



EL TIEMPO EN LA  
NIVOLA UNAMUNIANA  
Laura Gabriela Sánchez Vertiz Ortiz

¿TRADICIÓN O CREACIÓN?  
FILOSOFÍA E HISTORIA  
DE LA FILOSOFÍA  
Alonso Solís Sillas

PODER POLICIAL Y  
CRIMINALIZACIÓN  
DEL OTRO  
Laura García Navarro

ENTREVISTA A  
MARÍA PÍA  
LARA ZAVALA  
Jaime Torres Guillén

RESEÑA  
TOTALIDAD DEL CAPITAL,  
TEORIZACIÓN CRÍTICA Y  
ENCARE DE-COLONIAL.  
HACIA LA DESCOLONIZACIÓN  
DEL CONOCIMIENTO

# ÍNDICE

## ENTREVISTA

Acerca de María Pía Lara Zavala

4

EVA ABIGAIL PRECIADO LÓPEZ



Entrevista a María Pía Lara Zavala

8

JAIME TORRES GUILLÉN

## ESCENARIOS

En la búsqueda de una universidad a la altura de su tiempo. Reflexiones desde la circunstancia mexicana

28

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO



Breves intempestivas sobre la abolición del poder policial

42

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS



Poder policial y criminalización del Otro: reflexiones desde México

45

LAURA GARCÍA NAVARRO



Abolir la policía para abolir el capital, abolir el capital para abolir la policía

49

MARCELO SANDOVAL VARGAS



La incompatibilidad de la ética con la coerción estatal: Una perspectiva rancieriana y agonística

53

SERGIO RUVALCABA SOLORIO



Ciencia y democracia: las perspectivas de Carl Sagan y Paul Feyerabend

62

MARIO LOZANO



## ENSAYOS

¿Tradición o creación? Filosofía e historia de la filosofía

76

ALONSO SOLÍS SILLAS



El tiempo en la nivola unamuniana

80

LAURA GABRIELA SÁNCHEZ VERTIZ ORTIZ



Ingeniería: entre lo dado, lo sostenido y lo excedente. Una lectura desde el realismo crítico modal del ser

89

RAÚL GARCÍA SÁNCHEZ



La comunicación de la ciencia y la reciente crisis de replicabilidad

106

MARIO LOZANO



## RESEÑAS

Maderos, chusma y orden social. Una teoría crítica del poder policial

115

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS



Totalidad del capital, teorización crítica y encare de-colonial. *Hacia la descolonización del conocimiento*

119

JAIME TORRES GUILLÉN

# EDITORIAL

Fundada hace 20 años con el propósito dar vida y expresión al pensamiento filosófico crítico, abierto al diálogo con la pluralidad cultural de nuestra época, además de intentar comprender al ser humano en sus interrogantes e inquietudes y proponer respuestas que orienten su vida y su acción, la revista **Piezas** iniciará en 2026 un nuevo ciclo. No es un evento nuevo, ya se vivió en mayo de 2012 cuando la editorial de la revista modificó, en forma y fondo su estructura. El próximo año, el diálogo entre la filosofía y ciencias humanas se abrirá a nuevos horizontes con una nueva dirección, sin perder la ruta que anima a **Piezas** para entretejer esperanza cristiana, disciplina filosófica y preocupación social.

Por ahora, celebramos dos décadas de publicación ininterrumpida con una **Entrevista** a la filósofa mexicana María Pía Lara Zavala, pilar indiscutible de la divulgación de la teoría crítica en México y creadora de una obra filosófica fundamental para entender algunos de los problemas del mundo actual. En la sección de **Escenarios**, presentamos una miscelánea de tópicos comenzando con el trabajo de **José Guadalupe Gandarilla Salgado** quien se cuestiona si las instituciones mexicanas de educación superior, están respondiendo a la altura de las exigencias que coloca este tiempo tan convulso que nos ha tocado vivir, adelantando que, “no parece haber lugar al entusiasmo cuando tampoco parecieran erigirse en espacio privilegiado para la reflexión de los procesos de transformación y cambio que el país está viviendo”. Por su parte **Carlos Rafael Hernández Vargas, Laura García Navarro y Marcelo Sandoval Vargas**, nos presentan breves reflexiones que, a manera de relámpago, nos increpan sobre la necesidad de pensar la abolición del poder policial, en una región del mundo donde, tal urgencia, aparece contra intuitiva debido a la desorientación práctica y teórica de quienes limitan la cuestión del poder policial, a los “cuerpos de policía” e ignoran el origen político de la idea de seguridad.

En su artículo, **Sergio Ruvalcaba Solorio**, colinda en las fronteras de lo anterior, al examinar la incompatibilidad entre la ética, entendida como un acto voluntario y dialógico, y la coerción estatal, caracterizada por el monopolio de la violencia legítima. Valiéndose del apoyo de Jacques Rancière y Chantal Mouffe, distingue la política, en tanto acto disruptivo e igualitario, y la policía, como orden coercitivo que perpetúa jerarquías, para iniciar un ejercicio que permita una transformación sociocultural a largo plazo y la descentralización del poder. Se cierra la sección con el texto de **Mario Lozano** en el que ensaya las relaciones entre la ciencia y la democracia a partir de las principales tesis de Carl Sagan y de Paul Feyerabend. Sostiene que, la perspectiva notablemente optimista del primero, puede incorporar un valioso contrapunto del segundo, para con esto mejorar el análisis de estas complejas relaciones.

En la Sección de **Ensayos** Alonso Solís Sillas escribe **¿Tradición o creación? Filosofía e historia de la filosofía**. Solís reflexiona sobre la importancia de conocer la tradición filosófica para crear filosofía. Para ello, dice, hay que amarla y transmitir el entusiasmo por estudiarla en tanto una de las principales tareas de la enseñanza de la filosofía, las

humanidades y disciplinas sociales. **El tiempo en la novela unamuniana** es el título del ensayo de Laura Gabriela Sánchez Vertiz Ortiz cuyo propósito es discurrir sobre el tiempo como categoría filosófica en las novelas de Miguel de Unamuno. En el trabajo, la autora nos muestra, de manera somera, la intrahistoria en relación al tiempo que se encuentra en los ensayos de Unamuno titulados *En torno al casticismo* y en la preocupación del tiempo en los personajes de *Niebla* y *Cómo se hace una novela*.

En esta misma sección aparece **Ingeniería: entre lo dado, lo sostenido y lo excedente. Una lectura desde el realismo crítico modal del ser** de Raúl García Sánchez. El autor propone leer la práctica ingenieril desde un realismo crítico modal del ser. La tesis central de su trabajo sostiene que los proyectos de ingeniería pueden comprenderse mejor si se consideran como formas de responder a un ser que se nos da, se sostiene y se excede. A partir de estas formas, así como de la noción de consorcio y deliberación, el autor atiende cuatro cuestiones que versan sobre la naturaleza del conocimiento ingenieril, el estatuto de los artefactos, el lugar de los valores en el diseño tecnológico y las exigencias éticas. También Mario Lozano contribuye a esta sección con su texto titulado **La comunicación de la ciencia y la reciente crisis de replicabilidad**. Como buen divulgador de la ciencia, el autor hace frente a los encuadres pesimistas de aquella, en especial los que son más publicitados en los medios, a saber, los relativos a la crisis de replicabilidad en medicina, psicología y otras áreas. Lozano más que sumarse a estos encuadres, reflexiona la necesidad de reenmarcar de manera más constructiva y justa la realidad de la investigación científica, enfatizando los mecanismos autocorrectivos con los que, afortunadamente, cuenta la ciencia.

Se suman a este número conmemorativo de 20 años de **Piezas**, las reseñas a los libros *Maderos, chusma y orden social. Una teoría crítica del poder policial* de Mark Neocleous; y *Totalidad del capital, teorización crítica y encare de-colonial. Hacia la descolonización del conocimiento* de José Guadalupe Gandarilla Salgado. Por último, cierro esta editorial agradeciendo no solo a quienes han contribuido en estas dos décadas a esta publicación semestral, sino en especial, a todas y todos los lectores, a quienes me debo como editor y director. **P**

El director



# ACERCA DE MARÍA PÍA LARA ZAVALA

EVA ABIGAIL PRECIADO LÓPEZ\*

Licenciada en Letras Hispano-americanas por la Universidad de Colima y Maestra en Literatura Hispanoamericana por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesora del Instituto de Filosofía A. C.

De adolescente, María Pía Lara Zavala se imaginó ser una gran actriz. Amaba el cine y quería comprender e interpretar la realidad con pasión, a través del arte. Movidada por ese impulso, se inscribió en seminarios de actuación en Bellas Artes, donde muy pronto conoció el temido pánico escénico. Ese límite puso fin a la vocación teatral, pero no a la inquietud que la animaba. Fue, en realidad, el umbral hacia otro espacio de exploración aún más decisivo. En aquel ambiente cultural e intelectual, lo que terminó por transgredirla con mayor fuerza fue la filosofía. La autobiografía de Simone de Beauvoir se convirtió entonces en una pieza clave de sus cimientos intelectuales. Una energía vital que reavivó la curiosidad que antes había buscado en la dramaturgia y que ahora encontraba, en la reflexión filosófica, una manera de mirar de frente la realidad y cuestionarla.

María Pía Lara Zavala nació en 1954 y es mexicana, aunque su trayectoria académica se desarrolló principalmente en España. Tras dejar atrás el teatro, ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Continuó sus estudios de posgrado en Barcelona, donde realizó tanto la maes-

tría como el doctorado. Su tesis doctoral, convertida en el libro *La democracia como proyecto de identidad ética* (1992), fue dirigida por la filósofa Victoria Camps, una de las figuras españolas más relevantes de la filosofía moral y política contemporánea. Durante el periodo de 1990 a 1994, fue jefa del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Iztapalapa.

Durante sus años de formación, dos pensadores marcaron de manera singular su horizonte intelectual: Jürgen Habermas y Hannah Arendt. En ambos encontró reflexiones profundas sobre los acontecimientos del siglo XX, en particular la Segunda Guerra Mundial, el genocidio contra el pueblo judío y las complejas implicaciones éticas, políticas y sociales que estos hechos dejaron tras de sí. Estas influencias siguen siendo decisivas en su obra, donde ocupa un lugar central la reflexión sobre *el mal* humano y el análisis de las narraciones como dispositivos morales y políticos, capaces de revelar aquello que los marcos normativos establecidos no alcanzan a ver.

Actualmente, Lara Zavala es profesora de Ética y Filosofía política en la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, y miembro del Sistema Nacio-



nal de Investigadores, nivel III. Su producción académica posee un marcado carácter internacional: la mayor parte de su obra fue escrita originalmente en inglés y varios de sus libros aún no han sido traducidos al español. Ha publicado numerosos artículos y ensayos en revistas especializadas, así como contribuciones en volúmenes colectivos editados en Estados Unidos y Europa.

Entre sus obras más destacadas se encuentran *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere* (University of California Press, 1997), *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment* (Columbia University Press, Nueva York, 2007) y *La democracia como proyecto de identidad ética* (Anthropos, 1992). Asimismo, ha sido editora del volumen colectivo *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* (University of California Press, 2001) y coautora de más de una veintena libros colectivos, consolidando una producción amplia y sostenida en el cruce entre ética, política y teoría crítica.

De su vasta obra, me gustaría destacar dos de sus libros en los que se entrelazan conceptos que condensan lo esencial de su obra, tales como: narración, imaginación moral, *juicio reflexionante*, memoria, mal y esfera pública. Se trata de un pensamiento que se resiste a separar la reflexión filosófica de las heridas de la historia. La filosofía de María Pía Lara se caracteriza, así, por una atención constante a las voces que irrumpen desde la experiencia –en especial aquellas marcadas por la violencia y la exclusión– y por la convicción de que narrarlas constituye una forma crucial de intervención ética y política en el presente.

### ***Narrar el mal (2009)***

Experiencia y lenguaje son dos anclas que sostienen el acto de narrar. El siglo XX tuvo que inventar palabras para nombrar sus propias innovaciones violentas e inhumanas. Términos como *genocidio* o *totalitarismo* no surgieron por un simple

afán descriptivo, sino porque conceptos heredados como “barbarie” resultaron insuficientes para dar cuenta de la magnitud y la racionalidad administrativa de sucesos catastróficos que, lamentablemente, formaron parte de estructuras políticas, jurídicas y culturales.

En *Narrar el mal*, María Pía Lara muestra que las voces testimoniales que emergen tras guerras, dictaduras, campos de exterminio o crímenes de lesa humanidad no sólo relatan lo ocurrido: ponen en crisis los marcos culturales que hicieron posible esa violencia. Narrar el mal no es, en este sentido, una tarea meramente retrospectiva, sino una intervención crítica en el presente; un esfuerzo por replantear cómo una comunidad comprende la legalidad, la obediencia y la responsabilidad moral.

En diálogo con Hannah Arendt, nuestra filósofa recupera una idea inquietante: el mal extremo no siempre se origina en sujetos monstruosos o excepcionalmente perversos, sino que puede propagarse a través de marcos culturales y normativos que suspenden el *juicio reflexivo*. Cuando la violencia es legal, legítima o incluso promovida por el Estado, muchos individuos dejan de interrogar el sentido de sus actos. Actúan –diría Arendt– sin pensar. La crueldad, así, no se ejerce únicamente por sadismo, sino también por conformismo, obediencia o incapacidad de juzgar más allá de lo permitido por la norma.

Aquí adquiere centralidad el concepto de *juicio reflexionante*, clave tanto en Arendt como en la lectura que propone la autora. Frente a un juicio que se limita a aplicar reglas dadas, el *juicio reflexionante* exige detenerse ante lo singular, cuestionar los marcos heredados y examinar críticamente aquello que se presenta como “normal”. Las narraciones testimoniales –y las interpretaciones que se elaboran a partir de ellas– cumplen justamente esta función: interrumpen la comodidad de los

discursos oficiales y obligan a reconsiderar si lo legal fue también lo justo, si lo institucionalizado no fue, en realidad, profundamente violento.

Desde la perspectiva de María Pía Lara, narrar el mal implica también desactivar los relatos que sostuvieron la violencia. Al escuchar a las víctimas y a los sobrevivientes, se pone en cuestión la semántica que convirtió al otro en enemigo y se abre la posibilidad de una imaginación moral distinta. Estas narraciones no clausuran el sentido de la historia, pero amplían nuestra capacidad de juicio y nos recuerdan que comprender el mal es una tarea inseparable de la responsabilidad ética de no repetirlo.

### ***Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere (1998)***

Asimismo, la autora explora el potencial ético y político de las narraciones feministas, mostrando cómo los relatos producidos por mujeres y otros sujetos históricamente marginados transforman la comprensión de la vida pública. Frente a una concepción de la esfera pública como un espacio homogéneo, regido exclusivamente por la razón abstracta o por principios universales ya establecidos, Lara sostiene que las experiencias narradas desde posiciones de vulnerabilidad introducen nuevas “texturas morales” que enriquecen y tensan los criterios desde los cuales se juzga lo justo y lo injusto.

En estas narrativas, lo personal no se reduce a lo privado, sino que se convierte en una vía para visibilizar formas de daño, exclusión y desigualdad que habían permanecido normalizadas o silenciadas dentro de los marcos dominantes del discurso público. Desde una perspectiva feminista crítica, María Pía Lara muestra cómo estas voces interrumpen los lenguajes establecidos de la moral y la política, obligando a repensar categorías como responsabilidad, reconocimiento y justicia.

Al situar en el centro la experiencia vivida, el sufrimiento y la memoria, estas narraciones no sólo reclaman inclusión, sino que amplían la imaginación moral de la comunidad. Cuestionan la supuesta neutralidad de normas y consensos que, en muchos casos, han sido contruidos desde posiciones de poder. De este modo, *Moral Textures* anticipa una de las ideas centrales de la obra posterior de nuestra filósofa: que la ética no se agota en la aplicación de reglas, sino que se nutre de la capacidad de escuchar, interpretar y juzgar a partir de relatos concretos que revelan aquello que los marcos normativos existentes no alcanzan a ver.

En ambas obras, el concepto de *juicio reflexionante* ocupa un lugar central: frente a explicaciones universalizantes o marcos normativos cerrados, Lara Zavala defiende la atención a lo singular y a las narraciones como vías privilegiadas para una comprensión ética más profunda. Narrar, ya sea desde la experiencia de la exclusión o desde la catástrofe histórica, se convierte así en una práctica crítica que no sólo interpreta el pasado, sino que interroga el presente y amplía nuestra responsabilidad frente al mundo que compartimos. Para finalizar, me gustaría enunciar una de las evocaciones más contundentes de la propia autora: “el pasado nunca pasa”. **P**



# ENTREVISTA A MARÍA PÍA LARA ZAVALA

JAIME TORRES GUILLÉN\*

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

**Jaime Torres Guillén (JTG):** Estimada María Pía Lara, muchas gracias por recibirme y hacer posible esta entrevista para la revista *Piezas del Instituto de Filosofía*. La revista tiene el objetivo de divulgar el pensamiento filosófico a lectoras y lectores en general, no solo a especialistas en la filosofía. Por ello, la sección de **Entrevistas** tiene la finalidad de que se conozca el trabajo filosófico de la persona entrevistada, pero también su camino formativo de cómo llegó a la filosofía para con esto motivar a las nuevas generaciones a incursionar en los diversos temas de este saber. Entonces, para iniciar la conversación, quisiera comenzar preguntándote por tu formación filosófica. ¿Cuáles fueron tus estudios antes de doctorarte en filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona?

**María Pía Lara (MPL):** Es una interesante pregunta. Cuando cursaba el bachillerato existían cursos de orientación vocacional. En estos, las personas especializadas en orientación vocacional, entre otras actividades, te entrevistaban bajo una serie de preguntas que luego uno tenía que ir respondiendo. Cuando a mí me tocó el turno de la entrevista, la persona que lo hizo, al final me dijo que tenía madera para ser filósofa. En ese momento no dije nada, porque en realidad yo deseaba ser

actriz. Al terminar el bachillerato ingresé a Bellas Artes para estudiar teatro. Uno de mis maestros fue el conocido actor Raúl Dantés<sup>1</sup>. Recuerdo que, en primer año, una de las actividades académicas para fin de cursos, era presentar una obra de teatro. Ahí descubrí que tenía terror escénico. Por esos días, Guillermina Bravo<sup>2</sup>, quien tenía el Ballet Nacional de México, nos impartía un curso. En una ocasión ella me dio el papel de Hamlet. Sí, yo era Hamlet. Claro todo esto sin el público, porque una vez que apareció el público, dije: “no puedo volver a salir a escena”. Entonces abandoné la carrera de actriz. Creo que yo tenía una gran pasión por las novelas y la literatura en el cine. Además, imagínate, de joven podía disfrutar la obra cinematográfica de Jean-Luc Godard y François Truffaut<sup>3</sup>. Tal vez eso fue lo que me hizo soñar y no sé por qué no pensé en ser directora en vez de actriz. Fue por ese tiempo que comencé a leer todo el trabajo de Simone de Beauvoir. Llegué a ella a través de lo que me interesaba a mí: su autobiografía. Ella desde el principio habló de sí misma, de su interés de tratar de romper el molde en la época de su tiempo, de la negativa de sus padres porque estudiara filosofía, de cómo fue la mejor de su clase, mucho mejor que Jean Paul Sartre a quien conoció en La Normal Superior, y en mi opinión, ella siempre fue

1. (1925-1975), actor mexicano de teatro, televisión, cine y doblaje. Es conocido por su participación en *Rapiña* (1975), *Mariana* (1968) y *Cita en la gloria* (1966).

2. (1920-2013), bailarina y coreógrafa, es considerada la artista de la danza moderna y contemporánea más importante de México. Fundadora del Ballet Nacional de México y del Colegio Nacional de Danza Contemporánea.

3. Directores y guionistas franceses miembros del movimiento cinematográfico llamado *Nouvelle Vague*.



mejor que él. Michael Walzer, este famoso filósofo, tiene un libro que se llama *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*<sup>3</sup>, dice que la obra de Simone de Beauvoir es mil veces mejor que la de Sartre. Ella tenía novelas, con las cuales podría haber recibido el Nobel y sin embargo no lo obtuvo. Era un tiempo tan distinto al de ahora que, en ese momento, ella misma tomaba la superioridad de Sartre como “natural”. Entonces eso me llamaba mucho la atención, toda la idea de la vida de ella tratando de romper moldes. Ahora lo entiendo retrospectivamente y así llegué a interesarme en la filosofía. La orientadora vocacional que me entrevistó en el bachillerato, tuvo toda la razón.

**JTG:** Fue así que ingresaste a estudiar filosofía.

**MPL:** Así fue. Ingresé a estudiar filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), La UNAM era mi universidad y lo digo con todo cariño porque tuve profesores de gran talla: Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, de quien por algún tiempo fui asistente. Era la década de los setentas. Rafael Sebastián Guillén Vicente<sup>5</sup> era mi compañero. Éramos amigos y colegas, estábamos en los mismos cursos, él estaba muy interesado en Michel Foucault, en cambio a mí me interesaba el marxismo. Me eduqué con las lecturas marxistas. Estaba de moda Louis Althusser, pero nunca

3. MICHAEL WALZER, *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).

4. Nombre civil con que se identifica al entonces Subcomandante Marcos, ahora Capitán del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

fui una Althusseriana. Primero que nada, yo creía que Marx era un filósofo y no un científico, que su trabajo tenía que ver más con la crítica y la dialéctica, cuestiones que para mí son filosofía. Por aquel tiempo se pensaba que la ciencia era la única forma de conocimiento, y entonces Althusser y el positivismo eran las corrientes que se leían. En ese contexto estudié filosofía. Cuando concluí la licenciatura coincidió que se ofertaron una serie de becas por parte del gobierno de España que permitían que uno fuera a hacer maestría y doctorado a ese país. Me interesé en realizar un posgrado y a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, conseguí una parte de la beca que necesitaba para estudiar en la Universidad Autónoma de Barcelona.

**JTG:** ¿Y cuántos años estudiaste en Barcelona?

**MPL:** Entre maestría y doctorado, ocho años en total. Sobre todo, porque tuve que repetir una serie de materias que ya había tomado en México, pero que no me reconocieron en Barcelona. Además de asignaturas adicionales que me obligaron cursar como por ejemplo historia, antropología cultural, historia del movimiento obrero, con historiadores fabulosos. Pero regresé a México antes de concluir el doctorado. Comencé a trabajar por un tiempo en la divulgación de la ciencia en la UNAM. Empecé a escribir guiones para radio de divulgación. Hice un montón de programas, por ejemplo, escribí sobre el concepto infinito para abordar la estructura musical del canon, que es un libro de Douglas Hofstadter, también escribí sobre el concepto de circuito cerrado de ingeniería y otro tipo de cosas que se me ocurrieron. Los programas tenían éxito, tal vez porque era muy anti-positivista.

**JTG:** Si entiendo bien, esto tiene que ver con tu pasión por la literatura, así veo tu obra trazada por la narración y el relato.

**MPL:** Sí, tuve un hermano que murió este año, él era novelista, Hernán Lara Zavala se llamaba. Fuimos un montón de hermanos y hermanas, éramos nueve, todos nosotros nos pasábamos discutiendo en la mesa obras de literatura, en particular, por ejemplo, *Guerra y Paz* de León Tolstói. Una vez conocí a un amigo, un colega ruso en la *New School for Social Research* (New York) y me preguntaba cómo es que sabía todos los nombres de todos los personajes, ¿por qué? ¡Porque viví con ellos!

**JTG:** Sí, claro. Volviendo a tus estudios en filosofía, ¿tu tesis “Hermenéutica y pragmática como herramienta de la racionalidad práctica” es resultado de los ocho años estudiados en Barcelona?

**MPL:** En México hice una tesis sobre Marx y allá volví a presentar esa tesis, pero mejorada.

**JTG:** Entiendo, ¿es ese *paper* titulado “Cuál es el fin del marxismo”?

**MPL:** Sí, realmente se llamaba Metodología Marxiana. Lo que es increíble es que, por toda la discusión de aquella época, la discusión contra los althusserianos, tiene un nombre absurdo. Recuerdo que la presenté en catalán. Cuando llegué a España yo no sabía catalán, pero aprendí. Después de la muerte de Francisco Franco, había un renacimiento de la lengua catalana en las universidades. Yo estudié en la Universidad Autónoma de Barcelona; en la Universidad de Barcelona, la universidad central, las clases eran en castellano. Pero

6. DOUGLAS R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*, trad. Purificación Montes (Barcelona: Tusquets Editores, 2005).

en mi universidad, eran en catalán, lo cual era una lengua muy fácil de aprender.

**JTG:** ¿Y fue en Barcelona donde te interesaste por la filosofía alemana?

**MPL:** Me interesé en la filosofía alemana en el doctorado. Fue en ese tiempo que comencé a leer a Jürgen Habermas. Pienso que ahí inició mi verdadera formación. Leía sus textos los cuales tenían una serie de referencias que desconocía. Y entonces comencé a trabajar con él. Hacia finales de la década de los años ochenta, Habermas vino a México invitado por la UNAM y por el Instituto Goethe. Impartió en el Antiguo Palacio de Medicina en el Centro Histórico de la Ciudad de México la famosa conferencia, “La soberanía popular como procedimiento”, texto que se encuentra en *Faticidad y validez*<sup>7</sup>. Era un *paper* enorme. En este, él quería quitarle a la noción de soberanía todo aquello asociado con el nacionalismo para decirlo de manera breve. Ahí yo me conecté con él porque el Instituto Goethe me invitó a escribir un *paper*. Todo el mundo quería atacarlo y yo entendía algunas de las cosas de él que me interesaban. Y entonces presenté un *paper* y cuando él tenía que responder, dijo: “a mí lo que me gustó fue lo que presentó la doctora Lara”. A partir de ese momento comenzamos a tener correspondencia.

**JTG:** ¿Estuviste en Alemania durante tu doctorado?

**MPL:** No, fui a Alemania mucho después. Fue en mi primer sabático, después de ser jefa de departamento de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) sede Iztapalapa. Sí, fue durante el periodo de 1994 a 1995. Estuve con Albrecht Wellmer<sup>8</sup> en la Universidad Libre de Berlín, con una beca del Banco BBVA destinada para traducir mi libro en inglés.

**JTG:** ¿Entonces en Barcelona desarrollaste las dos herramientas de tu tesis: la pragmática y la hermenéutica?

**MPL:** Aquí en México tuve la gran fortuna de tomar un curso que me enseñó todo sobre el lenguaje. Lo impartió un profesor judío brasileño que se llamaba Marcelo Dascal<sup>9</sup>. Él me enseñó todo lo que sé de lingüística y del lenguaje. El curso lo tomé a través del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, ya siendo profesora. Al estar interesada en la hermenéutica hice esa conexión. En los noventa, Albrecht Wellmer era el director del Instituto de Hermenéutica en Berlín. Pero antes, en Barcelona, todo mundo discutía en aquel momento las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, a Georg Gadamer y las interpretaciones, etcétera. En ese entonces Habermas había sido el primer profesor de la segunda generación de la denominada Escuela de Fráncfort que decidió ver de qué manera la teoría crítica daba un viraje de la última parte del pesimismo de Adorno y Horkheimer,

7. JÜRGEN HABERMAS, *Faticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Trotta, 2010).

8. (1933-2018), matemático, físico y filósofo. De 1966 a 1970 fue asistente de Jürgen Habermas. Desde la década de 1990 fue profesor en la Freie Universität Berlin. En español se encuentran sus obras *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid: Visor, 1993); *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Cátedra, 1996); y *Líneas de fuga de la modernidad*, trad. Peter Storandt Diller (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

9. (1940-2019), filósofo y lingüista, de sus obras destaca *La Sémiologie de Leibniz* (París: Aubier-Montaigne, 1978); *Leibniz: Language, Signs and Thought* (Ámsterdam: John Benjamins, 1987); e *Interpretation and Understanding* (Ámsterdam: John Benjamins, 2003).





hacia lo que Marx defendía: un proyecto práctico-teórico que permita pensar en la emancipación. Después descubrí que yo no estaba tan mal. Karl Otto Apel escribió un libro que se llama *La transformación de la filosofía*<sup>10</sup> que son dos tomos, en donde hace una cosa muy parecida a como yo me formé. También mi asesora, Victoria Camps, una de las pocas doctoras de aquel momento, fue una gran influencia en mi formación.

**JTG:** Ahora entiendo. Estudiaste marxismo en la UNAM, luego en Barcelona y Alemania te conectas con los debates en torno a Wittgenstein, la hermenéutica, Habermas, la segunda generación de la teoría crítica, conocías obviamente a la primera, pero además ya tenías la intuición de que Marx había construido una teoría crítica y no una ciencia.

**MPL:** Exacto, una teoría crítica, algo que me parece mucho más ambicioso, sí, una forma diferente de producir conocimiento. Y desde luego, considero que sí, que su idea central era contra la dominación, con un proyecto de emancipación muy claro, y eso es filosofía.

**JTG:** Todo esto lo combinas con tu interés en la literatura, el relato, la narrativa, con la imaginación creadora, y pues se va generando tu pensamiento propio. Así llegas en 1985 a obtener tu plaza definitiva en el Departamento de Filosofía de la UAM lugar donde incluyes la teoría crítica.

**MPL:** Sí porque en la UAM-Ixtapalapa, quien la fundó, a saber, Luis Villoro y Fernando Salmerón, estaban más interesados en la filosofía analítica. También estaba Gabriel Vargas Lozano, quien había sido mi profesor en la UNAM y apenas llegué de Barcelona, me invitó a dar clases de “doctrinas políticas” y gracias a él entré a la UAM. Fue Gabriel quien incluyó el marxismo en la UAM, de otra manera ahí se había impartido solo filosofía analítica.

**JTG:** Como jefa del Departamento de Filosofía creas la idea que está plasmada en el posgrado de filosofía moral y política. Pones tu sello derivado de tu formación y encuentros intelectuales que también se pueden observar en tus obras. Así que en 1992 escribes tu primer libro *La democracia como proyecto de identidad ética* ¿Lo escribiste bajo la influencia de Habermas?

10. *La transformación de la filosofía*, 2 vols., trad. de Adela Cortina, Pere V. Garcés y Jesús Conill (Madrid: Taurus, 1985).

**MPL:** Sí, fue en un momento en que todo el mundo quería criticarlo. Y yo también, soy crítica de él, pero lo combino con otras cosas.

**JTG:** Tienes bastantes estímulos intelectuales derivados de tus estancias en Berlín, Stanford y la *The New School* en Nueva York.

**MPL:** Creo que Berlín fue un parteaguas. En aquella época Axel Honneth tenía su cátedra de filosofía social. Yo llegué por el Instituto de Hermenéutica de Wellmer, porque entonces mi proyecto era publicar un libro en el que me apoyaba económicamente el Banco BBVA con una beca que se llamaba “Lazos entre Estados Unidos y México”. Como proyecto tenía el libro que ahora se titula *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*<sup>11</sup>. Quería que Wellmer, quien trabajaba la estética en la teoría crítica, me incluyera en lo que en Alemania se llama El Coloquio. El Coloquio es una especie de seminario que los profesores realizan en las noches de un día donde se discute durante tres horas a un autor o algún *paper*. Se invita a doctorandos y algunas otras personas, pero es sólo por invitación exclusiva. Yo quedé en El Coloquio de Wellmer. Luego también le pregunté a Honneth si podía ir a su Coloquio. Él estaba empezando a escribir todo lo que hoy se conoce sobre el reconocimiento. Así es que me tocó conocer el surgimiento de la teoría del reconocimiento. Entonces en El Coloquio de Wellmer y

el de Honneth, conocí a toda la generación de intelectuales que ahora son famosos: a Rainer Forst, quien era el alumno brillante de Habermas, pero estaba en El Coloquio como asistente de Honneth; a Rahel Jaeggi, quien estaba estudiando el doctorado con Honneth; a Martin Saar ahora director del Instituto de Investigación Social de la Universidad Goethe de Frankfurt desde 2021; Christoph Menke, asistente de Wellmer y otras personas.<sup>12</sup>

Albrecht Wellmer entró tarde a trabajar la teoría crítica con Habermas, pero él ya tenía una carrera intelectual, era muy culto. Sabía de física y música. Tenía su piano en el instituto, era de esa vieja tradición de la teoría crítica y un gran conocedor de Theodor Adorno. Te cuento una anécdota: mi hermana que es compositora, Ana Lara, estaba viviendo en Polonia y un día me escribió preguntando si conocía a un tal Albrecht Wellmer “¡claro que lo conozco!” Le respondí. Y me dice: “pues durmió en mi casa porque, una amiga, Marcela Rodríguez, me pidió hospedarlo por una noche y yo le dije que sí, ¡leyó mis partituras!”.

**JTG:** ¿Y de tu estancia en Stanford qué nos puedes platicar?

**MPL:** Antes quiero comentar que yo comencé a ir al Coloquio Internacional de Teoría Crítica de Praga por invitación de Alessandro Ferrara<sup>13</sup> y Jean Cohen<sup>14</sup>. Debe haber sido en 1992. Antes déjame comen-

11. MARÍA PÍA LARA, *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere* (Berkeley: University of California Press, 1998).

12. Se podría decir que todos ellos son considerados filósofos de la Cuarta Generación de la mítica Escuela de Fráncfort.

13. Catedrático de Filosofía Política en la Universidad de Roma Tor Vergata y expresidente de la Asociación Italiana de Filosofía Política. En español existen algunas obras como *Autenticidad reflexiva: Repensando el proyecto de la modernidad*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Trotta, 2002); *El horizonte democrático: Hiperdemocracia y sus críticos*, trad. D. Tarancón (México: Fondo de Cultura Económica, 2017); *La paradoja de la filosofía política*, trad. M. L. de la Cámara (Madrid: Trotta, 2021).

14. Profesora de la Universidad de Columbia. Es conocida en el mundo de habla hispana por el libro que escribió junto a Andrew Arato: JEAN L. COHEN Y ANDREW ARATO, *Sociedad civil y teoría política*, trad. de Alberto L. Bixio (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

tarte los inicios de este coloquio. Inició por el esfuerzo de Habermas, Richard Rorty, Claus Offe y toda una serie de intelectuales de izquierda que no estaban ligados a la Unión Soviética. Tenían el interés de crear un coloquio, una especie de “nube” en la entonces Yugoslavia de Tito. Fueron a la ciudad de Dubrovnik a proponer esta “nube” para escuchar otras voces de la teoría crítica, sobre todo de gente que no podía hablar.<sup>15</sup> Con toda la fama que tenían estos intelectuales (por eso dije que era una nube), en Yugoslavia no les pudieron decir nada e invitaban al coloquio a filósofos como Adam Schaff, Karel Kosík... Gabriel Vargas divulgaba el trabajo de ellos en México. Esa “nube” creó la revista que se llama *Praxis International*<sup>16</sup>. Yo fui a ese coloquio una vez que se cambió de Dubrovnik a Praga.

Entonces estos intelectuales se salieron de ahí y por suerte en aquel momento era presidente Vaclav Havel<sup>17</sup>, quien con toda la premeditación que te puedes imaginar, dijo: “se vienen aquí a Praga y aquí procedemos, y aquí vamos a tener el lugar”. Entonces ahí prosiguió el debate y también se rompió la cuestión con la revis-

ta y se hizo otra: *Constellations*. Esto fue con la intención de expresar la idea de que había una ruptura con los ex yugoslavos, ahora serbios, etcétera y entonces se rehiciere este grupo. Y este primer grupo de autores eran Axel Honneth, Seyla Benhabib, Jean Cohen, Hubertus Buchstein, Alessandro Ferrara y Peter Dews, si no me equivoco. Creo que esos fueron los fundadores en Praga.

Antes te decía que conocí a Alessandro Ferrara y a Jean Cohen en un coloquio que organicé en Madrid siendo Jefe de Departamento en la UAM. En ese momento se discutía si el liberalismo o el comunismo, y ambos presentaron unos *papers* en dicho coloquio, y fue ahí que me llegó la primera invitación a ir a Praga, y fui. Era el primer año en Praga, fue como en 1992. Llegamos a unos hoteles espantosos, ex socialistas, todo era terrible, pero todo el mundo estaba ahí, Judith Butler y Wendy Brown y todos los intelectuales de izquierda que te puedas imaginar. Y déjame explicarte la parte más interesante de esto. La forma en que funcionó esto desde el principio en la ex Yugoslavia, es que no había ningún financiamiento de ninguna

15. Hacia finales de los años sesenta, existía en la antigua Yugoslavia la revista *Praxis*. Era una revista marxista-humanista que no comulgaba con el marxismo-leninismo de la Unión Soviética. En enero de 1975, ocho profesores marxistas-humanistas fueron expulsados de la Facultad de Filosofía de Belgrado (Mihailo Marković, Ljubomir Tadić, Zagorka Golubović, Svetozar Stojanović, Miladin Životić, Dragoljub Mićunović, Nebojša Popov y Trivo Indić). Sobre el contexto Richard Bernstein cuenta lo siguiente: “El grupo Praxis de Yugoslavia se acercó a Habermas y le pidió que organizara un seminario que continuaría el tipo de discusiones que tuvieron, y Habermas me preguntó si me uniría a él como codirector. Aproveché la oportunidad porque era coherente con todo lo que creía sobre la continuidad de la teoría y la práctica, sobre la relevancia práctica del pensamiento filosófico. Invitamos a los miembros del grupo de Belgrado que habían sido despedidos de su universidad a unirse a nuestras discusiones. Irónicamente, fue sólo en Dubrovnik que los ocho de Belgrado pudieron dar conferencias en Yugoslavia. Habermas y yo comenzamos el seminario de Dubrovnik como un gesto de solidaridad con nuestros amigos disidentes yugoslavos. Pero pronto se convirtió en un lugar donde los intelectuales de izquierda de todo el mundo se reunieron para hablar y conversar”. Cfr. <https://ceu2.izt.uam.mx/wp-content/uploads/2020/05/Cemanahuac-20.pdf>

16. *Praxis International* fue fundada en 1981 por miembros de Praxis de Belgrado, con el apoyo de Jürgen Habermas, Richard J. Bernstein y Albrecht Wellmer. Cabe destacar que, la mayoría de los miembros de Praxis de Zagreb no apoyaron esta iniciativa. *Praxis International* se publicó en el extranjero, principalmente en Estados Unidos. Sus primeros coeditores fueron Richard J. Bernstein y Mihailo Marković, y a partir de 1986, Seyla Benhabib y Svetozar Stojanović. *Praxis International* se publicó hasta enero de 1994, cuando continuó su publicación bajo el nombre de *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Cfr. <https://www.marxists.org/subject/praxis/index.htm>

17. Presidente de la República Checa de 1993 a 2003.

universidad. Se propuso así para que no hubiera ninguna jerarquía ni línea principal. Se trataba de discutir con todos a nivel igualitario. Y esto incluía que había estudiantes que venían de todos estos grupos, había alemanes, había ingleses, americanos, por supuesto. A partir de ese momento decidí que yo iba a ir todas las veces, porque era un evento espectacular en el que además de las ponencias, podías mantener una relación intelectual con todas las personas que estaban ahí. En ese coloquio me súper conecté y me interesé en tener relación, digamos, con mucha de la gente de ese coloquio, y es por ello por lo que soy directora del Coloquio Internacional de Teoría Crítica de Praga después de 35 años, y ahora los latinoamericanos están incluidos, por supuesto, porque antes no lo estaban. Y ahora mi tarea es invitar a todos los que estén interesados en ese coloquio. Pero cada quien se tiene que pagar su boleto. Sigue siendo así. Y sigue siendo que un día te toca una plenaria y otro día te toca hacer presentar un *paper* en una mesa. O sea, es antijerárquico. Cuando cumplimos, me parece que 25 años o 30 años, me hicieron una de las entrevistas y una de las cosas que recuerdo haber dicho fue: “mi mundo internacional lo construí en Praga”<sup>18</sup>.

**JTG:** Con respecto a tu obra, en *Moral textures: Feminist Narratives in the Public Sphere* haces una articulación entre el tema del género, el tema de la de la esfera pública y la cuestión del relato, de la narración, del tiempo. ¿Tuviste un estímulo de tu estancia en el Institut für Hermeneutik, en la Freie Universität Berlin?

**MPL:** Fui a Berlín con ese proyecto y recuerdo muy bien que era para la divulgación. El proyecto era este. Entonces todo el mundo hablaba de la esfera pública, que las mujeres no estaban en esta...y yo dije: “no, no es cierto, las mujeres siempre hemos estado en la vida pública”. Y comienzo con lo que ya te comenté de Simone de Beauvoir, con la idea de que la literatura es otra forma de entrar a la esfera pública. De hecho, había yo presentado en Praga el problema de cómo conectar el contenido de este proyecto con el libro de Habermas que se llama *La transformación estructural de la esfera pública*<sup>19</sup>, porque él describe en la primera parte cómo se hace la esfera pública literaria. Esa esfera no existe si no están las mujeres en los salones literarios. Entonces, cuando llegué con Wellmer, me acuerdo que me invitó a cenar y me preguntó: “¿Cuál es tu proyecto?” Te juro que tenía el proyecto clarísimo, pero al mismo tiempo estaba con un miedo porque él tenía un carácter terrible. Y entonces sucedió que me dijo: “este es un proyecto fabuloso”. Se supone que lo escribiría todo durante esa estancia, pero solo escribí una gran parte de este. En ese momento conocí a Jeffrey Alexander<sup>20</sup> quien me ayudó a escribir mi primera carta para enviársela a Polity Press para ofrecerles mi libro. Entonces el editor no era John Thompson sino David Held. Y le gustó mi libro y fue una suerte para mí que vinieran por primera vez en mi vida, no solamente que me publicaron el libro, sino que me pagaron mil libras. Lo que más me gustó fue que la evaluadora anónima hiciera un análisis muy bueno y unas críticas excelentes que me dieron ideas para mejorar el texto.

