educación es siempre alteridad, un texto que configura distintos horizontes para funcionar sentidos y direcciones de vida que construimos en el diálogo y los encuentros que tenemos unos con los otros para ir fusionando conceptos dialécticos que dan significado a un campo de nuevas significaciones y sentidos que se unifican para comprender el mundo-texto y el mundo-interprete. Comprender es, pues, entenderse unos sobre los otros sobre las cosas mismas que nos están acaciendo y compartimos.

Ahora, la propuesta pedagógica que se desprenden de estos planteamientos de Marquard, es que “hay que aprender a despedirnos de los principios”.²⁶ Asumir esta proposición dirige hacia una reflexión cuya propuesta educativa enseñara a vivir desde la finitud humana dejando fuera la intención de los principios absolutos. En otras palabras, invita a una educación que contemple la existencia interpretativa de la finitud que el ser humano es, que se viva al margen de lo metahistórico, de los trascendentalismos. Se piensa como una propuesta que abre las puertas a una

25. *Ibid.*, 42.

26. *Ibid.*, 48.

educación que, desde los planteamientos de la postmodernidad, asume lo escéptico (en el sentido que se explica desde la lectura de Marquard) y se torna, en consecuencia, profundamente crítica con todos los monolingüismos, con todas las formas totalitarias de pensamiento y de acción implicados en la educación.

Desde la teoría constructiva del lenguaje en Rorty, la educación se edifica desde un narrativismo antiesencialista que rechaza ir de la apariencia a la búsqueda de la naturaleza intrínseca de las cosas; trata de romper esa dualidad entre lo intrínseco y extrínseco; entre apariencia y realidad, entre verdad y falsedad; entre lo absoluto y lo relativo; lo que implica replantear la educación desde otras bases ontológicas y criterios valorativos donde tenga cabida la contrariedad, lo que a su vez, permita otras concepciones antropológicas y éticas que asuman al adolescente como un ser humano concreto e interpretado, quien se construye narrativamente entre esa dualidad, sin que por ello, la dualidad implique separación o negación de contrarios, más bien, se tornan y asumen en un “Todo” que dicta nuestra realidad y lo que de ella se puede narrar como útil para la propia existencia. Es una propuesta filosófica que pone al pragmatismo siempre en condiciones situacionales y relacionales y, desde ahí, exige comprender lo humano, la vida misma. Por ello, rebasa las pretensiones de universalidad y racionalidad ilustrada moderna; a cambio, incorporar la sensibilidad, los sentimientos, la simpatía ante el dolor de los demás, de sus necesidades. Las implicaciones pedagógicas que se abren desde la propuesta de Rorty, es que se niega toda forma metafísica, universalista y meramente racional de la formación del ser humano; más bien, se puede pensar en una alternativa de educación situada y

relacionalmente empática con los demás y su realidad presente.

En línea con lo dicho, Hoyos establece cinco consideraciones que pudieran inspirar la educación secundaria en la actualidad: 1. Una educación postmoderna sería aquella en la que maestros y alumnos están convencidos de que no existe un único lenguaje, o un lenguaje privilegiado. Nunca hay un solo lenguaje, sino plurales, múltiples, distintos y por ello ambiguos porque se sabe que no hay una única verdad, un único sentido. 2. Una educación postmoderna sería aquella en la que maestros y alumnos saben que no existen esencias trascendentales. Lo que hay son tradiciones, contextos, relaciones. 3. La educación en la postmodernidad es una educación subversiva, es, en definitiva, un peligro para cualquier orden institucional que se cree definitivo e incontestable. 4. Una educación en la postmodernidad no tiene la pretensión de neutralidad, ni de imparcialidad, ni de objetividad. Los posicionamientos éticos, estéticos o políticos de una educación en la postmodernidad no renuncian a la universalidad, pero sus educadores saben que no es posible ninguna afirmación universal al margen de la particularidad, o poniendo entre paréntesis lo particular. 5. Una educación postmoderna es especialmente sensible al otro, a la palabra del otro, a los otros, y, concretamente, es una práctica atenta al sufrimiento de los presentes y de los ausentes.²⁷

A manera de conclusión, estas consideraciones postmodernas de la filosofía llevadas a la educación invitan a considerar al adolescente como sujetos inmanentes que rebasa la sola visión de una educación de la liberalización para un contexto neoliberal. Además, se ha de considerar que los procesos histórico y socio-culturales inciden en las formas que se comprende

27. *Ibid.*, 51.



al adolescente, y que estos marcos redefinen el concepto que de éstos se tiene como alumnos. Los nuevos marcos multireferenciales que aparecen con la caída de los referentes de horizonte tradicional, conllevan a nuevos procesos de subjetivación, mediante el cual los alumnos constituyen sus procesos identitarios. Ante ello, la formación secundaria debiera considerar como impronta la integración de ese ejercicio regulador entre una formación individual y social correspondiéndose con este doble ejercicio sin que la escisión aparezca como un elemento desintegrador de su tarea y metas educativas.

