

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

D.R. 2026 © *Aitías*. Revista de Estudios Filosóficos, **Vol. 6, No. 12, julio-diciembre 2026**, es una **publicación semestral** editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. Tel.+52 (81)83-29- 4000 Ext. 6533. <https://aitias.uanl.mx> Editor Responsable: Dr. José Luis Cisneros Arellano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **04-2022-020214040400-102**, ISSN **2683-3263**, ambos ante el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, Mtro. Juan José Muñoz Mendoza, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. **Fecha de última modificación de 15 de julio de 2026.**

Rector / Santos Guzmán López

Secretario de Extensión y Cultura / José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Director de Historia y Humanidades / César Morado Macías

Titular del Centro de Estudios Humanísticos / Beatriz Liliana de Ita Rubio

Director de la Revista / José Luis Cisneros Arellano

Autores

Dossier: La filosofía en un contexto de búsqueda de incidencia

Coordinadores del Dossier:

Gerardo Morales-Jasso

Gabriela Morales-Aguilar

Laura María Ramírez-Landeros

Mauricio León Arce

Mayela Abigail Aguilera Hernández

Lessly Fernanda Meléndez González

Mario Gensollen Mendoza

Eduardo Farías Trujillo

José Salvador Arellano Rodríguez

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez

Oliver Kozlarek

Luis Muñoz Oliveira

Mónica Ribeiro Palacios

Betzaved Palacios Gutiérrez

José Ramón Fabelo Corzo

Marc Jiménez-Rolland

Miguel Ángel Martínez Martínez

Cinthia Alejandra Urquiza Cepeda
Gerardo Morales-Jasso

Artículos generales

Norma Julieta Lomeli Balver
Luis Alberto Jiménez Morales
Víctor Manuel Zamora García
Jefferson Dionísio
José Roberto Mendirichaga Dalzell

Editor Técnico / Juan José Muñoz Mendoza
Corrección de Estilo / José Luis Cisneros
Maquetación / Concepción Martínez Morales

Traducción al francés:
Juan David Céspedes Moreno

Traducción al inglés:
Melisa Aguilar Guerrero

Se permite la reproducción total o parcial sin fines comerciales, citando la fuente. Las opiniones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no reflejan, necesariamente, la opinión de Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Este es un producto del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. www.ceh.uanl.mx

Hecho en México

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Género, ciencia y territorio: la arquitectura de la autoridad
epistémica en el campo filosófico del Sistema Nacional de
Investigadoras e Investigadores (SNII)

Gender, Science, and Territory: the architecture of
epistemic authority in the philosophical field of the
National System of Researchers (SNII)

Genre, science et territoire: l'architecture de l'autorité
épistémique dans le champ philosophique du Système
national des chercheuses et chercheurs (SNII)

Mauricio León Arce
<https://orcid.org/0009-0005-5230-0747>
Mayela Abigail Aguilera Hernández
<https://orcid.org/0009-0003-9833-0947>
Lessly Fernanda Meléndez González
<https://orcid.org/0009-0007-9964-9131>
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
San Luis Potosí, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr. Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. León Arce, Mauricio. This is an open-
access article distributed under the terms of Creative
Commons Attribution License [CC BY 4.0], which
permits unrestricted use, distribution, and reproduction
in any medium, provided the original author and source
are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-135>

Recepción: 01-02-26

Fecha Aceptación: 18-06-26

Email: mayela.abigail9@gmail.com
A333717@alumnos.uaslp.mx
leon.arce.mauricio@gmail.com

**GÉNERO, CIENCIA Y TERRITORIO: LA
ARQUITECTURA DE LA AUTORIDAD EPISTÉMICA EN
EL CAMPO FILOSÓFICO DEL SISTEMA NACIONAL DE
INVESTIGADORAS E INVESTIGADORES (SNII)**

**GENDER, SCIENCE, AND TERRITORY: THE ARCHITECTURE
OF EPISTEMIC AUTHORITY IN THE PHILOSOPHICAL FIELD
OF THE NATIONAL SYSTEM OF RESEARCHERS (SNII)**

**GENRE, SCIENCE ET TERRITOIRE: L'ARCHITECTURE
DE L'AUTORITÉ ÉPISTÉMIQUE DANS LE CHAMP
PHILOSOPHIQUE DU SYSTÈME NATIONAL DES
CHERCHEUSES ET CHERCHEURS (SNII)**

Mauricio León Arce¹

Mayela Abigail Aguilera Hernández²

Lessly Fernanda Meléndez González³

Resumen: El reconocimiento de la autoridad epistémica en el campo filosófico mexicano permite identificar una arquitectura desigual en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores

1 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.