18. Cfr. <https://youtu.be/LgFAI6RYX9k>

19. Jürgen Habermas, *La transformación estructural de la esfera pública: Investigación de una categoría de la sociedad burguesa*, trad. de Gerardo Boldo (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

20. Sociólogo y profesor de la Universidad de Yale. Algunas obras importantes en español son *Sociología cultural: Formas de clasificación en las sociedades complejas*, trad. Laura E. Livchits (Barcelona: Anthropos, 2000); *Poder y performance: una sociología cultural de la política*, trad. Fernando Brugué (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011); y *La esfera civil* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011).



**JTG:** Luego estuviste algunos años en la *New School for Social Research*.

**MPL:** Cuando fui jefa de departamento, esto es otra cosa que me da mucho orgullo, prácticamente visitaron México toda la gente de la teoría crítica. Vinieron Thomas McCarthy, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Habermas vino varias veces invitado por la UNAM. También vinieron Nancy Fraser, Alessandro Ferrara, Richard Bernstein, Jean Cohen, Martin Jay y Richard Rorty. Para mí era una forma de poder permitirle a los alumnos la visión en primera línea de algo que a mí me había costado muchísimo trabajo. Ahora los alumnos podían escuchar conferencias y preguntar a quienes leían en sus clases. Estas actividades también me ayudaron a tejer amistades. Recuerdo que cuando invité a Richard Bernstein<sup>21</sup> me dijo: “sí voy, pero también me gustaría que invitara a Carol, mi esposa, ella puede ofrecer una conferencia porque es experta en Walter Benjamin”. Entonces él, para agradecerme esa invitación, me invitó a un coloquio de pragmatismo que realizarían en los Adirondacks donde John Dewey tenía su casa de verano. Estuvieron todos los pragmatistas importantes americanos y yo era la única mujer, fue fabuloso. Hicimos una larga amistad que terminó con su muerte hace unos dos años. Bernstein fue como mi padre intelectual. Me ayudó más que ninguna otra persona que te puedas imaginar. Y cuando quise ir a la *New School* con una Beca Fulbright que gané, dije, quiero ir a hacer el libro sobre el mal. Fue en el 2001 cuando se derribaron las Torres Gemelas.

**JTG:** Entonces *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*<sup>22</sup> sí fue elaborada producto de tu estancia en la *New School for Social Research*.

**MPL:** Sí, pero yo tuve una idea previa que se realizó en dos momentos. Primero, en la UAM-Iztapalapa tuve la oportunidad de organizar un coloquio en enero de 1999. Invité a Bernstein y a su esposa, porque ella estaba entonces interesada en todo lo que fue el Holocausto y especialmente el texto de Jorge Semprún, *El largo viaje*<sup>23</sup>. Invité también Maeve Cooke, una amiga que conocí también en Praga, pero que cuya relación amistosa ha sido muy importante para mí y espero que yo para ella, es irlandesa, también hizo toda su carrera en Alemania, ha sido una gran interlocutora. Estaba Maeve, estaba Alessandro Ferrara, estaba Carol Bernstein y Richard Hecht, todos se quedaron en mi casa porque no teníamos dinero para pagar hoteles. Tuvimos que poner catres y era genial, estábamos todos los días a toda hora desde el desayuno hasta la noche hablando sobre el mal. En aquel momento estaba también la película de Steven Spielberg “La lista de Schindler”. Esa película dio para una discusión sobre qué hacemos con los traumas. Entonces mi idea era recuperar un sentido de narrativa. Lo que valió la pena de ese libro, que creo que a la larga no me arrepiento, es que es necesario recuperar la experiencia de las personas que vivieron traumas. Y una parte de esa experiencia tiene que ver con abrir estas discusiones a lo público. Entonces lo que quise hacer realmente era pensado sobre Latinoamérica, es decir, no era el Holocausto solamente, ese era un

21. En el año 2018, la revista **Piezas** publicó una entrevista a Richard Bernstein. en el volumen IX, núm. 26, julio 2018. La referencia es: ALONSO SOLÍS SILLAS, “El pragmatismo, el mal y la filosofía contemporánea Una conversación con Richard Bernstein” en *Piezas. En diálogo filosofía y ciencias humanas*, vol. IX, 26 (julio 2018) 9-23.

22. trad. de Graciela Calderón (Barcelona: Gedisa, 2009).

23. trad. de Jorge F. Hernández (Barcelona: Tusquets Editores, 2011).



tema desde luego, pero quería hablar de lo que a mí me tocó vivir de joven. A mí me tocaron todas las dictaduras de Latinoamérica. Yo me formé aquí con amigos y amigas que venían del exilio, de quienes sus vidas estaban rotas. El primer trauma de mi vida fue Chile. Yo no tenía todavía nada en la cabeza qué iba a hacer, pero te juro que me pasaba, tendría 13 años, leyendo el periódico, todo lo que pasaba y no podía quitármelo de la cabeza. Así que eso regresa conmigo para este libro y lo que más me impresionó es la manera en que la sociedad tiene que establecer un diálogo con el Estado y este tiene que tomar una posición de ruptura con respecto al pasado. El otro momento fue un seminario realizado en Praga en mayo de 1999 cuya temática era “El problema del mal”. De ambos momentos resultó el libro *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*<sup>24</sup>.

**JTG:** De este libro último libro que mencionas, me llama la atención el capítulo de

Jeffrey Alexander “Toward a Sociology of Evil: Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to “the Good” porque es el único que plantea un debate que todavía no está claro: el tema del problema del mal en la sociología. Existen versiones anglosajonas sobre la sociología del sufrimiento, pero no sobre el mal. Pienso que las ciencias sociales todavía no han desarrollado instrumentos, ni de método, ni intelectuales, para acceder al problema del mal en tanto actos de crueldad o atrocidades y en este texto Jeffrey Alexander brinda pistas para atender este problema.

**MPL:** Sí después él continuó con el tema el cual ya está publicado en *Trauma. A Social Theory*<sup>25</sup>.

**JTG:** Pero volvamos a tu libro *Narrar el mal* el cual se publicó en inglés en 2007...

**MPL:** Fui a Nueva York desde el primero de septiembre de 2001. El derribo de las

24. (Berkeley: University of California Press, 2012).

25. (Cambridge, UK: Polity Press, 2019).

Torres Gemelas fue el 11 de septiembre. Tuvimos una primera reunión en octubre en la que todos tenían que decir de qué se trataba su investigación. Cuando me tocó mi turno, presenté el tema sobre narrar el mal. Todo mundo quedó sorprendido.

**JTG:** Entremos al contenido de *Narrar el mal*. A mí esta es una de tus obras que me llama mucho la atención, porque en mi libro *Gramáticas del reconocimiento en México*<sup>26</sup> intento traducir el problema de la injusticia (y el mal, aunque no desarrollo esta discusión en el libro) en términos sociológicos y antropológicos. Cuando me encuentro con tu trabajo me percaté que se conecta con la última parte de mi libro, en lo referente a las injusticias padecidas por madres y padres de los niños de la Guardería ABC en Hermosillo, Sonora; también con quienes en su momento formaban parte del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad que encabezaba en ese entonces el poeta Javier Sicilia; y, ahora, con las madres buscadoras, que, en el tiempo en que publiqué el libro algunas de ellas pertenecían al Movimiento por nuestros Desaparecidos en México. Tú planteas la tesis de que hemos fracasado frente a la crueldad y atrocidades humanas; que no se trata de justificar el mal, sino de comprenderlo. Discutes la posibilidad de comprender el mal, de nombrarlo, de reconceptualizarlo desde lo que llamas una teoría postmetafísica. Afirmas que la crueldad humana produce daños que el derecho no logra comprender del todo y que, por lo tanto, se requiere de un análisis en una esfera moral autónoma. Tu posición es que, si no podemos impedir el horror, sí podemos comprenderlo lo cual implica también traducirlo en instituciones que impidan que se vuelva a repetir una atro-

cidad. Esto quiere decir que tu trabajo no es meramente una cuestión intelectual sin más, sino una cuestión que tiene que pasar al nivel de la praxis o al nivel político. A eso le llamo en mi libro, gramáticas del reconocimiento, pero queda claro que no llego al problema del mal como tú lo haces, pero sí al de la justicia. Tú situas la justicia en el plano jurídico o en el plano de las instituciones, y muestras algunos ejemplos “exitosos” que pongo entre comillas.

**MPL:** Me parece que el mejor juicio es aquel en el que la gente puede captar lo que se dice, los testigos pueden presentar sus experiencias y se puede fincar responsabilidades. El mejor caso pienso es el caso argentino.

**JTG:** Para motivar la lectura de tu libro *Narrar el mal* deseo preguntarte ¿cómo le podemos ayudar a las personas a entender que las actuales instituciones de justicia son insuficientes para lidiar con las atrocidades humanas, porque dichas instituciones juzgan a partir de conceptos como homicidio, delito o violación a la ley, y no a partir de conceptos filosóficos como el mal? ¿Cómo explicar el problema tratado en tu libro a un público amplio?

**MPL:** Desde luego no es nada fácil. Hoy día pienso que es un largo proceso que tiene sus avances y retrocesos. Pero para clarificar, primero diré lo siguiente. Alguna vez me invitaron a Nexos, porque también les gustó mucho el libro y me plantearon una pregunta similar. Yo desde el principio les dije: “a mí me parece que el tema de la justicia no es el tema del mal”. Alguien puede dar una cifra: “seis millones de personas desaparecieron”, pero no puedes calificar a eso como una injusticia. Lo

26. JAIME TORRES GUILLÉN, *Gramáticas del reconocimiento en México. Contribución a una teoría de la justicia como análisis social* (Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2020).

que sí se puede hacer es seguir la idea de la responsabilidad por otro camino, por ejemplo: encontrar una articulación entre lo que pasa con la crueldad y las atrocidades, los actores y los espectadores y, lo que podría hacerse con un diálogo abierto para lograr la rendición de cuentas de quienes resulten culpables en un juicio. Entonces la idea, que es la pregunta tuya, es ¿qué pasa con lo que tenemos como instituciones y su proceder? Bueno, esto tiene que ser un proceso en el que, lo primero que debe pasar, es la aceptación social de lo que ocurrió y eso no es fácil. Pongamos el caso de Argentina, porque ese es el caso paradigmático, positivo y más reciente. En ese país había un gran número de personas que eran muy conscientes de la desaparición forzada de 30 mil personas y que hicieron un esfuerzo fundamental en distintos tipos de organizaciones civiles. Una de estas organizaciones eran las Madres de Plaza de Mayo, madres y abuelas. Ellas estaban interesadas porque eran sus familias las que padecían la desaparición. Pero luego había grupos que hicieron un esfuerzo muy grande por tratar de encontrar a todas las personas, encontrar, quiero decir, de enlistar, de buscar a sus familias, etcétera, fue un esfuerzo colectivo muy grande. Fue debido a esta lucha que el Estado represor cedió el poder, no fue como en tiempos de Hitler que este se suicidó. Ahora bien, se debe reconocer que también había mucha gente que estaba interesada en lo contrario. Entonces, qué ocurrió, pues hubo un reclamo social, de ahí que lo primero que hizo Raúl Alfonsín, al ganar las elecciones en 1983, fue declarar su interés por llevar a juicio a los militares (Juicio a las Juntas) y a partir de ese momento empezó a recibir las amenazas de estos de volver al golpe de Estado si él proseguía. Todo esto fue un largo proceso porque Alfonsín al final tuvo

que retractarse de su iniciativa de juzgar a los militares al promulgar entre 1986 y 1987 las conocidas leyes de Obediencia Debida y Punto Final con las que se quitaba responsabilidad a los que tuvieron que obedecer. Todo eso fue muy cuestionado. Luego el presidente Carlos Saúl Menem, entre 1989 y 1990, reforzó estas leyes indultando civiles y militares que cometieron crímenes durante la dictadura cívico-militar. Todo lo ganado se fue para atrás. Es lo que te digo que hay que entender: esta dialéctica entre el avance y el retroceso, hay progreso moral, pero también hay posibles regresiones. Esto es lo que Rahel Jaeggi ha llamado desaprendizaje moral.

**JTG:** ¿Esto que comentas está en el libro de Carlos Nino, *Juicio al mal absoluto*<sup>27</sup>?

**MPL:** No, más bien él documentó la parte articulada de lo que significó la defensa de los derechos. Si hay alguna comprensión de lo que pasó en Argentina, es que ellos fueron los que acuñaron el sentido político de los derechos humanos. Eso es lo que Carlos Nino y otros argentinos hicieron claramente. Pero lo que me importa decirte es que hubo un momento determinado donde se abre la posibilidad de juicio a los militares, luego los amnistía Menem, viene un gobierno peronista y fue hasta el periodo presidencial de Néstor Kirchner que se impulsa la anulación de las Leyes de Punto Final y Obediencia Debida, lo que permitió reabrir los juicios contra militares por crímenes de lesa humanidad. Pero a mí me tocó ver en la televisión, en Argentina, en 1986, los juicios que ahora recrearon en la película “Argentina 1985”. ¿Qué te quiero decir con esto? En el problema del que estamos hablando, no se trata sólo de una cuestión intelectual, los intelectuales podemos intentar hacer algo, pero es realmente

27. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015).





la sociedad la que, en una forma de auto reconocimiento, genera una ruptura con lo que pasó, porque, si no lo hace, la sociedad cíclicamente sigue en lo mismo. Te voy a poner con un ejemplo en México. Nosotros tenemos el gran dilema de que hay un montón de gente desaparecida, no solo que no aparece, sino que, por distintos eventos y situaciones, no aparece. Pero aquí a la gente no le importaba eso, no le importaba ese tema. Pero ahora, este tema es cada vez es más frecuente, más visible, más preocupante para la gente. Y por primera vez hay conciencia pública, esto es lo que quiere decir público, hay conciencia pública de que este es un problema fundamental en México. No pasó de un día para otro, pero sí pasó que hay un evento que fue multi publicitado, que es el trágico suceso de los muchachos de Ayotzinapa, de los 43 y los padres que han sido muy valientes, porque lo mismo que las madres de Plaza de Mayo han dicho: “¡Esto va! ¡Y no te voy a dejar descansar Estado!” Nosotros, tenemos que construir la concientización lo más generalizada posible de la herida histórica, para llamarlo con palabras de Dipesh

Chakrabarty<sup>28</sup>. Esta no se va a resolver si el Estado, no toma medidas claras para separarse de esa atrocidad. Y entre esas medidas están los juicios. No es todo, porque lo que hay que hacer es, evidentemente, no solamente juzgar a los responsables, sino también generar leyes, articular esta parte del discurso en la que efectivamente esto se convierte en un diálogo, porque no se cura la herida de una vez y para siempre.

**JTG:** Acabas de explicitar de manera muy clara la noción de juicio reflexionante que tú reelaboras a partir de esta diada Kant y Arendt, porque esta última usó en su obra una especie de juicio reflexionante que conectó con la noción kantiana, pero tú lo llevas al análisis social, es decir, a la dialéctica del espectador y del actor que cuando el juicio reflexionante va caminando, el espectador no solamente es espectador, es actor en la medida que va comprendiendo y el actor puede ser tú como filósofa, o una escritora, una directora de cine, una novelista.

**MPL:** Claro, si tú abres el periódico hoy, todos los días hay noticias diferentes sobre

28. Profesor de historia y lenguas y civilizaciones sudasiáticas en la Universidad de Chicago. Miembro fundador del colectivo editorial de *Subaltern Studies*, editor consultor de *Critical Inquiry* y editor fundador de *Postcolonial Studies*.

los desaparecidos en México y las madres buscadoras, y las películas tratan de eso, y eso te da ya un elemento sociológico de que algo diferente ha pasado en México, ha habido un cambio de mentalidad y que hay una conciencia colectiva en este momento que no había.

**JTG:** Aunque en el caso mexicano, a diferencia del argentino, el concepto de *Nunca más* se usa, pero no con la fuerza que se usó en Argentina.

**MPL:** Esto es así porque en México no ha habido juicios a los militares. El primer concepto que aquí hace falta es la rendición de cuentas, porque los militares no han querido entregar la información que tienen sobre las atrocidades en las que han participado, y aquí el expresidente Andrés Manuel López Obrador, se volvió cómplice de ellos y eso no debería haber pasado. No sé si has visto la película sobre todas las comisiones independientes que vinieron a trabajar y lo que ellos han dicho. Eso ha ayudado, pero ellos insisten, que efectivamente “la verdad histórica” no existió. Entonces, una de las cosas importantes de este tema que tiene que ver contigo, con tus preocupaciones, es que también importa aquí la verdad. Y lo que pasa es que somos más conscientes de ciertos conceptos en momentos en donde efectivamente el concepto te ayuda a ver las cosas de otra manera. ¿Qué concepto es importante ahora? El de injusticia epistémica, ¿Por qué? Porque mientras no reconozcamos que el delito lo comete el propio Estado, como pasa en México con los militares, el Estado los premia, les da más dinero, entonces simplemente no funciona la búsqueda de la verdad y justicia, esto tiene que ser dialógico.

**JTG:** Sí, lo que pasa es que se han estado construyendo estos relatos, estas narrativas, pero todavía no tenemos el concepto,

porque sí es cierto esto que dices tú sobre la rendición de cuentas, la crítica a “la verdad histórica”, el derecho a la verdad, pero todavía no tenemos un concepto que surja de estas narrativas con un peso que nos lleve al tema del juicio, a un juicio institucional en el caso mexicano.

**MPL:** No, pero para poder hacer eso, tiene que ser un proceso dialógico, es decir, si el Estado no lo acepta, no hay manera. Y mientras el expresidente López Obrador negó que una parte del Estado está involucrada en eso, entonces no pudo pasarse a otra etapa. El Estado tiene que ser el primero en reconocer el problema. Y no es sólo López Obrador, ahora a ver qué hace la presidenta Claudia Sheinbaum. Mira, el problema es cómo lo han enfocado estos dos últimos gobiernos, los demás, ni te digo, pero estos dos últimos gobiernos podrían haber formulado las cosas de manera diferente, pero no lo han hecho y no lo han hecho porque necesitan reconocer la responsabilidad del Estado. Y eso no lo quiso hacer López Obrador y la actual presidenta Claudia Sheinbaum no sé si lo va a hacer. Y sí tiene que ver la rendición de cuentas, porque ¿quién tiene que rendir cuentas? Los militares. El gobierno de López Obrador actuó mal, a mi juicio. Pareciera afirmar que “como las atrocidades las hicieron otros gobiernos, es cosa del pasado” y no, lo hicieron estos militares que hoy te están diciendo que no te van a dar la información.

**JTG:** En tu libro incluyes el tema de la esfera pública la cual dotas de un contenido. Te refieres cómo el público en general puede pasar de un sentimiento pasivo en torno a un fenómeno de crueldad a un compromiso activo, en la medida que reformula todas las premisas normativas de una comunidad, de una sociedad. Desde luego esto tarda, no es automático, de ahí la importancia

de narrar porque el lenguaje, es el que va develando las atrocidades. Por ello no hay que dejar de hablar, de conectar todo lo que se necesite, expresiones estéticas con el juicio moral. Veo que todo esto que escribes en tu libro está conectado con toda tu formación ética y estética la cual llevas al plano concreto al articular la cotidianidad con la expresión estética y el juicio moral para que pueda resultar, contra toda versión pesimista, una imaginación moral, un progreso moral. Tu optimismo no es cándido, sino crítico.

**MPL:** Pero es un optimismo abierto a que esto es un proceso largo, y ahora mismo estoy profundizando el tema, luego que la editorial Herder compró los derechos de *Narrar el mal* a la editorial Gedisa. Hablando con Raimund Herder, me decía que si quería yo introducir un nuevo capítulo y le dije que sí. Quiero introducir un nuevo capítulo sobre lo que está pasando en Palestina, la reacción de los alemanes y el comportamiento de Estados Unidos, porque estoy en contra de la reificación del Holocausto que ha permitido que ningún alemán pueda ver la tragedia de Gaza como lo que es: se usa la excusa de lo ocurrido como garantía para hacer lo mismo a otros. Soy ahora más pesimista que cuando escribí el libro. Pero no cejo en decir sí se puede reconstruir a la sociedad. Siempre que la sociedad está dispuesta, porque es muy fácil decir que no. En este momento en Alemania, se ha reificado el concepto de su responsabilidad. En concreto, han reificado que fueron responsables de haber asesinado a más de 6 millones de judíos, por lo cual su Constitución afirma que la existencia del Estado de Israel es parte del proyecto alemán de identidad. No puede ser que esto los ciegue a ver que en este

momento está ocurriendo un genocidio. No entienden que el Estado Israelí no tiene con eso el pase libre para hacer lo que quieran. Y si eso es lo que entienden como la responsabilidad alemana, entonces están mal de la cabeza otra vez.

**JTG:** Lo que quería decir con el tema de la construcción de conceptos como estos que acabas de mencionar, que son ya históricos, como Genocidio y Holocausto, es que no son suficientes, que nos hace falta conceptos para comprender el mal de hoy. No digo que no se esté actuando para exigirle a quienes están en el Estado en este momento a que rindan cuentas, lo que digo es que también nunca es suficiente lo que hacemos. Por eso afirmo que no podemos contentarnos con un término, sino, como tú dices en tu libro, si al final de cuentas el mal, la crueldad tiene algo de inefable, entonces tenemos que batallar con eso. Sobre este asunto hay un punto importante que se une con este optimismo crítico, que es que aceptas, y me parece muy bien, que la crueldad humana es humana. Es decir, no hay “una naturaleza del mal” en el sentido metafísico, sino que al estar incrustada en determinadas relaciones sociales que la impulsan y la permiten, entonces es muy probable que siga ocurriendo. Pero eso no quiere decir que no podamos comprender, desafiar y enfrentar el mal. Por eso me parece muy relevante tu libro, porque nos abres la conciencia sobre la crueldad de los humanos, las atrocidades entre humanos, pero también la crueldad contra los animales.

**MPL:** Sí, claro, pero mira, ahora mi interés está centrado en Adorno y Horkheimer precisamente por eso, porque en el libro de ambos, *Dialéctica de la Ilustración*<sup>29</sup>, obra de la cual se pensaba que contenía el máximo

29. MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 2009).

pesimismo, ellos plantean claramente esto, a saber, que el hombre, en singular, se posa como el centro del universo, y la palabra que lo define es dominio. Es dominio a la naturaleza, dominio a los animales y dominio a los hombres. Y esa es la gran crítica. Y me parece que es una crítica radical ecológica, crítica radical a la idea de la identidad etnocéntrica y crítica radical a la crueldad que ejercemos contra los animales.

**JTG:** Deseo detenerme un poco más en el tema de la crueldad. Pienso que actualmente hay crueldad y atrocidades que no son tan perceptibles porque sus impactos son lentos. Por ejemplo, la decisión de instalar basureros cercanos a poblados o de construir corredores industriales que generarán zonas tóxicas. Quienes los instalan saben que irán destruyendo lentamente la vida de humanos y no humanos.

**MPL:** ¡La plastificación! porque sabes que ahora nosotros tenemos todos en el cerebro o en alguna parte del cuerpo plásticos. Además, déjame decirte que, para más horror, en Bangladesh, por ejemplo, lugar en el que el consumo energético es bajo, son los más perjudicados por el calentamiento global y la contaminación. Es decir, los que menos consumen y contribuyen al desastre, lo padecen más. Sobre esto último te comento que conocí en Praga al actual director del Institut für Sozialforschung de Fráncfort. Es un sociólogo, se llama Stephan Lessenich. Tiene el libro en español que se llama *La sociedad de la externalización* publicado por Herder. Él dice que principio de la externalización es un principio colonialista capitalista. Y es que los países del Norte y Estados Unidos evidentemente es clave, pero no solo, sino Europa, son ricos porque en el Sur hay pobres. Y ese es el principio de la conexión. Entonces, yo lo que estoy proponiendo es que el tema de la externalización es el tema

de la relacionabilidad capitalista. Es decir, nosotros no podemos desconectar lo que pasa en México o Bangladesh en términos de contaminación y destrucción tóxica, con la vida limpia y preciosa que tienen los berlineses. Ese es el principio del capitalismo extractivista. Es decir, que en el fondo es otra vez una vuelta a recuperar a un Marx descolonizado.

**JTG:** Si me permites, ya para ir cerrando la entrevista, deseo preguntarte si el tema de la esfera pública que trabajas está vinculado a las instituciones liberales en tanto instrumentos para responder al mal.

**MPL:** Yo no les llamaría instituciones liberales, sino instituciones democráticas o republicanas. Yo no me identifico con el liberalismo. En mi obra uso la palabra democrática y soy republicana.

**JTG:** Gracias por la aclaración porque me parece que muchas de las versiones liberales sobre la justicia y la atención institucional a la violencia, no pocas veces son los regímenes liberales los que los reproducen.

**MPL:** Por supuesto. En este momento estamos viendo además una situación más peligrosa, más compleja, que es la desaparición de la democracia en los lugares que los experimentos habían funcionado, particularmente en Estados Unidos.

**JTG:** Ahora bien, en tu libro *Narrar el mal* insistes mucho en el tema de la acción y también en el sujeto político. Aunque tengo la impresión de que te concentras más en la acción.

**MPL:** No, pienso que hay sujetos políticos, pero el sujeto político indispensable es la sociedad que se expresa en grupos sociales o movimientos sociales. Pienso en los padres y madres de los 43, obviamente



saben que sus hijos están muertos, pero su postura política se expresa cuando le exigen al Estado: “me los traes o me dices la verdad”. El reclamo es moral, pero la posición es política. Lo que han logrado con la acción de su movimiento es fundamental para la transformación de la sociedad. Los actores políticos de los que hablo son movimientos sociales plurales, no la sociedad en abstracto, son movimientos sociales progresistas, pero también movimientos sociales de derecha los cuales hoy, por cierto, están cambiando a Estados Unidos. Jeffrey Alexander me enseñó a ver muy bien esto, ahora las revoluciones las está haciendo la derecha. MAGA (*Make America Great Again*) por ejemplo, es un movimiento social.

**JTG:** Me interesó mucho tu crítica que haces en tu libro, aunque en unas pocas páginas, a los llamados posmodernos: Julia Kristeva, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben y Jean-François Lyotard quienes tienen sus versiones sobre el mal y la violencia. En sus trabajos no existen nuevas construcciones al concepto de justicia ni tampoco sobre el tema de la responsabilidad. Asumen que ante lo inefable nada se puede decir. Agamben, por ejemplo, usa el concepto de soberanía del cual después no logra desprenderse al asumirlo como un poder al que no se le puede exigir rendir cuentas. En tu libro en cambio planteas las implicaciones políticas y el horizonte de justicia al que nos abre narrar el mal. Es un horizonte no definido, mediado no por juicios determinantes, sino basado en juicios reflexionantes. Esto es lo que posibilita transitar de la comprensión moral hacia la política en búsqueda de la imaginación moral capaz, no de acabar con el mal, pero sí de hacerse cargo de este.

**MPL:** Exacto, pero es un proceso abierto que lleva también a posibilidades de regresión. Por eso estoy retomando a Horkheimer y Adorno, porque ellos en *Dialéctica de la Ilustración* hablan concretamente de este concepto psicoanalítico que es la regresión, pero lo aplican a la parte social. La sociedad puede tener momentos regresivos y un momento regresivo puede ser el nazismo. Ahora la gente está adorando los valores de la raza aria, del nacionalismo alemán, de la pureza, de la blanquitud, etcétera. Todas estas son síntomas de regresión. En Estados Unidos es más claro para nosotros, por cercano, porque la gente está negando la ciencia, las vacunas... Donald Trump nombra a ministros que son impresentables. Hoy estaba pensando en Pete Hegseth, que es el actual director del Pentágono, que como sabes hoy se va a cambiar el nombre a Departamento de Guerra, como se llamaba durante la Segunda Guerra Mundial. Esto es una regresión.<sup>30</sup> Y es una regresión, en tanto existe gente en Estados Unidos que le parezca maravilloso que destrocen la vida de los inmigrantes, eso me parece una regresión. Me parece crueldad, hablando de crueldad, cuando tú ves que hay muy poca gente que ha reaccionado en contra de este racismo, en California, Nueva York o Chicago, y son más quienes están felices por ello, ves una regresión. Yo he visto en los noticieros que preguntan a las personas “¿Usted está de acuerdo que haya expulsiones masivas?” ¡Están de acuerdo! ¡Trump cuenta con este apoyo! Tiene el apoyo entero de un partido, de un movimiento social que es MAGA, de todos los grupos supremacistas. Eso es una regresión.

**JTG:** Gyorgy Lukács decía que uno de los problemas principales de las democracias modernas es que se erigieron sobre la de-

30. Cfr. MARÍA PÍA LARA, “The Social Imaginary as Signs of Social Regression: Trump’s Retrotopia”. *International Journal of Social Imaginaries*, 4 (2025), 262–281.

rrota militar del fascismo, pero no sobre la derrota espiritual de este.

**MPL:** Sí, claro, hay mucho de esto en Alemania. Habermas mismo ha caído en la reificación de Alemania, al decir que Israel puede hacer lo que quiera. Tuve una alumna austriaca que ya publicó su tesis de doctorado, se llama Stephanie Graf, como la tenista, el libro se titula *Como el papel secante con la tinta. La teología inversa de Walter Benjamín Theodor W. Adorno* salió con el sello de Gedisa. Aún ella decía que no podíamos hablar de genocidio. O sea, está integrado en el sentido de culpabilidad de los alemanes. Lo que me interesa en todo caso, es pensar cómo hemos reificado cosas en el pasado, y cómo la idea de regresión es efectivamente el surgimiento de una narrativa terrible. Ahora estoy interesada en las narrativas de la derecha.

**JTG:** Después de *Narrar el mal* que se publica en 2007 en inglés y después en 2009 en español, publicaste *Evil, Political Violence and Forgiveness: Essays in Honor of Claudia Card*.

**MPL:** Sí, después de *Moral Textures* me invitaron a ser conferencista plenaria de un grupo de feministas en Estados Unidos. En ese grupo estaba Claudia Card<sup>31</sup>. Apenas yo llegué, ella vino y me comentó que estaba escribiendo un libro sobre el mal, exactamente en los mismos términos que yo; que éramos las únicas personas que planteábamos la idea post metafísica del mal. ¿Qué quiere decir esto? La mayor parte de las discusiones filosóficas combinan la idea metafísica que tiene que ver, en parte con la teodicea, que la mayoría de

los filósofos, empezando por San Agustín y uno de los más escandalosos es Hegel, es que terminan justificando el mal. Y el problema de la teodicea es que no podemos justificarlo, desde el punto de vista ético y también político. Entonces, para mucha gente, esto se combinaba con la idea de Dios: si Dios existe, entonces, ¿cómo justifica el mal? Así que, filosóficamente hay una gran tradición que tiene este problema. Pero también la filosofía tiene otra parte que está conectada con la metafísica que es la idea de la libertad. Porque en el fondo, una vez que te das cuenta que, si los seres humanos tenemos una conciencia de nosotros y en el momento en el que deja de haber la conexión con la autoridad divina, pues es porque somos libres para hacer lo que queramos. La idea importante de Claudia Card que comparto es que este es un problema sociológico, político y ético y, visualizarlo desde ahí tiene una connotación muy diferente de estas otras discusiones.

**JTG:** Luego en 2013 publicaste *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*<sup>32</sup>; en 2021, *Beyond the Public Sphere. Film and the Feminist Imaginary*<sup>33</sup> y el año pasado *Una estética para espectadores: El laboratorio del arte en la conciencia temporal moderna*, publicado por Gedisa.

**MPL:** Sí, escribí *Beyond the Public Sphere* porque con el mundo capitalista y el tipo de comunicación que tenemos, ha desaparecido el concepto de esfera pública tal y como estaba inspirado en la idea ilustrada de Habermas. La idea de ir más allá para mí no era deshacerme del concepto de publicidad en el sentido de lo que estábamos

31. Filósofa estadounidense. Sobre el problema del mal tiene dos obras imprescindibles: *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2002) y *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

32. (Nueva York: Columbia University Press, 2013).

33. (Evanston: Northwestern University Press, 2021).



conversando, sino pensar en el concepto de imaginario social. Y ese concepto estaba muy ligado con formas en las que sí puedes tratar algunos de estos temas que hemos hablado, como la manera de convencer a la sociedad de cambiar de mentalidad, de ver cosas que no puede ver, aunque las tenga enfrente. En el libro trato de articular una especie de discurso contrahegemónico. Para ello tomo al feminismo como un ejemplo empírico de movimiento social, de sujeto político ligado con las luchas actuales. Por ejemplo, con el movimiento *Me Too* cuyos temas está transparentados en películas. En lo que respecta a el libro de *The Disclosure of Politics*, este tiene que ver con un interés de Habermas. Uno de los asuntos que a él le empezó a preocupar era el estatus de los musulmanes en Europa. Para poder sobrevivir en Europa los musulmanes tienen que limitar sus prácticas, convicciones y preceptos religiosos. Las sociedades europeas han exacerbado más su islamofobia, al grado que en España ahora que se terminaba el Ramadán, en un pueblito del sur de España se decidió prohibir a los musulmanes rezar en un polideportivo. Los musulmanes usaban este lugar en el Ramadán, que es una ceremonia de rezo público. Les prohibieron hacer eso. El

primer ministro, Pedro Sánchez cuestionó “¿Pero qué daño les hace esta práctica?” pues es la islamofobia. Habermas estaba tan preocupado de eso, que la idea de él era poder convertir en elemento progresista, los motivos religiosos. Como para el musulmán es muy difícil separar vida privada de vida pública, Habermas decidió que había que luchar por devolverle la característica de ser un estímulo importante para la ética de la religión. Y claro que eso tuvo que ser una especie de revoltura terrible, porque él se tenía que deshacer de toda su obra previa. Por ejemplo, con la teoría de la acción comunicativa, él explicaba los tiempos de la magia. Y yo fui una de las pocas que dijo: “no, yo provengo de una sociedad católica y sé lo que aquí ha hecho la religión católica” y no sólo en nuestra sociedad, en el Partido Acción Nacional (PAN), en los valores, etcétera. Decidí que iba a proponer los modelos que hablaban de la relación inextricable entre política y religión. Y en esa relación inextricable hay un solo modelo que se salía de esa perspectiva, que era el modelo de Habermas. Que ahora con su propuesta ya no, pero todos los demás modelos tienen alguna relación entre política y religión. La dificultad que planteo en el libro es pensar si podemos

tener conceptos que no provengan de la religión. Esa es la primera pregunta. La segunda es si podemos pensar que existan conceptos que sean mejores que los religiosos, en donde no exista una jerarquía. Como el concepto, por ejemplo, de esfera pública el cual no tiene origen religioso.

**JTG:** Entiendo, muy interesante, que ese es uno de los problemas de la llamada ciencia política, porque casi todos los conceptos provienen de la religión.

**MPL:** Y, además, el problema es interrogarnos qué es lo que reconocemos como autoridad.

**JTG:** Todos tus libros necesitarían traducirse al español porque hay personas que no podrían leerlos en inglés. No digo que tú tengas que hacerlo, tal vez una editorial.

**MPL:** Sí, pero es que cuando terminas con el libro en inglés y luego pensar en el libro en español, es detenerte en otro trabajo. Sé que hay gente que lo ha hecho muy bien. Por ejemplo, Alessandro Ferrara, publica sus libros en italiano y, como habla perfecto español, los publica también en este idioma. También es el caso de este librito de Stephan Lessenich que te estaba recomendando. Él habla perfecto español, ¿Qué hizo? Fue genial, se lo tradujeron en España, pero él hizo la revisión.

**JTG:** Por último, ¿en qué estás ahora trabajando?

**MPL:** Estoy haciendo este libro que te comento del cual todavía estoy muy indecisa. El nombre ya lo tengo, se llama “Entre pasado y futuro” como el libro de Hannah Arendt. En inglés es “A new interregnum”, esto es, que estamos en una pausa transicional. Pero lo que quiero ahora

es dedicarme a hacer una recopilación teórica de mis conceptos. Pero fincada en el presente. Y quiero, tomar la idea de François Hartog quien dice que, por haber estado preocupados con todos los traumas de las atrocidades, estamos viviendo el presentismo, por un lado y por el otro, el colonialismo, la crítica al colonialismo, críticas preocupadas por las heridas, por lo que dice Dipesh Chakrabarty, heridas históricas. Entonces tenemos aquí a los poscolonialistas y decoloniales y, de este lado, a la gente que se ha dedicado a escribir como yo sobre el pasado. Ambos caminos nos han llevado a un presentismo. Si a eso le sumas que la izquierda se quedó sin proyecto futuro. Entonces quiero ahora articular esa crítica a la falta del proyecto futuro que no tenemos con base a una revisión de por qué, cómo llegamos a esta situación...y quisiera trabajar un concepto nuevo, que no es nuevo, lo acuñó Dussel, pero no lo trabajó bien, a saber, el concepto de transmodernidad. Significaría algo así como una revisión crítica de la modernidad y de la Ilustración desde la perspectiva decolonial, pero sin deshacerse de lo que merece ser recuperado. En Praga me preguntaron que cómo me sentía al no ser occidental. Me sorprendí y dije: “a mí me educaron con Cervantes, en la escuela aprendí primero español, no hablo ninguna lengua originaria”. Así que yo me siento occidental, porque pienso que hay cosas de esta formación que no se deben descartar. Por esa ruta va mi defensa al concepto de transmodernidad.

**JTG:** María Pía Lara, muchas gracias por tu tiempo para hacer posible esta entrevista.

**MPL:** Gracias a ti. Ahora te prometo yo leer con mucho gusto tus libros. Una última cosa, la política, para decírtelo rápidamente, debería de ser autónoma. **P**

# EN LA BÚSQUEDA DE UNA UNIVERSIDAD A LA ALTURA DE SU TIEMPO. REFLEXIONES DESDE LA CIRCUNSTANCIA MEXICANA<sup>1</sup>

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO\*

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

*The result of it all is not despondency but hope. We are no longer faced by the simple (moral) choice of whether or not to take political action against an iniquitous system (on whatever grounds and of whatever type). If we have consciousness, we no longer have such (moralistic) liberty. Nor can we simply wait around for the “inevitable” overcoming of capitalism —since in the absence of radical political change, that overcoming means chaos.*

*Political action and political preparation thus become a completely necessary form of class consciousness — no longer a question of moral arguments and short-range survival — completely necessary in order for it to become possible for humanity itself to take charge of a potential ecological-economic crisis and possible state of chaos the like of which the world has never seen.<sup>2</sup>*

*Anthony Wilden, 1978, 98.*

## Palabras previas

En los primeros meses de despliegue de la operación militar genocida del Estado sionista de Israel sobre el pueblo palestino, en Gaza, y luego también en Cisjordania, para liquidarlo y ocupar la totalidad de sus territorios, el mundo recibía con asombro las noticias terribles sobre la destrucción

de bienes culturales, establecimientos de enseñanza básica y universitaria y, por supuesto, el asesinato de docentes, académicos e investigadores; del asombro se pasó a un estado de ánimo más angustiante y estresante cuando con el ataque se registraron eventos que documentaban

1. Este artículo fue financiado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través del Programa de Apoyo para la Superación del Personal Académico (PASPA) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA). Madrid, junio/julio de 2025.
2. “El resultado de todo esto no es desaliento, sino esperanza. Ya no nos enfrentamos a la simple decisión (moral) de tomar o no acción política contra un sistema inicuo (por cualquier motivo y de cualquier tipo). Si tenemos consciencia, ya no tenemos esa libertad (moralista). Tampoco podemos simplemente esperar la inevitable superación del capitalismo, ya que, en ausencia de un cambio político radical, esa superación implica caos. “La acción y la preparación políticas se convierten así en una forma completamente necesaria de conciencia de clase; ya no se trata de argumentos morales ni de supervivencia a corto plazo, sino de ser completamente necesarias para que la humanidad pueda hacerse cargo de una posible crisis ecológico-económica y un posible estado de caos sin precedentes en el mundo” (Wilden, 1978, 98).





una ofensiva sistemática de liquidación y limpieza étnica, cuyas víctimas pasaron a ser mujeres, amas de casa, adolescentes, niñas y niños, hasta bebés de brazos, y la destrucción avanzó derribando hospitales, humildes hogares y toda infraestructura. Desde hace meses, ya que las víctimas son decenas de miles, el ejército israelí y sus tecnologías bélicas matan a la gente palestina cuando va a la búsqueda de algo de comida o por un poco de agua (eventos que, en la opinión pública internacional, casi han sido normalizados o adquirieron un estatus de ocurrencia cotidiana, no extraordinaria).