Desde los planteamientos aquí expuestos, la educación enfrenta hoy estas problemáticas decisivas que, a nuestro ver, se hallan implicadas en el proceso de subjetividad de los adolescentes, porque la subjetividad es siempre procesos de configuración y apropiación re-presentada de sí en relación con los otros, desde lo cual se construye una identidad, procesos de subjetivación mediante los cuales se deviene en sujeto. Una educación que implica subjetividad, visto desde la problemática filosófica descrita, presenta al menos tres elementos en su consideración: primero:

la escuela difícilmente puede seguir sosteniendo su ejercicio desde los fundamentos tradicionales, es decir, desde una pretensión de universalidad y uniformidad que ésta ha heredado y puesto en práctica en su formación general desde un contexto moderno ilustrado que predefinió un concepto de adolescencia, mediante el cual el adolescente es concebido en tanto alumno a formar. Segundo: la educación debe insertarse en la pregunta por la vida, por su interpretación, por su facticidad, por la responsabilidad que cada uno, en su existencia individual debe asumir para darle sentido y realización a su propia vida. Toda educación asume siempre la pregunta antropológica de la existencia humana. Tercero: el ejercicio escolar implica siempre un otro, o sea, una relación de intersubjetividad; la construcción de identidad siempre lleva implícita la pregunta por los otros. “Por las particularidades que comporta el proceso educativo está directamente articulado a la atribución de sentido, a la construcción simbólica y subjetiva de los seres humanos”.²⁸ La subjetividad cumple simultáneamente tres funciones, a saber: cognitiva (como esquema referencial, posibilita la construcción de la

28. Cfr. CLAUDIA PATRICIA SIERRA PRADO, “La irrupción del imaginario social, las subjetividades y los sujetos en las ciencias sociales como asunto relevante para la investigación en educación”, *Trabajo Social*, 17 (2015) 125.

realidad), práctica (desde ella los sujetos orientan y elaboran su experiencia) e identitaria (aporta los materiales desde los cuales los individuos y colectivos definen su identidad y sus pertenencias sociales.²⁹ Si se asume esta condición de construcción subjetiva, la escuela secundaria pudiera ser un espacio para auto-reflexividad de los alumnos en tanto sujetos. Porque el sujeto es desde este marco creación histórica de sí mismo. Finalmente, para dejar abier-

ta la reflexión nos preguntamos ¿cómo transitar el nuevo desafío que traen consigo las nuevas construcciones de subjetividad adolescente para acompañarles con procesos formativos más coherentes con sus principios, necesidades e intereses de sentido y re-significación individual de ese mundo socioculturalmente compartido por éstos y que no había aparecido antes en la historia de esta etapa de educación, tal y como ahora se nos presentan?

Bibliografía

- Aberastuy, Arminda y Mauricio Knobel. *La adolescencia Normal. Un enfoque psicoanalítico*. México: Paidós, 2009.
- Anzaldúa Arce, Raúl Enrique. “Infancias y adolescencias en el entramado de los procesos de subjetivación”. *TRAMAS*, 36 (2012) 177-208.
- Campos Rodríguez, Darío. “Definición de competencias internacionales: experiencias de la universidad de Colombia en el proyecto Alfa Tunning Europa-América Latina”. *Praxis & Saber*, 4 (2011) 77-101.
- Elzo Imaz, Francisco Javier. *La voz de los adolescentes*. Madrid: Castellanos, 2005.
- Escobar Valencia, Miriam. “Las competencias laborales: La estrategia laboral para la competitividad de las organizaciones”. *Estudios Gremiales*, 96, (2005) 31-55.
- Fuente Molinar, Olac. *Educación Pública y Sociedad*. México: Siglo XXI, 1987.
- García Suárez, Carlos Iván y Parada Rico, Doris Amparo. “Construcción de adolescencia: una concepción histórica y social inserta en las políticas públicas”. *Universitas Humanística*, 85, (2018) 347-373.
- Reguillo, Rossana. “Culturas Juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión”. *Revista Brasileira de Edecacao*, 23, (2003) 103-118.
- Taylor, Charles. *Fuentes del Yo. La construcción de la Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Torres Mendoza, Arturo y Ponce Grimas, Víctor Manuel. *La Educación Secundaria Sigue en el Debate*. México: Educ@rnos, 2018.
- Zorrilla, Margarita. “La Educación Secundaria en México: Al filo de su reforma”. *REICE, Revista electrónica Iberoamericana sobre Calidad. Eficacia y Cambio en Educación*, 2 (2004) 2-3.