Vivimos como humanidad una etapa que nos ha colocado en el umbral de la “tercera guerra mundial”, si no es que ésta ya ha comenzado, y ahora se está dando, entre superpotencias algo más debilitadas (por ahora, entre Estados Unidos y Rusia, con China en una posición más expectan-

te) en episodios, o por partes, y de manera indirecta o descentralizada (haciendo participar en los campos de operaciones a sus aliados o sub aliados, o a cuerpos de milicia irregulares o mercenarios).<sup>4</sup> Con este tipo de procesos que ponían en evidencia lo endeble de los valores relacionados con la denominada “civilización” occidental y la supuesta forma constitutivamente democrática de los Estados, en los hechos pareciera que hemos arribado a una situación en que prevalece el trato inhumanitario sobre la otredad y la puesta en condición de subhumanización para contingentes poblacionales amplios, que al emigrar al Norte son presas de la mayor explotación, al emplearse en muchas actividades que otras personas no desean desempeñar (sorprende que, en las grandes metrópolis del mundo, por ejemplo, su ciudadanía suela dispensar un trato de mayor generosidad o atención a sus

3. MANOLO MONEREO, "Introducción ¿Estamos ante el inicio de una tercera guerra mundial?," en *¿Hacia la Tercera Guerra Mundial?*, coords. MANOLO MONEREO, CARLOS EDUARDO MARTINS y FRANCISCO LÓPEZ SEGRERA (Madrid: El viejo topo, 2024); MANOLO MONEREO, "El doloroso parto de un mundo nuevo," en *Geopolítica de vida o muerte. Entre el calentamiento global y el invierno nuclear. La humanidad en cuidados intensivos*, eds. NICOLÁS LYNCH y MANOLO MONEREO (Lima: Red Latinoamericana y del Caribe por Justicia Económica, Social y Climática–Latindadd, 2025).

mascoas o a sus plantas, que a sus semejantes humanos que han llegado a esos sitios con trabajosos procesos de migración, y sufriendo múltiples estafas) o que, de quedarse en sus territorios, son avasallados, pues en la visión de los grandes emporios multinacionales, usufructuarios del capitalismo moderno colonial, o de los grandes fondos de inversión, personificación del capital ficticio más desarrollado y despiadado, son consideradas (esas gentes y personas del Sur global) una especie de ‘estorbo’ a los planes de capitalización y apropiación de riquezas, recursos, y royalties de las ‘verdaderas’ personas corporativas o ficticias, que es la forma (así reconocida jurídicamente por los códigos de ley, en los diferentes países) en que actúan y defienden sus intereses las grandes compañías y los gigantescos holdings y complejos corporativos.

Tal estado de guerra y las condiciones de inhumanización que conlleva, volvieron a generar episodios de activismo y resistencia al interior de diversos campus educativos, la vida universitaria se reactivó generando paros, marchas y movilizaciones de muy diverso tipo y alcance en muchos lugares del planeta, pero en especial en los campus de las grandes universidades de los Estados Unidos, en protesta por el papel activo o pasivo, de su gobierno, por su omisión o por su involucramiento, en el diseño geopolítico de construcción del Gran Israel y de cómo el Estado sionista fue perpetrando un genocidio a los ojos del mundo entero, en el objetivo de alcanzar una reestructuración de los intereses occidentales sobre la disposición de los recursos de Medio Oriente y de su papel en la confrontación estratégica en contra de China. Movilizaciones estudiantiles, y cartas o mani-

fiestos de docentes e investigador@s se extendían en algunas ciudades de Europa y otras partes del mundo.

Otras universidades también fueron arena de conflicto en situaciones conectadas con la guerra, fuera porque sus respectivos Estados pretenden destinar sus presupuestos públicos para financiar la guerra (en apoyo de Ucrania) y encuentran en el recorte a los gastos educativos y al presupuesto universitario la manera de cuadrar sus finanzas (en España, por ejemplo), o porque los encargados de conducir el Estado son los ejecutores de su disolución, son los infiltrados del fascismo tardío<sup>4</sup> que vienen a liquidar las funciones del Estado en lo que a seguridad social y servicios públicos corresponde, y asumen como gastos innecesarios o ineficaces per se los dirigidos a financiar la ciencia o las labores universitarias (como es el caso con Argentina, y también en los Estados Unidos, retaguardia y vanguardia de las nuevas derechas, y cuyos mandatarios ven en los campus un lugar de batalla para erradicar la “ideología Woke”).

Pero hay otras realidades, como las de un país como México en que, aunque hubo expresiones de compromiso solidario con el pueblo palestino, por sectores (no mayoritarios, desgraciadamente) del estudiantado y de las y los profesores, que más bien plantean una situación de pasmo, como característica que signa al tiempo que atraviesa por la institución universitaria, que no se muestra muy viva como para que en ella encarnen programas de defensa de los más altos valores humanitarios, de inclusión y no sometimiento, y de reflexión de estas grandes problemáticas planetarias ¿Están, nuestras instituciones, respondiendo a la altura de las exigencias que coloca este tiempo tan convulso? No

4. ALBERTO TOSCANO, *Fascismo tardío. Raza, capitalismo y las políticas de crisis* (Madrid: Akal, 2025).

parece haber lugar al entusiasmo cuando tampoco parecieran erigirse en espacio privilegiado para la reflexión de los procesos de transformación y cambio que el país está viviendo. Buena parte de la comunidad de investigación, por ejemplo, se opuso a las propuestas de la Nueva Ley General de Ciencia, impulsada por la anterior dirección del extinto Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (hoy elevado a secretaría de Estado, SECIHTI<sup>5</sup>), y vio con escepticismo, prioridades como las señaladas en los Programas Nacionales Estratégicos ¿Pueden la universidad, y otros centros de investigación, excusarse de discutir los grandes problemas de su país, del mundo y de su propia auto-transformación? Ojalá que, en su descargo, se hubiesen encontrado fuerzas que, en su empuje, o autoridades y funcionarios más sensibles y proactivos, que siquiera les constituyeran, a nuestros espacios del saber y del debate más avanzado, en lugar visible de algunas necesarias protestas simbólicas (como, por ejemplo, suspender programas de colaboración universitaria con el Estado de Israel, cuestión que la UNAM no llevó a efecto, pero que, al menos, el Colegio de México sí ejecutó). En ese marco, también resulta necesario reflexionar sobre la universidad, cuando esta, como esa tarea debiera corresponderle, no parece alzarse como la voz de avanzada en la interpelación crítica (cuando, ciertamente, no se vive en ella una de sus etapas más esperanzadoras), y quizá no pueda ser esperable otra cosa cuando sus autoridades principales están más comprometidas en legitimar la transformación de la universidad en los marcos de las exigencias y rankings que los procesos globales imponen que en tratar de cuestionarlos, o de intervenir soberana-

mente en ellos, a fin de darles un sello más propio y acorde a nuestras circunstancias. En medio de este panorama, busquemos, en las siguientes páginas, ver las razones por las que quizá se juega en ello una lucha al seno de la institución universitaria por encaminarla a la recuperación de su sentido y, sospechamos, por sacarla de una cierta situación de letargo.

### ¿De quién se exige y de dónde se espera un pensamiento crítico?

De entre sus más recientes artículos de opinión que escribe y publica hasta con fruición, y que se agrupan hasta conformar el cuerpo de uno de sus más recientes libros, era esperable que en alguno de esos textos se dejara decir mucho de sí mismo, a un punto en que como tal, en una de sus preocupaciones (¿obsesivas?), Slavoj Žižek, el filósofo psicoanalista continuador de Lacan, hasta se auto-describe, “[e]s un poco como el neurótico compulsivo –como yo– que habla y gesticula todo el tiempo no para conseguir algo, sino porque tiene miedo de que, si se detiene un instante, los demás se den cuenta de la inutilidad de lo que está haciendo y puedan plantear una pregunta realmente importante.”<sup>7</sup> Pero fue en una de las ideas precedentes a ese alumbramiento del yo, en que el crítico esloveno dio al clavo con una cuestión de importancia a la hora de discutir, como sabe hacerlo, una determinada situación, en el marco que lo define todo. Para el caso que nos ocupa en estas notas, la cuestión medular, caracterizar la actualísima condición del régimen capitalista global, y desde ahí atender otros asuntos relacionados o derivados: el problema del sentido y la exigencia del pensar crítico. El régimen

5. Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación.

6. SLAVOJ ŽIŽEK, *Demasiado tarde para despertar ¿Qué nos espera cuando no hay futuro?*, 2ª ed. (Barcelona: Anagrama, 2025), 179.

social en cuya cárcel habitamos, y que nos marca la pauta de las prácticas sociales que ejecutamos, es como tal un sistema abierto y adaptativo, en cuya estructura funcionan otro conjunto de sistemas, también abiertos, aunque algunos quisieran verlos y asumirlos como cerrados, entre ellos el sistema universitario, y de entre sus funciones reproductivas destacan las cuestiones del trabajo de investigación y creación de nuevos conocimientos y de la aportación intelectual, si es que en dichos establecimientos bajo los estándares de su funcionamiento, en la situación actual, a eso se concurre, pues con alto grado de realismo Žižek nos advierte:

[...] el capitalismo global actual genera apatía precisamente porque nos exige una hiperactividad permanente, un compromiso constante con su dinámica devastadora: ¿somos conscientes de lo mucho que ha cambiado nuestra vida cotidiana en las últimas décadas? Así pues, para abrir el camino a un cambio real, primero tenemos que frenar el ritmo enloquecido del cambio continuo. Nunca se nos da un momento de respiro para pensar. La apatía es, pues, la otra cara del dinamismo extremo: las cosas cambian sin cesar para que nada de lo que importa cambie realmente.<sup>7</sup>

En muchas ocasiones se da por sentado o se asume como una cuestión aceptada o dada por hecho, que la universidad y las partes de ella consagradas a la actividad de investigación científica (en su sentido amplio, que incluye las ciencias antes denominadas duras, o a veces llamadas empíricas<sup>8</sup>, las sociales o humanísticas, y las nuevas ciencias) son las enti-

dades productoras de razonamiento crítico dentro de una sociedad, o unas de las más importantes. En los tiempos más recientes esa es una cuestión que se debate, pues lo que parece que fuera ganando terreno es una concepción en la que a la universidad lo que le compete es generar conocimiento acreditado, suficientemente sustentado en una gestión autovigilada de calificación de las prácticas académicas. Dicho en otros términos, de acordarse que en las universidades lo que se genera es el conocimiento “pertinente”, por llamarlo de algún modo, nada asegura o impele a que éste se rija por su condición de ser o presentarse como crítico, si no, si al caso, por cumplir con las exigencias que legitiman su circulación dentro de los medios de calificación del trabajo académico.

Esa era la situación a la que se habría llegado en un determinado momento del capitalismo, la época de la segunda posguerra, y bajo el discurso económico del keynesianismo, para aquellos países que habrían alcanzado cierta situación de conformación de sus sociedades como pretendidos Estados de bienestar. Bajo ese esquema parecía que se había consolidado una situación en que las actividades científicas amparaban su legitimidad, en plena correspondencia con el proyecto de la sociedad liberal moderna, en una especie de acuerdo o compromiso adquirido por el Estado para la subrogación de esa actividad, destinando una determinada parte de los presupuestos públicos cuyos montos dependían de que tan elevada fuese la consideración de lo que se dio en llamar “el contrato social de la ciencia”, como resultado del cual se asumía que sociedad y gobierno financian; y en quienes repose la actividad científica entregarán a cambio conocimientos suficientes, para la creación de tecnologías e

7. *Ibid.*

8. FRANZ J. HINKELAMMERT, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, 2ª ed. ampliada y revisada (San José, Costa Rica: UCR, 2022), 17-29.



impulso del desarrollo económico y social. Sin embargo, durante todo lo que lleva rigiendo el modelo neoliberal, y más en los momentos en que este ha agudizado la situación de crisis, lo que se discute ya no es solo sobre el conocimiento pertinente sino sobre la pertinencia misma de dicho contrato, sobre la necesidad de arribar a “un nuevo contrato social sobre la ciencia”. Y, definitivamente, del perfil que asumiría este, dependerá el tipo de conocimiento generado que se considere pertinente o no a lo que se defina como el ideal de sociedad a construir o privilegiar: una educación, universidad y ciencias abocadas a las finalidades crematísticas del mercado u otras orientadas a la resolución de las grandes problemáticas de la sociedad, del país de que se trate, más aún cuando estos arrastran una historia de dominación externa imperialista o de “colonialismo interno”. Como quiera que sea, eso revela como muy pobre o insuficientemente comprensivo, pleno, o total, el exclusivo criterio de la autorregulación por los propios científicos de lo producido en su propia esfera. Esto es, que lo producido es pertinente por la esfera de la que deriva y porque es calificado por los

criterios que la comunidad (académica) se ha dado. Como si fuera posible que dicha comunidad quedara incólume o permanentemente a salvo de que no se interiorice en ella también la lógica de funcionamiento del orden social dominante (el neoliberalismo) en sus propios mecanismos de autorregulación (competitividad, cuantificación, productivismo, eficientismo, cientificismo), que no están exentos de reproducir desigualdades o fomentar la concentración de la obtención de logros (cuestionando algunas de las muy valoradas “tesis mertonianas”, desde hace mucho tiempo), más aún cuando esos logros o fines parecen también ser dominados por el “neoliberalismo educativo”, y sus bienes u outputs tan preciados, ahí producidos, también asumen esa carga de significado, declinándose hacia fines o nichos del lucro privado (haciendo predominar las lógicas de la “ciencia neoliberal”). Esa dificultad o limitación ya era advertida, hace medio siglo, por uno de los teóricos, no suficientemente revalorado, de los sistemas abiertos o adaptativos, y en uno de los pasajes de su único libro traducido al castellano ya nos advertía:



Como dice Marx tan acertadamente la cuestión de la verdad para la humanidad no es una cuestión teórica, sino práctica. Lo anómalo en el mito de la universidad –el de «una universidad libre en una sociedad libre» que aparece con tanta monotonía en las mociones presentadas al Senado Académico y a otros órganos de decisión parecidos– no es que dicho mito sea manifiestamente falso. Lo anómalo es que esa universidad «abierta» solo podría existir en una sociedad muy distinta de la nuestra, que no estuviera fundada sobre la explotación. El mito de la «comunidad académica» es un mito del primitivismo puro o del socialismo utópico. En otras palabras, la imagen que tienen de la institución los miembros de la universidad –imagen fuertemente consolidada cuando ocurre algo que pudiera interpretarse como un mordisco dado a la mano «generosa» del gobierno– es la de un sistema cerrado, separado de la organización socioeconómica y política del «entorno» que, por una parte, ejerce un control sobre éste (en sus «inputs») y al que, por otra parte, ayuda la universidad a reproducirse (en su «output»).<sup>9</sup>

### Capitalismo, ciencia, universidad

Si trasladamos el tipo de preocupaciones, señaladas en el anterior apartado, a lo que acontece dentro de la organización universitaria, y a la relación que esta establece con respecto a la sociedad (nación, país), a su ecosistema (conjunto de articulaciones de sentido para la producción de nuevos conocimientos, anteriormente ilustrados

en la metáfora de la triple hélice<sup>10</sup> y hoy orientados por la figura de la penta hélice<sup>11</sup>) o al mundo del que hace parte (economía o sistema-mundo, e identificación de la etapa particular o época histórica que da la impronta a dicha totalidad), notaremos que esas tres escalas (nación, ecosistema, horizonte o mundo), plantean una exigencia al trabajo de las y los universitarios que decide o no, que marca u orienta sobre la pertinencia de la institución en cuanto tal. Si la institución universitaria no sabe o no quiere atender esa demanda implícita que esas instancias, cada una moviéndose en su peculiar escala o ritmo, le formulan, interpelan o establecen, se revelará capaz o no de conservar su hegemonía, su pertinencia, y su legítima autonomía para operar las reglas de su funcionamiento.

Antaño solía plantearse un filón de esta discusión de un modo muy esquemático, pues se partía por separar las actividades que preferentemente discurren al seno de la universidad, y se integran en sus cuerpos o divisiones, la científica, la de ciencias sociales, la de la filosofía y humanidades, era un modo de concentración de tres tipos de racionalidades convergentes (racionalidad instrumental, racionalidad ética, racionalidad estética) en un único espacio que la sociedad se habría dado para ello (la universidad), que las ordenaban prioritariamente según lo que de esos cuerpos académicos se esperaba que emergiera, la ciencia, la ideología, la metafísica. Por supuesto, la racionalidad instrumental y la innovación científica terminaron por someter a las demás funciones, o las plegaron a sus criterios acreditadores de sentido.

Hoy, se ha tomado conciencia de que la integración de funciones es más orgáni-

9. ANTHONY WILDEN, *Sistema y estructura: Ensayos sobre comunicación e intercambio* (Madrid: Alianza, 1979), 55.

10. Modelo que describe el conjunto de interacciones entre tres entidades clave en la innovación y el desarrollo económico: universidad, industria y gobierno.

11. Modelo que describe una interacción entre cinco actores clave para la nueva producción científica: la academia, la industria, el gobierno, la sociedad civil y el medio ambiente.

ca de lo que antes era aceptado. Y desde que “la ciencia” perdió su inocencia, con el Proyecto Manhattan y la toma de conciencia por Oppenheimer, uno de los científicos líderes en ese conglomerado; y más aún en estos tiempos cuando uno aprecia la exactitud de las curvas (en algo como lo que denomina Israel su “domo de hierro”, el escudo antimisiles) y la precisión hasta cuántica de las velocidades, cambios de dirección de artefactos militares, o la conversión de dispositivos técnicos de comunicación en armas de guerra, para ser detonados sobre víctimas humanas precisas, contemplamos, en este tipo de procesos, cómo la ciencia se usa para determinar un diferencial en la valoración de la vida humana (cuánto una víctima de una cierta ciudadanía, estadounidense, israelí o de otros estados poderosos, exige como exterminio de los pobladores de otros estados, sometidos, ¿decenas, cientos, miles, toda la población o etnia a exterminar?), y para decidir la lógica del poder, tal como se sostiene en un artículo reciente:

El conocimiento nunca está desligado de la realidad: solo existe dentro de una red de relaciones políticas. Ignorarlo es hacerle el juego al poder. Y, para los científicos, negar su responsabilidad es una hipocresía cómoda. No se trata de renunciar a la investigación y los descubrimientos, sino de comprometerse políticamente compartiendo el conocimiento, haciéndolo público. En resumen, oponiéndose a su uso en provecho del poder de unos pocos.<sup>12</sup>

Este aspecto de la problemática remite a una consideración inexcusable, la refe-

rente a la valoración social, económica, de una determinada actividad dentro de ese espacio social más amplio en el que dicha actividad se lleva a término, esto es, el problema respecto al lugar y función de lo producido en una sociedad, y a los aspectos bajo los que se rige esa sociedad, esto es, la pregunta por los significados, de una parte o del todo en una sociedad. Ese es un tema que ha sido abordado por la parte de las ciencias humanas que se ocupan de la disciplina que estudia los signos o sistemas de signos, esto es, la semiología y dentro de esta la rama denominada “semiótica” o “semiosis” “histórico-social”. Esta cuestión gira en torno a problemas a veces denominados ontológicos de una sociedad, esto es, toda sociedad es una comunidad política, y al reproducirse lo hace produciendo un código comunicativo<sup>13</sup>, en ese sentido los valores o mercancías son como los signos lingüísticos, artefactos que se validan, esto es, que develan su significado en el acto comunicativo entre emisor y receptor<sup>14</sup>, lo mismo que entre productores y consumidores en una sociedad que deciden, en la esfera de la realización social, si una mercancía o producto del trabajo lanzada al mercado, encuentra su validación o ve interrumpido su ciclo, atraviesa una crisis. El aspecto decisivo se plantea sobre la cuestión de que un orden social en tanto código comunicativo funciona como una cadena de significación, y esta se rige por ese determinado código al que se pliega, por ejemplo, para el orden social en su conjunto, el dinero como universalización del valor, y la obtención de rendimiento o ganancia como el elemento decisivo de acreditación o validación de toda actividad bajo el capitalismo.

12. CARLO ROVELLI, “El mito de la neutralidad de la ciencia”, *Le Monde Diplomatique* (edición española), año 39, 357 (julio 2025) 32.

13. BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Valor de uso y utopía* (México: Siglo XXI editores, 1998), 153-197.

14. Cfr. FRANCISCO SIERRA CABALLERO, *Marxismo y comunicación. Teoría crítica de la mediación social* (Madrid: Siglo XXI editores, 2020).



El capitalismo, en ese sentido, es una cadena de significación o sistema abierto, puesto que su validación final, siempre remite a la diferencia entre  $D-D'$ , esto es, el aumento cuantitativo del capital adelantado, esto es, toda actividad que hace parte de esa esfera más amplia, en su última consideración, el mercado mundial, obedece o se pliega a un código de funcionamiento que busca obtener rendimiento, extraer o crear plusvalor o apropiarse de ganancia; una valoración, entonces, entre lo que entra como input y sale como output, y como las medidas de sus acopiamientos o puntos de entrada no son iguales a sus acopiamientos o puntos de salida, puesto que sus extremos no son lineales o estacionarios, sino constantemente exigidos por la lógica de acrecentamiento, ese sistema está constantemente exigido de retroalimentación de su entorno, al que no puede sino conducir a un estado de extenuación, por la elemental imposición de la

tercera ley de la termodinámica, o principio de entropía. En resumen, el sistema abierto y adaptativo que conocemos como capitalismo<sup>15</sup>, y que se integra de múltiples sistemas y sub-sistemas, crea y recrea la vocación de su hybris (en tanto pretensión de omnipotencia, o perfección, desenvolviéndose en un marco o en campos, ellos mismos finitos e imperfectos), clama, pues, en su desmesura, por la infinitud, en un entorno (planetario) finito.<sup>16</sup> Las partes o subsistemas que lo integran, al sistema abierto o adaptativo también denominado “capitalismo complejo”<sup>17</sup>, ahí despliegan sus funciones, e isomórficamente, en sus procesos de retroalimentación o en sus cambios de fase, también lo hacen bajo esa condición constitutiva de crisis, por ello esta no es sino el desarrollo ampliado de sus contradicciones o el intento de aplazamiento de esas contradicciones, bajo el engaño de que ese aplazamiento de problemas del presente encontrarán soluciones (tecnológicas) en el futuro.<sup>18</sup>

15. PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: De la Academia a la Política* (Barcelona: Anthropos – IIS/UNAM – Editorial Complutense, 2004).

16. FRANZ J. HINKELAMMERT, *op. cit.*

17. PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, “El capitalismo organizado. Entre el orden y el caos,” *Desacatos*, 28 (2008) 168.

18. Cfr. EVGENY MOROZOV, *La locura del solucionismo tecnológico* (Buenos Aires: Katz editores, 2015).

Volviendo, entonces, al tema de la universidad y de esta como organización para el despliegue del discurso científico, lo que encontramos es el agregado de otra de sus características, ser también la sede o un territorio muy privilegiado de intercambios simbólicos. La universidad no puede prescindir de sus rituales y de sus actos protocolarios, pero tampoco puede limitar a eso sus actividades de reconocimiento por la sociedad. Las universidades, menos en una época como esta, no pueden defenderse, o asumirse, como expresiones organizativas de sistemas cerrados (de serlo así no generarían conocimiento sino mera información), sino que inscriben sus prácticas en el marco u orden social del que forman parte (dentro de su completa cadena de significación), esto es, la pregunta por su papel o desempeño (de cómo se usa y por quién el conocimiento, lo que decide sobre su verdad, o sobre lo pertinente de lo ahí producido), no puede sino responderse dentro del sistema abierto capitalista, en que se encuentran insertos dichos establecimientos generadores de cultura. Por eso, uno de los más acreditados exponentes de la semiosis histórico-social, no dudó en describir, hace medio siglo, un problema que ya asomaba en el horizonte del trabajo universitario amenazado por su estandarización y formalización, y lo registra en toda su crudeza, en este pasaje que citamos in extenso:

La «unidad de conocimiento» en la universidad está, en general, completamente vacía de significado y esencialmente desprovista de valor. La función que tiene su circulación por la esfera del discurso académico es sencillamente la de mantener la homeostasis de las relaciones en el «establishment»

académico. Como habrán notado seguramente todos aquellos que hayan asistido a más de un simposium académico o leído algunas revistas universitarias, el valor de guardar silencio cuando no se tiene nada que decir ha dejado de ser considerado una virtud en el ámbito académico. Alguien sugirió hace unos años que lo primero que habría que pedirle a alguien que quisiera obtener el Doctorado en Filosofía debería ser el exigirle no publicar nada durante diez años por lo menos. Pero la negativa a «publicar o morir» es impensable en una industria cuyo producto es el «conocimiento». Habría que rechazar las necesidades institucionales del crecimiento por el crecimiento y de la producción por la producción; y entonces sería poco probable la supervivencia de la institución.<sup>19</sup>

**Es posible reformar o reorientar la institución universitaria cuando desmercantilizar exige desmetrificar**

Tomar los filos de las aristas de esta discusión nos lleva a otro terreno del debate: la identificación de las prioridades que entre sus tareas van despuntando de modo más destacado, y que dan el tono o van delineando los cambios en el perfil que la institución universitaria va asumiendo con el tiempo, pero que a veces también la anclan o hasta la petrifican, en un mundo de constantes cambios. Por ello, no es casual que en el campo educativo se dirima parte del conflicto en nuestras sociedades, y que en esas entidades (educativas), en ciertas ocasiones, se muestre en toda su crudeza la naturaleza, forma y profundidad de los conflictos más intensos que azotan a nuestra humanidad. La universidad y

19. ANTHONY WILDEN, *Sistema y estructura: Ensayos sobre comunicación e intercambio*, 23.

otros centros creadores del conocimiento pertinente son una caja de resonancia o enclave social en que se instala, o debiera instalarse, la exigencia del pensar, esto es, donde se activa o debe reactivarse el cuestionamiento sobre el rumbo, la interrogación por el sentido, o dicho en un tono nietzscheano, la pregunta por la “transvaloración” de los valores.

Puede la institución estar a la altura de atender esa exigencia, de darle una salida coherente a ese reclamo, en momentos en que la lógica de la universidad se mueve por finalidades muy estandarizadas, puesto que el paradigma estadounidense de la institución se extiende globalmente, a punta de imponer sus rankings, y medidas de rendimiento que al formalizarse le paralizan aunque parezca que avanza permanentemente, cuando lo que estatuye es una situación de ordenamiento que le obliga a un funcionamiento metricalizado, de ciertos indicadores, que le conducen a estados de homeostasis,<sup>20</sup> que le imposibilitan a sus comunidades operar saltos o superar inercias institucionales. Lamentablemente las comunidades académicas terminan por acostumbrarse a esa manera (homeostática) de funcionamiento, y se entregan a una obediencia casi celebrativa de esos códigos de rendimiento y hasta de premiación para aquellos que destaquen en esas disciplinas: Publicando donde debe publicarse y de la manera en que hay que hacerlo, sin preocuparse tanto por lo que se ha dicho o escrito, sin preguntarse por la vida efímera de los outputs. El académico, evitando ser irrelevante termina quizá produciendo y recreando un producto de enorme

irrelevancia. Funcionarios que se eternizan en ese papel, con lustros o décadas en funciones de dirección o conducción, de tal modo que se han convertido en elites tecno-burocráticas, o en castas doradas que consumen y absorben mucho presupuesto corriente que se le acredita a la institución. Estudiantes que creen ahorrarse el tiempo de pensar buscando en los nuevos dispositivos y en la inteligencia artificial las aplicaciones que les resuelvan las pruebas, los exámenes, la misma escritura. Cuando la situación ha llegado a estos extremos ¿es posible hacer algo? ¿Cuáles son los factores que nos han instalado en estas condiciones que parecen inamovibles?

En su novela no solo más extensa, sino su trabajo más celebrado por la crítica, el escritor estadounidense John Barth describe una de las oleadas de incursión del colono anglo protestante sobre los territorios del Norte de América, que no habían nunca sido plenamente conquistados y colonizados por los españoles, ni suficientemente incluidos en la lógica de reproducción económica de la Nueva España; su historia discurre, entonces, en Maryland, a fines del siglo XVII, territorios de los que se verá surgir el nuevo imperio americano de mediados del siglo XIX en adelante. Pues bien, en su novela, muy al inicio, se describe el carácter del personaje central de esa historia en los siguientes términos, “Ebenezer Cooke, con más ambición que talento y, sin embargo, más talento que prudencia [...]”.<sup>21</sup> Ya en esa actitud, en ese ethos, se encuentra impreso el proceder calculista y de utilidad con que viene cargado el código del nuevo orden social

20. Según muchas de sus definiciones, la homeostasis, también conocida como homeostasia, es un proceso por el cual un sistema (aquí hemos dicho de evitar caracterizar a la universidad como un sistema cerrado, pero mayoritariamente es interpretada así), especialmente un organismo vivo, mantiene su equilibrio interno a pesar de las fluctuaciones externas. Este equilibrio se logra a través de mecanismos de autorregulación que ajustan continuamente las condiciones internas (de la organización) para mantenerlas dentro de un rango aceptable para el entorno en que esté inscripta.

21. JOHN BARTH, *El plantador de tabaco* (Madrid: Sexto piso, 2013 [1960]), 31.



que arraigará en el capitalismo estadounidense, y que va impregnando todo género de actividad, y ni siquiera las instituciones relacionadas con la cultura, la educación y la investigación quedarán a salvo de que se irradie, en tiempos más recientes, ese principio que coloniza a las sedes organizativas en que dichas instituciones anclan su producción, haciendo que escuelas, universidades y ministerios del mundo contemporáneo también sean palancas de transmisión del neoliberalismo educativo. De ahí que no resulte excesivo señalar que el *modus operandi* del *homo academicus* en las universidades y en los centros e institutos de investigación se corresponda mucho con ese tipo de sujeto que obra como el personaje de John Barth, y su creatividad la pliega a una idea de producción (cuantitativa) en que destaca y domina, “más ...[la]... ambición que ...[el]... talento”, pero que “sin embargo ... [aun siendo poco el talento, éste suela ser mayor o]... más que la prudencia”. La miseria del proceder productivista del *homo academicus* queda magistralmente descrito en esta breve paráfrasis que obtenemos de la descripción de John Barth. Con esa lógica gobernando el principio de producción (formalizada y eficientista) y publicación (de vida efímera en circuitos muy especializados), ese campo de la producción académica da más curso a la ambición que al talento, y deja poco margen para la prudencia.

En otro ejercicio literario encontramos un argumento semejante, de similar agudeza e ironía. Seguramente, el escritor oaxaqueño Gerardo de la Torre no imaginaba que, en la parte final del segundo de sus cuentos reunidos en el volumen *Viejos lobos de Marx*, nos estaba regalando una extraordinaria alegoría de la acti-

tud que está en la base de aquello en que se ha convertido, en la actualidad, la vida académica y que ha elevado a la competitividad en uno de sus principios supremos, y ha erigido a la obtención de “remuneraciones por méritos” en la principal de las fuerzas ordenadoras. De rebote, con esos mecanismos “de evaluación”, se fortalece el individualismo, y los premios se vuelven un aliciente que como “efecto indeseado”, conllevarán probablemente a una destrucción de las comunidades académicas. La transición de la forma universitaria que justo estaría en germen en los años en que ese pequeño volumen de De la Torre se publicaba (1980) puede ser sintetizada como la de un salto que aspira a alcanzar lo mejor (en cuanto a la calidad de sus productos obtenidos) dirigiéndose, sin embargo, hacia lo más (en términos cuantitativos). Las instituciones universitarias vieron instaladas toda una serie de exigencias que jalaron hacia una profunda búsqueda de competitividad, que queda bien ilustrada en uno de los cuentos de De la Torre, cuando hace decir a uno de sus personajes: “Creo que nunca voy a ser tan buen escritor como Malcolm Lowry, pero te aseguro que voy a ser más borracho”.<sup>22</sup>

Esperemos que algún lector o lectora encuentre aquí argumentos para reflexionar sobre el papel de la universidad en momentos en que la situación tan problemática que vivimos nos exige autorreflexión, y de paso logre sacarlo, o sacarnos, del encierro y del ensimismamiento, porque de lo contrario su rumbo, nuestro rumbo, seguirá siendo el que marque la universidad de papel, la de la métrica y de los patrones de evaluación. Precisamos salir de esa borrachera productivista, donde rige un principio de cálculo individualista, utilitarista, que es la inscripción

22. GERARDO DE LA TORRE, *Viejos lobos de Marx (y otros cuentos)* (Culiacán: UAS, 1980), 21.



del código neoliberal en el sujeto que habita y vive la universidad, y que por ello se aleja de su propensión y pretensión intelectual y se suma al apego contabilizador del *homo academicus* y a la parametrización acorde al *comodus magistratus* (el cómodo funcionariado), cuando a lo que

debiera comprometerse la comunidad universitaria es a la búsqueda de un modelo en que hoy desmercantilizar nos exige ya desmetrificar. Esa quizá sea ahora una de las cuestiones universitarias urgentes, al menos en las condiciones del México de nuestros días. **P**

## Bibliografía

- Barth, John. *El plantador de tabaco*. Madrid: Sexto piso, 2013 [1960].
- De la Torre, Gerardo. *Viejos lobos de Marx (y otros cuentos)*. Culiacán: UAS, 1980.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI editores, 1998.
- González Casanova, Pablo. *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: De la Academia a la Política*. Barcelona: Anthropos – IIS/UNAM – Editorial Complutense, 2004.
- González Casanova, Pablo. “El capitalismo organizado. Entre el orden y el caos”. *Desacatos*. 28, (septiembre-diciembre, 2008) 165-172.
- Hinkelammert, Franz J. *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. San José, Costa Rica: UCR, Segunda edición ampliada y revisada, 2022.
- Monereo, Manolo. “Introducción ¿Estamos ante el inicio de una tercera guerra mundial?” En *¿Hacia la Tercera Guerra Mundial?*, coordinado por Manolo Monereo, Carlos Eduardo Martins y Francisco López Segrera, 13–29. Madrid: El viejo topo, 2024.
- Monereo, Manolo. “El doloroso parto de un mundo nuevo.” En *Geopolítica de vida o muerte. Entre el calentamiento global y el invierno nuclear. La humanidad en cuidados intensivos*, editado por Nicolás Lynch y Manolo Monereo. Lima: Red Latinoamericana y del Caribe por Justicia Económica, Social y Climática - Latindadd, 2025.
- Morozov, Evgeny. *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires: Katz editores, 2015.
- Rovelli, Carlo. “El mito de la neutralidad de la ciencia”. *Le Monde Diplomatique* (edición española). Año XXXIX, 357, (julio, 2025).
- Sierra Caballero, Francisco. *Marxismo y comunicación. Teoría crítica de la mediación social*. Madrid: Siglo XXI editores, 2020.
- Toscano, Alberto. *Fascismo tardío. Raza, capitalismo y las políticas de crisis*. Madrid: Akal, 2025.
- Wilden, Anthony. *Sistema y estructura: Ensayos sobre comunicación e intercambio*. Madrid: Alianza, 1979 [1972].
- Wilden, Anthony. “Ecology and Ideology.” En *The World as a Company Town: Multinational Corporations and Social Change*, editado por Ahamed Idris-Soven, Elizabeth Idris-Soven y Mary K. Vaughan. The Hague/Paris: Mouton Publishers, 1978.
- Žižek, Slavoj. *Demasiado tarde para despertar ¿Qué nos espera cuando no hay futuro?* Barcelona: Anagrama, 2025, 2ª. Edición.

# BREVES INTEMPESTIVAS SOBRE LA ABOLICIÓN DEL PODER POLICIAL

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS\*

\* Doctor en Ciencias Sociales, profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara.

**M**éxico, al igual que muchos otros países de América Latina, vive un aumento de la violencia que impacta la vida cotidiana de las personas. Asesinatos, desapariciones forzadas, criminalidad común, amenazan las actividades que los habitantes de las ciudades y pueblos del subcontinente realizan como parte de su día a día.

El discurso liberal dominante nos dice que esta criminalidad es el resultado de grupos de personas inadaptadas que, ya organizados en bandas criminales, ya en solitario, se han decidido a afectar la vida y el patrimonio de la comunidad para el beneficio personal. Así mismo, este discurso plantea que las fuerzas policiacas y militares de los Estados deben desembarazarse de la corrupción a la que están expuestos algunos malos elementos y combatir con fuerza y determinación a la extendida criminalidad.

La evidente colusión de policías o militares con grupos de la delincuencia, prin-

cialmente narcotráficantes, han sido resaltada como uno de los problemas más graves que amenazan la estabilidad y la seguridad nacionales. La participación constante de policías en la desaparición de personas o en los enfrentamientos con otras fuerzas del Estado son comunes y probados. La estrategia, se dice, pasa por hacer una limpieza de las corporaciones de estos malos elementos. Sin embargo, cuando miramos el fenómeno de esta crisis de “inseguridad” desde otro ángulo, seremos capaces de comprender trazas de realidad que esta mirada y este discurso oficial tratan de ocultar.

## **Primero. El fenómeno de los hombres jóvenes en armas**

Historiadores de la violencia como Robert Muchembled<sup>1</sup> han llamado la atención sobre un fenómeno que atraviesa épocas históricas y diversidades culturales y sociales y que está relacionado con las

1. ROBERT MUCHEMBLEMED, *Historia de la violencia. Del final de la Edad Media hasta nuestros días* (Barcelona: Paidós, 2009).





prácticas violentas que ejercen hombres jóvenes en armas. Se tiene constancia desde las migraciones bárbaras, los grupos de “caballeros”, de salteadores y bandoleros que, cuando una sociedad niega el acceso a recursos a su población joven, principalmente hombres, ésta recurrirá al uso de la violencia para arrebatar algo de esos recursos. Estos fenómenos no desaparecieron con la construcción de las instituciones liberales en las sociedades modernas, como sostiene Steven Pinker, sino que, por el contrario, vemos cómo con la expansión del capitalismo hay un crecimiento de la violencia ligada a los hombres jóvenes marginados de la participación económica y social de nuestros países. El problema no es que la sociedad debe brindar educación, el problema es que, en las sociedades de clases, la concentración de la riqueza deja a una parte importante de la población en la marginalidad, dispuesta a usar las armas para acceder a aquello que se le ha negado. La estructura productiva del capitalismo funciona mediante esta separación entre la mayoría de la población y sus medios de

subsistencia. Generar condiciones en donde el único acceso a los recursos, sean mediante un salario y, acto seguido, mantener los salarios bajos, es crucial para aumentar las ganancias capitalistas. La violencia asociada a los hombres jóvenes no es un accidente en la marcha pacífica de la sociedad liberal, es la condición indispensable del funcionamiento del trabajo industrial y la base de la ganancia capitalista.

### **Segundo. El narcotráfico es un negocio desarrollado por corporaciones capitalistas**

Se ha logrado establecer, desde la mirada jurídica del liberalismo, la idea de que existe una realidad dual entre economía formal y economía informal; entre economía legal y economía criminal. Sin embargo, la realidad de la economía capitalista es que ésta funciona como un *continuum*. Las economías formales y legales hunden sus raíces o tienen sus bases de valorización del valor en las economías informales y criminales. Por ejemplo, el narcotráfico no se sostendría sin el blanqueamiento del di-



nero que se hace en el sistema financiero; o los aparatos tecnológicos más novedosos no se podrían fabricar sin la violencia del extractivismo de los recursos naturales en América Latina o en África. Con base en lo anterior, los Estados no solo no están en condiciones de acabar con las tramas de los negocios “ilegales”; por el contrario, los Estados despliegan una serie de prácticas diversas, entre ellas las de la criminalidad para construir las condiciones del desarrollo económico. En este despliegue de violencias diversas, las policías son las encargadas de administrar la criminalidad.

### **Tercero. Abogar por la abolición de la policía en medio de una “crisis de seguridad” que vive México podría parecer incomprensible**

México, así como una buena parte del resto del mundo, enfrenta una “crisis de seguridad” derivada —aparentemente— de la expansión de grupos criminales que se han fortalecido a causa de su poder económico. Desde la mirada liberal, que es la mirada hegemónica a través de la cual se interpreta la realidad, la única posibilidad de “pacificar” a la sociedad es mediante el combate al narcotráfico y la prevención del crimen. En esta noble tarea, el *poder*

*policial* está llamado a crear un despliegue institucional que permita esa pacificación. Uno de los mecanismos más sofisticados que ha desplegado el poder policial en últimas décadas, es el de la “salud mental” ligada al poder psiquiátrico, a su patologización y medicalización del malestar social. El discurso médico-psiquiátrico no solo individualiza, sino que asume el saber y el control especializado de los pormenores de la vida intrapsíquica de las personas. Así, los criminales son, en buena medida, susceptibles de ser sometidos a los saberes médicos y la cura mediante sustancias químicas. Sin embargo, detrás del malestar mental de las personas está una serie de condiciones estructurales en las que su vida está sometida a la inseguridad de la existencia, investida de ansiedades y conflictos que derivan en la hostilidad con sus relaciones y el entorno. Sin modificar esas condiciones estructurales, es decir, las condiciones que garantizan la valoración del valor capitalista por encima del bienestar de las poblaciones, la construcción de una “vida segura” es quimérica. La «seguridad» pasa por una reorganización de las formas de producir y distribuir la riqueza que esté determinada por las necesidades humanas en equilibrio con la naturaleza. **P**

# PODER POLICIAL Y CRIMINALIZACIÓN DEL OTRO: REFLEXIONES DESDE MÉXICO

LAURA GARCÍA NAVARRO\*

**D**e manera general, el debate crítico sobre la institución de la policía en América Latina, incluyendo a México, se ha centrado más en la reforma y no en su abolición. La literatura académica al respecto se enfoca en la necesidad de encontrar los mecanismos que permitan aumentar su profesionalismo y su eficacia, dotarlos de las mejores herramientas para desempeñar su función y capacitarlos en materia de derechos humanos para evitar el abuso policial. En el caso mexicano la preocupación sobre la militarización de la policía, en un contexto marcado por la llamada Guerra contra el Narcotráfico, ha sido un tema central en las discusiones recientes sobre esta institución.

Parece ser que en una región que es reconocida a nivel mundial por sus altos niveles de inseguridad, la existencia de la policía está plenamente justificada y entonces, la pregunta central es ¿cómo mejorar su desempeño? Esta aparente legitimidad social es evidencia de la histórica participación de la policía no solo en el establecimiento de una economía capitalista en la región, sino en el mantenimiento de los Estados nacionales latinoamericanos, procesos articulados que se han sostenido en la guerra constante contra grupos sociales específicos que, en el caso de Améri-

ca Latina, han sido objeto de una sospecha permanente por ser peligrosos para la estabilidad de los regímenes, por ser una carga para los sectores productivos y por ser señalados como los principales responsables de los altos niveles de criminalidad de la región. En este contexto la policía no solo está más que justificada, sino que el uso de mano dura contra estas poblaciones es concebido como el único recurso viable para controlarlas.

Sin embargo, la historia de los países latinoamericanos da numerosos ejemplos de que lo que se busca no es la seguridad de la población, sino el sometimiento de los grupos “peligrosos” a la dominación estatal y a las reglas de la economía capitalista, en particular a una lógica productiva que beneficia al capital. Enuncio dos:

## La policía rural

Creada desde el siglo XVIII y consolidada en el Porfiriato tuvo, al menos formalmente, el objetivo de perseguir el banditaje, prevenir los delitos y proteger los caminos de un país que Porfirio Díaz estaba decidido a llevar a alcanzar la modernidad, lo cual implicaba la adopción de una economía de capitalista en detrimento de las formas comunales de posesión de la tierra y de

---

\* Politóloga, doctora en ciencias sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).



subsistencia. En la práctica la policía rural, que tenía entre sus filas a no pocos bandidos, operaba como un brazo de control y represión de todo aquel que representara una amenaza para el régimen y cuyas tareas iban desde el espionaje al uso de la violencia para disciplinar a los campesinos. Existen evidencias de que, a pesar de responder primero al Ministerio de Guerra y después a la Secretaría de Gobernación, más que a los jefes políticos locales, también acudieron al llamado de compañías, algunas extranjeras, para castigar a trabajadores que se negaban a trabajar, o para reprimir levantamientos de los peones en las haciendas. La participación de la policía rural en el despojo de los campesinos de sus tierras mediante la implementación de las Leyes de Deslinde y Colonización y sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, que permitieron la privatización de tierras comunales y la concentración en pocas manos, fue fundamental.<sup>1</sup>

### La policía contra la vagancia: las “razzias” de la Posrevolución

La persecución de la vagancia, no por su nexos con la criminalidad ni por representar una amenaza para la seguridad de la población, sino por ser una forma de subsistencia no alineada a las formas de productividad capitalista, se mantuvo a pesar de las transformaciones que trajo la Revolución mexicana, una de las revoluciones sociales más importantes del siglo XX, apoyada del brazo policial del Estado. Un ejemplo son las llamadas *razzias* implementadas en la capital y otras ciudades del país, en contra de los vagos.

La misma noción de *razzias*, concepto que utilizaron las autoridades y la prensa para referirse a las campañas de detención de los vagos y mendigos en el Distrito Federal, permite vislumbrar el predominio de la concepción de la mendicidad como crimen y del vago como enemigo interno. El térmi-

1. Cfr. E. S. LÓPEZ, “Los rurales, la policía federal del general Porfirio Díaz”. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 101 (2016) 28-38; C. Pérez Ricart, “La temprana (y permanente) militarización de la seguridad pública en México: Un estudio histórico”. *Contextualizaciones latinoamericanas*, 19 (2018).

no, que proviene del árabe argelino *ḡāzyah*, que significa ‘algara’ o ‘incursión’, hace alusión a “la incursión en territorio enemigo para destruir o saquear”, y ‘redada policial’.<sup>2</sup> En efecto la estrategia implementada operó con frecuencia bajo la lógica amigo-enemigo tanto por la violencia que llegó a usar la policía como por los términos que utilizaron tanto funcionarios como la prensa para nombrar a los sujetos objetivo de estas operaciones: en la cobertura que hizo el periódico *El Universal* de las redadas, por ejemplo, se usaban términos como “captura”, “centros de concentración” “enemigo”, en contraste con los informes y estudios que provenían de la Beneficencia Pública que se referían a los mendigos como personas “desorganizadas” o “faltas de adaptación social”.<sup>3</sup> Actualmente se utiliza el término *razzia* para referirse a las detenciones masivas y arbitrarias generalmente en barrios populares, con objetivos de control o moralización.

En efecto, casi tan útil como el uso de la violencia física para la construcción de una noción del otro, basada en su latente peligrosidad, ha sido la difusión de ideas que los asociaban con el crimen. Una expresión de esta criminalización del mendigo fue la construcción de una imagen de la mendicidad como empresa colectiva y organizada. Las alusiones en la prensa de la época a las organizaciones de mendigos son frecuentes: *El Universal*, por ejemplo, denunció en 1930 “la existencia de una ‘mafia organizada de mendigos’ que eludía la persecución orquestada por el Departamento Central del Distrito Federal”.<sup>4</sup> En

un estudio que fue presentado en Guadalajara en 1939 por el ingeniero Alberto Robles Gil para eliminar la mendicidad se le vincula a otro tipo de organización, el sindicato, para exaltar el carácter profesional de algunos indigentes: “agrupados los mendigos han llegado a formar un sindicato sus derechos de explotación como si fuesen representativos de una industria sin patrón, cuando en realidad no tienen más derechos que los de vivir a cambio de algo útil que pueden hacer”.<sup>5</sup>

Estas prácticas y discursos no se quedaron en el pasado, sino que mantienen su vigencia, lo que demuestra la estabilidad de estas representaciones sociales. Tan solo habrá que ver los operativos que se implementarán en las ciudades mexicanas ante el Mundial de Fútbol a desarrollarse en 2026 en Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey dirigidos a contener a la población en situación de calle y otros grupos como los trabajadores ambulantes, en su objetivo por mejorar la imagen urbana de las ciudades y en lo que puede considerarse, parafraseando a Romana Falcón<sup>6</sup>, una persecución de las culturas de la pobreza.

Ejemplos como estos existen más allá de México. El constante asedio de la policía en las favelas de Brasil, argumentando su combate a las células criminales, pero que funciona como una persecución de los grupos marginados. El uso de la policía para el control de las pandillas en El Salvador basado en percepciones de cómo luce un pandillero y que tiene en prisión a miles de personas pobres en prisión sin un debido proceso.

2. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Definición de *razia*, *Diccionario panhispánico de dudas*, 2023. Consultado el 29 de noviembre de 2025: <https://www.rae.es/dpd/razia>.

3. M. D. LORENZO RÍO (2018). “El análisis de la pobreza y la campaña contra la mendicidad en la Ciudad de México, 1929-1931”. *Historia Mexicana*, 67, 4 (2018) 1711.

4. *Ibid.*

5. EL INFORMADOR, “Un estudio acerca de la mendicidad”, (24 de Agosto de 1939), 8.

6. R. FALCÓN, *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal* (México: Plaza y Janés, 2002), 124.

## Consideraciones

Estas problemáticas permiten entrever que en el éxito para el mantenimiento de las policías en la región resulta fundamental la construcción de un otro que es una amenaza para el sistema capitalista pero que es socializado como una amenaza para la seguridad de la población. Este argumento, en países en los que la percepción de inseguridad es elevada y una de las principales preocupaciones de la sociedad, legitima la existencia de una institución más allá de cualquier evidencia que pone en cuestión la necesidad de su mantenimiento.

Por ello cualquier debate sobre el futuro de la policía en esta región debe incorporar una crítica sobre un sistema económico y político que persigue cualquier forma de reproducción de la vida que se salga de lo que sus normas establecen, que acaba con libertades, que arrasa con vidas y territorios en una guerra velada y permanente contra la sociedad. Pero debe considerar también una reflexión de cómo nos pensamos, de cómo pensamos al otro, terreno propicio para instituciones que se alimentan de la duda y la sospecha de lo diferente. **P**

## Bibliografía

- El Informador. “Un estudio acerca de la mendicidad”, (24 de Agosto de 1939) 1-8.
- Falcón, R. *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*. México: Plaza y Janés, 2002.
- López, E. S. “Los rurales, la policía federal del general Porfirio Díaz”. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 101 (2016) 28-38.
- Lorenzo Río, M. D. “El análisis de la pobreza y la campaña contra la mendicidad en la Ciudad de México, 1929-1931”. *Historia Mexicana*, 67, 4 (2018) 1677-1724.
- Pérez Ricart, C. “La temprana (y permanente) militarización de la seguridad pública en México: Un estudio histórico”. *Contextualizaciones latinoamericanas*, 19 (2018).
- Real Academia Española. Definición de razia. Diccionario panhispánico de dudas. Consultado el 29 de noviembre de 2025: <https://www.rae.es/dpd/razia>



# ABOLIR LA POLICÍA PARA ABOLIR EL CAPITAL, ABOLIR EL CAPITAL PARA ABOLIR LA POLICÍA

MARCELO SANDOVAL VARGAS\*

\* Profesor del  
Departamento  
de Historia,  
Universidad de  
Guadalajara.

La noción de seguridad nace y es inseparable de la configuración de las relaciones sociales capitalistas y el Estado moderno. Aunque está vinculado a la protección de las clases superiores y la propiedad, no está asociada a la noción de propiedad que se instituyó como atesoramiento en las sociedades premodernas. En estas últimas, la clase propietaria asumió la protección de sus posesiones y de su persona como una responsabilidad personal y privada. Es hasta la era del capital, donde la propiedad privada es una forma en que se expresa el valor, y la clase burguesa se autodenomina la mayor defensora de la esfera privada de la vida y de la individualidad, que la seguridad se concibió como un asunto de toda la sociedad. Es esta la razón por la que, la idea de seguridad, se expresó como una tarea de orden público a través de la institución del Estado-nación moderno.

Esta aparente contradicción en realidad revela dos cosas, la primera, que el capital concibe a la sociedad como un apéndice del mercado<sup>1</sup>, por tanto, todo

queda subsumido al proceso de producción de valor, lo único que importa para el capitalismo es valor, de ahí que se vuelve necesario cuidar dicho proceso de expansión del valor en todas partes y a toda hora, plateando la cuestión de la seguridad como un asunto general de la sociedad. Y segundo, en la primera etapa de la sociedad, la implementación de mecanismos legales y violentos expresados en la noción de seguridad, es una expresión de la guerra de clases que el capitalismo libra contra las clases peligrosas en su batalla por convertirlos en trabajadores.

Uno de los aspectos que la seguridad pública pone al descubierto, es la conciencia desventurada de la burguesía, ya que en los argumentos que la justifican y definen dentro de la ideología liberal, se hace manifiesta la inmediatez de su pensamiento, es decir, la imposibilidad de comprender su propia realidad y condición. Esto se expresa cuando en los primeros pasos de la modernidad capitalista se piensa que lo que garantiza la reproducción de su mundo, es la estabilidad, creen que la

1. KARL POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017).



paz y la armonía benefician el progreso de la sociedad, ayuda al funcionamiento del mercado y permite que la producción de mercancías no se vea interrumpida, por tanto, ven en el poder policial<sup>2</sup> que está detrás de la fundamentación de lo que se erigió como lógica policiaca, aquello que construye ese orden social y esa supuesta estabilidad. No hablan de “violencia, sino en otra cosa, generalmente seguridad, ley y orden, paz y tranquilidad, el bien de la comunidad, una función policial consentida y que no se ejerce a través de la coerción”.<sup>3</sup> Pero lo que ocurre realmente, lo que significa auténticamente el poder policial, y que la implementación de todos los mecanismos asociados a la seguridad pública concreta, es una guerra contra las clases peligrosas, es decir, contra las personas que rechazan reducir su vida al trabajo,

que resisten a la destrucción de sus comunidades y territorios, que se niegan a relacionarse con el mundo y con las otras personas como cosas.

La modernidad capitalista produce un mundo que se sostiene por dos pilares, de acuerdo con Lewis Mumford<sup>4</sup>, el trabajo mecánicamente organizado y la destrucción mecánicamente organizada, que provocan la destrucción de las comunidades y de la iniciativa personal. La explotación capitalista, el trabajo como una singularidad puramente económica<sup>5</sup>, se sostiene a partir de un poder y lógicas policiales que dan forma a una violencia sistémica que está en el corazón del Estado moderno, y los grupos organizados para el latrocinio (*rackets*), que crean un orden social y mecanismos de regulación necesarios para la reproducción del capital, como expansión universal del valor, del mundo del capital.

2. MARK NEOCLEUS, *Maderos, chusma y orden social. Una teoría del poder policial* (Iruñea-Pamplona: Katakarak, 2022).

3. *Ibid.*, 19.

4. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Logroño: Pepitas de Calabaza 2013).

5. ELLEN M. WOOD, *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018).

En el realismo capitalista<sup>6</sup>, la seguridad es una apariencia más dentro de una acumulación de apariencias<sup>7</sup>. Ya no existe la supuesta estabilidad social como espacio social para el funcionamiento del mercado, solo queda una representación de la ley y el orden, constituido como pseudomundo, que oculta la guerra social, la destrucción de vidas y territorios por parte del capitalismo. Por tanto, el deber que se le ha adjudicado al gobierno de dar seguridad, de construir paz, de hacer cumplir el estado de derecho, en la actualidad no son más que un conjunto de “tareas espectaculares”<sup>8</sup>. Es, como lo afirma Debord, “el movimiento de banalización”<sup>9</sup> que ahora domina todos los espacios y las actividades realizadas por las clases superiores, para evitar que se muestren como lo que realmente son, actividades que producen muerte, explotación y destrucción. Ahora “es el poder gubernamental quien se personaliza en pseudo-vedette [porque] ha renunciado a toda cualidad autónoma para identificarse con la ley general de la obediencia al curso de las cosas”<sup>10</sup>.

La crisis se ha convertido en un medio propio del sistema para la acumulación de capital; la crisis articulada con la guerra, favorece procesos de desterritorialización, despoblamiento, reordenamiento y reterritorialización, y es inseparable del “régimen capitalista, puesto que su funcionamiento normal consiste en subvertir constantemente las relaciones sociales

en las que previamente se había apoyado. Cada fase liquida la anterior, por consiguiente, no puede afrontarse la crisis sin atacar de frente al capitalismo” (Amorós, 2017: 21).<sup>12</sup> Lo que fueron las primeras campañas de saqueo, conquista y colonización en los primeros pasos del capitalismo, ahora son un recurso que se moviliza de manera permanente cada que se requiere. Y las crisis, los desastres naturales o las guerras civiles, son oportunidades para dirigir el conflicto, la confusión, el miedo y la incertidumbre a favor del mundo de las mercancías.

El mundo del capital requiere del caos para acumular. El capital es la guerra. En este sentido, no podemos plantearnos la tarea del pensamiento ni el de la práctica política, al margen del concepto de guerra. Cualquier proyecto y esfuerzo de reflexión, organización y acción que se proponga destruir el capitalismo y el Estado, debe preguntarse no solo cómo enfrentar la guerra, sino como abolir de manera definitiva las lógicas policiales. El único modo de resolver este problema sigue siendo proponernos la abolición de la sociedad de clases y, para abolirla, el pensamiento y la práctica radical solo pueden partir de este principio; es el único modo de estar en condiciones de acceder a la comprensión de esta realidad, solo con la creación de una perspectiva teórica que rechace la totalidad de este mundo, para estar en condiciones de abolirlo y superarlo. **P**

6. MARK FISHER, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019).

7. GUY DEBORD, *La sociedad del espectáculo* (Aracena: Gegner, 2017).

8. *Ibid.*, 25.

9. *Ibid.*, 26.

10. *Ibid.*, 26-27.

11. MIGUEL AMORÓS, *Contra la nocividad. Anarquismo, antidesarrollismo, revolución* (Guadalajara: Grietas, 2017).

## Bibliografía

- Amorós, Miguel. *Contra la nocividad. Anarquismo, antidesarrollismo, revolución*. Guadalajara: Grietas, 2017.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Aracena: Gegner, 2017.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Mumford, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.
- Neocleus, Mark. *Maderos, chusma y orden social. Una teoría del poder policial*. Iruñea-Pamplona: Katakarak, 2022.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Wood, Ellen M. *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

# LA INCOMPATIBILIDAD DE LA ÉTICA CON LA COERCIÓN ESTATAL: UNA PERSPECTIVA RANCIERIANA Y AGONÍSTICA

SERGIO RUVALCABA SOLORIO\*

**Resumen:** Este artículo examina la incompatibilidad entre la ética, entendida como un acto voluntario y dialogal, y la coerción estatal, caracterizada por el monopolio de la violencia legítima, según Max Weber. A través de las perspectivas de Jacques Rancière y Chantal Mouffe, se distingue entre la política, como un acto disruptivo e igualitario, y la policía, como el orden coercitivo que perpetúa jerarquías. Casos como la muerte de Eric Garner, la institucionalización de la independencia india de Gandhi y el modelo comunicativo de Habermas ilustran cómo los ideales éticos, al integrarse al Estado, se subordinan a su lógica violenta. Se proponen dos alternativas: una transformación sociocultural a largo plazo y la descentralización del poder mediante la convivencialidad de Iván Illich, que fomenta el autogobierno local. Estas no resuelven la paradoja, pero invitan a reflexionar sobre formas de organización social que prioricen la ética sobre la coerción, promoviendo una democracia emancipadora más allá de las dicotomías tradicionales.

**Palabras clave:** ética, coerción estatal, *policía*/política, agonismo, realismo político, localización.

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

## Introducción

De acuerdo con la tradición histórica nacionalista, la gobernanza moderna se presenta fundamentada en principios éticos, como la justicia, la igualdad y el bien común. Sin embargo, el realismo político disputa esto, argumentando que en realidad la gobernanza realmente se sostiene en un control de la violencia.

Esto no es nuevo, desde el Renacimiento, Maquiavelo argumentaría en *El Príncipe* que la gobernanza efectiva depende del control estratégico de la violencia y la fuerza<sup>1</sup>, más que de principios morales absolutos, de la misma manera, posteriormente, al estudiar la modernización Max Weber denominaría al estado como

1. NICOLÁS MAQUIAVELO, *El príncipe*, traducido por Mauro Armiño (Madrid: Cátedra, 2004).





el “monopolio de la violencia”<sup>2</sup>. Teniendo esto presente, desde la ética cabe hacer dos preguntas: ¿Qué sucede con la ética cuando sus decisiones se absorben en el orden coercitivo de lo que Jacques Ranciere denomina *la policía* o el orden público establecido<sup>3</sup>? ¿Deja de ser ética? Y, por ende, ¿Qué tanto deseamos asignar a la esfera política, donde el triunfo no depende de argumentos justos o buenos? Esto buscará responderse en este ejercicio, pues el ser claros con respecto a los alcances e intenciones de la fuerza pública es una cuestión fundamental para establecer una relación menos ingenua con el poder y por ende promover una mayor libertad y autonomía ciudadana.

El desarrollo del tema se llevará a cabo en varios pasos: inicialmente se habrá de distinguir lo ético, en particular, saber desde dónde es que se está tomando su definición y su relación con la coerción.

Enseguida, se define también al Estado como concentración de la violencia, para posteriormente poder analizar su compatibilidad. Dos autores centrales para el análisis político serán Jacques Ranciere y Chantal Mouffe. El primero, particularmente a través de sus conceptos de *la política* y *la policía*<sup>4</sup>, que se habrán de definir más adelante, y la segunda, mediante su propuesta de un agonismo político<sup>5</sup>. Finalmente se repasarán algunas alternativas para buscar superar la paradoja explorando dimensiones más allá de la dicotomía política entre izquierda y derecha.

### Definiendo la ética y el Estado

El concepto de la ética como acto voluntario ha evolucionado a través de diversas perspectivas filosóficas, cada una enfatizando la agencia humana y la interacción libre en contextos distintos. Haciendo

2. MAX WEBER, *Politics as a Vocation* (Minneapolis: Fortress Press, 1965).

3. JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo: política y filosofía*, traducido por Javier Bassas Vila (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

4. *Ibid.*

5. CHANTAL MOUFFE, *El retorno de lo político*, traducido por Marco Aurelio Galmarini (Buenos Aires: Paidós, 1999).

un repaso histórico sobre cómo ha ido manifestándose en la filosofía, particularmente la modernidad, la idea de lo ético como voluntario, Immanuel Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, establece el imperativo categórico como un principio ético universal, según el cual las acciones deben guiarse por máximas que puedan aplicarse como leyes universales, basadas en la razón autónoma del individuo, no en coacciones externas.<sup>6</sup> Este enfoque subraya la voluntariedad de la ética como un compromiso racional y autónomo. En el siglo XX, Martin Buber, en *Yo y Tú*, introduce la ética relacional, donde el encuentro genuino y voluntario entre el “Yo” y el “Tú” genera una conexión auténtica, opuesta a relaciones utilitarias o impuestas.<sup>7</sup> Emmanuel Levinas, en *Totalidad e infinito*, profundiza esta idea, proponiendo que la ética surge de la responsabilidad incondicional hacia el Otro, un compromiso voluntario que precede cualquier coerción social<sup>8</sup>. Finalmente, Jürgen Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, plantea que la ética emerge del diálogo racional y consensuado en una comunidad ideal de habla, donde los participantes se comprometen voluntariamente a buscar acuerdos basados en argumentos, libres de dominación<sup>9</sup>. Estas perspectivas, desde la autonomía racional de Kant hasta el diálogo comunicativo de Habermas, destacan la ética como un acto libre, opuesto a cualquier forma de coerción, y avanza desde principios universales hacia interacciones intersubjetivas y responsables.

Esto choca con la noción de un Estado como un ente que se sostiene en la violencia, pues no solamente se caracteriza en su esencia por detentar el monopolio de la violencia legítima, como lo plantea Max Weber en *La política como vocación*, sino que esta, es su mismo origen en tanto violencia fundadora, según Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*<sup>10</sup>. Benjamin señala como esta violencia fundadora establece el orden estatal, mientras que la violencia conservadora perpetúa su autoridad a través de la aplicación de la ley, que siempre implica, en última instancia, el uso de la fuerza, con el potencial de terminar con la vida de quienes se opongan a sus determinaciones. Por ello, aunque el Estado se legitima mediante nociones como el contrato social de Hobbes o Locke<sup>11</sup>, que lo asocian con el bien común, su funcionamiento cotidiano revela una coerción inherente que regula amplios aspectos de la vida social, a menudo sin cuestionar su alcance o consecuencias.

Un ejemplo concreto de lo anterior lo encontramos en el caso de Eric Garner: El 17 de julio del año 2014, la policía de Nueva York abordó a Eric Garner, padre y abuelo, tras sospechar que vendía cigarrillos sueltos sin empaquetar. Al negarse a ser revisado, la policía intentó someterlo haciendo uso de una llave de estrangulamiento. El forcejeo resultó en que, mediante este agarre, se obstruyera la respiración de Eric Garner, provocando su muerte. Todo esto fue parte del proto-

6. IMMANUEL KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducido por Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2012).

7. MARTIN BUBER, *Yo y Tú*, traducido por Carlos Díaz (Buenos Aires: Nueva Visión, 2006).

8. EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, traducido por Daniel E. Guilloit (Salamanca: Sígueme, 2002).

9. JÜRGEN HABERMAS, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984).

10. WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia* (Madrid: Editorial Trotta, 1998).

11. NICHOLAS SOUTHWOOD, “Contractarianism: Contemporary Approaches,” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, edición de invierno 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/#Model>, accedido el 14 de febrero de 2025.

colo legal y, por lo tanto, ningún oficial fue imputado con cargos criminales por el deceso más allá de las múltiples protestas públicas llevadas a cabo por todo el país.<sup>12</sup> Este trágico incidente ilustra cómo cualquier interacción legal, por menor que parezca, tiene el potencial de escalar a resultados letales aun permaneciendo dentro de los límites de la legalidad. Pues justamente ese es el distintivo y lo que define puntualmente a lo legal, ese poder sobre la vida, esa capacidad o licencia de ejercer la violencia.

### La *política* y la *policía* para Jacques Rancière

Esta característica del Estado, el uso de la violencia es lo que lo distingue de la ética conforme a las definiciones que revisábamos. Y, sin embargo, esta distinción no suele enfatizarse, o incluso, pudiera argumentarse que, desde múltiples discursos, desde lo filosófico, lo académico y sobre todo lo político, se pretende francamente negar. Por ello resulta conveniente retomar el pensamiento de Jacques Rancière, particularmente su texto *El Desacuerdo: política y filosofía*, en el que redefine y distingue dos conceptos de acuerdo con su visión, a saber: la *policía* como símbolo del orden oficial; y la *política*, nombre que da al ámbito de las determinaciones que desde fuera del orden oficial buscan abrir un espacio en el entorno estatal.

En el texto, define a la *policía* como el orden jerárquico y coercitivo que organiza la sociedad mediante normas, leyes y estructuras de poder, que asignan roles y lugares fijos, manteniendo el *statu quo* a través de la regulación y la exclusión de

quienes no encajan en él. Es un sistema de distribución de lo sensible que define quién es visible y quién no, perpetuando desigualdades bajo la apariencia de orden. En contraste, la *política* es un acto disruptivo e igualitario que desafía este orden policial. Surge cuando los excluidos reclaman su parte en la esfera pública, cuestionando el orden establecido mediante la acción colectiva y el desacuerdo, reconfigurando lo sensible para incluir lo que fue excluido. Para Rancière, la *política* es rara, momentánea y emancipadora, opuesta a la gestión coercitiva de la *policía*.

Considerando lo que se ha expuesto hasta al momento, podemos equiparar entonces lo ético con la *política* y lo coercitivo con la *policía*. Esto nos ayuda a visualizar una relación antagónica entre ambas cosas. Esta relación entre opuestos nos lleva a cuestionar el tipo de políticas que buscan llegar al poder a través de medios pretendidamente éticos, que buscan separarse del uso de la fuerza que se relaciona incluso con aquellas en donde se elige de acuerdo con lo que las mayorías decidan, pues siendo estrictos, esto también pudiera considerarse una imposición basado en la fuerza del voto. Esta idea merece una breve revisión, pues de no ser así, el argumento en el que se basan, pudiera ser considerando la respuesta a las preguntas que se hacen en este ejercicio. Por ello, a continuación, llevamos a cabo un cuestionamiento de dos ejemplos de políticas que podemos llamar “idealistas”, por su intención de buscar promover métodos idealistas de distribución de poder, los cuales, sin embargo, al llevar a cabo una revisión de sus fines, concluimos que terminan, aunque quizás por un camino más largo, llegando de nuevo a un reforzamiento del

12. CHRISTINA CARREGA, “5 Years after Eric Garner’s Death, a Look Back at the Case and the Movement It Sparked,” ABC News, 16 de julio de 2019, <https://abcnews.go.com/US/years-eric-garners-death-back-case-movement-sparked/story?id=63847094>, accedido el 14 de febrero de 2025.

Estado como garante de la violencia y, por lo tanto, ajeno a lo ético.

Algunos ejemplos puntuales son el pacifismo como método de ejercicio político y la democracia deliberativa. Sobre el primero, en un caso histórico concreto, podemos señalar el de Gandhi y la institucionalización de la independencia india. Este fue un movimiento de desobediencia civil no violenta el cual pretendía desafiar el orden colonial británico mediante acciones como marchas y boicots. Podemos tratarlo como un ejemplo de la *política* en el sentido de Rancière, al ser una disrupción ciudadana que cuestiona el orden establecido. Sin embargo, al lograr la independencia, las aspiraciones éticas de Gandhi se tradujeron en un nuevo orden legal estatal, respaldado por la coerción de la *policía*. Este nuevo Estado indio, aunque fundado en ideales de justicia, adoptó la violencia conservadora para imponer sus leyes, mostrando cómo un movimiento ético-político termina absorbido por el orden coercitivo estatal, reforzando el monopolio de la violencia.<sup>13</sup>

Por otro lado, se encuentran los mecanismos de democracia deliberativa, como el de la acción comunicativa de Jürgen Habermas quien propone en *Teoría de la acción comunicativa* un modelo ético basado en el diálogo racional y voluntario, que podría considerarse una expresión de la *política* rancieriana, al buscar consensos libres de coerción. Sin embargo, la razón comunicativa no opera en un vacío neutral, sino que está influenciada por las estructuras de poder existentes, que reflejan el orden de la *policía*. Y más allá de esto, en la práctica, los acuerdos alcanzados mediante este diálogo a menudo se institucionalizan en leyes respaldadas por la fuerza esta-

tal, como se ve en sistemas democráticos modernos que regulan derechos a través de la coerción legal.

A manera de metáfora, pudiéramos describir la propuesta de Habermas apelando al mito de Sísifo, pues el pretender modificar normas, apelando a métodos novedosos, racionales, pretendidamente escépticos y pulcros, para finalmente entregar el resultado a manos de la misma ley, termina por tener el mismo resultado que si se hubiera determinado por mecanismos de mayorías. Al final de cuentas, la ley, para poder serlo, se tiene que valer de la fuerza, y, por ende, esto siempre la distinguirá de la ética.

Esta separación entre lo ético y lo coercitivo o *la política y la policía* en términos rancieranos, da pie a la incorporación de otra autora, Chantal Mouffe, quien promueve lo que denomina el agonismo político. Este, desarrollado en obras como la ya mencionada *El retorno de lo político y La paradoja democrática*<sup>14</sup>, plantea que la política es intrínsecamente conflictiva debido a la pluralidad irreducible de valores e intereses en la sociedad. A diferencia del consensualismo, que busca acuerdos universales basados en la razón (como en Habermas), Mouffe sostiene que el conflicto es el motor de la democracia. En su perspectiva, las diferencias no deben eliminarse mediante consensos forzados, sino canalizarse en un “conflicto agonístico” donde adversarios legítimos, no enemigos, compiten por el poder en un marco de reglas democráticas compartidas. Este enfoque rechaza la idea de un diálogo neutral que resuelva disputas, ya que el poder y las hegemonías siempre moldean las interacciones sociales. Para Mouffe, promover el conflicto como mecanismo

13. “Mahatma Gandhi: Líder de la resistencia pacífica en la India,” Historia Universal, <https://historiauniversal.org/mahatma-gandhi-lider-de-la-resistencia-pacifica-en-la-india/>, accedido el 14 de febrero de 2025.

14. CHANTAL MOUFFE, *La paradoja democrática*, traducido por José Luis Pardo (Barcelona: Gedisa, 2003).

político fomenta una democracia vibrante al permitir la expresión de desacuerdos, evitando la exclusión de voces marginadas y desafiando las estructuras de poder dominantes.

Este agonismo ilustra de forma clara cómo las cuestiones estatales, en verdad se definen con base en la fuerza, y pretender asignarle una dimensión dialógica, voluntaria, correspondiente a lo ético no es más que un maquillaje para revestir las imposiciones con un rostro más amable. Con base en esto surge entonces la pregunta: ¿Qué sucede con la ética cuando sus decisiones se absorben en el orden coercitivo de la *policía*? ¿Deja de ser ética en cuanto se vale de la fuerza?

Ahora bien, se ha venido destacando como la cuestión estatal se ve influida de manera negativa por la falsa incorporación de lo ético, pues da pie a que, bajo argumentos disfrazados, se impongan medidas que en realidad cumplen con objetivos distintos a los que se propone llegar en el discurso. Sin embargo, es preciso señalar que también la ética, la *política*, se ve afectada por esta relación, pues el equiparar a lo ético con lo legal, exime de la responsabilidad que les correspondería a los ciudadanos al dar por sentado que cualquier consideración ética está cubierta al cumplir con la ley. Y si bien en este ejercicio hemos recurrido a una justificación histórica de la distinción entre la ley y la ética hasta el Renacimiento con Maquiavelo, el ángulo opuesto se puede rescatar aun de tiempos más remotos, pues incluso ya en los textos bíblicos podemos tomar un ejemplo, enfocándonos en aquello que Pablo de Tarso menciona en la carta a los Romanos:

¿Qué diremos entonces? ¿Es pecado la ley? ¡De ningún modo! Al contrario, yo no hubiera llegado a conocer el peca-

do si no *hubiera sido* por medio de la ley; porque yo no hubiera sabido lo que es la codicia, si la ley no hubiera dicho: No codiciarás. Pero el pecado, aprovechándose del mandamiento, produjo en mí toda clase de codicia; porque aparte de la ley el pecado *está* muerto (Romanos 7: 7-8).<sup>15</sup>

Haciendo nuestra propia lectura de lo anterior, podemos señalar que al hacer un énfasis exclusivo sobre la ley, se ignora lo ético. Es decir, la ley describe de manera específica aquello que merece un castigo, sin embargo, no establece medios para valorar la cualidad ética de las acciones. Por ello, pareciera dejar un espacio abierto para actuar de la manera que se quiera siempre y cuando no se caiga en lo que técnicamente está prohibido. Al depender únicamente de lo que la ley establece, el autor afirma que se abre todo tipo de posibilidades pues el pecado no existe sin la ley, “está muerto”, y, por lo tanto, a falta de un criterio ético, “aprovechándose del mandamiento”, se puede llevar a cabo cualquier cosa. Así, teniendo en cuenta ambas cuestiones, la ética y la ley o el Estado, la *política* y la *policía* se ven afectados negativamente por la interferencia de uno en el campo del otro, conviene buscar alternativas, pues parece que esta paradoja no tiene una solución viable.

## Alternativas

Siendo coherentes, estas cuestiones no tienen una respuesta clara que se pueda ofrecer como solución, en realidad, su enunciación se presenta más como una invitación a la reflexión que una premisa para una propuesta novedosa. Considerando esto, se ofrecen algunas observaciones sobre derroteros que se pudieran recorrer

15. BIBLIA DE LAS AMÉRICAS (La Habra, CA: The Lockman Foundation, 1997), Romanos 7:7-8.





en el intento de plantear una propuesta. La realidad parecería ser que lo ético y lo coercitivo conforme a la definición en que nos basamos, son simplemente incompatibles, lo ético, deja de serlo en cuanto se incorpora a la *policía*. Por ello solo caben dos esperanzas para lograr influir éticamente en el Estado. Se puede influir en el modo temporal o espacial. El primero, puede llevarse a cabo al buscar promover criterios éticos mediante una lucha socio-cultural y pretender influir en la población a tal grado que, de manera orgánica, se exprese una voluntad política sin recurrir a la lucha. Lo cual puede ser viable extenderse a muy largo plazo en el tiempo. Tanto que bien pudiera considerarse una simple utopía bienintencionada y difícilmente realizable, pues en términos reales, una lucha por promover cierto tipo de valores no dista de ser el mismo ejercicio que desde múltiples lugares se lleva a cabo en la actualidad, por parte de todo tipo de actores ideológicos, religiosos, políticos, etcétera.

Por lo tanto, la segunda alternativa se centra en el ámbito espacial, buscando reducir la escala de las estructuras de poder para conciliar lo ético con lo coercitivo. Esto implica disminuir el alcance del orden estatal, que Rancière identifica como *policía*, para permitir que comunidades más pequeñas ejerzan formas de autogobierno basadas en principios éticos y dialogales. En este sentido, el concepto de *convivencialidad* de Iván Illich, desarrollado en el texto del mismo nombre, ofrece una vía prometedora. Illich aboga por reorganizar las instituciones y herramientas sociales a una escala humana, donde las personas puedan controlarlas de manera autónoma y colectiva, evitando la alienación y la coerción impuestas por sistemas burocráticos o industriales de gran escala.<sup>16</sup>

Aplicado al contexto de la política rancieriana, esto sugiere que, al descentralizar el poder y fomentar estructuras locales que reflejen los valores y necesidades de cada comunidad, se podría minimizar la

16. IVÁN ILLICH, *Convivencialidad*, traducido por Margarita Mizraji (Barcelona: Barral Editores, 1974).

disparidad dimensional entre la *política* y la *policía*, y sobre todo, favoreciendo en la medida de lo posible la autonomía de cada grupo, reducir la necesidad de que cada grupo tenga que adoptar el mismo criterio ético y sobre todo la lucha por establecer cuál será el que se impondrá sobre todo el conjunto de comunidades que dependen de los mismos instrumentos de producción y por lo tanto, requieren necesariamente establecer principios comunes más allá de sus propias convicciones.

### Conclusión

La incompatibilidad entre la ética, entendida como un diálogo voluntario y expresión de la *política* en el sentido rancieriano, y la coerción estatal, inherente al orden *policial*, desafía las narrativas idealistas que presentan la gobernanza moderna como un reflejo de principios éticos como la justicia o el bien común. A través de la distinción entre la *política* y la *policía* de Jacques Rancière y el agonismo de Chantal Mouffe, este artículo ha argumentado que los ideales éticos, al ser absorbidos por el Estado, se subordinan a un sistema de poder que prioriza la violencia sobre el consenso libre.

Ejemplos como el trágico caso de Eric Garner, la institucionalización del movimiento de Gandhi y la acción comunicativa de Habermas, ilustran cómo la legalidad, respaldada por la coerción, transforma las aspiraciones éticas en mecanismos de control, perpetuando el monopolio de la violencia estatal. Las alternativas propuestas: una transformación sociocultural a largo plazo y la descentralización del poder inspirada en la *convivencialidad* de Iván

Illich, no pretenden ofrecer soluciones definitivas, sino abrir caminos para imaginar formas de organización social donde la ética pueda sobrevivir en una sociedad sin necesidad de la coerción.

La transformación sociocultural, no difiere mucho de lo que ya se lleva a cabo en la actualidad y que incluso se puede tachar de simple propaganda, ideologización, o adoctrinamiento para quienes no comparten sus ideales. Por ello, la otra opción, la *convivencialidad*, propone reducir la disparidad entre la escala de las estructuras de poder y producción para empoderar a comunidades locales en la construcción de gobiernos autónomos con ética propia.

Reconocer esta incompatibilidad no solo cuestiona la legitimidad de un Estado que se sostiene en la violencia, sino que invita a los ciudadanos a adoptar una postura crítica y activa frente al poder, promoviendo una política emancipadora que busque ir más allá de las dicotomías tradicionales entre izquierda y derecha, explorando la relación entre cuestiones temporales y espaciales que pueden llegar a pasarse por alto, aun cuando pueden guardar oportunidades potenciales de cambio.

En un contexto global donde la coerción estatal sigue definiendo las relaciones de poder desde la represión policial, hasta la imposición de leyes que regulan la vida cotidiana, ¿cómo pueden las comunidades construir espacios éticos que resistan la lógica de la violencia? Esta pregunta, lejos de encontrar una respuesta cerrada, convoca a nuevas reflexiones sobre el futuro de la democracia, la libertad y la convivencia humana, instando a explorar prácticas colectivas que prioricen el diálogo y la solidaridad sobre la imposición. **P**

## Referencias

- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Biblia de las Américas. La Habra, CA: The Lockman Foundation, 1997.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Traducido por Carlos Díaz. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Carrega, Christina. “5 Years after Eric Garner’s Death, a Look Back at the Case and the Movement It Sparked.” *ABC News*, 16 de julio de 2019. <https://abcnews.go.com/US/years-eric-garners-death-back-case-movement-sparked/story?id=63847094>. Accedido el 14 de febrero de 2025.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Illich, Iván. *Convivialidad*. Traducido por Margarita Mizraji. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.
- “Mahatma Gandhi: Líder de la resistencia pacífica en la India.” *Historia Universal*. <https://historiauniversal.org/mahatma-gandhi-lider-de-la-resistencia-pacifica-en-la-india/>. Accedido el 14 de febrero de 2025.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Cátedra, 2004.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*. Traducido por Marco Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- La paradoja democrática*. Traducido por José Luis Pardo. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo: política y filosofía*. Traducido por Javier Bassas Vila. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Southwood, Nicholas. “Contractarianism: Contemporary Approaches.” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Edición de invierno 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/#Model>. Accedido el 14 de febrero de 2025.
- Weber, Max. *Politics as a Vocation*. M Minneapolis: Fortress Press, 1965.

# CIENCIA Y DEMOCRACIA: LAS PERSPECTIVAS DE CARL SAGAN Y PAUL FEYERABEND

MARIO LOZANO\*

\* Licenciado en filosofía y psicología. Maestro en lingüística aplicada. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara y del Instituto de Filosofía A. C.

**Resumen:** Este artículo describe las principales tesis de Carl Sagan y de Paul Feyerabend sobre las relaciones entre la ciencia y la democracia con la finalidad de contrastarlas críticamente. Aquí se defiende que la filosofía política del primero se inserta en una tradición intelectual del siglo XX que ha tendido a asimilar la ciencia y la democracia desde una perspectiva notablemente optimista, en tanto que la filosofía política del segundo ofrece un valioso contrapunto desde una perspectiva crítica contramodernista que, creemos, contribuye a mejorar el análisis de estas complejas relaciones.

**Palabras clave:** Ciencia y democracia, liberalismo, libertarismo, dadaísmo, relativismo democrático

## Introducción

La literatura académica ha documentado ampliamente las relaciones conceptuales, históricas y epistemológicas entre el desarrollo de la ciencia y la democracia. En las últimas décadas, autores como Sheila Jasanoff, Bruno Latour, Karl Popper, Philip Kitcher, Helga Nowotny y Jürgen Habermas —junto a contribuciones clave de Alvin Weinberg, Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz— han profundizado en estos vínculos con enfoques analíticamente sofisticados, enriqueciendo el debate desde perspectivas interdisciplinarias.