P

29. *Ibid.*, 123.

HACIA UN RENACIMIENTO EDUCATIVO: REFLEXIONES PARA LA VIDA POSTPANDEMIA

MIGUEL ÁNGEL SANTILLANA SOLANA*

* Candidato al grado de Doctor en Filosofía y Ciencias Humanas por el Instituto Agustín palacios Escudero (IAPE) Chihuahua, Chih. Doctor en Derecho por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Licenciado en Filosofía por la Universidad del Desarrollo del Estado de Puebla.

Resumen: La aparición del COVID 19 ha planteado una serie de preguntas fundamentales relacionadas con el significado y el propósito de la vida, lo que nos lleva a interpelar la educación en esa etapa de crisis. Este escrito casi como testimonio, da cuenta de algunos desafíos para la educación con el objeto de reflexionarla como fuente de crecimiento intelectual y humano en un mundo post pandemia.

Palabras clave: Filosofía, Educación, Pandemia, Autoeducación.

INTRODUCCIÓN

La pandemia por COVID-19 ha sido un desafío global sin precedentes, que afectó gravemente la salud, la economía y la vida cotidiana de las personas en todo el mundo. Sin embargo, también ofreció lecciones importantes sobre la autodefensa inherente de la vida y las decisiones que se tomaron para proteger la existencia, la dignidad y el bienestar propios y de los demás. Dado el panorama de emergencia sanitaria fuimos testigos de cómo la vida cotidiana, que en distintos contextos representa de suyo un desafío constante, se transformó para muchos países, en cuestión de días, en una lucha por la supervivencia, donde nuestros tradicionales sentidos quedaron eclipsados por la intensidad de la situación en la que estuvimos inmersos.

La pandemia vivida tuvo impacto profundo y generalizado en el sistema

educativo en todo el mundo¹. Y es que al hacerle frente a la emergencia se evidenciaron una serie de desafíos para la educación, como ocasión propicia tanto para la innovación como para su perspectiva social, justa y solidaria en lo mediato.

A continuación, se expone el trazo de algunas lecciones emergentes en dicho ámbito a partir de la pandemia. Sin ser todas enseñanzas habidas, lo que pretendemos es evidenciar y destacar es sobre todo el momento de oportunidad en que podemos encontrarnos, para pensar con entusiasmo la educación en un contexto de cierta deriva post-pandemia.

Emergencia de una pandemia

En un momento cualquiera en que el modelo económico del libre mercado fortalece el

1. OSBALDO AMAURI GALLEGOS DE DIOS, "Pérdida de aprendizajes en México". *Cuadernos Fronterizos*. Año 19, 58 (mayo-agosto 2023) 97 – 99.



individualismo y la insolidaridad, en el que prima la ideología del triunfar por encima o a costa de los demás y donde la celeridad de la producción, de las comunicaciones, de las relaciones interpersonales, así como del cambio de lo que parecía permanente, la naturaleza protestó y se rebeló frente a ritmos inhumanos que imponen las necesidades del capital. Y no fue sino en el en el ámbito cotidiano y acaso íntimo de las personas, en el contexto inmediato ahí donde se limita y se moldea el propósito de la vida misma, que lo padecido exigió explorar, para descubrir significados del más reciente acontecimiento de época.

De suerte que una de las primeras evidencias en la pasada emergencia sanitaria fue que la humanidad es una y como especie se encuentra vinculada biológicamente entre sí (y por eso tuvimos que aislarnos²), pero que también nuestra humanidad se halla interconectada con animales, plantas, virus y bacterias, lo que nos hace compartir un cierto destino común, planetario. Se avisó aquí de hacernos conscientes de que la humana, no es la única y excluyente forma de vida para aprender a convivir en comunidades de colaboración inter-especies.