Entre esas relaciones de la ciencia y la democracia suele puntualizarse la del origen común. Es frecuente señalar que la

ciencia antigua —en tanto filosofía natural desmitificada— surgió más o menos en la misma época y lugar que lo hizo la democracia antigua directa, aproximadamente el siglo VI a. C. en la Antigua Grecia; y que la ciencia moderna (experimental y matematizada) y la democracia moderna (representativa e igualitarista) tomaron cuerpo en la misma época de la Ilustración. También se ha hablado de sus respectivos métodos, sus mecanismos autocorrectivos, su mutua imbricación, etcétera.

Aquí describiremos las perspectivas de Carl Sagan y de Paul Feyerabend al respecto con el objetivo de realizar un breve contraste crítico entre ellas y un balance



de ideas que nos permita posicionarnos. La filosofía política de Sagan es tan afín a la de Popper, que parece un seguidor implícito de este; Feyerabend, por su parte, inició su andadura filosófica como un popperiano hasta volverse un opositor explícito de las ideas del filósofo de la sociedad abierta.

Aunque ninguno fue un filósofo político profesional (Sagan fue un científico y Feyerabend un filósofo de la ciencia), el examen de las propuestas que veremos reviste interés académico por cuanto nos permite identificar las líneas generales de uno de los debates filosófico-políticos más populares entre científicos y humanistas que atravesó al siglo XX entre una narrativa asimiladora de la ciencia y la democracia y las críticas a esa narrativa. Se trata, en el fondo, de la contraposición entre una de

las visiones dominantes de los progresistas ilustrados modernos y una de las visiones más influyentes entre los contramodernos o críticos de la modernidad.

Puede defenderse sin gran controversia que Sagan perteneció, junto a personajes como el mismo Karl Popper, Martin Gardner, Philip Morrison, Isaac Asimov, Henry Steele Commager, Jacob Bronowski o Robert K. Merton,<sup>1</sup> a lo que bien podría considerarse como una tradición intelectual del siglo XX –con precedentes quizá desde la Ilustración francesa y la Independencia de Estados Unidos– formada por científicos, políticos y humanistas que articularon una narrativa de paralelismos entre la ciencia y la democracia.<sup>2</sup> Al subrayar similitudes así como mecanismos simbióticos entre la ciencia y la democra-

1. Keay Davidson asegura que, aunque no hay evidencias de que Sagan leyera a Robert K. Merton, la perspectiva del sociólogo norteamericano sobre el entrelazamiento entre la ciencia, la razón y la democracia anticipa y explica la triple lealtad de Sagan a la ciencia, el escepticismo y la democracia liberal. Cfr. KEAY DAVIDSON, *Carl Sagan: a life* (EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999), 439 (nota 4).
2. Sagan reconoce que sus ideas sobre la democracia, el método científico y la educación pública han sido particularmente influidas por Martin Gardner, Isaac Asimov, Philip Morrison y Henry Steele Commager. Cfr. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios* (Barcelona: Planeta, 2000), 418. De estos autores, hay evidencias claras de que al menos Gardner y Asimov leyeron a Popper, aunque ninguno podría ser considerado precisamente un popperiano. Cfr. MARTIN GARDNER, "A Skeptical Look at Karl Popper", *Skeptical Inquirer*, 25(4): 13-14, 2001; MARTIN GARDNER, *Orden y sorpresa* (Madrid: Alianza Editorial, 1987); el prefacio de Asimov de Levinson, Paul (editor). In *Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80th Birthday* (EUA: Humanity Press, 1982).



cia, los partidarios de esta tradición que vivieron en el contexto de la Guerra Fría solían referirse principalmente a las afinidades entre la ciencia occidental ilustrada y las democracias liberales de países capitalistas como Estados Unidos e Inglaterra. Desde luego que sus ideas y sus énfasis respectivos variaban. A Gardner, por ejemplo, le convencía más la socialdemocracia que la democracia liberal. En sus análisis, Merton y Popper recalaban principalmente en las instituciones mientras que Sagan y Morrison lo hacían en la cultura pública.<sup>3</sup>

Feyerabend distaba mucho de identificarse con esa tradición intelectual. Provenía del bando perdedor de la Segunda Guerra Mundial y conocía de primera mano aquella narrativa asimiladora de la ciencia y la democracia, pues había sido primero discípulo y luego antagonista de Popper, además de haber sido traductor al alemán del célebre *La sociedad abierta y sus enemigos* que Popper había escrito originalmente en inglés. La visión feyerabendiana de la ciencia era notablemente más pesimista y su izquierdismo libertario —rayano a veces en el anarquismo— lo condujo a una postura radicalmente opuesta en varios aspectos a la de la izquierda liberal de alguien como Sagan.

## La ciencia y la democracia en Sagan: semejanza y simbiosis

Carl Sagan perteneció a una familia norteamericana de inmigrantes judíos provenientes de Ucrania. Su vida siempre estuvo ligada a la investigación planetaria y la divulgación de la ciencia en Estados Unidos dentro del marco de la Guerra Fría. Sus ideas políticas se encuadran en la izquierda liberal norteamericana y su visión de la ciencia coincide en importante medida con el racionalismo crítico de Karl Popper.

Sagan abrazó causas progresistas en favor de la igualdad política de las mujeres, los derechos de los animales,<sup>4</sup> mejoras en las condiciones de vida de los más pobres,<sup>5</sup> el uso recreativo y hasta meliorativo de drogas,<sup>6</sup> la paz mundial, el cuidado del medio ambiente, entre otras.

En algunos de sus textos, el famoso realizador de *Cosmos* estableció analogías entre la ciencia y la democracia a las que visualiza casi como prácticas gemelas, una epistémica y la otra política. “La ciencia está lejos de ser un instrumento de conocimiento perfecto. Simplemente, es el mejor que tenemos. En este sentido, como en muchos otros, es como la democracia”.<sup>7</sup> Aseguró que el pensamiento científico,

- 
3. Naomi Oreskes describe el interesante caso de los geólogos norteamericanos de 1920 y de 1930 que rechazaban la hipótesis de la deriva continental de Wegener por considerar que no aplicaba adecuadamente el método inductivo de la ciencia que vinculaban a los ideales políticos de pluralismo, igualitarismo, apertura mental y democracia. Para ellos, la ciencia y la cultura europea de la época tendían a lo antidemocrático en contraste con la ciencia y la cultura norteamericanas. Cfr. NAOMI ORESKES, *Why Trust Science?* (EUA: Princeton University Press, 2019), 84.
  4. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, 21.
  5. *Ibidem*, 27.
  6. WILLIAM POUNDSTONE, *Carl Sagan. A Life in the Cosmos* (EUA: Henry Holt & Company, 1999), 138.
  7. *Ibidem*, 46.

que es abierto e imaginativo y escéptico a la vez, es esencial para la democracia.<sup>8</sup> “Los valores de la ciencia y los valores de la democracia son concordantes, en muchos casos indistinguibles”.<sup>9</sup> En una entrevista, Sagan llegó a afirmar que la ciencia y la democracia tienen valores y enfoques muy coherentes y que no es posible tener una sin la otra.<sup>10</sup> La ciencia y la democracia comparten actitudes escépticas,<sup>11</sup> alientan el debate y el libre intercambio de ideas; exigen raciocinio, argumentos coherentes, altos niveles de prueba y de honestidad.<sup>12</sup> Ambas exigen la apertura de la información pública. El secreto, con pocas excepciones, es profundamente incompatible con la democracia y con la ciencia.<sup>13</sup> Así como la ciencia cuenta con un mecanismo de corrección de errores<sup>14</sup>, los gobiernos democráticos también poseen el suyo: en ellos los gobernantes pueden ser echados del poder más fácilmente que en los tiránicos.<sup>15</sup>

De sus textos, se infiere que Sagan ve a la ciencia como algo más universal que la democracia debido a que el universo físico obliga a los seres inteligentes a desarrollarla para sobrevivir y, por ello, siempre ha existido en los humanos.<sup>16</sup> Para Sagan, el pensamiento científico, o al menos cierta “inclinación científica”, ha existido siempre en humanos “primitivos” y en animales como los chimpancés, pues representa una

ventaja selectiva poderosa.<sup>17</sup> La democracia, sin embargo, aunque también parece una inclinación natural, no se halla generalizada, pues las jerarquías de dominación han estado presentes tanto en humanos como en primates no humanos, lo que apunta a la posibilidad de que coexistan en nosotros una inclinación democrática junto a una jerárquica.<sup>18</sup> De esta manera, si llegásemos a encontrar seres inteligentes extraterrestres, su arte, su política, sus religiones, etcétera, nos resultarían quizá extravagantes, pero no su ciencia, que sería parecida a la nuestra.<sup>19</sup>

A decir de Sagan, ambas, ciencia y democracia, habrían nacido en Grecia entre los siglos VII y VI a. C.<sup>20</sup> Esto no contradice lo anterior, si consideramos caritativamente que Sagan había afirmado que la ciencia y la democracia ya existían antes *como inclinaciones naturales*, por lo que debe ser claro que al hablar del nacimiento de ambas en Grecia se refiriera ya no a meras inclinaciones, sino a prácticas culturales con un nivel relativamente alto de organización social. La ciencia, en particular, pudo haber nacido en otros lugares, pero razones de carácter político y jerárquico obstruyeron su desarrollo a la par de la falta de desafíos novedosos que volvieron excesivamente rígidas y tradicionalistas a varias culturas.<sup>21</sup> En reiteradas ocasiones, Sagan advirtió de los

8. *Ibidem*, 47.

9. *Ibidem*, 62.

10. TOM HEAD, *Conversations with Carl Sagan* (EUA: University Press of Mississippi, 2006), 157.

11. *Ibidem*, 16 y 157.

12. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, 62.

13. *Ibidem*, 123.

14. *Ibidem*, 40-41.

15. *Ibidem*, 528.

16. *Ibidem*, 398; también CARL SAGAN, *Miles de millones* (Barcelona: Ediciones B, 1998), 19.

17. *Ibidem*, 397.

18. CARL SAGAN, *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios* (España: Planeta, 2007), 191 y 272.

19. CARL SAGAN, *Los dragones del Edén* (España: Planeta, 2015), 266-272.

20. CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios*, 398.

21. *Ibidem*, 390.



riesgos del enorme poder que nos dan la ciencia y la tecnología combinadas con la gran ignorancia que hay en las sociedades sobre ellas.<sup>22</sup> De hecho, los productos de la ciencia pueden subvertir la democracia.<sup>23</sup> También, sin embargo, los métodos de la ciencia “se pueden usar para mejorar los sistemas sociales, políticos y económicos”.<sup>24</sup> En resumen, para Sagan la ciencia y la democracia son semejantes por las siguientes características:

- a) No son perfectas, pero representan el mejor instrumento (cognitivo/político) que tenemos.
- b) Como propensiones naturales, se han presentado en humanos primitivos y en animales no humanos.
- c) Como prácticas culturales organizadas, nacieron entre los siglos VII y VI a. C. en la Antigua Grecia.
- d) Su herramienta esencial es un pensamiento abierto a nuevas ideas y rigurosamente crítico.
- e) Poseen valores similares (libertad, honestidad, raciocinio, apertura crítica, exigencia de argumentación coherente, altos niveles de prueba, etcétera).

f) Cuentan con mecanismos de autocorrección.

g) Salvo algunas excepciones, son incompatibles con el manejo de información secreta.

Y son distintas porque:

- a) Aunque ambas son propensiones naturales, la democracia coexiste con una inclinación natural antideocrática.
- b) La inclinación natural científica es más universal que la inclinación democrática porque proporciona una ventaja evolutiva. Por eso es probable que, si contactáramos civilizaciones extraterrestres, sus sistemas políticos podrían ser muy distintos a los nuestros, pero su ciencia se parecería a la ciencia terrestre.

### La ciencia y la democracia en Feyerabend: diferencia y oposición

Paul Feyerabend fue un filósofo de la ciencia cuya perspectiva general conocida como anarquismo metodológico -o dadaísmo, como él prefería considerar

22. Cfr. *ibidem*, 36.

23. *Ibidem*, 63.

24. *Ibidem*, 528.

su pensamiento<sup>25</sup> representa una visión opuesta en varios aspectos a la de Sagan. Nació en el seno de una familia austriaca de clase media atravesada por serias dificultades financieras en el periodo de entreguerras. Fue reclutado para participar como soldado nazi en la Segunda Guerra Mundial de la que obtuvo heridas que lo obligaron a caminar apoyado en bastón y soportar dolores toda su vida. Fue profesor universitario con inquietudes por la física, el teatro y la filosofía. A su juicio, nunca sintió particular simpatía por el nacional-socialismo. Su pensamiento político tendía más bien a la extrema izquierda, entre el anarquismo y la izquierda libertaria, enemiga de las jerarquías.<sup>26</sup>

Tras una primera etapa intelectual ocupada en analizar la ciencia y sus métodos, en su segunda etapa Feyerabend se embarcó en la tarea de identificar y cuestionar las relaciones entre la ciencia y su exterioridad política y social.<sup>27</sup> Si en su primera etapa defendió a la ciencia de la filosofía de la ciencia al uso, en la segunda criticó a la ciencia para defender a lo que consideraba una sociedad libre.<sup>28</sup> El eje de su filosofía política es una consecuencia de su anarquismo epistemológico al que llamó “relativismo político” o “relati-

vismo democrático”. Este relativismo, que se constituiría como la piedra angular de una sociedad libre,<sup>29</sup> considera que todas las tradiciones tienen los mismos derechos sin importar cuánto difieran de la ciencia. A tal grado encaminó los pasos de su relativismo democrático hacia un relativismo moral, que llegó a comparar lo que hacen científicos, maestros y médicos con los verdugos de Auschwitz.<sup>30</sup>

En sus ideas dadaístas rezuma una aceptación virtual de ciertas bondades de la democracia como la libertad y la igualdad, junto a una crítica drástica y ubicua a la ciencia y la racionalidad occidentales de cuyo poder y fundamentos desconfía profundamente. Para Feyerabend, la ciencia nunca ha sido un sistema de prácticas metodológicamente ordenadas, sino un *collage* anárquico de métodos diversos que no representa en absoluto nuestro mejor instrumento de conocimiento, sino una tradición ideológica o forma de pensamiento que debe ser tratada en pie de igualdad con otras tradiciones como la religión, la astrología o el vudú.<sup>31</sup>

Feyerabend no parece haber vislumbrado alguna conexión intrínseca entre la ciencia y la democracia. Ciertamente, reconoce que en la actualidad la cien-

25. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Madrid: Tecnos, 1986), 6 (en nota al pie). Eric Hoberheim prefiere caracterizarlo como pluralista. Feyerabend sería un pluralista teórico respecto al conocimiento, pues defendía que la utilización de puntos de vista alternativos y divergentes fomenta y preserva mejor el avance científico; y sería un pluralista metodológico en la filosofía porque adoptó y desarrolló diversos enfoques e ideas dentro de la filosofía. Su pluralismo metodológico en filosofía apoyaría y complementaría al pluralismo teórico en el conocimiento. Cfr. ERIC HOBERHEIM, *Feyerabend's Philosophy* (Berlin: Walter De Gruyter, 2006), 206.

26. Feyerabend se consideraba más un anarquista epistemológico que un anarquista político. Para él, un anarquista epistemológico no desea destruir ninguna forma de vida, ni mantiene lealtades o aversiones perpetuas ante ninguna institución e ideología. Cfr. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método*, 177.

27. BEATRICE COLLINA, *Lakatos y Feyerabend. La ciencia entre método y anarquía* (Barcelona: EMSE EDAPP, 2016), 109.

28. WERNER DIEDERICH, “Obituary on the ‘Anarchist’ Paul Feyerabend”, en GONZALO MUNÉVAR (ed.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend* (EUA: Springer, 1991), 214.

29. JOHN PRESTON, *Feyerabend. Philosophy, Science and Society* (EUA: Polity Press, 1997), 197.

30. PAUL FEYERABEND, *Adiós a la razón* (Madrid: Tecnos, 1996), 92.

31. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método*, 289-304.

cia es parte de la estructura básica de la democracia,<sup>32</sup> pero asegura que nada hay en ella que la haga intrínsecamente liberadora<sup>33</sup> y puede además florecer en regímenes no democráticos como ocurrió en la China comunista de su época donde, según él, la medicina científica se combinó exitosamente con prácticas médicas tradicionales.<sup>34</sup>

Además de no ser liberadora, el predominio de la ciencia amenazaría a la democracia. Y basar la acción política en estándares científicos equivaldría a algo antidemocrático, a elitismo.<sup>35</sup>

La actual simbiosis de Estado y ciencia ha conducido a la paradójica situación entre los liberales demócratas de no ser tan liberales, pues resultan ser intolerantes con lo que no se circunscribe a lo científico o a la racionalidad occidental.<sup>36</sup> Para Feyerabend, en una sociedad libre todas las tradiciones deberían tener los mismos derechos y las mismas oportunidades de acceso a los centros de poder; por eso, la ciencia debería separarse del Estado, así como lo ha hecho la religión.<sup>37</sup>

Su libertarismo sostiene que incluso el punto de vista más estúpido e inhumano tiene sus méritos y merece una buena defensa,<sup>38</sup> por lo que puede tolerar cosas

como la creencia en las brujas, el antisemitismo y el fascismo extremo<sup>39</sup> y una sociedad libre debe tolerar la existencia de presuntas tradiciones como el nazismo siempre y cuando no se impongan sobre las demás.<sup>40</sup>

Así como se dice que la ciencia es autocorrectiva, la democracia también lo sería; y al ser la ciencia parte de la democracia, debe ser corregida por esta.<sup>41</sup> La ciencia exige control público porque no es objetiva y sus beneficios para la sociedad no son tan obvios.<sup>42</sup> De esta manera, los métodos de enseñanza escolar, las teorías a enseñarse, los programas de investigación científica sostenidos con recursos públicos, etcétera, deben ser discutidos y elegidos no solo por científicos, sino por los ciudadanos en general.<sup>43</sup> Los ciudadanos, aunque sean profanos en ciencia, deben participar en estas decisiones porque son quienes pagan a los expertos,<sup>44</sup> pueden descubrir sus errores<sup>45</sup> y las opiniones de los expertos son a menudo interesadas y poco fiables.<sup>46</sup> Feyerabend aseguraba tener una alta opinión de la ciencia, pero una baja opinión de los expertos.<sup>47</sup>

La ciencia, asegura Feyerabend, acepta o rechaza ideas de manera distinta a la democracia<sup>48</sup> y cuando emplea algo similar al método de la papeleta, la discusión y el

32. PAUL FEYERABEND, *La ciencia en una sociedad libre* (Madrid: Siglo XXI, 1982), 84.

33. *Ibidem*, 86.

34. *Ibidem*, 89.

35. JOHN PRESTON, *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, 197.

36. PAUL FEYERABEND, *¿Por qué no Platón?* (Madrid: Tecnos, 1993), 62.

37. PAUL FEYERABEND, *La ciencia en una sociedad libre*, 123.

38. PAUL FEYERABEND, *Adiós a la razón*, 96.

39. *Ibidem*, 85.

40. JOHN PRESTON, *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, op. cit., 198.

41. PAUL FEYERABEND, *Matando el tiempo. Autobiografía* (Madrid: Debate, 1995), 180.

42. *Ibidem*, 177.

43. Cfr. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método*, 304; también PAUL FEYERABEND, *Adiós a la razón*, 119.

44. *Ibidem*, 13.

45. *Ibidem*, 79.

46. PAUL FEYERABEND, *La ciencia en una sociedad libre*, 101.

47. PAUL FEYERABEND, *Conoscenza e libertà. Scritti anarco-dadaisti* (Italia: Eléuthera, 2024), 26.

48. PAUL FEYERABEND, *La ciencia en una sociedad libre*, 84 y PAUL FEYERABEND, *Adiós a la razón*, 59.



voto, lo hace sin una comprensión clara de su mecanismo y mediante una forma fuertemente sesgada<sup>49</sup> buscando aparentar que han sido los hechos, la lógica y la metodología quienes decidieron las cosas.<sup>50</sup>

Los científicos no se someten a votación, o al menos esto es lo que ellos dicen, y el profano, ciertamente, no somete a los científicos a votación. A veces se discuten propuestas concretas, y resulta indicado hacer una votación. Pero el procedimiento no se extiende a las teorías generales y a los hechos científicos. La sociedad moderna es «copernicana» no porque el copernicanismo fuese escrito en una papeleta, sometido a un debate democrático, y luego saliese elegido por mayoría absoluta; es «copernicana» porque los *científicos* son copernicanos y porque se acepta su cosmología tan acríticamente como en otro tiempo se aceptaba la cosmología de los obispos y cardenales.<sup>51</sup>

En resumen, la ciencia y la democracia apenas se parecen por atributos como los siguientes:

- a) Ambas poseen mecanismos autocorrectivos.

- b) Así como la democracia recurre a deliberaciones y votación grupal la ciencia, a veces, también delibera y vota, pero con mecanismos limitados y confusos.

Y se distinguen, en cambio, por características opuestas que casi las sitúan como socialmente antagónicas:

- a) La ciencia no suele ser democrática, sino autoritaria.
- b) La ciencia a menudo es dogmática y cerrada.
- c) La ciencia puede florecer en regímenes no democráticos, como la China comunista.
- d) La ciencia es una amenaza para la democracia y la democracia no amenaza a la ciencia.
- e) En general, la ciencia y la democracia tienen valores y comportamientos distintos.

### Balance crítico y conclusión

El siguiente cuadro contrapone ordenadamente las tesis que se han expuesto de Sagan y de Feyerabend sobre las relaciones entre la ciencia y la democracia.

49. PAUL FEYERABEND, *Tratado contra el método*, 304.

50. *Ibidem*, 297.

51. *Ibidem*, 296.

	Sagan	Feyerabend
<b>Semejanzas</b>	Tanto la ciencia como la democracia poseen mecanismos de autocorrección.	Tanto la ciencia como la democracia poseen mecanismos de autocorrección.
	Los productos de la ciencia pueden subvertir la democracia.	Los productos -y la práctica misma- de la ciencia pueden subvertir la democracia
<b>Diferencias</b>	La ciencia es nuestro mejor instrumento de conocimiento.	La ciencia solo es una de las tradiciones ideológicas que deben ser tratadas en igualdad con otras en la democracia.
	La democracia es nuestro mejor instrumento político.	La democracia es una tradición entre otras, así como el fascismo.
	La ciencia y la democracia tienen valores y comportamientos semejantes.	La ciencia y la democracia tienen valores y comportamientos distintos. La ciencia suele ser antidemocrática.
	El pensamiento científico, que es abierto e imaginativo y escéptico a la vez, es esencial para la democracia.	El pensamiento científico no es abierto, es dogmático, y no es esencial para la democracia
	La democracia y la ciencia alientan el debate.	La ciencia es dogmática y autoritaria, no alienta el debate.
	La ciencia y la democracia son dependientes, no puede haber una sin la otra.	No hay conexión intrínseca entre la ciencia y la democracia. La ciencia puede florecer en regímenes no democráticos como la China comunista.
	La ciencia puede mejorar la democracia.	La ciencia es una amenaza para la democracia; por eso debe ser controlada públicamente.
	La educación científica mejora la democracia.	La sola educación científica perjudica a la democracia. La educación debe ser más democrática e incluir tradiciones no científicas.
	El mayor riesgo de la democracia es ignorar la ciencia y ceder a la superstición, la pseudociencia, la irracionalidad y el autoritarismo.	El mayor riesgo de la democracia es caer en el dogmatismo científico.



Parece haber parte de razón en ambos si no atenemos a los encuadres desde los cuales formulan sus ideas. Hagamos en lo que sigue un breve examen crítico de cada uno.

Entre los cuestionamientos que es factible realizar a la perspectiva saganiana se halla el que indicaría que sus conceptos presupuestos de ciencia y democracia constituyen idealizaciones demasiado optimistas. Feyerabend tiene razón en que la ciencia no es tan abierta. Otros autores, como Kuhn, han mostrado persuasivamente cómo en periodos de normalidad los científicos actúan a menudo defendiendo de manera conservadora sus paradigmas.<sup>52</sup> Existen muchas formas de democracia y esta, además, no funciona igual en países con instituciones sólidas como Suecia que en países con severa inestabilidad institucional como Haití.

La tesis saganiana de que la ciencia y la democracia son mutuamente dependientes exige al menos matices. Nuevamente Feyerabend ha acertado: la ciencia puede florecer en Estados no democráticos. Lo atestiguan ejemplos como el de la antigua ciencia alejandrina, la ciencia islámi-

ca medieval, las ciencias soviética y nazi y, más destacable aún, la exitosa ciencia de la actual China. La democracia, por su parte, puede gozar de altas cotas de calidad política en estados con un nivel de desarrollo científico poco destacable, tal como ocurre en los actuales Costa Rica y Uruguay.

A su idea de una inclinación científica natural y universal subyace como apoyo, además de un concepto quizá demasiado amplio y ambiguo de ciencia, perspectivas como la del realismo convergentista (según el cual las teorías exitosas de las ciencias maduras son aproximadamente verdaderas y nuestras teorías contemporáneas se acercan más a la verdad que sus predecesoras en el mismo ámbito)<sup>53</sup> que en Sagan funciona más como un supuesto que como una tesis filosófica suficientemente justificada.

Keay Davidson atribuye a Sagan una gran ingenuidad política por haber sido un científico liberal, izquierdista, buscador de colaboración con los científicos soviéticos en plena Guerra Fría, pero que a través de su asesoría, promoción y participación directa en la exploración espacial servía a los intereses del complejo militar-

52. THOMAS KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 1971), 26.

53. LARRY LAUDAN, "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science*, Vol. 48, No. 1 (Mar., 1981), 20.

industrial norteamericano. Parece difícil y contradictorio ser a la vez, como lo fue Sagan, un entusiasta del espacio y un izquierdista político.<sup>54</sup>

En el caso de Feyerabend, hay quien piensa que el enfoque de su primera etapa intelectual se basa en una sobreestimación ridícula del papel de la filosofía de la ciencia (que hoy reconocemos mucho más modesto de lo que Feyerabend parece suponerle); y el de la segunda etapa, que es el que importa más aquí, se basaría en una sociología impresionista de la ciencia que lo que requeriría en realidad es un análisis científico de la interconexión fáctica de la ciencia y el aparato de poder<sup>55</sup> que Feyerabend nunca realizó. Esto es parte de lo que hoy precisamente realizan los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad.

Algunas críticas hiperbólicas a Feyerabend se han atrevido a comparar su revolucionarismo filosófico con la filosofía política de Hitler, que enseñaba que nada es imposible, que en política solo se aplica el principio de la falta de principios.<sup>56</sup> No está por demás decir que aquí no suscribiríamos este tipo de críticas que incurren en una mera *reductio ad Hitlerum*.

Lo que sí es cierto es que, si puede no ser fácil asumir íntegramente su filosofía anarquista de la ciencia, mucho menos lo es su relativismo democrático como cuando equipara lo que hacen científicos, maestros y médicos con los verdugos de Auschwitz. Esta filosofía política juguetona

y provocadora le ganó el favor del público general y de sectores como el ecologismo, el movimiento estudiantil o el *New Age*, pero encontró escaso reconocimiento en la academia.<sup>57</sup>

Su relativismo parecería *prima facie* vulnerable a las críticas comunes a cualquier relativismo genérico. Consciente de ello, el propio Feyerabend escribió en su autobiografía, ya cercano a su muerte, una retractación general del relativismo.<sup>58</sup>

Contrario a sus planteamientos, hay quienes consideran que la ciencia y el Estado no deben separarse porque la primera es justamente la base del tejido de una sociedad libre<sup>59</sup> y porque la ciencia no es una tradición más, sino una cuya excelencia metodológica e instrumental (entendiendo por esta lo exitoso de sus resultados) pueden justificarse.<sup>60</sup>

Muy distinto a ese espíritu dogmático y cerrado que Feyerabend atribuye a la ciencia y a la racionalidad frente al ciudadano liberal maduro, fueron precisamente científicos como los etnólogos quienes primero intentaron comprender culturas extranjeras en tanto los ciudadanos liberales se entretenían con la trata de esclavos; fueron los misioneros religiosos quienes primero intentaron velar por la supervivencia de las tribus sudamericanas y las tradiciones de la cristiandad y el racionalismo han sido las que nos han permitido cuestionar al imperialismo, no solo oponernos a él.<sup>61</sup>

54. KEAY DAVIDSON, *Carl Sagan: a life*, 317.

55. HERBERT SCHNÄDELBACH, "Against Feyerabend" en *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend* ed. GONZALO MUNÉVAR, (EUA: Springer, 1991), 444.

56. WOLFGANG FRINDTE, *Wider die Borniertheit und den Chauvinismus – mit Paul K. Feyerabend durch absurde Zeiten* (Alemania: Springer, 2024), 62.

57. BEATRICE COLLINA, *Lakatos y Feyerabend. La ciencia entre método y anarquía*, 109.

58. JOHN PRESTON, *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, 205.

59. GONZALO MUNÉVAR, "Science in Feyerabend's Free Society" en *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. GONZALO MUNÉVAR, (EUA: Springer, 1991), 180.

60. GONZALO MUNÉVAR, "Science in Feyerabend's Free Society" en *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, 189.

61. HERBERT SCHNÄDELBACH, "Against Feyerabend" en *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, 441 y 442.

Su libertarismo se antoja excesivo cuando afirma que hasta el punto de vista más estúpido e inhumano tiene sus méritos y merece una buena defensa, como la creencia en las brujas, el antisemitismo y el fascismo extremo. Es difícil asentir sin reservas a la idea feyerabendiana de que una sociedad libre debe tolerar la existencia de tradiciones como el nazismo en tanto pretenda imponerse a la fuerza pues, como bien llegaron a señalarle a Feyerabend, el nazismo, el antisemitismo o la creencia en brujas van más allá de meras tradiciones respetables en una sociedad libre: son cosas que le cuestan la vida a personas.<sup>62</sup> Por ideas como estas se ha tildado a la filosofía política de *La ciencia en una sociedad libre* como problemática<sup>63</sup> y como representante de un libertarismo ingenuo y simplista.<sup>64</sup>

Quizás su experiencia como excombatiente nazi y como sobreviviente de la guerra cuyas dolorosas secuelas lo llevaron a buscar alivio en tratamientos médicos no convencionales lo hayan inclinado en importante medida a esa perspectiva política excesivamente libertaria y a su actitud acerba contra la ciencia y la racionalidad occidentales.

Difícilmente hoy algún filósofo político serio admitiría la legitimidad de un fascismo extremo con el riesgo inherente de violaciones a los derechos humanos que conlleve, o algún experto en metaanálisis clínicos

defendería la conveniencia de tratamientos no científicos, o al menos no probados en investigación basada en evidencias y en práctica clínica. Seguramente tampoco habría muchos especialistas en políticas educativas que asintieran a la incorporación en el currículo escolar de astrología, vudú o diseño inteligente tratados a la par con la enseñanza de las ciencias.

Por estas y otras razones los comentaristas filosóficos suelen coincidir en que la teoría política de Feyerabend no estaba bien pensada.<sup>65</sup> Sin necesidad de adherirnos a la tradición asimiladora de la ciencia y la democracia de Sagan, varios concordamos con él en que la ciencia, pese a sus grandes defectos, sigue siendo nuestro mejor instrumento de conocimiento y la democracia nuestro mejor instrumento político. Ciertamente, los paralelismos que Sagan encuentra entre ambas no son en realidad tan obvios y se requiere una buena dosis de escepticismo feyerabendiano que baje tanto a la ciencia como a los tecnócratas del pedestal de autoridad al que los suben algunos imaginarios populares. Con todo, creemos que hay mucho de razón en la idea comúnmente atribuida a Jakob Bronowski de que la democracia sin ciencia sería ciega y la ciencia sin democracia sería peligrosa. Una idea que parece unir sintéticamente lo mejor del pensamiento político de Sagan con lo mejor del pensamiento político de Feyerabend. **P**

62. MARGHERITA VON BRENTANO, "Letter to an Anti-Liberal Liberal" en *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, 200.

63. MATTHEW J. BROWN, "Against Expertise: A Lesson from Feyerabend's *Science in a Free Society*?" en *Interpreting Feyerabend. Critical Essays*, eds, KARIM BSCHIR y JAMIE SHAW, (EUA: Cambridge University Press, 2021), 191.

64. *Ibidem*, 194.

65. JOHN PRESTON, *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, 203.



## Bibliografía

- Brown, Matthew J. "Against Expertise: A Lesson from Feyerabend's *Science in a Free Society*?" en Bschir, Karim y Shaw, Jamie (ed.). *Interpreting Feyerabend. Critical Essays*. EUA: Cambridge University Press, 2021.
- Bschir, Karim y Shaw, Jamie (ed.). *Interpreting Feyerabend. Critical Essays*. EUA: Cambridge University Press, 2021.
- Collina, Beatrice. *Lakatos y Feyerabend. La ciencia entre método y anarquía*. Barcelona: EMSE EDAPP, 2016.
- Davidson, Keay. *Carl Sagan: a life*. EUA y Canadá: John Wiley & Sons, 1999.
- Diederich, Werner. "Obituary on the 'Anarchist' Paul Feyerabend", en Munévar, Gonzalo (ed.). *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. EUA: Springer, 1991.
- Feyerabend, Paul. *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid: Siglo XXI, 1982.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Feyerabend, Paul. *¿Por qué no Platón?* Madrid: Tecnos, 1993.
- Feyerabend, Paul. *Matando el tiempo. Autobiografía*. Madrid: Debate, 1995.
- Feyerabend, Paul. *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Feyerabend, Paul. *Conoscenza e libertà. Scritti anarco-dadaisti*. Italia: Eléuthera, 2024.
- Frindte, Wolfgang. *Wider die Borniertheit und den Chauvinismus – mit Paul K. Feyerabend durch absurde Zeiten*. Alemania: Springer, 2024.
- Gardner, Martin. *Orden y sorpresa*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Gardner, Martin. "A Skeptical Look at Karl Popper", *Skeptical Inquirer*, 25(4):13-14, 2001.
- Head, Tom. *Conversations with Carl Sagan*. EUA: University Press of Mississippi, 2006.
- Hoberheim, Eric. *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter De Gruyter, 2006.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.
- Laudan, Larry. "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science*, Vol. 48, No. 1 (Mar., 1981).
- Levinson, Paul (editor). *In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80th Birthday*. EUA: Humanity Press, 1982.
- Munévar, Gonzalo (ed.). *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. EUA: Springer, 1991.
- Munévar, Gonzalo. "Science in Feyerabend's Free Society" en Munévar, Gonzalo (ed.) *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. EUA: Springer, 1991.
- Oreskes, Naomi. *Why Trust Science?* EUA: Princeton University Press, 2019.
- Poundstone, William. *Carl Sagan. A Life in the Cosmos*. EUA: Henry Holt & Company, 1999.
- Preston, John. *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*. EUA: Polity Press, 1997.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. España: Planeta, 1982.
- Sagan, Carl. *Miles de millones*. Barcelona: Ediciones B, 1998.
- Sagan, Carl. *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Sagan, Carl. *La diversidad de la ciencia. Una visión personal de la búsqueda de Dios*. España: Planeta, 2007.

Sagan, Carl. *Los dragones del Edén*. España: Planeta, 2015.

Schnädelbach, Herbert. "Against Feyerabend" en Munévar, Gonzalo (ed.). *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. EUA: Springer, 1991.

Von Brentano, Margherita. "Letter to an Anti-Liberal Liberal" en Munévar, Gonzalo (ed.). *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. EUA

# ¿TRADICIÓN O CREACIÓN? FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

ALONSO SOLÍS SILLAS\*

\* Profesor de la licenciatura en filosofía de la Universidad de Guadalajara y de la licenciatura en filosofía a distancia del Instituto de Filosofía A. C.

*Leer mucho es uno de los caminos de la originalidad; uno es tanto más original cuanto mejor enterado está de lo que han dicho los demás.*

Miguel de Unamuno

Según Isaiah Berlin, el filósofo original es aquel que formula ideas y modelos de pensamiento audaces, que convierten los lugares comunes en paradojas y las paradojas en lugares comunes. Como parte de una educación humanista y liberal, la tarea del profesor de filosofía es transmitir esas ideas y modelos a sus estudiantes. Sus cursos, por lo general, son conversaciones sobre alguna escuela, orientación o periodo de la historia del pensamiento (estoicismo, filosofía medieval, pragmatismo, etc.). Si el curso se especializa en alguna rama concreta (ética, estética, epistemología, etc.), suele impartirse de manera histórica. Así pues, el profesor de filosofía es un mediador entre los estudiantes y la tradición. Enseña no tanto filosofía como historia de la filosofía.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre éstas: entre la filosofía y su historia? ¿En verdad resulta indispensable la tradición para pensar por cuenta propia? Hay quienes dicen que no debemos extraviarnos en el ayer; lo importante es reflexionar sobre el presente únicamente recurriendo a nuestras capacidades. Nuestros problemas, además, no tienen precedentes. ¿Qué podría enseñarnos un Aristóteles sobre

cómo navegar en un mundo global de revoluciones digitales, *bitcoins* y cambio climático? También se dice que la tradición, amén de estéril, es opresiva. Impide la independencia y la originalidad, y es la fuente de nuestros peores vicios. A fin de cuentas, el odioso “canon” está compuesto en su mayoría por varones muertos, blancos, europeos y heterosexuales.

La meta del profesor no debe ser enseñar lo que dijeron Hume, Uranga o Avicenna, sino enseñar a los estudiantes a pensar y convertirse en ciudadanos ilustrados: es decir, en individuos con autonomía moral e intelectual. Siendo fieles al *dictum* de Kant, no se enseña filosofía: se enseña a filosofar. Esto no significa, sin embargo, que la historia del pensamiento sea irrelevante. Por paradójico que parezca, sólo de la mano de la tradición podremos pensar por cuenta propia. En ninguna disciplina humanística, científica o social, existe el adanismo; ello implicaría asumir que somos los primeros y olvidar que hemos heredado un rico pasado —de Homero a Borges, Tales a Rorty, Montesquieu a Aron— que nos modela y orienta. Resulta inviable, pues, negar o minimizar la tradición. Está ahí: en los estantes de las biblio-



tecas y *syllabi* académicos, pero también en nuestra lengua, prácticas sociales, vocabulario moral, instituciones políticas y aspiraciones colectivas.

Es gracias a la tradición —la cual se escribe en singular pero es siempre plural— que aprendemos a orientarnos en el pensamiento y adquirimos el lenguaje, la tesitura moral y la disposición mental para ejercer nuestras capacidades críticas y afrontar los problemas del presente. Ciertamente, los escritos de Aristóteles no nos indican qué conviene hacer en el mundo contemporáneo. Pero pueden proveernos una ética y una orientación política, como también la capacidad para pensar por cuenta propia. De hecho, nadie tiene por qué decirnos qué hacer o pensar. Contrario a lo que usualmente creemos, los clásicos no son una autoridad soberana. Radicalmente falibles, plenamente históricas, sus obras constituyen no un texto sagrado sino un ejemplo que nos da identidad y perspectiva. Aprender es imitar; toda cultura (*Paideia*) es mimetismo (*Mimesis*). De ahí que leer a Platón sea conocer las preguntas de la filosofía: las grandes cuestiones epis-

temológicas, metafísicas, éticas y políticas con que forcejeamos desde la Antigüedad. Filosofar, entonces, no es más que imitar a Platón. Emerson va más allá: “Plato is philosophy, and philosophy, Plato”.

En “El llamado y el aprendizaje”, texto publicado un año antes de su muerte, Octavio Paz habla del salto desde la *imitación* a la *invención* o lo que podríamos llamar la dialéctica entre tradición y creación:

Del mismo modo que el hacedor debe desaparecer, así sea parcialmente, en lo que hace, el imitador debe saltar y penetrar en el territorio desconocido de la invención. Pero para llegar a ese territorio debe pasar por la imitación. Su aliado en esa exploración de lo desconocido es justamente lo que ha aprendido en sus imitaciones; si ha sido capaz de dominarlas, está listo para dar el salto. Todos los escritores y autores comienzan imitando; todos, si tienen talento, convierten sus imitaciones en invenciones. Los poetas, sin excluir a los más grandes, recurren sin cesar a la tradición y en sus obras se encuen-

1. OCTAVIO PAZ, *Obras completas. Miscelánea I. Primeros escritos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 16.

tran siempre pasajes que son tejidos de alusiones a las obras del pasado. Lo sorprendente es que esas alusiones se transforman en algo nuevo y nunca oído.<sup>1</sup>

Estas ideas del poeta mexicano aplican no sólo a la creación literaria sino a la filosofía y aun a las ciencias sociales. Todos comenzamos imitando. Los grandes modelos del pasado nos brindan inspiración y autoconfianza, así como valores estéticos y morales, que nos infunden el carácter y la determinación para lograr lo que nos propongamos por medio de nuestra voluntad, intelecto e imaginación. De nuevo: un gran maestro nos inspira a pensar por cuenta propia. Por ello, como reza la consigna pietista del siglo XVII, refrendada por Heidegger, “pensar es agradecer” (*Denken ist Danken*): agradecer a las comunidades lingüísticas, morales e intelectuales que nos han precedido y dado forma. Nada proviene *ex nihilo*: sólo la tradición da sustancia.

El pensamiento sólo se desarrolla en el encuentro con otros pensamientos. Por ello, el cándido estudiante de primer semestre que se niega a leer para evitar “contaminar” su pensamiento, está condenado a no pensar. ¿De dónde, si no del pasado, extraerá los conceptos, categorías y preguntas adecuadas para interrogar su presente? ¿Cómo podrá criticar o innovar una tradición que ignora? Nuestro pensamiento, en realidad, está siempre ya “contaminado”, porque pensar es el más individual y el más colectivo de los actos. Todo lo pensamos entre todos. Seamos conscientes o no de ello, formamos parte de diversas tradiciones. MacIntyre sostiene

que pertenecemos a las tradiciones antes que éstas pertenezcan a nosotros.

Pasado y presente, por lo tanto, se alimentan entre sí. No hay creación filosófica sin apropiación crítica de la tradición y sin un uso contemporáneo del pasado. “Nuestra época es, de modo especial — escribe Kant—, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella”.<sup>2</sup> Incluso la tradición. Ningún autor queda exento del fuego de la crítica. Husserl lo tenía claro: “La obra de Kant es riquísima en contenido de oro. Pero uno tiene que hacerla pedazos y fundirla en el fuego de la crítica radical para arrancarle este contenido.”<sup>3</sup> Con “uso contemporáneo del pasado” me refiero a que puedo separar de la historia intelectual aquello que convenga a mis propios intereses cognoscitivos y aplicar, pongamos por caso, la filosofía estoica a las condiciones del presente (como John Sellars o Donald Robertson).

Dicho de otro modo, no hay tradición sin ideas nuevas que le inyecten vitalidad al pasado. Los filósofos presocráticos, por ejemplo, fueron revalorados en el siglo XX, en buena medida gracias a la obra de Nietzsche (y también a la de Zeller y Diels). Si los leemos desde el presente, desde nuestros intereses intelectuales y preocupaciones morales, los clásicos no perecerán nunca. Y estos intereses y preocupaciones varían a causa de la libertad de la mente humana. El pasado es, por consiguiente, un proceso abierto en constante cambio, siempre leído desde diferentes ángulos y miradas. La tradición está viva: no es un bloque monolítico sofocante, sino una milenaria conversación plural siempre en curso, compuesta por voces heterogéneas y de la cual todo individuo, con la

2. IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 9.

3. EDMUND HUSSERL, “La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía” en *Actualidad de Husserl*, ANTONIO ZIRIÓN, comp., (México: Alianza Editorial Mexicana, 1989), 15.

4. JORGE CUESTA, *Obras reunidas II. Ensayos y prosas varias* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 134.



suficiente preparación moral e intelectual, puede tomar parte. “La tradición es una seducción, no un mérito; un fervor, no una esclavitud”<sup>4</sup>, escribe Jorge Cuesta.

La prueba del aprendizaje filosófico consiste en hallar el arduo y precario equilibrio entre filosofía e historia de la filosofía, en desarrollar una tensión productiva entre creación y tradición —fuerzas que tienden a aniquilarse entre sí—. En un extremo, está la glosa aburrida o la paráfrasis seca del comentarista erudito: la tradición como asfixiante camisa de fuerza y la castrante saturación de la historia. En el otro, la estrechez del que prescinde del trabajo de sus predecesores, la ignorancia del que se asume radicalmente original, la soberbia de considerar al pasado un catálogo de errores. Callar por sentirnos impotentes e ínfimos frente a la tradición; sucumbir a la actitud iconoclasta de negarle toda autoridad: dos vías igualmente estériles.

Por decirlo contra algunos filósofos analíticos ortodoxos, la filosofía y la historia de la filosofía se requieren mutuamente: no son disciplinas fácilmente distinguibles. La filosofía es su historia. La tradición se mantendrá con vida sólo si surgen nuevos e imprevisibles desarrollos. Por otro lado, la distinción entre filósofo y profesor de filosofía no es total, sino funcional y pragmáti-

ca. Kant y Hegel fueron brillantes profesores universitarios y fundadores de novedosos sistemas de pensamiento. Heidegger, uno de los pensadores más originales y creativos de la historia, fue el mejor maestro de filosofía del siglo pasado. Su genialidad reside en que no formaba a meros epígonos (“heideggerianos”), sino a pensadores independientes (*Selbstdenker*). *Todo buen árbol da buenos frutos*: Arendt, Marcuse, Löwith, Gadamer y Strauss, entre muchos otros, fueron algunos de sus “hijos”, todos audazmente originales. Y Heidegger, a su vez, siguió a Kant: enseñaba a utilizar la tradición para pensar por cuenta propia.

Hemos asentado que, para crear, hay que conocer la tradición. Pero antes hay que amarla, pues sólo podemos conocer a cabalidad aquello que amamos a cabalidad. Transmitir el entusiasmo por la tradición —por la conversación de la humanidad— es una de las principales tareas de la educación, esto es, del profesor de filosofía (y de humanidades y disciplinas sociales). Todo gran maestro es un gran seductor: seduce a los estudiantes a abrazar con fervor una rama del saber. Una clase de filosofía, de literatura, de teoría política, puede convertirse en un verdadero acto de *philía* intelectual. Seamos fieles a los artífices y continuadores de la tradición. Pensar es agradecer. **P**

## Bibliografía

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Zirión, Antonio, compilador. *Actualidad de Husserl*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Cuesta, Jorge. *Obras reunidas II. Ensayos y prosas varias*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Paz, Octavio. *Obras completas. Miscelánea I. Primeros escritos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

# EL TIEMPO EN LA NIVOLA UNAMUNIANA

LAURA GABRIELA SÁNCHEZ VERTIZ ORTIZ\*

*¿Y mañana? ¡Mañana es de Dios! ¿Y ayer, de quién es? ¿De quién es ayer? ¡Oh, ayer, tesoro de los fuertes! ¡Santo ayer, sustancia de la niebla cotidiana!*

\* Candidata a doctora en Humanidades por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

**Resumen:** El presente artículo tiene el propósito de mostrar el tiempo como categoría filosófica en las novelas de Miguel de Unamuno. Para ello, de manera somera hablo de la intrahistoria o el entendimiento de sí en relación al tiempo que se desarrolla ampliamente en los ensayos de 1895 publicados bajo el título *En torno al casticismo*. Como eje central, el desarrollo de los personajes de *Niebla* y *Cómo se hace una novela* en los que Unamuno pone de manifiesto su preocupación por el tiempo en la existencia trágica del hombre de carne y hueso

**Palabras clave:** eternidad, inmortalidad, contemplación, agonía, Unamuno

Unamuno: temporal y eterno; agónico y contemplativo a un tiempo; paradójico y de ¿infinitas piezas? Es un hombre que, desde todas las aristas de su vida y obra ha presentado siempre un problema: su existencia trágica. Se existe en el tiempo y que, desde el *Sentimiento trágico de la vida*<sup>2</sup> expresaba bajo los conceptos de unidad y continuidad, “merced al tiempo y al espacio”, pero que, desde muchos años antes, ya atisbaba en *En torno al casticismo*<sup>3</sup>. Más todavía, poesía, novela y teatro no son expresiones ajenas a la categoría del tiempo sino la forma, quizá más acabada, de mostrar que la existencia

deambula entre el pasado, el presente y el devenir.

En un primer momento, en textos de *En torno al casticismo* o *Paz en la guerra*<sup>4</sup> el tiempo se vislumbra como historia e intrahistoria. Un tiempo en el que Miguel de Unamuno crece, toma conciencia de sí y su circunstancia. Es decir, la historia, sí como presente momento histórico, pero también como soterraña de la existencia: lo que queda, lo que permanece, lo oculto que da forma a lo visible. Posteriormente, el acercamiento del hombre de carne y hueso al (su) *sentimiento trágico de la vida* en el que se descubre el modo agónico de

1. MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla* (España: Cátedra, 2023), 74.
2. (España: De Bolsillo, 2020).
3. (Madrid: Cátedra, 2011).
4. (España: Alianza, 1988).

la existencia que siempre deja espacio para la contemplación. En este punto, contemplación y agonía, tiempo y eternidad, creación y devenir parecer ser caras opuestas; sin embargo, no son sino las piezas que conforman al hombre de carne y hueso. Lo que parece paradójico e irreconciliable realmente es lo que permite entender la filosofía unamuniana, es decir, la contradicción como elemento crucial para comprenderla. El momento del *Sentimiento trágico de la vida*, de *Paz en la guerra*, identifican al hombre de carne y hueso como temporal y agónico no sin perder de vista que el tiempo es lo que queda, que lo temporal es, de alguna forma, lo eterno. Como continuación a este segundo momento, es importante revisar las obras literarias –aunque en Unamuno, filosofía y literatura siempre van de la mano – pues en ellas se manifiesta de manera más clara la preocupación por el tiempo, tanto el histórico como el eterno, historia e intrahistoria, agonía y contemplación estarán “siempre presentes” en la *novela unamuniana*.

En 1907, en su natal Bilbao, Unamuno da a luz la *Niebla* de su vida; se publica en 1914 y tiene dos ediciones; la más importante es la incorporación del diálogo en el que Augusto Pérez manifiesta su angustia existencial al estar ante su inminente muerte y ante su creador. Pero es también aquí donde el neologismo unamuniano *novela* aparece por primera vez. No sólo dentro del texto:

¿Por dentro? ¿Por dentro de quién? ¿De ti? Nosotros no tenemos dentro. Cuando no dirían que aquí ni pasa nada es cuando pudieran verse por dentro de sí mismos, de ellos, de los que leen. El alma de un personaje de drama, de

novela o de *novela* no tiene más interior que el que le da...

Sí, su autor.

No, el lector<sup>5</sup>

sino como parte del prólogo que Víctor Goti redacta:

Úneme, además, no pocos lazos con don Miguel de Unamuno. Aparte de que este señor saca a relucir en este libro, sea novela o *novela* – y conste que esto de la *novela* es invención mía –, no pocos dichos y conversaciones que con el malogrado Augusto Pérez tuve [...].<sup>6</sup>

Víctor Goti, personaje y amigo de don Miguel, según refiere, no es más que un “alter ego” del propio Unamuno. Lo hace hablar a través del prólogo de *Niebla* en el que incluso menciona que es amigo de, ni más ni menos, un personaje de *Amor y pedagogía*<sup>7</sup>: Antolín S. Paparrigópulos. Víctor Goti, en el prólogo, expone a un Unamuno ávido de inmortalidad, pues, presa del tedio, se pregunta, el ya conocido ¿para qué todo si he de morir? Y clama por la eternidad que él cree y crea. De manera breve, casi a hurtadillas, Goti dice que no puede llamar pesimista al pensamiento unamuniano, pues, además de ser una palabra que a Unamuno no le gusta siquiera mencionar, percibe en su sentimiento de la vida que la necesidad de ser eterno es lo que le da sentido a la existencia. Como personaje amigo del protagonista será quien, de algún modo, procure sacarlo del letargo y quién le atisbe la importancia de ser lector, pues es el lector el que construye la historia, su historia.

5. MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, 202.

6. *ibid.*, 57.

7. Edición de Bénédicte Vauthier, (España: Biblioteca Nueva, 2002).



Que le llame *nivola* es una revelación de la manera en que Unamuno crea su obra: sin sujetarse a preceptos o cánones que impliquen traicionarse a sí mismo, a esa manera tan peculiar de hacer filosofía. Unamuno es un filósofo que cuestiona todo, él mismo es su primera *Quaestio*. Se desdobra en cada personaje y cada creatura suya, contiene una condición sin la cual no le conoceríamos.

De todas las condiciones que cada personaje, hombre o mujer, que dan vida a la obra unamuniana —¿o es que son las creaturas las que le dan vida al autor?— hay una que siempre aparece: el problema de la existencia, más aún, el problema del tiempo como categoría medular sobre la que descansa el pensamiento del filósofo español. Y es que está en juego la vida, su relación con la muerte y la agonía como elemento clave para entender el tiempo, la existencia que anhela eternidad. Eternidad que, si bien se ve marcada por este efecto contemplativo al puro estilo de los *Rosarios de sonetos líricos*<sup>8</sup> o de *Paz en la guerra*, no deja de ser agónica, es decir, una lucha constante de permanecer. Porque la existencia trágica es agónica y contemplativa.

En *Niebla*, Unamuno lo pone de manifiesto con la existencia trágica de Augusto Pérez. De algún modo, en esta *nivola* de 1914, se va a fraguar el peregrinar de Unamuno hasta poco antes de su muerte, así como en la *nivola* de su destierro (quizá la más autobiográfica de todas) *Cómo se hace una novela*<sup>9</sup>.

En *Niebla*, la edición crítica de Mario J. Valdés<sup>10</sup> se propone una lectura a partir de lo que el editor llama círculos concéntricos, en estos, el común denominador es el diálogo como “modelo ontológico”, pues analiza la manera en cómo los personajes narran/dialogan lo que les acaece; es una reflexión pertinente propia del análisis lingüístico y de la que rescato únicamente la “dialéctica del significar y percibir” que resulta de la performatividad del lenguaje entre el decir y el hacer, característica principal en *Cómo se hace una novela*.

Tomo distancia en tanto considero el análisis de esta obra<sup>11</sup> como un momento de la existencia trágica que, sin embargo, formará parte de este tiempo de la creación que se vive en el presente con miras a la eternidad. Una eternidad siempre con el sino de la muerte.

8. (Madrid: Imprenta Española Olivar, 1927).

9. (España: Alianza, 2012).

10. Cfr. MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, 9-56.

11. No sólo de *Niebla*, sino también de *Cómo se hace una novela*.

Augusto Pérez es el sinsentido de la vida, el que deambula, el que vive sin pensar, sin mirarse; un hombre guiado por el azar y marcado por la desdicha; no han pasado más que seis meses (o dos años) de la muerte de su madre y él, solo, no sabe a dónde ir. Conoce a una mujer, por azar también, a la que sigue hasta dar con su casa. Para no olvidar la dirección la anota en una tarjeta que, sin saber, trae en la cartera. Ese pedazo de papel tiene unas líneas, que parecen inocentes, pero que, de algún modo, son señal del tiempo:

De la cuna nos viene la tristeza  
Y también de la cuna la alegría<sup>12</sup>

Y es que para el protagonista es una “disposición innata” la de encontrar un suceso alegre o triste. Para Unamuno que nos lo ha dejado ver en repetidas ocasiones, esa disposición es más bien por obra del azar y así lo manifiesta en el diálogo que consigo mismo tiene Augusto Pérez luego del encuentro fortuito con Eugenia:

¿Aparición fortuita? ¿Y qué aparición no lo es? [...] ¡El azar! El azar es el íntimo ritmo del mundo, el azar es el alma de la poesía. ¡Ah, mi azarosa Eugenia! Esta vida mansa, rutinaria, humilde es una oda pindárica, tejida con las mil pequeñeces de lo cotidiano.<sup>13</sup>

Así como percibe Augusto su vida, así también lo hace Unamuno. De esas pequeñeces que conforman la existencia se forma la “grandeza” de lo vivido. Se vive en y por el tiempo añorando la inmortalidad. ¿En dónde se oculta lo inmortal? Diremos

que en el tiempo y por eso, la existencia es trágica y agónica, pero siempre, de algún modo, contemplativa. Augusto no lo sabe aún, deambula entre la *niebla* de su vida, intentando “matar el tiempo”. En cuanto conoce a Eugenia ve que su vida puede tener un sentido, ya hay un para qué y entonces la vida se le aparece como lucha; sin mencionarlo, Unamuno da cuenta de esa agonía que siempre ha atravesado su vida y obra. La agonía es lucha, esa lucha es temporal, y, paradójicamente, eterna.

Ya desde el prólogo dice Unamuno (con esta manera tan particular con la que va dando muestras de su filosofía vertida en fragmentos, diálogos, versos), a través de Víctor Goti, que:

si ha habido quien se ha burlado de Dios, ¿por qué no hemos de burlarnos de la Razón, de la Ciencia y hasta de la Verdad? Y si nos han arrebatado nuestra más cara y más íntima esperanza vital, ¿por qué no hemos de confundirlo todo para matar el tiempo y la eternidad y para vengarnos?<sup>14</sup>

¿Qué esconde este fragmento y qué deja de manifiesto que resulte tan importante comentar? El tema de la inmortalidad del alma —tan magistralmente desarrollado en texto anteriores a 1914 como *Del Sentimiento trágico de la vida* y *Amor y pedagogía*, y posteriores, tal es el caso de *La agonía del cristianismo*<sup>15</sup> y *Cómo se hace una novela*— que en Unamuno está presente desde su primera infancia y que no ha de abandonar nunca, sólo matizar. En estos matices es que encontramos paradojas. La más evidente es aquella que coloca a Unamuno de infinitas piezas, irreconci-

12. MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, 68.

13. *Ibíd.*, 70.

14. *Ibíd.*, 61.

15. Edición de Manuel García Morente (Madrid: Alianza Editorial, 2011).



liable, energúmeno, hasta “hereje” frente al ya tan citado contemplativo que tuvo a bien mostrar una lectura distinta, alejada del canon que estuvo presente por lo menos hasta 1960<sup>16</sup>.

Más allá de estas contradicciones, en un hecho que Unamuno sigue buscando la fe pérdida que encuentra bajo formas distintas y cuyo elemento principal será la duda. Nunca deja la fe, pero no es la que precisa un cristiano, sino la que requiere el filósofo para poder entender su existencia en el mundo. Porque será aquí y ahora que la eternidad llegue y nos encare, no más allá en el futuro, antes bien a retro tiempo. Pero a Unamuno le gusta jugar con sus lectores, confundirlos, hacerles creer que es de una pieza, y cuanto más cercanos están de asirle, como el gran jugador de tresillo que es, baraja las cartas y saca la inesperada, la que habrá de volcar lo construido. Ese es Unamuno, de un lado y del otro, pero en el fondo, y en la superficie, con su problema real: él en el tiempo.

Volviendo a la nivola, a la *Niebla* de Augusto Pérez y cómo se fue des-entendiendo en el tiempo de la narración de lo que él creía era su vida, vemos cómo se van apareciendo los conceptos como piezas de un rompecabezas que siempre parece inacabable. Augusto recuerda, teje su melancolía con pasajes de su infancia, todos ellos con su madre, símbolo de lo femenino, de lo entrañable, de lo eterno; campos de gran verdura, cielos límpidos, un remanso de paz. No son sólo recuerdos de personaje, son notas de la intrahistoria, del pasado al que se quiere volver, para sentirse eterno. En estas contemplaciones que el protagonista hace de sí, de lo que fue, su afán por conocer se agudiza y

se atreve a preguntar, ya no al viento o a la nada, sino a Orfeo: un perro que llegó a él por azar, se encontraron sin buscarse y permanecerán juntos el resto de vida que su autor les otorgue. Lo que Augusto le cuenta a Orfeo no sólo forma parte de la nivola, de los avatares de los personajes; es, insisto, pieza clave para comprender que en Unamuno hay un orden cuyo hilo conductor es el tiempo y la manera en cómo la existencia trágica (de Augusto o del hombre de carne y hueso) se manifiesta. Esta lectura que hoy hago de Unamuno, nos permite entender conceptos fundamentales de su obra. Aquí, desde lo meramente literario, se dilucida el tema de la identidad, la continuidad, la eternidad, el hombre de carne y hueso en tanto existencia trágica, la ¿necesidad? de Dios. Hay un paralelismo entre *Paz en la guerra* y *Niebla* que se puede entender de manera dialéctica. Pues en la primera, encontramos lo intrahistórico, el despertar de la conciencia mediante el dolor; en la segunda, el presente eterno que clama vida eterna a partir de una vida azarosa y dubitativa. Pero en ambas, hay ecos de la intrahistoria, de reconciliación con el pasado y de eternidad. Unamuno se des-dobra y con ello se va haciendo patente la idea del tiempo y cómo fluye en la historia.

Y dime, Orfeo, ¿qué necesidad hay de que haya ni Dios ni mundo ni nada? ¿Por qué ha de haber algo? ¿No te parece que esa idea de la necesidad no es sino la forma suprema que el azar toma en nuestra mente? [...] ¿No es acaso todo creación de cada cosa y cada cosa creación de todo? Y ¿qué es creación? ¿qué eres tú, Orfeo?, ¿qué soy yo?<sup>17</sup>

16. La fecha coincide con la aparición de la tesis doctoral de Carlos Blanco Aguinaga: *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, 1959.

17. MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, 91.

Parece que Augusto ya atisba que es creación, que existe por el azar. No sabe que fue el azar de la pluma de Unamuno quien, por darle vida, le dará muerte. Pero es más profundo aun, porque implica entonces que no hay necesidad de fundamento, sólo el azar. Augusto agoniza. Pachico, el de *Paz en la guerra*, contempla. No son antagónicos, son sólo hombres de carne y hueso más cercanos de lo que se cree, pues sin agonía no hay contemplación y viceversa. Dentro de la misma confesión que Augusto comunica a Orfeo, toma la voz de Unamuno, el de *En torno al casticismo* y en pocos renglones da cuenta de lo importante que es para él lo intrahistórico en su lucha con el tiempo que no es, sino su propia trágica existencia:

Por debajo de esta corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario: aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo y de vez en cuando nos llegan hálitos, vahos y hasta rumores misteriosos de ese otro mundo, de ese interior de nuestro mundo. Las entrañas de la historia son su contrahistoria, es un proceso inverso al que ella sigue, el río subterráneo va del mar a la fuente [...]. Mira, Orfeo, las lizas, mira la urdimbre, mira cómo la trama va y viene con la lanzadera, mira cómo juegan con las primideras, pero dime, ¿dónde está el enjullo a que se arrolla la tela de nuestra existencia, dónde?<sup>18</sup>

La metáfora del telar es de algún modo la forma en que Unamuno en *Del sentimiento trágico* e incluso en la *Agonía del cristianismo* se pregunta el para qué de

la existencia y la necesidad de Dios. Y es que el telar implica tejer y tejer es crear, hacerse y deshacerse siempre con los mismos hilos. De esta idea de la creación, de la creatura, surge la idea del creador. En primera instancia se sabe que Unamuno es el creador de Augusto Pérez, que, así como le da vida, le lleva a la muerte; pero antes, es importante porque permite cuestionar el problema de la identidad; es importante señalar que el misterio de identidad, de la existencia trágica se manifiesta siempre en términos de lo que soy, lo que creo que soy y lo que los demás creen que soy. En este tenor, Augusto es un creador desde el amor que le despierta Eugenia, pero es un creador de ficciones, persigue a las mujeres por creer que es a la Mujer a quien busca y, sin embargo, el amor le permite ver aquí y ahora, aunque su presente sea doloroso y sólo por momentos sucumba ante el amor: “Eugenia, señores, me ha despertado a la vida y, sea ella de quien fuere, yo le debo gratitud eterna [...]”.<sup>19</sup>

Le despertó a la vida y Augusto tuvo que luchar el poco tiempo que sintió el amor. Porque antes de Eugenia, Augusto vagaba, llegó ella a salvarle. Y le creyó y quiso no morir. Pero era ya demasiado tarde: ya tenía conciencia de la muerte: “Sí, el segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte”<sup>20</sup>.

A pesar de que Augusto vivió poco tiempo consciente de la muerte pudo sentir la eternidad un instante. Se enfrentó con su propia existencia a su creador, sintió morir y al mismo tiempo anheló la eternidad. Augusto es un ejemplo de la agonía, de la lucha a la que el propio Unamuno hace frente, como autor, se pone en el papel de un Dios omnipotente capaz de acabar con

18. *Ibíd.*, 92.

19. *Ibíd.*, 111.

20. *Ibíd.*, 200.

la vida de lo creado. ¿Pero no es acaso dios y creatura de sí mismo?, ¿no será entonces que es temporalidad eterna o eternidad finita? Unamuno como creador creatura, agoniza y contempla.

En 1925, Unamuno atraviesa por una de las experiencias más íntimas y trágicas de su existencia. Desterrado en Hendaya en medio de conflictos políticos y sociales emprende su autobiográfica *Cómo se hace una novela*, historia que mantiene similitudes con *Niebla* no necesariamente en la forma, sino en el fondo. Aunque, a decir verdad, las similitudes están en toda su obra a la que los lectores habrán de formar para comprender mejor aún la filosofía unamuniana. Mi lectura unifica su pensamiento a partir del tiempo como categoría fundamental presente en tanto finitud y eternidad, agonía y contemplación.

Desde el primer párrafo, Unamuno confiesa lo que ya desde *Paz en la guerra* sabe o intuye, lo que de alguna manera patentó en *En torno al casticismo* y es esta necesidad de “volver al pasado” no como una fantasía chocante sino como una necesidad de saberse. El epígrafe de *Cómo se hace una novela* es de san Agustín quien en sus *Confesiones* dice lo que Unamuno recoge: *Mihi Quaestio factus sum*. Me he convertido en un problema para mí mismo resuena a lo largo de la novela, de la vida misma de don Miguel. Unamuno convertido en su propio problema, en una existencia trágica por temporal, pero contemplativa por eterna. En el momento del destierro Unamuno cuenta con 60 años, es el cenit de su vida que tiene que vivir lejos de casa. Más que su *Confesión* de

los 40 años, es esta novela la que le revela no sólo su paso por el mundo, sino lo que aún trae auestas, esa tradición que lleva en lo recóndito de su alma; de manera sintética, habla de esa necesidad de pervivir: “Porque nuestra desesperada esperanza de una vida personal de ultra-tumba se alimenta y medra de esa vaga remembranza de nuestro arraigo en la eternidad de la historia”<sup>21</sup> Así como Unamuno decía a través de Augusto que el segundo nacimiento era más verdadero por sentido y doloroso, así Unamuno, de carne y hueso, expresa que haber estado de nuevo frente al manuscrito iniciado en 1925 ha sido experiencia, “más que de resurrección, de muerte”<sup>22</sup>.

Dejando de lado, por ahora, los temas eminentemente políticos, Unamuno expresa de manera casi poética el sentido de la historia al que desde 1895 se ha apegado y al que es necesario volver para dejar en claro que los temas suyos están urdidos en el tiempo:

La historia, lo único que es vivo, es el presente eterno, el momento huidero que se queda pasando, que pasa quedándose y la literatura no es más que muerte. Muerte de que otros pueden tomar vida. Porque el que lee una novela puede vivirla, revivirla [...]. El presente eterno es el misterio trágico, es la tragedia misteriosa de nuestra vida histórica o espiritual [...]. Sí, necesito vivir, para revivir, para asirme de ese pasado que es toda mi realidad venidera.<sup>23</sup>

21. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela* (España: Alianza, 2012), 64.

22. Jean Cassou (1897-1986) fue un escritor, hispanista y crítico de arte francés que se convirtió en un gran amigo, traductor y promotor de la obra de Miguel de Unamuno en Francia. *Cómo se hace una novela* es publicada por primera vez en francés, gracias a la traducción de Cassou. Posteriormente, para la publicación en español, Unamuno, en lugar de revisar el manuscrito original, decide traducir-se del francés.

23. MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, 66.



En el retrato que Jean Cassou hace de Unamuno, menciona no encontrar un par de pasajes agustinos en los que el propio Agustín se angustia de lo que era (o sería) antes de tener conciencia de sí, así como el asombro ante la muerte del otro en la obra unamuniana. Sin embargo, sugiere que todos los absortos en la contemplación no pueden soportar el no ser eternos; líneas adelante nos dice que hay dos misterios: un nacimiento y una muerte que compartimos con otros seres vivientes en destino común, nacer y morir<sup>24</sup>. De esto se sigue, según Cassou, que es el único drama que Unamuno ha explorado a lo largo de su vida y obra. Es decir, para Cassou, el drama unamuniano está en la vida y por ende en la muerte, en la existencia trágica y, por lo tanto, en el tiempo. Temporalidad de la existencia e inmortalidad del alma.

En un pequeño retrato hecho por Cassou y que antecede a *Cómo se hace una novela*, Unamuno aparece tal como es, agónico y contemplativo, preocupado por el tiempo y, en el mismo instante, por la eternidad. Es un retrato de la vejez, por lo tanto, parece, a los ojos de Cassou, que Unamuno está en calma. Sí y no: la agonía debe ser siempre contemplativa y la contemplación agónica.

Pero, ¿qué sucede en *Cómo se hace una novela*, la obra más autobiográfica de Unamuno? En efecto, mientras va haciendo la novela, nos dirá cómo es que se hace. Unamuno construye un personaje, semejante en algunos sentidos a Augusto. Lo construye apelando a su nombre y a la herencia familiar de la que, entre otras cosas, conserva los apellidos. Tenemos entonces que su personaje estará formado por la inicial de su apellido: U, continuará con su apellido materno: Jugo y rematará con un juego de palabras del que se depende al apellido de la abuela paterna: La Raza.

U. Jugo de la Raza se aburre soberanamente porque no vive ya más que en sí mismo, en el pobre yo debajo de la historia, en el hombre triste que no se ha hecho novela [...], en realidad busca las novelas a fin de descubrirse, a fin de vivir en sí, de ser él mismo.<sup>25</sup>

Más allá de esta construcción que apela al nombre y a su hacer cotidiano, U. Jugo de la Raza refleja el sentimiento unamuniano de la congoja, del no saberse ni aun en dolor. La novela, el cómo se hace, es una revelación de que toda identidad, toda

24. *Ibid.*, 68.

25. *Ibid.*, 103.

existencia es trágica, porque al descubrirse a sí misma descubre su propia muerte. Unamuno a través de U. Jugo de La Raza insiste en la importancia de la historia, de la vida “vivípara”, de la leyenda en que se ha convertido, de que lejos de ganar tiempo lo ha perdido y por eso, de algún modo, el tiempo es la tragedia.

U. Jugo de La raza, igual que Augusto Pérez, sabe que va a morir; ambos llegarán a su muerte acompañados por su creador. La diferencia estriba en que U. Jugo de La raza es más consciente de sí. Sabe que ha transitado la historia, lo pasajero, pero él ha quedado como suspendido en el tiempo añorando eternidad. **P**

## Bibliografía

- Blanco Aguinaga, Carlos. El Unamuno contemplativo. Tesis doctoral, El Colegio de México, 1959.
- Unamuno, Miguel de. *Niebla*. Edición crítica de Mario J. Valdés. España: Cátedra, 2023.
- \_\_\_\_\_. *Del sentimiento trágico de la vida*. España: De Bolsillo, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario I (1880 – 1899)*. Introducción, selección y notas de Colette y Jean Claude Rabaté. España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Mi confesión*. Edición de Alicia Villar Ezcurra. Salamanca: Sígueme, Universidad Pontificia de Comillas, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Cómo se hace una novela*. España: Alianza, 2012.
- \_\_\_\_\_. *En torno al casticismo*. Editado por Pedro Cerezo Galán. Madrid: Cátedra, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La agonía del cristianismo*. Editado por Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Amor y pedagogía*. Edición de Bénédicte Vauthier. España: Biblioteca Nueva, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Rimas de dentro*. Lectura de Andrés Trapiello. España: Mondadori, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Paz en la guerra*. España: Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Rosario de sonetos líricos*. Madrid: Imprenta española Olivar, 1927.



# INGENIERÍA: ENTRE LO DADO, LO SOSTENIDO Y LO EXCEDENTE. UNA LECTURA DESDE EL REALISMO CRÍTICO MODAL DEL SER

RAÚL GARCÍA SÁNCHEZ\*

**Resumen:** Partiendo de un texto de Jaime Torres Guillén sobre filosofía e ingeniería<sup>1</sup>, este artículo propone leer la práctica ingenieril desde un realismo crítico modal del ser. La tesis central es que los proyectos de ingeniería pueden comprenderse mejor si se consideran como formas de responder a un ser que se nos da, se sostiene y se excede. A partir de las nociones de ser dado, sostenido y excedente, así como de consorcio y deliberación, se abordan cuatro preguntas: la naturaleza del conocimiento ingenieril, el estatuto de los artefactos, el lugar de los valores en el diseño tecnológico y las exigencias éticas cuando se afecta a comunidades y al medio ambiente. Finalmente, se señalan algunas consecuencias para la formación de ingenieros y para la institucionalización de espacios de deliberación entre ingeniería y ciencias humanas.

**Palabras clave:** realismo crítico modal, ontología del ser, ingeniería, tecnología, consorcio, deliberación, estudios CTS.

\* Inició estudios de Ingeniería en Control y Computación en la FIME (UANL) y posteriormente se formó en filosofía y teología en el Seminario de Monterrey y en la Universidad Pontificia de México, concluyendo la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de América Latina.

## Introducción

En los últimos años se ha vuelto casi un lugar común afirmar que la tecnología transforma nuestras sociedades, pero no siempre se explicita de qué manera concreta lo hace ni quiénes cargan con la responsabilidad principal de esa transformación. El texto de Jaime Torres Guillén sobre *filosofía e ingeniería* llama la atención justamente sobre esto: la ingeniería no es

sólo aplicación de ciencias básicas ni mera operación técnica; es una práctica social situada, atravesada por decisiones epistemológicas, éticas y políticas que afectan a comunidades, territorios y modos de vida.<sup>2</sup>

Desde la perspectiva de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), la ingeniería aparece como un punto de cruce entre múltiples racionalidades: científica,

1. JAIME TORRES GUILLÉN, "Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar". *Piezas en Diálogo. Filosofía y Ciencias Humanas*, nueva época, vol. III, 17 (noviembre 2013) 17–27.
2. *Ibid.*

económica, organizacional, jurídica, cultural. Sin embargo, sigue habiendo una cierta distancia —a veces mutua desconfianza— entre el mundo ingenieril y las humanidades. No siempre es fácil encontrar un lenguaje compartido que permita dialogar sin que una parte sienta que la otra “no entiende la realidad” de sus problemas.<sup>3</sup>

En este artículo quisiera explorar la posibilidad de ese lenguaje común apoyándome en una variante de realismo que llamaré aquí, de manera provisional, realismo crítico modal del ser. Se trata de una propuesta filosófica que parte de algo sencillo: la experiencia de que lo real se nos da en diversos modos —como dato que resiste, como estructura que se mantiene, como excedente que nos desborda— y que nuestras prácticas técnicas, científicas y sociales son modos concretos de responder a esa realidad. Mi objetivo no es presentar toda la sistemática de esta ontología modal, sino mostrar cómo algunas de sus nociones básicas —*ser dado, sostenido y excedente; consorcio; deliberación*— pueden iluminar preguntas que ya están planteadas en el diálogo entre ingeniería y filosofía:<sup>4</sup> ¿qué tipo de conocimiento es el conocimiento ingenieril?, ¿qué son los artefactos y cómo se relacionan con el mundo natural y social?, ¿qué valores orientan el diseño tecnológico?, ¿qué exige la ética cuando las decisiones ingenieriles afectan a comunidades y al medio ambiente?

Más que contraponer discursos, la intención es sugerir que un realismo crítico atento a la modalidad del ser puede ayudar a la ingeniería a pensarse a sí misma de manera más explícita, y a la filosofía a

abandonar cierta abstracción indiferente a los problemas técnicos concretos. En la parte final señalaré también algunas consecuencias de esta mirada para la formación de ingenieros y para la institucionalización de procesos de deliberación en los consorcios que impulsan proyectos tecnológicos.

## 1. Un marco mínimo: realismo crítico modal del ser

Para responder a las preguntas que plantea Jaime Torres sobre la ingeniería, me apoyaré en una variante de realismo que llamaré aquí, de manera provisional, realismo crítico modal del ser. No desarrollaré toda su sistemática, sino sólo tres nociones de trabajo, suficientes para entrar en diálogo con la práctica ingenieril: el ser como modal (dado, sostenido y excedente), el consorcio y la deliberación.<sup>5</sup> Esta propuesta se sitúa en continuidad con los realismos críticos de la ciencia, como el de Roy Bhaskar, pero trasladando el énfasis desde la estructura de las teorías científicas a la modalidad del ser que se manifiesta en las prácticas tecnológicas y sociales.<sup>6</sup>

### 1.1. Ser dado, sostenido y excedente

El punto de partida es una intuición sencilla: no sólo hay ser, sino que la experiencia nos muestra que **el ser se nos da en modos distintos**. La noción de “modos del ser” tiene una larga historia en la filosofía occidental (desde Aristóteles). En este texto la retomamos de manera libre para hablar no de clases de entes, sino de tres maneras coimplicadas en que el mismo acto de ser se nos da, se sostiene y nos excede.

3. STEPHEN H. CUTCLIFFE, *Ideas, máquinas y valores. Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (Barcelona: Anthropos / UAM-Iztapalapa, 2003).

4. JAIME TORRES GUILLÉN, “Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar”, 17–27.

5. RAÚL GARCÍA SÁNCHEZ, *Ontología modal del ser. Ensayo de realismo crítico modal*. Manuscrito inédito.

6. ROY BHASKAR, *A Realist Theory of Science*. (London: Verso, 1975).

**Ser dado.** Es el modo en que lo real irrumpe: lo que se impone, resiste, sorprende o hiera sin que lo hayamos elegido. En el ámbito de la ingeniería, lo dado incluye, entre otras cosas, las condiciones físicas del entorno —suelo, clima, materiales, límites energéticos—, las necesidades concretas de una comunidad y los efectos imprevistos que emergen cuando un artefacto se inserta en la vida cotidiana. Un realismo crítico modal insistirá siempre en una primera actitud de fidelidad a lo dado: antes de proyectar, diseñar o justificar, conviene dejarse interpelar por la realidad que ya está ahí.

**Ser sostenido.** Lo real no sólo irrumpe: también se organiza y se mantiene en estructuras relativamente estables. Por ser sostenido, entenderemos aquí todo aquello que se estabiliza en hábitos, instituciones, normas, infraestructuras y artefactos, y que permite que lo real no se disuelva en puro acontecimiento, sino que pueda ser habitado en el tiempo.

En el trabajo ingenieril, el ser sostenido se hace visible en los modelos, planos y estándares; en los procesos de certificación y normatividad técnica; y en las redes de mantenimiento, financiamiento y operación de un proyecto. No se trata sólo de una “capa técnica” añadida a la realidad, sino de la forma concreta en que la realidad misma se deja estructurar para que la vida sea posible. En este punto, conviene recordar que, para la práctica ingenieril, los **modelos** no son sólo fórmulas abstractas, sino auténticas **imágenes estructuradas de la realidad**. Traducen lo dado —datos, mediciones, observaciones— en una figura manejable que permite anticipar comportamientos y probar alternativas sin intervenir todavía sobre el mundo. Desde un realismo crítico modal, estos modelos—imagen son una pieza central del ser sostenido: median entre la resistencia de lo real y las decisiones de diseño, y

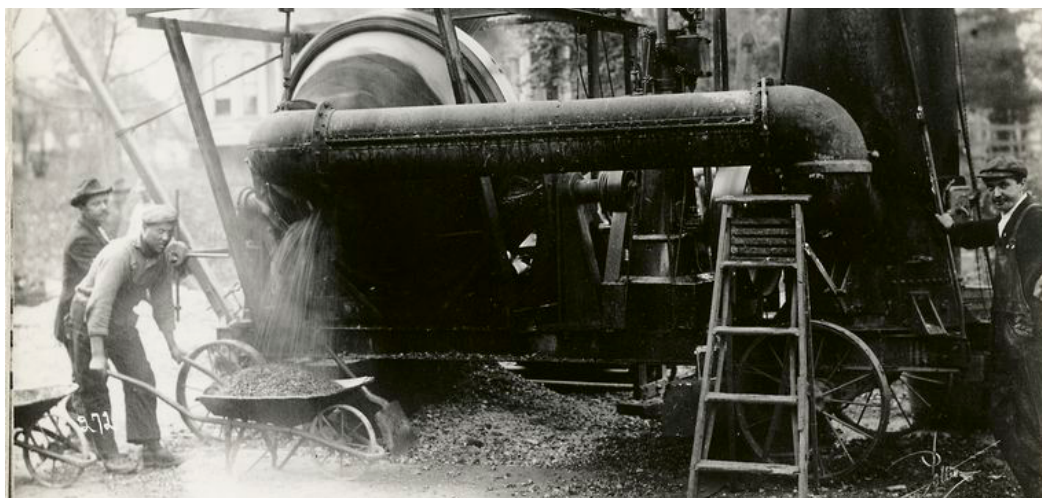
por eso mismo deben estar abiertos tanto a la corrección por nuevos datos como a la revisión ética de sus supuestos.

**Ser excedente.** A la vez, la experiencia muestra que la realidad no se agota en lo ya dado ni en las estructuras ya consolidadas. Hay siempre un “más” que se deja entrever como promesa de plenitud, posibilidad de desarrollo o advertencia de límites que no podemos traspasar sin consecuencias. A este “más” podemos llamarlo, de manera tentativa, ser excedente. Se manifiesta, por ejemplo, en las preguntas por la justicia y la sustentabilidad a largo plazo, en los impactos no previstos que aparecen con el tiempo y en las vocaciones y expectativas que se despiertan en personas y comunidades al entrar en contacto con un proyecto tecnológico. El excedente no es pura fantasía: es la forma en que la finitud misma se descubre abierta hacia algo mayor que ella.

Estas tres modalidades no describen tres realidades separadas ni tres esferas independientes. Son más bien tres formas coimplicadas de un mismo acto de ser: lo dado se deja sostener, lo sostenido puede ser más o menos fiel a lo dado, y ambos apuntan hacia un excedente que los supera y los juzga. Un realismo crítico modal intenta ser fiel a esta triple experiencia, evitando reducir la realidad ni a puro dato (positivismo), ni a pura estructura (tecnocracia), ni a puro ideal (utopías deslizadas de lo real).