Al estar situados dentro de un contexto de encierro para resguardar la vida, presenciar la debilidad o fragilidad de la vida humana frente a algo imperceptible a simple vista, como un virus, se nos implicó ser conscientes de cuidar nuestra vulnerable integridad, el ser empáticos y el adaptarnos con flexibilidad como de un día a otro, a las nuevas dinámicas vitales.

Aunque la pandemia por coronavirus fue vivida de maneras distintas por cada una de las personas que la padecemos, a contrapelo de la dinámica frenética de las sociedades que vivimos, en la reclusión y el aislamiento se pudieron tener ritmos humanos de descanso, de sueño, de estudio; así como recuperar dimensiones perdidas, como la conversación, la cercanía, la preocupación por los demás; la necesidad de relaciones humanas.

Así, hay sembrado en nuestro haber —en generaciones más jóvenes sobre todo— un talante, temple o estado de ánimo³: el afecto de ser solidarios, de cuidarnos y de apoyarnos mutuamente por encima de fronteras y de muros. Pero enclavados en una nueva realidad de contingencia sanitaria y aislamiento que evidenció la fragilidad de la vida huma-

2. Parfraseo como lo decía el filósofo vasco Xavier Zubiri: estamos indigentemente volcados hacia los demás, y si vamos juntos o todos salimos adelante o todos nos condenamos. Así pues, nadie se “salva” solo.

3. LUIS TAMAYO, “El despertar un temple de ánimo fundamental” en *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (Casa Aldo Manuzio-BUAP, 2016), 249 – 268.

na, nos cuestionamos y replanteamos la importancia y finalidad de cuanto nos rodea, y justo una de las áreas con mayor resonancia fue la educación.

Lo educativo en trance

- A) De pronto nos vimos en un momento de cambios en el que todo marchaba con gran velocidad, en el que tuvimos que adaptarnos para generar o aprender nuevas habilidades:

Los docentes dejaron el salón de clase tradicional al que han estado acostumbrados por décadas, para convertirse de manera obligada en usuarios de las herramientas tecnológicas que existen para interactuar a distancia entre ellos mismos y sus estudiantes, al tiempo que tienen que atender las presiones personales del confinamiento y sus implicaciones económicas, de salud y afectivas.⁴

Si bien antes de la pandemia ya se cuestionaba la figura al maestro como una autoridad rígida, hoy se desplaza su papel didáctico y expositor, para asumirse al de consultor, asesor o supervisor, y en ese sentido su lugar estará en los márgenes de las diversas actividades que acontecen en el “aula”, teniendo disposición para proporcionar consejos y ayuda, pues el centro de máxima actividad es el alumno y su aprendizaje.

En este entredicho, hay una renovada invitación a reflexionar sobre el quehacer docente, el cual llega a perderse en la cotidianidad de las planeaciones y las mismas

actividades de aprendizaje y estrategias de desarrollo que de costumbre se proponen. Mediante la autorreflexión, la libertad crítica y el autoconocimiento, la persona del docente indaga en sus pensamientos y analiza el entorno, establece conexiones significativas entre la cultura, la sociedad y la educación. Esta nueva oportunidad de pensar la práctica pedagógica estaría estrechamente vinculada a una comprensión profunda y clara del contexto inmediato en el que estamos inmersos para abrir nuevos portales hacia visiones más críticas, osadas y alternas.

- B) En un contexto de pérdida de vidas y sufrimiento se produjo una vivencia (que no debemos dejar ir) sobre lo que realmente valoramos como individuos y como sociedad, para reflexionar sería, profundamente y replantear nuestra forma de vivir en la sociedad.

En un mundo post pandemia, la libertad individual⁵ puede cobrar un nuevo significado, pues hoy se hace evidente que la responsabilidad de seguir medidas de seguridad y cuidado personal se convierte en una cuestión política y ética fundamental. Las personas deben tomar decisiones sobre su salud, sobre sus interacciones sociales como forma de participación en la comunidad.

Y es que el momento, el modelo económico hegemónico (producción, distribución y consumo) ha estado centrado en la maximización de la ganancia, en el flujo del capital, en los rendimientos económicos,

4. MELCHOR MENDIOLA, *et al.*, “Retos educativos durante la pandemia de covid-19: una encuesta a profesores de la UNAM” *Revista Digital Universitaria*. Vol. 21, 3 (mayo-junio 2020).