## 1.2. Consorcio: quién sostiene qué

Sobre este trasfondo, la noción de **consorcio** introduce una mediación importante para pensar la ingeniería. Si el ser sostenido no es un esquema abstracto, sino lo que efectivamente se mantiene en el mundo, conviene preguntar siempre: **¿quién sostiene qué, y a costa de qué?** Llamo **consorcio** al conjunto de actores, instituciones y recursos materiales y simbólicos que, de hecho, conciben, diseñan y financian un proyecto ingenieril, lo



implementan y mantienen, y asumen —o desplazan— sus riesgos y consecuencias. En el consorcio intervienen empresas, Estados, universidades y comunidades locales; cuerpos técnicos, usuarios y personas afectadas; e incluso el medio ambiente, que no “decide”, pero impone límites reales.

Pensar la ingeniería desde el consorcio implica abandonar la imagen del ingeniero aislado y autosuficiente, y reconocer que todo artefacto forma parte de una trama de sostenimiento donde convergen saberes, poderes, vulnerabilidades y valores. Visto desde la modalidad del ser, el consorcio es el lugar donde lo dado se interpreta (¿qué problema queremos resolver?, ¿qué realidad estamos leyendo?), lo sostenido se diseña y administra (¿qué estructuras construimos?, ¿a quién protegen?, ¿a quién dejan fuera?) y lo excedente se discierne (¿qué tipo de futuro, de mundo y de formas de vida hacemos posibles con este proyecto?).

### 1.3. Deliberación: fidelidad al ser en contextos complejos

La tercera noción es la **deliberación**. Si el consorcio no es homogéneo y la realidad se presenta de manera modal y compleja, no basta con aplicar una técnica o seguir un protocolo: se requiere un ejercicio

compartido de **pensar y decidir juntos**. Entiendo por **deliberación** el proceso mediante el cual los distintos participantes de un consorcio confrontan sus percepciones de lo dado, revisan las estructuras que están sosteniendo y disciernen qué formas de excedente quieren favorecer o evitar. Desde un realismo crítico modal, la deliberación no se reduce a opinar ni a buscar un consenso meramente formal: es una forma de fidelidad crítica al ser.

Esta fidelidad se ejerce, en primer lugar, respecto de lo dado, porque la deliberación obliga a hacer sitio a los hechos incómodos —impactos ambientales, exclusiones sociales, fallos estructurales— que algún actor preferiría no ver. En segundo lugar, se ejerce frente a lo sostenido, porque abre la posibilidad de revisar y, si es necesario, cambiar normas, diseños y modelos cuando se revelan insuficientes o injustos. Finalmente, se ejerce también ante el excedente, porque permite preguntarse qué bien se busca, para quién, con qué horizonte temporal y a qué precio. En contextos ingenieriles complejos, la deliberación se vuelve condición para una práctica verdaderamente responsable. Sin deliberación, el consorcio corre el riesgo de cerrarse sobre sus propios criterios internos —eficiencia, costo, tiempo— y perder de vista lo que está dañando. Con

deliberación, en cambio, el consorcio se expone a ser corregido por aquello que no controla del todo: la realidad de los afectados, la fragilidad ecológica, las exigencias éticas que emergen desde la sociedad.

Con estas tres nociones —ser dado, sostenido y excedente; consorcio; y deliberación— podemos ahora volver a las preguntas formuladas en el artículo de Torres Guillén sobre el conocimiento ingenieril, los artefactos, los valores y la ética, y ensayar algunas respuestas desde un realismo crítico atento a la modalidad del ser.<sup>7</sup>

## 2. Preguntas para un diálogo entre ingeniería y filosofía

A partir de aquí retomamos las preguntas que propone Torres Guillén sobre el conocimiento ingenieril.<sup>8</sup>

### 2.1. ¿Qué tipo de conocimiento es el conocimiento ingenieril y con qué criterios se valida?

A la luz del realismo crítico modal, el conocimiento ingenieril no puede entenderse sólo como una aplicación de teorías científicas, ni tampoco como un simple “saber hacer” técnico desligado de la verdad. Es un tipo de conocimiento que se constituye precisamente en la articulación modal del ser: responde a lo dado, organiza lo sostenido y se orienta hacia un excedente.

#### a) Conocimiento ingenieril como respuesta a lo dado

En primer lugar, el conocimiento ingenieril es inseparable de una atención a lo dado. El ingeniero trabaja siempre

con realidades que resisten: propiedades físicas de materiales y entornos, comportamientos de suelos, fluidos, estructuras y sistemas complejos, así como restricciones económicas, legales y organizacionales. En este nivel, el criterio de validación es inmediato: datos, pruebas, fallos y éxitos parciales. Un proyecto que no funciona —se colapsa, no soporta cargas o genera daños imprevistos— muestra que el conocimiento empleado no fue suficientemente fiel a lo dado.

Sin embargo, reducir la validez del conocimiento ingenieril a “si funciona o no funciona” resulta insuficiente desde un realismo crítico modal. La realidad dada es más que el comportamiento físico de un artefacto: incluye también a las personas y comunidades que lo usarán, a los ecosistemas que lo alojarán y a las condiciones sociales en que será insertado. La fidelidad a lo dado exige integrar estos niveles en la evaluación.

#### b) Conocimiento ingenieril como organización de lo sostenido

En segundo lugar, el conocimiento ingenieril se despliega como organización de lo sostenido. No basta observar datos: es necesario construir modelos, elaborar normas y estándares, generar procedimientos repetibles, diseñar infraestructuras y protocolos de mantenimiento. El conocimiento ingenieril se convierte así en un saber que estructura la realidad: dibuja puentes, presas, redes eléctricas, sistemas de transporte y plataformas digitales, de modo que esos sistemas puedan mantenerse en el tiempo. En este nivel, aparecen otros criterios de validación: la coherencia técnica interna de los modelos, la compatibilidad con normativas y regulaciones, la inte-

7. RAÚL GARCÍA SÁNCHEZ, *Ontología modal del ser*.

8. JAIME TORRES GUILLÉN, “Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar”, 17–27.



gración en redes ya existentes —urbanas, económicas, institucionales— y la robustez frente a variaciones razonables de las condiciones. Desde la perspectiva del consorcio, la validez ya no depende sólo del ingeniero individual, sino de la comunidad técnico-institucional que sostiene esos modelos: colegios de ingenieros, organismos reguladores, empresas, universidades y usuarios especializados. El conocimiento ingenieril es, en este sentido, un saber compartido y cooperativo sobre cómo sostener estructuras en el mundo.

### *c) Conocimiento ingenieril como orientación al excedente*

El conocimiento ingenieril no se limita a responder a lo que hay, sino que abre posibilidades de mundo: nuevas formas de habitar la ciudad, nuevos modos de producir y consumir energía, nuevas maneras de comunicar, transportar y organizar el trabajo. Todo proyecto ingenieril lleva implícita una cierta imagen de futuro: qué se considera progreso, qué tipo de vida se quiere facilitar, qué riesgos se acepta correr y a cambio de qué beneficios.

En este nivel, los criterios de validación ya no son sólo técnicos, sino también éticos y políticos. Importa preguntarse, por ejemplo, qué tan humana es la forma de vida que el proyecto hace posible, qué tan justa es la distribución de sus beneficios y de sus cargas, o qué consecuencias tiene para las generaciones futuras y para el entorno natural. Un realismo crítico modal sostendrá que este nivel no es un añadido opcional al conocimiento ingenieril, sino parte de su verdad: un saber que ignora el excedente —es decir, que no se pregunta por las consecuencias a largo plazo ni por el tipo de mundo que ayuda a consolidar— queda ontológicamente incompleto, aunque sea impecable en su cálculo.

### *d) Tres criterios entrelazados y el papel de la deliberación*

Si reunimos estas tres dimensiones, podemos decir que el conocimiento ingenieril es válido cuando soporta simultáneamente tres tipos de contraste:

**Fidelidad a lo dado:** Responde adecuadamente a las condiciones físicas, sociales y ambientales; reconoce los datos incómodos y los incorpora al diseño, en lugar de ocultarlos. **Solidez de lo sostenido:** Organiza estructuras robustas, comprensibles y mantenibles; se inserta con coherencia en el entramado institucional, normativo y técnico existente, sin generar vulnerabilidades ocultas. **Pertinencia del excedente:** Contribuye a formas de vida más humanas y justas; no sacrifica irresponsablemente el futuro por el beneficio inmediato; y se deja interpelar por las preguntas éticas que emergen desde la sociedad.

En la práctica, estos criterios rara vez se armonizan de manera automática. Con frecuencia entran en tensión: un diseño puede ser técnicamente impecable pero socialmente injusto; ambientalmente eficiente, pero inasequible para la mayoría; económicamente rentable, pero devastador para ciertas comunidades. Aquí es donde la deliberación se vuelve parte constitutiva del conocimiento ingenieril. No se trata sólo de “explicar al público” decisiones ya tomadas, sino de abrir la formulación del problema a diferentes percepciones de lo dado, contrastar modelos y estructuras con quienes habrán de sostenerlas y padecerlas, y discutir de manera argumentada los fines y valores que orientan el proyecto. En términos de realismo crítico modal, podríamos decir que el conocimiento ingenieril alcanza su verdad propia cuando el consorcio que lo produce y aplica se somete a procesos de deliberación que lo obligan a ser más fiel a

la realidad en sus tres modalidades: lo que ya está, lo que estamos sosteniendo y lo que estamos haciendo posible.

## 2.2. ¿Qué son los artefactos ingenieriles y cómo se relacionan con el mundo natural y social?

Desde un realismo crítico modal, los artefactos ingenieriles no son simples “objetos técnicos” colocados sobre un fondo neutro, sino formas concretas de ser sostenido que median entre lo dado y lo excedente. En ellos se condensa una cierta lectura de la realidad y, al mismo tiempo, una propuesta de futuro.<sup>9</sup>

### a) El artefacto como ser sostenido

Un artefacto ingenieril —un puente, una planta de tratamiento, una red eléctrica, un sistema de transporte o una plataforma digital— puede describirse ante todo como una estructura que sostiene determinadas relaciones entre personas, materiales y flujos de energía e información. Organiza, por ejemplo, cómo se cruzan ríos y barrancas, cómo se distribuye el agua o la electricidad, cómo se mueven mercancías y cuerpos, o cómo se comunican usuarios, clientes y operadores.

En este sentido, el artefacto es cristalización de decisiones previas: una manera específica de responder a un problema, de estabilizar una solución y de mantenerla en el tiempo. Es ser sostenido porque da continuidad a ciertos usos y patrones de conducta, fija algunas posibilidades y excluye otras, y necesita ser mantenido por un consorcio para no degradarse. Los artefactos son, en cierto sentido, la materialización de modelos-imagen previos: lo que primero existió como representación

estructurada de la realidad termina encarnándose en hormigón, acero, código o redes.

### b) Inserción en lo dado: naturaleza y contexto

Ningún artefacto se presenta en el vacío: se inserta siempre en un mundo que ya está ahí, con un territorio, un clima, un tejido social y una historia de usos y conflictos. Por el lado de la naturaleza, los artefactos aprovechan o modifican condiciones dadas —pendientes, corrientes de agua, vientos, recursos minerales—, consumen energía y materiales, generan residuos y alteran ecosistemas. Por el lado social, se alojan en barrios, ciudades y regiones concretas; intervienen en formas de vida ya existentes —tiempos de traslado, modos de trabajo, prácticas comunitarias— y se encuentran con expectativas, miedos, resistencias y desigualdades. Un realismo crítico modal insistirá en que no existe un artefacto “puro” desligado de lo dado. Si un diseño técnico ignora sistemáticamente las condiciones naturales y sociales en las que habrá de insertarse, produce una forma de ser sostenido que, tarde o temprano, chocará con la realidad o la deformará de manera violenta.

### c) Proyección hacia el excedente: artefactos que hacen mundo

Al mismo tiempo, los artefactos no sólo responden a lo que hay: hacen mundo. Cada artefacto contribuye a configurar un cierto excedente de posibilidades: hace más fácil o más difícil moverse, encontrarse, comerciar y descansar; vuelve posibles unas formas de trabajo e imposibles otras; favorece ciertos ritmos de vida —acelera-

9. CARL MITCHAM, *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994).

ción, disponibilidad permanente, descanso, convivencia— y consolida determinadas formas de relación con la naturaleza —cuidado, explotación, invisibilización—. En esta clave, un artefacto ingenieril no es neutral: encarna una apuesta sobre el tipo de futuro que se considera deseable o aceptable. Aunque no se formule explícitamente, todo diseño lleva consigo una respuesta implícita a preguntas como para quién se construye, quién se beneficiará primero y quién cargará con los costos, o qué tipo de vida se quiere hacer más probable con esa infraestructura. Ese “más” de mundo que el artefacto habilita o limita, constituye su dimensión de excedente: aquello en lo que la realidad se ve abierta —para bien o para mal— por la introducción de esa forma de ser sostenido.

#### **d) Artefactos, consorcio y responsabilidad compartida**

Si el artefacto es ser sostenido entre lo dado y lo excedente, la pregunta por su relación con el mundo natural y social se convierte en una pregunta por el consorcio que lo produce, lo usa y lo padece. Ningún artefacto aparece por generación espontánea: resulta de la acción coordinada —y a menudo conflictiva— de ingenieros, técnicos y operarios; empresas y financiadores; autoridades reguladoras; comunidades locales, usuarios y personas afectadas; así como de sistemas educativos y marcos legales que hicieron posible ese tipo de diseño.

En este consorcio se decide qué datos de lo dado se consideran relevantes, qué estructuras se diseñan y cuáles se descartan, qué excedentes se buscan —rentabilidad, prestigio, bienestar, control, cuidado—. Desde el realismo crítico modal,

la responsabilidad sobre un artefacto no recae sólo en “el ingeniero que firmó los planos”, sino en el consorcio que lo sostiene. Por ello, la relación del artefacto con el mundo natural y social no puede evaluarse sin procesos de deliberación en los que se escuche la experiencia de quienes viven en contacto con la infraestructura, se revisen los supuestos técnicos y económicos a la luz de lo que efectivamente está ocurriendo y se reexaminen las finalidades que orientaron el diseño a la luz de sus consecuencias reales. En síntesis, para un realismo crítico modal, un artefacto ingenieril es una forma de ser sostenido, insertada en lo dado y proyectada hacia un excedente, cuya verdad y legitimidad dependen también del consorcio que lo mantiene y de la manera en que ese consorcio se deja corregir por la realidad natural y social.

#### **2.3. ¿Cómo reconfiguran las tecnologías la forma en que las personas y las organizaciones habitan el mundo?**

Las tecnologías no sólo añaden capacidades: reordenan la manera de habitar el cuerpo, el tiempo, el espacio y las relaciones. Desde un realismo crítico modal, esto significa que modifican la experiencia de lo dado, el modo de sostener la vida cotidiana y el horizonte de excedente al que las personas y organizaciones se orientan.<sup>10</sup>

#### **a) Habitar lo dado: cuerpo, tiempo y lugar transformados**

Toda persona y toda organización habita inicialmente un mundo dado: un cuerpo con límites, fuerza y fragilidad; un tiempo marcado por ritmos de día y noche, trabajo y descanso; y un lugar concreto —barrio, ciudad, región, ecosistema—. Las tecnolo-

10. *Ibid.*



gías reconfiguran esta experiencia básica. En el cuerpo, herramientas, máquinas, vehículos y dispositivos digitales amplían el alcance de los sentidos y de la acción, pero también pueden generar nuevas formas de fatiga, sedentarismo o dependencia. En el tiempo, los sistemas de comunicación instantánea, logística y control permiten coordinar actividades con una precisión inédita, pero pueden diluir las fronteras entre trabajo y descanso, urgencia y espera. En el lugar, infraestructuras de transporte y redes de datos vuelven más porosas las fronteras geográficas, aunque a la vez pueden concentrar oportunidades en ciertos territorios y vaciar otros.

Desde el realismo crítico modal, estas reconfiguraciones no son neutrales: modifican la manera en que lo dado se hace presente. Pueden ayudar a reconocer mejor ciertas dimensiones de la realidad (por ejemplo, visualizar datos ambientales y sociales), pero también pueden **ocultar** otras (la explotación en cadenas de producción, el deterioro de vínculos comunitarios).

#### **b) Nuevas formas de ser sostenido: rutinas, organizaciones, dependencias**

Las tecnologías también crean y estabilizan nuevas formas de ser sostenido en la vida personal y organizacional. Dan lugar

a rutinas de uso —horarios, secuencias de tareas, formas de comunicación—, a estructuras organizativas —jerarquías, flujos de autorización, sistemas de control— y a dependencias técnicas —plataformas, proveedores, estándares, contratos—. En la vida de las personas, esto se traduce en hábitos de trabajo y descanso mediados por sistemas técnicos, modos de relación con otros que combinan presencia física, interacción digital y, a veces, anonimato, así como en expectativas de disponibilidad casi permanente. En las organizaciones, estas tecnologías se encarnan en procedimientos y protocolos codificados en software y hardware, en formas específicas de coordinación entre áreas y con actores externos, y en sistemas de evaluación y medición que moldean prioridades.

Estas estructuras no son meros “medios”: son formas concretas de sostener la existencia individual y colectiva. Por eso pueden resultar más o menos humanas, según respeten o no los ritmos y límites de las personas; más o menos justas, según distribuyan o concentren cargas y beneficios; y más o menos flexibles, según permitan revisar y cambiar lo que se ha consolidado. Una ingeniería atenta a la modalidad del ser no diseña sólo “soluciones técnicas”, sino formas de sostenimiento que marcarán durante años cómo se habita el trabajo, la ciudad y el tiempo.

### c) *Excedente habitado: identidades y horizontes de sentido*

Las tecnologías contribuyen también a configurar el excedente en la vida de personas y organizaciones, es decir, el horizonte de identidad y sentido hacia el que se tiende. A nivel personal, los artefactos y sistemas que usamos influyen en nuestras respuestas a preguntas como: qué significa estar disponible, qué es “tener éxito” o qué valoramos más —la velocidad, la precisión, la creatividad, el cuidado—. A nivel organizacional, las tecnologías ayudan a concretar —o a desmentir— las misiones declaradas: revelan si la prioridad real es el servicio, la rentabilidad, el control, la innovación o la estabilidad, y qué tipo de comunidad de trabajo se busca ser. En clave modal, podríamos decir que las tecnologías participan en la construcción de ciertas formas de habitar el excedente: no sólo responden al presente, sino que insinúan qué tipo de futuro se está buscando, qué aspiraciones se consideran legítimas y cuáles quedan sistemáticamente postergadas. Cuando una organización adopta determinada tecnología, puede reforzar un horizonte de cuidado del entorno y de las personas, o bien consolidar un horizonte en el que la eficiencia se absolutiza y todo lo demás se sacrifica. El realismo crítico modal ayuda a recordar que este nivel no es decorativo: forma parte de la verdad de cómo una persona u organización habita el ser.

### d) *Deliberación sobre el habitar: escuchar experiencias y revisar estructuras*

Si las tecnologías reconfiguran el habitar, entonces la pregunta no puede ser únicamente “¿funciona?”, sino también: ¿qué

tipo de vida está haciendo posible o más probable?, ¿cómo se sienten quienes viven bajo estas condiciones técnicas?, ¿qué se está perdiendo o dañando en el proceso? Aquí, de nuevo, la deliberación resulta decisiva. Deliberar en el consorcio significa abrir un espacio para que distintos actores —usuarios, trabajadores, comunidades, responsables técnicos y políticos— describan cómo están habitando realmente los sistemas diseñados. Esa conversación no se agota en la evaluación de indicadores cuantitativos; incluye el relato de experiencias, malestares, logros y tensiones. Desde el realismo crítico modal, una organización o un proyecto ingenieril son más fieles al ser cuando no se aferran a una identidad técnica cerrada, sino que se dejan interpelar por la manera en que las personas están pudiendo —o no— habitar lo dado, lo sostenido y el excedente. En este sentido, las tecnologías no sólo transforman el mundo exterior: transforman la forma en que nos hacemos historia con lo que somos, con lo que sostenemos y con lo que esperamos. Acompañar críticamente esa transformación es parte de la tarea compartida entre ingeniería, filosofía y ciencias humanas.

### 2.4. *¿Qué valores orientan el diseño tecnológico y cómo se decide qué valores pesan más en un proyecto?*

El texto de Torres Guillén recuerda que la ingeniería no es sólo cálculo y operación, sino también elección de valores: en cada proyecto se decide qué se prioriza, a quién se beneficia y qué riesgos se aceptan.<sup>11</sup> Desde un realismo crítico modal, los valores no son algo que se añade al final del proceso como una “capa ética”, sino formas distintas de responder al ser dado, sostenido y excedente.<sup>12</sup>

11. JAIME TORRES GUILLÉN, “Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar”, 18–20.

12. STEPHEN H. CUTCLIFFE, *Ideas, máquinas y valores. Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (Barcelona: Anthropos / UAM-Iztapalapa, 2003).



**a) Valores como respuesta al ser dado**

En primer lugar, los valores aparecen como modos de tomarse en serio lo dado. Valorar la seguridad de las personas es tomar en serio la vulnerabilidad de los cuerpos; valorar la estabilidad de una estructura es reconocer la resistencia limitada de los materiales y del entorno; valorar la inclusión social supone escuchar la presencia real de grupos que suelen quedar invisibles. Un valor no es sólo una preferencia subjetiva, sino una forma de lectura de la realidad: una manera específica de atender a lo que está ahí.

Si únicamente se valora el costo inmediato, todo lo demás se vuelve ruido. Si, en cambio, se valora también la integridad física, la cohesión social y el entorno, la lectura de lo dado se hace más densa. Desde el realismo crítico modal, puede decirse que cuanto más rica es esta atención a lo dado, más robusta será la jerarquía de valores que emerge del proyecto.

**b) Valores encarnados en las estructuras que sostenemos**

En segundo lugar, los valores se expresan en el nivel del ser sostenido, no sólo en los discursos, sino en las estructuras efectivas que se diseñan y mantienen. Un sistema que facilita únicamente la rapidez, pero hace casi imposible el descanso encarna un valor práctico: la prioridad de la velocidad. Una infraestructura que asegura accesibilidad para la mayoría, aunque suponga mayor inversión, encarna otro valor: la justicia en el acceso. Un procedimiento que permite corregir errores y revisar decisiones encarna el valor de la humildad epistemológica; uno que bloquea toda revisión, el de la infalibilidad de los diseñadores. El diseño tecnológico es siempre diseño de valores en acción. Los parámetros elegidos, los márgenes de seguridad,

los protocolos de emergencia, los mecanismos de participación o de exclusión, todo ello expresa qué se ha considerado valioso de hecho, aunque no se enuncie. Desde el realismo crítico modal, la pregunta clave no es sólo “¿qué valores declaramos?”, sino “¿qué valores quedan realmente sostenidos en el proyecto cuando observamos sus estructuras y procedimientos concretos?”.

**c) Valores y excedente: qué tipo de bien se busca**

En tercer lugar, los valores se esclarecen a la luz del excedente, es decir, del tipo de bien que se persigue a mediano y largo plazo. Algunos proyectos se orientan principalmente a la rentabilidad económica; su excedente esperado es el beneficio financiero. Otros apuntan al prestigio tecnológico, a situar a una empresa o a un país en la vanguardia. Otros buscan explícitamente mejorar la calidad de vida de comunidades, cuidar ecosistemas o consolidar tejidos sociales.

En esta dimensión, los valores se convierten en criterios para responder a preguntas como: qué bien vale más proteger cuando no se puede lograr todo al mismo tiempo, qué daños estamos dispuestos a evitar, aunque ello encarezca o retrase el proyecto, o qué bienes consideramos tan importantes que justifican inversiones de largo plazo. Desde un realismo crítico modal, estos bienes no son fabricados arbitrariamente: están vinculados a la estructura misma del ser humano y del mundo. La pregunta decisiva es si el excedente que se busca respeta y profundiza las posibilidades humanas y naturales ya dadas, o si más bien las explota y agota en nombre de un beneficio de corto plazo.



**d) ¿Cómo decidir qué valores pesan más?  
El lugar de la deliberación**

En la práctica, los valores entran en conflicto: seguridad frente a costo, rapidez frente a cuidado del entorno, beneficio local frente a impacto global, interés de la empresa frente a bienestar de la comunidad. La cuestión no es si habrá conflicto de valores, sino cómo se va a gestionar. Desde el realismo crítico modal, esta gestión no puede resolverse sólo “desde arriba” ni únicamente con criterios técnicos: requiere deliberación en el consorcio. Deliberar sobre valores en un proyecto ingenieril implica hacer explícitas las prioridades reales, no sólo las declaradas; escuchar a quienes experimentan de forma distinta lo dado —vecinos, trabajadores, expertos ambientales, usuarios vulnerables—; contrastar qué estructuras estamos sosteniendo y a quién dejan fuera; y revisar si el excedente buscado es compatible con un bien humano y ecológico más amplio.

En este marco, la decisión sobre “qué valor pesa más” no es un acto puramente subjetivo, sino un ejercicio de fide-

lidad al ser: fidelidad a lo dado, porque obliga a considerar hechos y experiencias que incomodan; fidelidad a lo sostenido, porque exige revisar y, si es necesario, modificar estructuras; y fidelidad al excedente, porque invita a preguntarse qué tipo de bien vale la pena perseguir, incluso si ello implica renunciar a beneficios inmediatos. Un realismo crítico modal no ofrece una tabla cerrada de valores, pero sí una exigencia de método: los conflictos de valores en ingeniería deben afrontarse mediante procesos deliberativos que permitan al consorcio estar lo más atento posible a la realidad en sus tres modalidades, en lugar de dejar que decidan sólo la inercia, la presión económica o la fuerza del más poderoso.

**2.5. ¿Qué exige la ética cuando las decisiones ingenieriles afectan a comunidades y al medio ambiente?**

En el artículo de Torres Guillén, aparece con fuerza la intuición de que la ingeniería tiene una responsabilidad social que no se agota en hacer bien los cálculos.<sup>13</sup> Desde

13. JAIME TORRES GUILLÉN, “Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar”, 18–20.

un realismo crítico modal, la ética no es un suplemento posterior, sino la forma en que el consorcio se deja juzgar y corregir por el ser dado, sostenido y excedente.<sup>14</sup>

**a) Más allá del “no hacer daño”: fidelidad al ser**

En su formulación mínima, la ética en ingeniería se entiende muchas veces como evitar daños innecesarios, cumplir normas de seguridad y respetar códigos de ética profesional. Todo ello es indispensable, pero un realismo crítico modal invita a ir un poco más hondo: la exigencia ética fundamental es la fidelidad al ser en sus tres modos. Esto implica, respecto de lo dado, no manipular los datos, no ocultar riesgos y no ignorar la voz de quienes ya están sufriendo impactos. Respecto de lo sostenido, supone no refugiarse en estructuras injustas —“es legal”, “así está la norma”— para evadir responsabilidades. Respecto del excedente, significa no perseguir un supuesto “progreso” que en realidad destruye posibilidades de vida para otros o para el futuro. La ética deja de ser sólo un conjunto de prohibiciones y se convierte en una actitud ante la realidad: atenderla, respetarla y dejarse corregir por ella.

**b) Responsabilidad distribuida: el consorcio bajo juicio**

En la práctica ingenieril contemporánea, casi ninguna decisión relevante depende de una sola persona. Intervienen cadenas de decisión en empresas y gobiernos, equipos de diseño y evaluación, marcos legales y financieros que acotan lo posible. Desde el realismo crítico modal, esto significa que la responsabilidad también es modal: hay responsabilidad en quien recoge y presenta los datos (dado), en

quien define y mantiene las estructuras (sostenido) y en quien fija metas y acepta ciertos riesgos a largo plazo (excedente). La ética en ingeniería no puede reducirse, por tanto, a la conciencia individual del ingeniero, aunque la presupone. Exige que el consorcio entero se deje interpelar: que las empresas no trasladen todos los costos a comunidades vulnerables; que las autoridades reguladoras no se limiten a avalar proyectos sin examinar sus consecuencias; que las universidades formen profesionales capaces de decir “no” cuando un diseño es técnicamente viable pero humanamente inaceptable. La ética, en clave de consorcio, pide que cada actor se pregunte qué parte del ser —dado, sostenido, excedente— está viendo y cuál está dejando de ver o de asumir.

**c) Conflictos reales: cuando el bien técnico y el bien humano divergen**

Un lugar especialmente delicado surge cuando el bien técnico —eficiencia, rendimiento, innovación— y el bien humano o ecológico entran en tensión. Un proyecto puede reducir costos y mejorar indicadores de productividad, pero destruir tejido social. Una solución puede ser limpia en emisiones locales y, sin embargo, muy costosa en términos de extracción de materiales o generación de residuos en otro lugar del mundo. Una infraestructura puede beneficiar a una ciudad, pero dejar irremediablemente dañada una región. El realismo crítico modal no niega la legitimidad del cálculo técnico ni del interés económico, pero recuerda que no tienen la última palabra: forman parte de lo sostenido, y lo sostenido está siempre bajo el juicio de lo dado y de lo excedente. Éticamente, esto se traduce en exigencias concretas: transparencia sobre los daños y riesgos

14. RAÚL GARCÍA SÁNCHEZ, *Ontología modal del ser*.

reales, también cuando no es “ventajoso” reconocerlos; revisión de diseños cuando aparecen efectos no previstos que hieren gravemente a personas o ecosistemas; e incluso renuncia a ciertos proyectos cuando sólo se sostienen sacrificando bienes humanos básicos.

#### **d) La deliberación como práctica ética estructural**

La ética, entendida modalmente, necesita un espacio donde hacerse efectiva: la deliberación. No basta con que existan códigos escritos; hace falta que el consorcio se reúna, escuche, discuta con argumentos y esté dispuesto a cambiar de rumbo. Deliberar éticamente en ingeniería implica:

##### **Abrir la definición del problema**

- No empezar por “¿cómo construiremos X?”, sino por “¿qué realidad dada estamos intentando transformar, y por qué?”.
- Incluir la experiencia de quienes padecen la situación actual y de quienes podrían sufrir la solución propuesta.

##### **Poner sobre la mesa los valores en conflicto**

- Nombrar claramente qué se prioriza: ganancia, empleo, seguridad, conservación, prestigio, etc.
- Preguntar quién paga el precio de cada decisión.

##### **Escuchar el límite**

- Escuchar lo que el cuerpo, el territorio, el clima, la comunidad están “diciendo” en forma de fatiga, deterioro, conflicto.
- No interpretar la resistencia de

lo real sólo como obstáculo, sino como **llamada a rectificar**.

##### **Aceptar correcciones**

- Estar dispuestos a modificar diseños, alargar plazos, invertir más o incluso cancelar proyectos.
- Aprender de los errores, documentarlos y compartirlos, en lugar de ocultarlos.

Desde un realismo crítico modal, la deliberación no es un lujo ni una cortesía política: es el lugar práctico donde la ética se hace cargo del ser.

#### **e) Hacia un ethos ingenieril modal**

Todo lo anterior apunta hacia un ethos específico: un modo de ser ingeniero —o de participar en proyectos tecnológicos— que integre la competencia técnica, la conciencia del consorcio y la apertura a la realidad modal. En pocas palabras, podría resumirse como actuar con competencia, pero también con humildad ante lo dado, con responsabilidad sobre lo que sostenemos y con sensibilidad crítica ante el excedente que estamos creando. Este ethos no es exclusivo de los ingenieros: puede ser compartido por quienes, desde la filosofía y las ciencias humanas, acompañan, critican y enriquecen la práctica ingenieril. La ética, en este cruce, se convierte en un trabajo común de lucidez sobre cómo estamos habitando el mundo y sobre qué tipo de mundo estamos dejando a quienes vienen detrás.

### **3. Algunas consecuencias para la formación y la práctica ingenieril**

Si lo anterior es correcto, un realismo crítico atento a la modalidad del ser no se queda en el plano teórico, sino que sugiere algu-

nos desplazamientos concretos en la manera de formar ingenieros y de organizar la práctica profesional. Para la formación de ingenieros se requiere aprender a leer lo dado, lo sostenido y lo excedente. Una primera consecuencia es pedagógica. La formación ingenieril podría incorporar explícitamente tres aprendizajes: en **primer lugar**, leer lo dado en toda su densidad, no sólo como un conjunto de parámetros físicos, sino también como un entramado de condiciones sociales de partida, vulnerabilidades de personas y comunidades y fragilidad de los ecosistemas. Esto supone reforzar los cursos de CTS, filosofía de la tecnología, ética y ciencias sociales, así como las metodologías de trabajo de campo y de escucha de actores no técnicos.<sup>15</sup> En **segundo lugar**, reconocer el peso de lo sostenido, ayudando a los estudiantes a ver que modelos, normas, protocolos e infraestructuras son formas de ser sostenido, y que diseñarlos es diseñar modos de vida. Resulta importante trabajar con estudios de caso que muestren cómo las estructuras técnicas consolidan o corrigen injusticias, e introducir herramientas de análisis institucional y organizacional. En **tercer lugar**, discernir el excedente que se busca, formando en la capacidad de preguntarse qué tipo de bien está en juego, qué futuro se está haciendo más probable con determinado diseño y quiénes quedan incluidos o excluidos de ese futuro. Esto invita a articular con mayor claridad la reflexión ética, las nociones de bien común y una sensibilidad hacia las generaciones futuras y el entorno.<sup>16</sup> La ontología modal no se añade como una “asignatura más”, sino como **un modo de articular** lo que ya se hace: ciencia básica, ingeniería de sistemas, humanidades y ética.

También es preciso, para la práctica profesional, mapear consorcios y deliberar en serio. En el ámbito profesional, el realismo crítico modal sugiere dos movimientos: por un lado, **hacer visible el consorcio**, esto es, adoptar en los proyectos prácticas sistemáticas para identificar quiénes sostienen de hecho la solución propuesta (financiadores, operadores, reguladores, comunidades, ecosistemas afectados); explicitar qué parte de lo dado está viendo cada actor y qué parte queda fuera; y clarificar qué valores y qué excedentes persigue cada uno. Esto podría concretarse en “mapeos de consorcio” al inicio de los proyectos; diagnósticos integrales que incluyan dimensiones técnicas, sociales y ambientales; y en espacios donde los distintos actores puedan contrastar sus lecturas.

Por otro lado, **institucionalizar la deliberación** no como mero trámite, sino como parte estructural del ciclo de vida de los proyectos, a saber: deliberación en la definición del problema, deliberación en la elección entre alternativas de diseño y deliberación en la evaluación de impactos y en la eventual corrección del rumbo. Esto requiere tiempos y procedimientos específicos; disposición a revisar decisiones a la luz de hechos nuevos; y un ethos profesional que valore la corrección y no sólo la ejecución. Desde el realismo crítico modal, estas prácticas no son adorno participativo, sino condición de fidelidad a la realidad: ayudan a que el consorcio se deje corregir por lo dado, por lo que está sosteniendo y por el excedente que efectivamente está creando.

Finalmente, este enfoque abre un espacio de diálogo más simétrico entre ingeniería y ciencias humanas.<sup>17</sup> La ingeniería

15. ARMANDO RUGARCÍA TORRES, *La formación de ingenieros* (México: Lupus / Magister, 1997).

16. STEPHEN H. CUTCLIFFE, *op. cit.*

17. *Ibid.*



aporta su capacidad de organizar lo sostenido: diseñar y mantener sistemas complejos. La filosofía, la ética y las ciencias humanas ayudan, por su parte, a ensanchar la lectura de lo dado —personas, contextos, historias— y a interrogar el excedente —qué tipo de bien se busca, qué se sacrifica—. El realismo crítico modal puede servir aquí como lenguaje común: ofrece categorías compartibles (dado, sostenido, excedente; consorcio; deliberación), no niega la especificidad técnica, pero recuerda que toda solución técnica es, al mismo tiempo, una forma de habitar el mundo.

### Conclusión

El recorrido que hemos hecho permite, al menos, una hipótesis de trabajo: la ingeniería puede comprenderse con mayor profundidad si se la sitúa dentro de una ontología que tome en serio la modalidad del ser. No se trata de añadir un discurso externo a la práctica ingenieril, sino de reconocer que todo proyecto técnico se sitúa siempre entre lo dado que resiste, lo sostenido que organizamos y el excedente de futuro que abrimos —para bien o para mal— con nuestras decisiones.

El realismo crítico modal del ser ha ofrecido aquí tres herramientas para pensar ese entre: la tríada ser dado–sostenido–excedente, la noción de consorcio y la práctica de la deliberación. Leídas desde este marco, las preguntas sobre el tipo de

conocimiento ingenieril, la naturaleza de los artefactos, los valores implicados en el diseño y las exigencias éticas de los proyectos tecnológicos dejan de ser temas marginales y se revelan como aspectos internos de la verdad de la práctica ingenieril. La consecuencia es doble. Por un lado, la ingeniería aparece como un lugar privilegiado para ejercitar un realismo crítico que no se conforme con lo útil, sino que busque ser fiel al ser en sus tres modos, dejándose corregir por lo que los hechos, las estructuras y las personas hacen visible. Por otro, la filosofía y las ciencias humanas encuentran en la ingeniería un interlocutor necesario: allí donde se decide cómo vamos a habitar el mundo, no basta con criticar desde fuera; es preciso ofrecer marcos que permitan pensar y deliberar mejor desde dentro.

Este texto no pretende agotar el diálogo entre ingeniería y filosofía, pero sí insinuar que un realismo crítico atento a la modalidad del ser puede servir como lenguaje común. Si algo sugiere el enfoque aquí ensayado es que el diseño de artefactos y sistemas no es sólo una cuestión de eficacia, sino una forma de configurar el modo en que personas y comunidades habitan lo dado, sostienen sus mundos y se abren —o se cierran— a un excedente de humanidad. Explorar estas implicaciones con casos concretos y en diálogo interdisciplinar más amplio queda como tarea para futuros trabajos. **P**



## Bibliografía

- Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. London: Verso, 1975.
- Cutcliffe, Stephen H. *Ideas, máquinas y valores. Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Barcelona: Anthropos / UAM-Iztapalapa, 2003.
- García Sánchez, Raúl. *Ontología modal del ser. Ensayo de realismo crítico modal*. Manuscrito inédito.
- Mitcham, Carl. *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.
- Rugarcía Torres, Armando. *La formación de ingenieros*. México: Lupus / Magister, 1997.
- Torres Guillén, Jaime. "Filosofía e ingeniería. Esbozo para un diálogo interdisciplinar". *Piezas en Diálogo. Filosofía y Ciencias Humanas, nueva época*, vol. III, núm. 17 (noviembre 2013), 17–27.

# LA COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA RECIENTE CRISIS DE REPLICABILIDAD

MARIO LOZANO\*

\* Licenciado en filosofía y psicología. Maestro en lingüística aplicada. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara y del Instituto de Filosofía A. C.

**Resumen:** En tiempos recientes han proliferado en los medios de comunicación encuadres pesimistas de la ciencia que destacan una crisis de replicabilidad en medicina, psicología y otras áreas; este texto pretende sumarse a aquellos que defienden la necesidad de reenmarcar de manera más constructiva y justa la realidad de la investigación científica, lo que se traduce en medidas concretas que cada vez se discuten e implementan más para fortalecer y refinar los mecanismos autocorrectivos de la ciencia.

**Palabras clave:** crisis de replicabilidad, encuadre, framing, oportunidades de corrección, falibilidad

## Introducción

En las últimas décadas, la comunicación de la ciencia y la reflexión crítica sobre la propia ciencia ha incluido buena cantidad de denuncias sobre supuestas crisis de paradigmas, de credibilidad y de replicación, denuncias que han sido particularmente relevantes en las ciencias conductuales, las ciencias sociales y las ciencias biomédicas. También en décadas recientes han tomado cuerpo en humanidades las teorías del *framing*, de los encuadres o marcos interpretativos que definen nuestras perspectivas de las cosas.

En este texto se articularán los siguientes cuatro ejes: primero, cómo los conceptos de encuadre o marco explicativo constituyen y determinan el sentido de nuestros puntos de vista; segundo,

cómo ha permeado en medios de comunicación y en sectores de la academia un marco que propende a ver a la actividad científica como dominada por crisis, fracturas y desconcierto; tercero, cómo la ciencia cuenta con mecanismos de corrección; y cuarto, cómo es posible sustituir el encuadre de la decadencia por el de las oportunidades para refinar los mecanismos de corrección. Creo que este análisis podrá resultar de interés tanto para el público lector general, como para quienes, desde las humanidades o desde las disciplinas metacientíficas, buscan comprender los vericuetos sociales y epistémicos de las actividades de investigación y comunicación de las ciencias.



## 1. Los marcos de interpretación

El concepto de encuadre o *frame*, así como el de marco explicativo (que puede ser más amplio), han adquirido cierta relevancia en ciencias sociales y ciencias de la comunicación para indicar cómo ciertas formas ver, articular o interpretar la realidad determinan lo que vemos, lo que escuchamos y lo que priorizamos para el conocimiento y para la acción.