5. Sartre, Jean Paul Charles Aymard (1905-1980). Enfatizó la idea de que los seres humanos son esencialmente libres y responsables de sus elecciones. Pionero y principal representante del existencialismo filosófico, que como escritor ganó el Premio Nobel de Literatura en 1964, el cual rechazó para no comprometer su integridad como novelista y dramaturgo, también fue biógrafo y crítico literario. Es considerado uno de los pensadores sustanciales del siglo XX. Expone como teoría filosófica que la libertad humana no está predeterminada, y es el ser humano quién construye su propio destino, concepto que retoma en sus obras literarias.

ahora y luego del covid, se puede pensar, y es la oportunidad para imaginarlo, en un modelo económico que ponga en el centro a las personas, a los derechos de las personas y de los pueblos, que sea incluyente e igualitario; no que profundice las desigualdades y que soslaye las diferencias.

Lo anterior impacta a una educación para que promueva la igualdad de oportunidades y el acceso equitativo a la enseñanza de calidad para todos. Esto incluye garantizar que ningún estudiante se quede rezagado debido a su origen socioeconómico, género, etnia u otras características; así como abordar las brechas digitales.

- C) En cuanto a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) observamos cambios que ya se venían manejando como por ejemplo respecto a las competencias digitales que se pretendían desarrollar e implementar poco a poco mediante plataformas educativas enfocadas en generar ambientes de aprendizaje y sobre las cuales había mucho material y discusión formal.⁶

Para Marcelo y Lavié (2000)⁷ en un momento pre-pandémico, los diversos cuestionamientos giraron en torno a la cantidad de materiales digitales que deberían ser integrados en el aula, sobre cuál sería el porcentaje ideal entre materiales de contenido informativo y la propia cátedra. Pero ahora con la pandemia y luego,

las TIC y la innovación tecnológica se ha dejado de lado como pendiente, para aplicar y aprovechar directamente todas las herramientas digitales disponibles ante las necesidades de la población en todos los niveles escolares.⁸

Hay aquí una oportunidad: si los alumnos incrementan su compromiso con el aprendizaje mediante las plataformas virtuales y ahora que se percibe su motivación con el regreso a las aulas, podemos pensar más en una autoeducación⁹, la persona misma es la que comparte el papel de alumno y maestro, pues como describiera Rousseau en su obra *Emilio*¹⁰, se alienta al alumno a aprender de manera independiente, aunque el maestro siga presente interviniendo a modo de generar razonamiento en los conocimientos.

Como exponía Cámara Serrano (2006)¹¹ —y hoy claramente confirmamos— se puede verificar en línea el desempeño de cada alumno de forma gráfica y sincrónica, siguiendo detalladamente el progreso, las entregas. Pero a su vez el alumno puede también verificar y organizar sus tiempos dándole autonomía y flexibilidad, responsabilizándose de su educación.

Así, en los próximos semestres podremos integrar estos recursos tecnológicos para enriquecer la experiencia de clase, como un complemento de interacción que no debemos dejar de usar: juegos didácticos interactivos, reuniones virtuales para trabajo en equipo, asesorías en línea, etc.

6. CARLOS MARCELO y JOSÉ MANUEL LAVIÉ "Formación y nuevas tecnologías: posibilidades y condiciones de la teleformación como espacio de aprendizaje", en *Bordón: Revista de Pedagogía*, Vol. 52. 3 (2000) 385- 406.

7. *Ibid.*

8. Como docente en la educación superior soy consciente que se manejó solamente educación en línea con el objetivo de cubrir los programas de estudio del alumno universitario.

9. HANS-GEORG GADAMER, *La educación es educarse* (Barcelona: Paidós, 2000).

10. JUAN JACOBO ROUSSEAU, *El Emilio* (Argentina: El Aleph, 2000).

11. MARÍA PILAR CÁMARA SERRANO. *El Uso De Una Plataforma Virtual Como Recurso Didáctico En La Asignatura De Filosofía* (Universidad Autónoma de Barcelona, 2006).



Consideraciones finales

Para quienes vivimos la aparición del COVID19, la cosa apunta a advertir que está cambiando la forma de percibir al docente, las clases, el aprender, el educar y hasta el conocer. Por lo anterior, un nuevo pensamiento educativo ya se avecina e involucra aspectos de diálogo y reflexión, sí de la naturaleza del aprendizaje, pero también de la adaptación de las nuevas herramientas tecnológicas.

A medida que avanzamos hacia un futuro incierto, es esencial considerar este presente como despertar: un renacimiento de lo educativo redescubierto por la vida que resiste con resiliencia, para cimentar con la fuerza de la emergente consciencia, un futuro educativo saludable, equitativo y sostenible.

Pontón y Valle (2015)¹² acertadamente comentan que la educación se inscribe bajo la intención de posibilitar, promover, provocar y/o incitar el descubrimiento del potencial de cada ser humano, donde educar bajo esta concepción es formar, más allá de contenidos y métodos, porque se está pensando en la forja de sujetos

autónomos, libres, reflexivos y críticos de su propia existencia y desarrollo social partiendo del cuidado de sí. “Si lo que uno quiere es formarse, es de fuerzas humanas de lo que se trata”¹³, no sólo de tecnología, ni del ser de la máquina, entonces debemos centrarnos en las capacidades y potencialidades humanas.

Algo de lo que hay que dialogar-conversar-apuntalar; para seguir pensando lo educativo en la post-pandemia, es no quedarnos meramente en los “cómos didácticos” para implementar los recursos tecnológicos en la actual situación. Sino venir a cuestionarnos más por los fondos pedagógicos, uno de los cuales es la pregunta por ¿cuál es el (perfil, ideal del) sujeto a formar para esta circunstancia de inteligencia tecnológica?

De manera que para las “derivadas y naufragios” educativos (post pandemia), habrá que poner a las tecnologías donde deben estar: como complemento de la dimensión social (humana) de la persona. Hoy ya en un contexto de inteligencia artificial, cabe apuntalar y podría interesarnos formar personas que manejen las tecnologías de modo “socialmente útil, socialmente importante, socialmente beneficioso”¹⁴

12. CLAUDIA PONTÓN RAMOS y ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ, *Filosofía y educación: vínculos y desarticulaciones. Formas de hablar entre Filosofía y Educación* (México: UNAM, 2015), 19-39.

13. HANS-GEORG GADAMER, *La herencia de Europa: ensayos* (Barcelona: Península, 2000), 49.

14. TKNIKA. “Hacia dónde camina la humanidad. Nuestra relación con el futuro”. Conferencia José Antonio Marina. [5 de Abril 2024] [Youtube] <https://www.youtube.com/watch?v=7Kkc7caE0gU>

Bibliografía

- Cámara Serrano María Pilar, *El Uso De Una Plataforma Virtual Como Recurso Didáctico En La Asignatura De Filosofía*. España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *La herencia de Europa: ensayos*. Barcelona: Península, 2000.
- Gallegos De Dios, Osbaldo Amauri. “Pérdida de aprendizajes en México”. *Cuadernos Fronterizos*. Año 19, Núm. 58, mayo-agosto 2023. 97 - 99
- Gibe, Ricardo, y Xolocitzi, Ángel. *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. Casa Aldo Manuzio-BUAP, (2016) 249 - 268
- Gisbert, M., Esteve, F. “El nuevo paradigma de aprendizaje y las nuevas tecnologías”. *REDU: Revista de Docencia Universitaria*. (2011) 55-73.
- Manrique Maldonado, K., Arcos Mastache, G., Cabrera Ríos, S. y Bonilla Gómez, M. “La pandemia y su impacto en la educación superior. El uso de la tecnología por los estudiantes de la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia de la UAGro”. *Cuaderno de Pedagogía Universitaria*, Vol. 18, no.35 (2021) 06-17.
- Marcelo, C. y Lavié, J.M. Formación y nuevas tecnologías: posibilidades y condiciones de la teleformación como espacio de aprendizaje. *Bordón: Revista de Pedagogía*. Vol. 52, no.3 (2000) 385- 406.
- Pontón, Claudia y Valle, Ana María. *Filosofía y educación: vínculos y desarticulaciones*. México: Ediciones Díaz de Santos, 2015.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El Emilio*. Argentina: El Aleph, 2000.
- Sánchez, M., Martínez, A., Torres, R., Agüero, M., Hernández, A., Benavides, M., Rendón, V. y Jaimes, C. “Retos educativos durante la pandemia de COVID-19: una encuesta a profesores de la UNAM” *Revista Digital Universitaria* Vol. 21, No.3, 2020.
- Tknika. “Hacia dónde camina la humanidad. Nuestra relación con el futuro”. Conferencia José Antonio Marina. [5 de Abril 2024] [Youtube] <https://www.youtube.com/watch?v=7Kkc7caE0gU>

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.