Para Erving Goffman, un marco aporta las definiciones de una situación, los principios de organización que gobiernan los acontecimientos —al menos los sociales— y nuestra participación subjetiva en ellos.<sup>1</sup>

Los comunicólogos y los politólogos suelen aludir a dos tipos de marcos: los comunicativos o mediáticos, que son

las palabras, imágenes, frases y estilos de presentación que un orador utiliza para transmitir información sobre un tema o evento a una audiencia; y los marcos de pensamiento, que se refieren a la comprensión cognitiva que un individuo tiene de una situación dada.<sup>2</sup>

Robert Entman señala al respecto que “Framing essentially involves selection and salience. To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described”.<sup>3</sup> Es decir, cuando hablamos de un marco o encuadre nos referimos a lo siguiente:

1. ERVING GOFFMAN, *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 11.
2. DENNIS CHONG y JAMES N. DRUCKMAN, “A Theory of Framing and Opinion Formation in Competitive Elite Environments,” *Journal of Communication* 57, 1 (2007) 100–101.
3. ROBERT M. ENTMAN, “Framing: toward clarification of a fractured paradigm” en *Journal of Communication*, 43, (1993) 52.

- qué aspectos de la realidad se hacen visibles,
- la causalidad que se atribuye (cuáles son las causas, cuáles son los efectos),
- la evaluación moral o valorativa (lo que se considera bueno, malo, relevante),
- las propuestas de tratamiento o acción sugeridas por el marco.

Aludamos brevemente y solo de pasada a un par de ejemplos.

- 1) Los ataques de Israel sobre territorio palestino relacionados con las agresiones del grupo terrorista *Hamas* del 7 de octubre de 2023 han sido encuadrados por unos como un genocidio que el pueblo israelí cometía contra los palestinos dentro de un proyecto imperialista occidental en medio del mundo árabe, genocidio que era imperativo detener; otro encuadre, en cambio, lo veía como una lucha legítima de Israel para eliminar las capacidades militares de *Hamas* y liberar a sus connacionales hechos rehenes; en este caso, los muertos palestinos serían daños colaterales y la lucha sería necesaria.
- 2) En México, el asesinato del otrora alcalde de Uruapan, Carlos Manzo, es visto desde el marco de ciertos sectores de la oposición política al régimen de la Cuarta Transformación como una tragedia que evidencia la inoperatividad y la corrupción del gobierno federal mexicano al que habría que cambiar; los simpatizantes del gobierno, por su parte, lo enmarcan como una muerte lamentable que ha sido aprovechada de manera carroñera y oportunista por la oposición partidista al gobierno federal.

Desde las consideraciones anteriores y sus ejemplificaciones es fácil inferir que nuestros marcos interpretativos pueden condicionar también cómo vemos la ciencia, cómo valoramos sus resultados, qué consideramos replicable, qué tan escépticos somos con su autoridad epistémica, etcétera. Si se está inmerso en un marco que ve a la ciencia en una sucesión de progreso lineal acumulativo, las dificultades de replicación pueden verse como fracasos; si se le ve desde un marco que la considera como una actividad humana contingente, falible y en proceso, las mismas dificultades de replicar pueden verse como parte natural de su desarrollo.

De manera que no solo importan los hechos científicos (al igual que no solo importan los hechos políticos, económicos, sociales, privados, etcétera): importa cómo se enmarcan, cómo se insertan en marcos culturales/institucionales mediadores de nuestra perspectiva.

## 2. El encuadre de la crisis

Algunas de las situaciones problemáticas principales de los últimos años que dieron pie a las denuncias de crisis de paradigmas, credibilidad y replicación en las ciencias han sido las siguientes:

- a) Cuando Glenn Begley dirigió la investigación oncológica en la empresa biotecnológica *Amgen* encontró que apenas el diez por ciento de una selección de estudios prometedores realizados en laboratorios académicos pudo ser replicado. Con un proyecto similar, *Bayer* solo pudo replicar el veinticinco por ciento de los estudios reexamina-



dos.<sup>4</sup> El caso de *Bayer* se supo por un artículo del 2011<sup>5</sup> y el de *Amgen* por uno del 2012.<sup>6</sup>

- b) El estudio clásico de John Bargh sobre *priming* o activación social<sup>7</sup> que se consideraba bien establecido en psicología social no pudo ser replicado en varias investigaciones posteriores.
- c) La investigación de Darryl Bem sobre PES, en particular sobre la presencia de supuestas capacidades precognitivas, además de ser cuestionada por su falta de replicabilidad, intensificó el debate sobre defectos metodológicos frecuentes en la investigación psicológica como el *p-hacking* (la manipulación de datos para obtener un resultado estadísticamente significativo) o la publicación selectiva de resultados positivos.
- d) Diversos estudios de metainvestigación (investigación de la investigación), como los de John Ioannidis, han mostrado la frecuencia de la manipula-

ción de datos y la no replicabilidad de varias investigaciones.<sup>8</sup>

Los encuadres episódicos se centran en individuos y/o eventos específicos y los encuadres temáticos lo hacen en contextos generales y/o en situaciones estructurales. De manera que las valoraciones, causas y soluciones que proponen pueden diferir enormemente. Piénsese, por ejemplo, en cuán distinto es tratar biográfica y específicamente casos de personas pobres, lo que suele responsabilizarlas de su propia pobreza, que hablar de las estadísticas y de las causas estructurales de la pobreza. El primer encuadre tiende a favorecer ideologías políticas de derecha y el segundo ideologías políticas de izquierda; las soluciones respectivas a la pobreza serán, desde luego, distintas.

En el caso particular de la ciencia, parecen haber proliferado encuadres temáticos en diversos medios tradicionales de comunicación que destacan la crisis, el fraude, la pérdida de credibilidad

- 
- 4. Para obtener ideas de nuevos tratamientos y medicamentos, las empresas farmacéuticas dependen mucho de la investigación publicada de laboratorios académicos. Después de veinticinco años en la investigación académica, el científico australiano Glenn Begley se cambió a dirigir la investigación oncológica en *Amgen*, al sur de California. Ahí se topó con las dificultades para replicar mucha de la investigación académica previa. Cfr. RICHARD HARRIS, *Rigor Mortis: How Sloppy Science Creates Worthless Cures, Crushes Hope, and Wastes Billions* (New York: Basic Books, 2017), 14 y 15.
  - 5. FLORIAN PRINZ, THOMAS SCHLANGE, y KHUSRU ASADULLAH, "Believe it or Not: How much can we rely on published data on potential drug targets?" en *Nature Reviews Drug Discovery*, 10 (2011) 712. Disponible en <https://www.nature.com/articles/nrd3439-c1>.
  - 6. C. GLENN BEGLEY y LEE M. ELLIS, "Drug Development: Raise Standards for Preclinical Cancer Research" en *Nature*, 483 (2012) 531-533. Disponible en <https://www.nature.com/articles/483531a>.
  - 7. El *priming* o activación social es un fenómeno psicológico no consciente en el que la exposición a un estímulo (como una palabra, imagen u olor) influye en la respuesta de la persona a un estímulo posterior. Por ejemplo, cuando adultos mayores fueron expuestos a palabras relativas a la vejez, se observó que su lenguaje corporal posterior a la exposición, se apegaban más al estereotipo sociocultural de la vejez (como el caminar con lentitud, encorvamiento, etcétera). Cfr. JOHN A. BARGH, MARK CHEN y LARA BURROWS, "Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action" en *Journal of Personality and Social Psychology*, 71 (1996) 230-244. doi:10.1037/0022-3514.71.2.230
  - 8. John Ioannidis es un investigador greco-norteamericano de la calidad de la propia investigación científica, un metacientífico que ha explorado principalmente investigaciones biomédicas y sociales entre las que ha encontrado fallas metodológicas graves y amplias. Como muestra, cfr. JOHN IOANNIDIS, "Why most discovered true associations are inflated" en *Epidemiology* 19 (2008) 640-648. Disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18633328/>; también JOHN IOANNIDIS et al., "Publication and other reporting biases in cognitive sciences: Detection, prevalence, and prevention" en *Trends in Cognitive Sciences*, 18 (2014) 235-241. doi:10.1016/j.tics.2014.02.010, 2014. Disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24656991/>

como características estructurales de la actividad científica. Véase, por ejemplo, la siguiente selección de títulos de publicaciones de medios de alto impacto en

el mundo anglosajón, capaces de llegar a una audiencia masiva global y de influir significativamente en la opinión pública, la cultura y la sociedad:<sup>9</sup>

Medio	Fecha	Titular
<i>Los Angeles Times</i>	27/10/2015	Science has lost its way, at a big cost to humanity
<i>New York Times</i>	01/10/2012	Misconduct widespread in retracted science papers, study finds
<i>New York Times</i>	02/11/2011	Fraud case seen as a red flag for psychology research
<i>New York Times</i>	16/04/2012	After mistakes, scientists try to explain themselves
<i>New York Times</i>	05/10/2012	Fraud in the scientific literature
<i>New York Times</i>	22/05/2015	What's behind big science frauds?
<i>New York Times</i>	16/04/2012	A sharp rise in retractions prompts calls for reform
<i>NPR: Talk of the Nation</i>	05/08/2011	If science takes a wrong turn, who rights it?
<i>Scientific American</i>	17/12/2014	For sale: "Your name here" in a prestigious science journal
<i>Scientific American</i>	11/2017	The statistical crisis in science
<i>The Guardian</i>	02/11/2012	Scientific fraud is rife: it's time to stand up for good science
<i>The Guardian</i>	13/09/2012	False positives: fraud and misconduct are threatening scientific research
<i>Wall Street Journal</i>	13/07/2015	The corruption of peer review is harming scientific credibility
<i>Washington Post</i>	29/07/2015	Academia's seamier side: Lying, cheating, and fraud
<i>Washington Post</i>	03/07/2015	Science is open to error, misinterpretation and even fraud
<i>Washington Post</i>	27/03/2015	Major publisher retracts 43 scientific papers amid wider fake peer-review scandal

9. Tomado de JOSEPH HILGARD y KATHLEEN HALL JAMIESON, "Science as 'broken' versus science as 'self-correcting': How retractions and peer-review problems are exploited to attack science" en *The Oxford Handbook of the Science of Science Communication*, eds. KATHLEEN HALL JAMIESON, DAN KAHAN y DIETRAM



Véase cómo se destacan en estos títulos palabras alusivas al fraude científico, el extravío, la mala conducta generalizada, los falsos positivos, la crisis y la corrupción con formas de expresión que inclinan a pensar que se trata de deficiencias generalizadas de la investigación en ciencia. En la propia comunidad científica ha

hecho eco este encuadre de la crisis. Se ha reportado en encuestas a científicos que una gran proporción de estos reconoce que no pudo reproducir o replicar resultados de otros. Por ejemplo, en una encuesta internacional entre investigadores biomédicos se halló que aproximadamente el 72 % de los participantes estuvo de acuerdo

10. KELLY D. COBEY, SANAM EBRAHIMZADEH *et al.*, "Biomedical researchers' perspectives on the reproducibility of research" en *PLoS biology*, 22, 11 (2024), e3002870. Disponible en <https://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.3002870>
11. Replicar un experimento consistiría en realizar otro experimento cuyo diseño sea idéntico al original (o la más parecido posible) y obtener los mismos resultados (o los resultados más parecidos posibles). Reproducir un experimento sería, por otra parte, obtener los mismos resultados al repetir el análisis de los datos del experimento original con el mismo *software*. Cfr. FELIPE ROMERO, "Philosophy of science and the replicability crisis" en *Philosophy Compass*, 14, 11 (2019), e12633. Disponible en <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/phc3.12633>

en que existe una crisis de reproducibilidad en biomedicina, y el 62 % señaló que la presión por publicar (“publish or perish”) contribuye “siempre” o “muy a menudo” al problema.<sup>10</sup>

En general, diversas publicaciones aducen como problemas de la ciencia actual:

- la dificultad de reproducir o de replicar resultados publicados.<sup>11</sup>
- los mecanismos insuficientes de transparencia y acceso a datos, métodos y materiales de las investigaciones.
- los incentivos institucionales que privilegian la novedad sobre la fiabilidad.
- la percepción pública y académica de debilitamiento de la credibilidad de la ciencia.

### 3. El encuadre de las oportunidades de corrección

Una de las tareas más relevantes para investigadores en humanidades y ciencias sociales es revisar el encuadre desde el cual interpretamos los fenómenos científicos. En lugar de ver la replicabilidad (o su dificultad) únicamente como señal de decadencia o colapso, podemos plantear un marco alternativo: el de una oportunidad para robustecer los mecanismos autocorrectivos de la ciencia. Una de las respuestas tradicionales en filosofía de la ciencia y en metaciencia a los cuestionamientos sobre la credibilidad de la ciencia es que esta posee mecanismos de autocorrección: la idea de que la ciencia no sólo acumula datos, sino que también revisa, refina o desecha teorías, métodos o resultados que

se demuestran erróneos, inconsistentes o irreproducibles.<sup>12</sup> Un artículo reciente propone precisamente que “rather than viewing the current debate around the reproducibility and replicability of scientific findings as a ‘crisis’, it is more constructive ... to frame it as an opportunity to reflect on which aspects of relevant working practices continue to be effective, which can be improved, and which new ways of working can beneficially be introduced to the research ecosystem.”<sup>13</sup>

Ese cambio de perspectiva –de “crisis” a “oportunidad”– implica modificar el marco explicativo sobre la ciencia de manera que sea posible lo siguiente:

1. Reconocer que la ciencia es un sistema humano, institucional, con fallas, y no un ente idealizado siempre perfecto.
2. Ver la dificultad de replicar no solamente como signo de fracaso individual o disciplinar, sino como momento de inflexión: un punto en que los mecanismos de autocorrección pueden activarse, reorganizarse o fortalecerse.
3. Entender que la ciencia abierta, la transparencia de datos, métodos y materiales, el preregistro, la metaciencia, los estudios de reproducibilidad no son “añadidos marginales”, sino parte de un marco que define cómo funciona la ciencia contemporánea.

Desde la perspectiva del encuadre o *framing*, lo relevante es que el marco a través del cual interpretamos la situación condiciona las implicaciones que extraemos. Si mantenemos el marco de la “crisis terminal”, corremos el riesgo de fomentar

12. Como ejemplos, *cfr.* KARL POPPER, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1963); CARL SAGAN, *El mundo y sus demonios* (Barcelona: Planeta, 2000), 36 y 37.

13. MARCUR R. MUNAFÒ, CHRIS CHAMBERS, *et al.* “The reproducibility debate is an opportunity, not a crisis” en *BMC Res Notes* 15, 43, (2022). Disponible en <https://bmresnotes.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13104-022-05942-3>.

desconfianza excesiva, ingenuidad epistemológica o parálisis investigadora; pero si adoptamos el marco de la “oportunidad de mejora”, entonces la replicabilidad incierta se convierte en catalizador para implementar medidas como estas:

1. Revisar protocolos de investigación y reportes;
2. fortalecer la formación en métodos, análisis estadístico y metaciencia;
3. desarrollar políticas institucionales de ciencia abierta, incentivos al registro y la replicación, mejoras en revisión por pares;
4. comunicar al público y a la comunidad académica que la falibilidad no es signo de debilidad per se, sino de vitalidad científica cuando se aborda con transparencia;
5. promover los muy necesarios estudios en filosofía del error científico.

En este sentido, colocar este encuadre en primer plano permite que los investigadores de humanidades y científicos colaboremos en repensar qué entendemos por “validez”, “confiabilidad” y “responsabilidad”.

## Conclusiones

El cambio de marco hacia el de las oportunidades de corrección invita a la aplicación de medidas como las recién enunciadas, así como a reflexiones metacientíficas no solo importantes para la academia, sino para los consumidores finales de ciencia que somos todos. Varios creemos que la ciencia de cada época, así como su comunicación, son un reflejo de sus personas, de sus instituciones, de sus condiciones sociohistóricas, de su motivación indagadora, de sus habilidades críticas, de su lucidez. De manera que debemos preguntarnos, por ejemplo, ¿cómo construimos comunidades de investigación que no sólo generen datos, sino que estén preparadas para su revisión crítica, su replicación y su corrección? ¿Qué métricas valoramos? ¿Cómo construimos narrativas sobre la ciencia y qué le aportan a esta y a la sociedad? Cuestiones que nos orientan hacia preguntas fundamentales como ¿quiénes somos las personas del siglo XXI?, y ¿qué tipo de ciencia queremos y a cuál podemos aspirar? **P**



## Bibliografía

- Bargh, J. A., Chen, M., y Burrows, L. “Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action” en *Journal of Personality and Social Psychology*, 71 (1996) 230–244. doi:10.1037/0022-3514.71.2.230
- Begley, C. G., y Ellis, L. M. “Drug Development: Raise standards for preclinical Cancer research” en *Nature*, 483 (2012) 531-533.
- Bem, D. J. “Feeling the future: Experimental evidence for anomalous retroactive influences on cognition and affect” en *Journal of Personality and Social Psychology*, 100 (2011) 407–425. doi:10.1037/a0021524
- Chong, D. y Druckman, J.N. “A theory of framing and opinion formation in competitive elite environments” en *Journal of Communication*, 57, 1 (2007) 99-118.
- Cobey, K. D., Ebrahimzadeh, S., Page, M. J., Thibault, R. T., Nguyen, P. Y., Abu-Dalfa, F., y Moher, D. “Biomedical researchers’ perspectives on the reproducibility of research” en *PLoS biology*, 22, 11 (2024) e3002870.
- Entman, R. “Framing: toward clarification of a fractured paradigm” en *Journal of Communication* 43 (1993) 51-58.
- Goffman, Erwin. *Frame Analysis Los marcos de la experiencia*. Trad. José Luis Rodríguez. Siglo XXI: Madrid, 2006.
- Harris, R. *Rigor mortis: how sloppy science creates worthless cures, crushes hope, and wastes billions*. New York: Basic Books, 2017.
- Hilgard, J., y Jamieson, K. H. “Science as ‘broken’ versus science as ‘self- correcting’:How retractions and peer-review problems are exploited to attack science” en *The Oxford Handbook of the Science of Science Communication*, (2017) 85-92.
- Ioannidis, J. P. A. “Why most discovered true associations are inflated” en *Epidemiology*, 19 (2008) 640–648. doi:10.1097/EDE.0b013e31818131e7
- Ioannidis, J. P. A., Munafò, M. R., Fusar-Poli, P., Nosek, B. A., y David, S. P. “Publication and other reporting biases in cognitive sciences: Detection, prevalence, and prevention” en *Trends in Cognitive Sciences*, 18 (2014) 235–241. doi:10.1016/j.tics.2014.02.010. Disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24656991/>
- Jamieson, K. H., Kahan, D., y Scheufele, D. A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Science of Science Communication*. Estados Unidos: Oxford University Press, 2017.
- Munafò, M.R., Chambers, C., Collins, A. et al. “The reproducibility debate is an opportunity, not a crisis” en *BMC Res Notes* 15, 43, (2022). Disponible en <https://bmresnotes.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13104-022-05942-3>
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1963.
- Prinz, F., Schlange, T. y Asadullah, K. “Believe it or Not: How much can we rely on published data on potential drug targets?” en *Nature Reviews Drug Discovery*, 10, (2011).
- Romero, F. “Philosophy of science and the replicability crisis” en *Philosophy Compass*, 14(11), e12633, 2019.
- Sagan, Carl. *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Planeta, 2000.

# MADEROS, CHUSMA Y ORDEN SOCIAL. UNA TEORÍA CRÍTICA DEL PODER POLICIAL

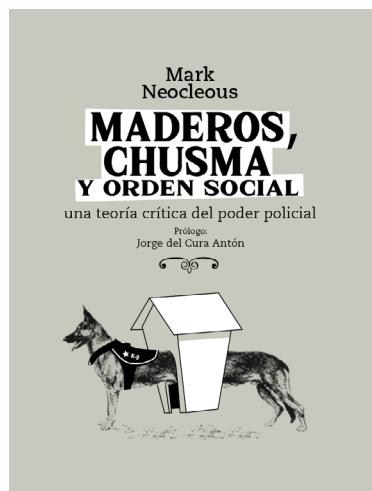
**Mark Neocleous**

Katakarak, Pamplona, 2022

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS\*

Las condiciones de inseguridad y violencia que atraviesa México —exacerbadas por las políticas de la guerra contra el narcotráfico del presidente Felipe Calderón (2006-2012)— han generado un escenario de urgencia por comprender qué ocurre con el crimen y cómo combatirlo. La incapacidad de los gobiernos posteriores —incluido el actual— de “pacificar” la vida en las ciudades y el campo ha reactualizado la urgencia por edificar una “seguridad” más persistente. Académicos, funcionarios y expertos han tratado de encontrar los diversos componentes económicos, políticos y culturales de este contexto de violencia social. Es debido a esta “urgencia por la seguridad” que han proliferado los estudios sobre la policía, las investigaciones sobre el problema de la militarización y la infiltración del crimen en las instituciones gubernamentales.

Tanto el punto de partida, como el marco ideológico de este debate están dominados por una narrativa liberal: «la paz de la sociedad civil, junto con la gobernanza de la sociedad política están amenazadas por la violencia extrema y el poder corruptor de grupos del narcotrá-



fico efrascados en una guerra por rutas, mercados y contra el Estado, por lo que habría que combatir en diversos frentes a estos grupos criminales». De esta misma narrativa se plantea uno de los grandes debates de la actualidad en México ¿militarizar la seguridad pública o reformar a las policías? ¿mandos civiles o mandos militares en la dirección de las fuerzas del Estado contra el crimen?

Sin embargo, cabría dar un paso atrás y preguntarse por la relación entre la paz y la guerra, la policía y el crimen, la ley y el orden. Pareciese que las dicotomías de la narrativa liberal que pretenden explicar y resolver la situación de violencia que se vive en México no responden a la complejidad de los problemas reales. Esto es lo que precisamente la obra de Mark Neocleous, *Maderos, chusma y orden social. Una teoría crítica del poder policial* (2022) editada en Pamplona por Katakarak, nos advierte y nos permite visibilizar, no solo del caso mexi-

\* Doctor en Ciencias Sociales, profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara.

cano, sino del funcionamiento del estado moderno en general: el orden legal e institucional sostenido por el Estado mediante la policía, no está construido *para la paz*, sino para fabricar y mantener un orden de acumulación de capital y esto, mediante una *guerra social*.

Mark Neocleous (1964), profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Brunel de Londres, insiste en la necesidad de desmontar la narrativa hegemónica liberal sobre el Estado y para ello plantea la importancia de elaborar una «teoría crítica de la policía». En esta obra, Neocleous realiza un recorrido histórico de la institución policial respaldado en el debate de una historia de las ideas para sostener dos tesis centrales: primero, la policía no es solamente una institución que incorpora a agentes especializados en el mantenimiento de la ley y el orden, sino que, por *poder policial* debemos entender todo un proceso histórico vigente en el que se han elaborado tanto marcos legales e ideológicos como institucionales —hospitales, hospicios, escuelas, cárceles, psiquiátricos, etcétera— que están orientados a la fabricación de un orden que permita la acumulación y la expansión de capital. Y, segundo, para ello, el problema central del poder policial ha sido «la pobreza». Sobre la mayoritaria población pobre ha recaído un tipo particular de violencia —la policial— que busca transformar sus subjetividades con el propósito de forzarle al trabajo asalariado y contener el descontento, así como erradicar las formas y estilos de vida que pongan en entredicho el orden capitalista.

En su recorrido histórico Neocleous describe la manera en que se fue configurando el *poder policial* como mecanismo central del poder económico de las burguesías comerciales para sustituir el orden señorial medieval que estaba sumido en una disolución lenta pero indeteni-

ble generada por diversos factores en la que las relaciones jerárquicas tradicionales entre el señor y los campesinos —ya libres, ya serviles— se vieron profundamente trastornadas por el auge de las relaciones mercantiles —y, por extensión, monetarias—, que desplazaron progresivamente las formas de reproducción campesinas tradicionalmente autárquicas basadas en la apropiación de excedentes por parte de los señores.

El catastrófico acontecimiento de la Peste Negra (s. XIV) en Europa, aceleró la destrucción del orden señorial al diezmar la población, lo que concedió a los supervivientes una movilidad territorial sin precedentes. Esta libertad permitió a los campesinos buscar mejores condiciones de vida lejos de sus lugares de origen, pero también implicó el abandono de redes de apoyo tradicionales que garantizaban niveles mínimos de subsistencia. Aún así, la disminución de mano de obra generó la promesa de salarios más altos que, sin embargo, se vio rápidamente contrarrestada por leyes y ordenanzas que intentaron fijar los salarios y limitar la movilidad de los trabajadores para restarles poder político y económico.

Este conjunto de transtornos sociales y económicos desencadenó una progresiva migración campesina hacia los centros urbanos, lo que provocó un crecimiento desordenado de las ciudades y aceleró, simultáneamente, la transformación del mundo rural europeo y el declive del feudalismo (s. XV).

Es en este contexto de cambios profundos que las autoridades municipales de diversas ciudades europeas crean una institución que se encargue del «problema de la pobreza»: la policía. Originalmente la palabra *policía* se refería a una serie de disposiciones legislativas y normativas que estaban orientadas a mantener la «paz» y controlar la vida de

una comunidad. Las «ordenanzas de policía» buscaban regular los estilos de vida —formas de vestimenta, gastos y formas de consumo, ahorro, etcétera—; las actividades cotidianas, ya religiosas, ya seculares, —prácticas religiosas, fiestas, formas de diversión, actividades laborales, etcétera—; las prácticas e intercambios comerciales —pesos y medidas, respeto de los precios, acuerdos comerciales, etcétera—; así como vigilar el buen orden y el bienestar general. “Las instrucciones y actividades que se consideraban necesarias para el mantenimiento del buen orden se conocían como *Policey Ordnung*, o *Poli-zeiordnungen* —ordenanzas policiales— y se referían a la gestión y la dirección de la población por el Estado.”<sup>1</sup> El objetivo de este “buen orden” era mantener a una población mayoritaria en condiciones de pobreza mediante la criminalización de sus prácticas tradicionales y mediante un delirado congelamiento o una flagrante depreciación del salario.

Esta es precisamente la conclusión de Neocleous, la policía se crea no para mantener un “buen orden”, ni para hacer cumplir la ley y mantener la paz, sino para «crear un orden nuevo», uno bajo el que se sea capaz de someter a una población campesina, profundamente empobrecida y que se desplaza desesperadamente en busca de medios de supervivencia y transformarla en trabajadores con una rígida ética laboral y con un comportamiento moral cristiano inquebrantable. En otras palabras, el objetivo de la policía fue controlar a las vastas poblaciones campesinas empobrecidas que eran expulsadas de sus tierras sometiendo mediante y para el trabajo asalariado creando, así, un orden que propiciase la acumulación y expansión del capital.

Para ello hubo de servirse de diversos procedimientos que, por sus resultados y actuación, responden a tres momentos históricos muy particulares.

El primero, desde sus inicios, a finales del siglo XV y hasta la guerra de los Treinta años (1618-48) donde su mandato y sus funciones fueron más reactivas y conservadoras. Este periodo se caracteriza por una serie de revueltas populares que buscaron recuperar las formas de vida tradicionales ligadas a la tierra. Reprimidas y perseguidas, miles de personas se asentaron en las ciudades donde la policía comenzó su labor de vigilancia y control.

El segundo, que va desde el final de la guerra de los Treinta años y hasta finales del siglo XVIII; la actuación de la policía fue más activa y su objetivo fundamental fue la de organizar a la población para someterla a la creciente oferta de trabajo industrial mediante una disciplina laboral inflexible. Nos advierte Neocleous: “Sin embargo, en esta segunda etapa, la policía se preocupaba menos por re-formar el cuerpo social de estratos cada vez más obsoletos, y más por forjar activamente el cuerpo social de acuerdo con ciertos fines: los fines del Estado y la producción de riqueza.”<sup>2</sup>

Finalmente, el tercer periodo, que sería el de consolidación del orden policial, que va desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX —y que se mantiene en la actualidad—. En este, la consolidación de la hegemonía del pensamiento liberal, militando en la organización de una sociedad sometida al libre mercado, establece el paradigma de funcionamiento de una serie de instituciones que van afinando sus objetivos para construir ese nuevo orden burgués capitalista. Estas institu-

1. NEOCLEOUS, 77.

2. NEOCLEOUS, 86.

ciones, a las que Neocleous denuncia de ser partes constitutivas del «*poder policial*», serán las cárceles, fábricas, escuelas, hospitales, hospicios, cuerpos policiales, hospitales psiquiátricos, etcétera, encargadas de transformar el *alma* de los pobres para convertirlos en trabajadores asalariados productivos y respetuosos del orden. Para ello las formas y estilos de vida tradicionales de las poblaciones campesinas y de los trabajadores de talleres artesanales se irán *ilegalizando* paulatinamente. Una de las labores más importantes de la institución policial en este periodo fue vigilar y garantizar que las formas consuetudinarias de subsistencia de las poblaciones fueran definitivamente suprimidas para que se sometieran a las formas mercantil-capitalistas: la recolección de leña, la caza y recolección de alimentos en terrenos comunales, la apropiación de sobrantes en el espacio de trabajo, las pagas en especie, etcétera, debieron ser sustituidos por relaciones mercantiles y medios de retribución monetarios.

Tras este recorrido, Neocleous muestra cómo el (supuesto) combate al crimen no fue sino un elemento discursivo para justificar una práctica policial que claramente no ha tenido ese objetivo y; por el contrario, nos permite reconocer que el poder

policial ha sido el mecanismo central de la fabricación de un orden capitalista en el que la producción de riqueza sometida a la reproducción de capital mediante la explotación de los trabajadores asalariados ha sido su preocupación central.

Es fundamental leer la obra de Neocleous *Maderos, chusma y orden social. Una teoría crítica del orden social* para ampliar nuestra mirada y evadir el discurso liberal que está ligado a la idea de que el Estado y sus instituciones, particularmente las policiales, están comprometidas en la tarea de construir un orden democrático y libre para garantizar la paz. A través de la lente crítica de Neocleous la cadena de acontecimientos de la violencia del Estado y de sus fuerzas policiales alrededor del mundo cobran una nueva significación que permite comprender los hechos de violencia e injusticia a la luz de las determinaciones de un orden social en el que las ganancias —particularmente las corporativas— resultan ser primordiales por encima del bienestar de las poblaciones. La conclusión de Neocleous es que lejos de esos nobles objetivos de paz, democracia y libertad, el *poder policial* es el despliegue de una lógica capitalista que garantiza la acumulación y reproducción de capital mediante una *guerra social* permanente. **P**

# TOTALIDAD DEL CAPITAL, TEORIZACIÓN CRÍTICA Y ENCARE DE-COLONIAL. HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

**José Guadalupe Gandarilla Salgado**

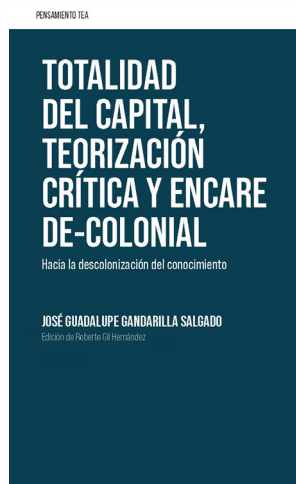
Editorial Pensamiento TEA, 2024

JAIME TORRES GUILLÉN\*

Libro indispensable este, escrito en medio de un retorno particular de racismo, acciones y discursos de espíritu fascistas, negacionistas, genocidios, militarismos y al mismo tiempo de un retorno a Marx. En este marco, la crítica a la totalidad del capital se hace más que indispensable no solo porque *Das Kapital* recupera actualidad, sino porque se desata una situación favorable para volver a indagar la obra interrumpida a favor de la lucha de los pueblos oprimidos. Como lo dice el propio autor, “el más consagrado de sus críticos vuelve a interpelarnos en momentos en que la humanidad se hunde en la zozobra y los signos de los tiempos remiten a ciclos de barbarie ya vividos en el pasado, pero que hoy parecen profundizar sus desatinos” (p. 21).

Hoy no solo volvemos a hablar de capitalismo, sino que no dejamos de hablar de este. Es aquí donde *El Capital* recupera su actualidad y se torna necesario una segunda crítica a la economía política, con todo lo que ello implica. Por eso es crucial retomar lo finalmente publicado por Marx en 1867, y lo completado por Engels en 1885 (Tomo II), y 1893 (Tomo III), pues su contribución, constituyen el legado que la dupla comunista heredó a la humanidad para hacer un mundo “configurado en el ejercicio práctico de nuestro sano juicio y no maniatado por la [...] heteronomía del poder (así fuera *lex divina*, *lex naturalis*, *lex mercatoria*, o *lex imperialis*)” (p. 27)

Gandarilla urge a rehabilitar esta herencia inconclusa que traza ya una serie de herramientas con las cuales se ha cons-



\* 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.



truido diferentes posicionamientos filosóficos, políticos y por supuesto, prácticos, como la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía, las cuales, tienen a sus críticos bien conocidos en Europa. Pero también en otras regiones como América Latina, estas herramientas han sido trabajadas con el propósito de des-fetichizar las relaciones sociales, esto es, que retorne erguida la persona por encima de la cosa mercancía. A dos pensadores menciona Gandarilla en esta tarea: René Zavaleta y Bolívar Echeverría.

El autor quiere superar los puntos ciegos históricos de Marx en cuanto a las omisiones al caso de la explotación doméstica de las mujeres, el patriarcado, los nuevos regímenes de esclavitud, el colonialismo interno y la matriz modernidad/colonialidad. De ahí que suponga que el encuadre de su propuesta debe tener un encare de-colonial por la vía de la descolonización del conocimiento.

Para esto traza una ruta a seguir, la cual, ya es, a mi manera de ver, un camino por el que se puede transitar de manera concreta la descolonización de nuestros saberes al interior de las teorías críticas. La primera estación de esa ruta es recuperar y actualiza el pensamiento crítico de Federico Engels. No se puede avanzar por este camino si no nos quitamos de la cabeza la versión de que Engels solo fue el mecenas de Marx e incluso un “anti-Marx” (p. 58). Basta que nos acercamos con detenimiento a *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* o *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, por lo menos, para percatarnos de la calidad intelectual de Engels como científico, antropólogo, filólogo, filósofo y revolucionario. De su calidad humana ni se diga, quedó de manifiesto su sacrificio por la lucha revolucionaria de la clase proletaria. Gandarilla enumera todos los aportes

que Engels heredo al proyecto político del proletariado (p. 55 y ss.) y hace mención, en términos breves, de la actualidad de *Dialéctica de la naturaleza* (p. 60) a la que me uno al ser una obra que hoy, debido a la fetichización de la naturaleza a cargo de no pocos representantes del llamado ambientalismo y ecologismo, debe ser revisada a cabalidad. Una palabra más en esta estación: agregaría yo a este ejercicio de-colonial por rescatar a Engels, *La cuestión de la vivienda*, obra indispensable para problematizar la nueva cuestión urbana y los debates en torno a eso que se ha dado por llamar “gentrificación”.

La segunda estación invita a detenernos a actualizar la noción de cosificación de Georg Lukács en el contexto histórico de su construcción y más allá de *Historia y consciencia de clase*. Se trata de superar la versión limitada de Perry Anderson en torno a que Lukács sirvió para que naciera el denominado “marxismo occidental” y poder entender la teoría de la subjetividad revolucionaria guiada por Hegel, que subyace en el Lukács de 1923 y su avance dialéctico (teórico y político) hasta llegar a la *Ontología del ser social*. En esa obra, que resiste el paso del tiempo, dice Gandarilla, Lukács nos muestra cómo aclarar cuestiones teóricas sobre el movimiento revolucionario que estaba en curso.

En esta misma línea, la tercera estación es “una intromisión periférica en los orígenes de la teoría crítica”. En otras palabras, es una breve historia que cuenta que, el Instituto de Investigación Social de Fráncfort (o también llamado con la frase Escuela de Fráncfort) fue financiado con riqueza proveniente de una zona del Sur del mundo. Lo materializó Felix Weil, hijo de Hermann Weil, dueño del emporio Weil Hermanos & Cía. No es solo la conexión Argentina Alemania de la que se habla o del funcionamiento del capitalismo periférico colonial y las actividades del Instituto

de Fráncfort. Se trata de algo más profundo como en el caso de Engels: Redescubrir el legado de Felix Weil. En palabras el autor: “[...] como participante activo, con indeclinables posiciones políticas en pro de la revolución y en favor de los trabajadores [...]” (p. 141). Esta manera de descolonizar nuestro saber nos hará responsables de ya no seguir afirmando que la teoría crítica de Fráncfort inició cuando Max Horkheimer tomó posesión del Instituto de Investigación Social, sino cuando Felix Weil decidió ponerse de lado de la clase trabajadora desde el Sur del mundo.

La cuarta estación se detiene en el Sur del Mundo, en concreto, en un uso descolonial de Marx. Se trata de recuperar el pensamiento latinoamericano y caribeño a la luz de los grandes problemas histórico estructurales del mundo. Por ejemplo, los análisis que sobre el imperialismo y la cuestión colonial realizarían José Martí y José Carlos Mariátegui. Son en buena medida, debates sobre la totalidad que tendrán su florecimiento posteriormente en la abundante ciencia social latinoamericana (p. 154). El problema de la raza, de la etnia, de la nación, abren expectativas para considerar la posibilidad de construir el marxismo latinoamericano, del socialismo indoamericano y negro, agregaría yo. De esto último, El caribe, en especial, Haití, requiere de una recuperación de sus legados anticoloniales y revolucionarios de principio del siglo XX, tan necesarios en estos tiempos de desorientación teórica y práctica. Es esta parte del libro que permite entender las reflexiones que realiza Gandarilla para pensar una teoría crítica del siglo XXI. En una palabra, cómo desde el giro de-colonial, se puede encontrar un nuevo sentido a la teoría crítica, porque, como dice el autor, el debate no solo radica en la noción de criticidad, sino en el sujeto de dicha crítica. (p. 204)

En nuestra ruta era de esperarse la quinta estación: definir o encuadrar las perspectivas descolonizadoras del conocimiento que se posicionan con el nombre de poscoloniales y decoloniales. Las primeras se rotulan con los nombres de Edward Said, Homi K. Bhabba y Gayatri Chakravorty Spivak. Problemático su origen al ser resultado de una presión al interior de las universidades norteamericanas, los estudios poscoloniales o como hoy se llaman *Subaltern Studies*, cuentan con la cuestión de que el significado de subalterno en dichos estudios, no tiene el mismo peso crítico que tiene en la obra de Gramsci ni en los trabajos de los marxistas británicos. Quienes se introduzcan en la obra de Gandarilla podrán extender y problematizar este comentario mío. Por ahora me interesa retomar el origen del encare de-colonial, que, según Gandarilla, tiene algo que ver en esto don Pablo González Casanova, por aquello de rebelarse en la teoría y en la práctica contra la modernidad/colonialidad. Pero es Aníbal Quijano quien establece los hilos para tejer la perspectiva decolonial. También, desde luego, Enrique Dussel. Menos me inclino a pensar que Walter Mignolo, pero avanzo en la lectura y observo que de nuevo Gandarilla encuentra rastros de pensar la articulación modernidad/colonialidad en las perspectivas anticoloniales de Aimé Césaire, Anténor Firmin, Édouard Glissant y José Martí. Eso me alivia.

Final de la ruta. Deseo cerrar comentando la importancia de multiplicar este itinerario que traza Gandarilla para una teorización crítica. Y, sobre todo, celebrar que cierra con uno de los legados del maestro Enrique Dussel, a saber, la apuesta al enfoque epistemológico de la exterioridad. Es esta una epistemología del Sur que tiene de base su concepto ordenador: Transmodernidad. Se trata de visibilizar formas de hablar y pensar desde los márgenes, desde la otredad

al sistema mundial imperante y, desde luego, con estos reconstruir las formas de vidas que están en las ruinas del capitalismo. El encare de-colonial se hace en común, abajo y siendo parte de la gente común. Aunque en una parte difiero de Gandarilla quien cree que también se hace con gobiernos progresistas como el de la llamada Cuarta Transformación, la filosofía de la liberación y política de la liberación de Dussel, contiene un fuerte componente intelectual y ético para actualizar el pensamiento crítico que se ha construido bajo el legado de Karl Marx.

Gandarilla rastrea el concepto de transmodernidad que Dussel comenzó a esbozar hacia 1992 en Fráncfort. Iniciaba la crítica a la idea eurocéntrica de la invención de América y de todos los modelos parecidos para Asia y África. Luego su oposición a la “conmemoración” del Quinto Centenario de 1492. Fue madurando la idea, haciendo como dice Gandarilla una

dialéctica de lo moderno, esto es, entender que la modernidad no puede cumplir sus promesas, por lo que se debe superar; y una analéctica de lo transmoderno, que significa agregar la alteridad a la dialéctica, una especie de método filosófico-crítico con el que se supera la clausura eurocéntrica de la filosofía occidental (la “dialéctica” hegeliana) y se abre el horizonte a la realidad y a los saberes de las culturas y sujetos históricamente excluidos y oprimidos (la “periferia” del sistema-mundo).

En suma, el libro de Gandarilla es indispensable porque traza las rutas que comenté para que, en una situación trágica como la que vivimos, desatemos una situación favorable para volver a indagar no solo el legado poco leído de Marx y el que falta por descubrir, sino también toda la herencia del pensamiento crítico que ha sido invisibilizado por el eurocentrismo y nuestro pensar colonizado. La noción de transmodernidad es parte de esta tarea. **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](mailto:torresguillen@hotmail.com) / [revista.piezas@if.edu.mx](mailto: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.