2 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.

3 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.

(SNII) durante 2014–2024. A partir de 3,498 registros públicos correspondientes a 598 expedientes individuales, se examina su distribución por jerarquía institucional, territorio y subdisciplina. Los resultados muestran que la desigualdad de género no opera como veto de ingreso, sino como distribución diferencial del prestigio: la participación femenina permanece limitada, la autoridad se concentra territorialmente y ciertas subdisciplinas reproducen enclaves de masculinización persistente. Esta configuración es consistente con una forma contemporánea del Efecto Matilda, en la que el mérito no circula de manera neutral, sino mediado por jerarquías institucionales, territoriales y disciplinarias. La incidencia epistémica se plantea como una aproximación estructural a las condiciones institucionales que amplían o restringen la capacidad de orientar criterios de legitimidad, agendas académicas y formas de autoridad disciplinar.

Palabras clave: género; Efecto Matilda; SNII; interseccionalidad; autoridad epistémica.

Abstract: The recognition of epistemic authority in the Mexican philosophical field makes it possible to identify an unequal architecture within the National System of Researchers (SNII) during 2014–2024. Based on 3,498 public records corresponding to 598 individual files, the analysis examines its distribution by institutional hierarchy, territory, and subdiscipline. The results show that gender inequality does not operate as an entry veto, but as a differential distribution of prestige: women's participation remains limited, authority is territorially concentrated, and certain subdisciplines reproduce persistent enclaves of masculinization. This configuration is consistent with a contemporary form of the Matilda Effect, in which merit does not circulate neutrally, but is mediated by institutional, territorial, and disciplinary hierarchies. Epistemic incidence is proposed as a structural approximation to the institutional conditions that expand or restrict the capacity to shape criteria of legitimacy, academic agendas, and forms of disciplinary authority.

Key words: gender; Matilda Effect; SNII; intersectionality; epistemic authority.

Résumé: La reconnaissance de l'autorité épistémique dans le champ philosophique mexicain permet d'identifier une architecture inégale au sein du Système national des chercheuses et chercheurs (SNII) durant la période 2014–2024. À partir de 3 498 registres publics correspondant à 598 dossiers individuels, l'analyse examine sa distribution selon la hiérarchie institutionnelle, le territoire et la sous-discipline. Les résultats montrent que l'inégalité de genre n'opère pas comme un veto à l'entrée, mais comme une distribution différenciée du prestige : la participation féminine demeure limitée, l'autorité se concentre territorialement et certaines sous-disciplines reproduisent des enclaves persistantes de masculinisation. Cette configuration est cohérente avec une forme contemporaine de l'effet Matilda, dans laquelle le mérite ne circule pas de manière neutre, mais se trouve médié par des hiérarchies institutionnelles, territoriales et disciplinaires. L'incidence épistémique est proposée comme une approximation structurelle des conditions institutionnelles qui élargissent ou restreignent la capacité d'orienter les critères de légitimité, les agendas académiques et les formes d'autorité disciplinaire.

Mots-clés: genre, effet Matilda, SNII, intersectionnalité, autorité épistémique.

Introducción

1.1 Filosofía como ciencia: género, autoridad epistémica y sistemas científicos

La filosofía suele entenderse como una disciplina académica dedicada a la reflexión crítica y la elaboración conceptual. Sin embargo, al situarla dentro de los sistemas científicos contemporáneos, el debate se redefine: no se trata solo de su naturaleza intrínseca, sino de cómo su producción académica es validada como conocimiento legítimo dentro de un sistema científico-humanístico⁴. En este sentido, la noción de *ciencia* designa una forma institucional de reconocimiento: el estatus que adquiere una disciplina cuando su actividad académica es evaluada, acreditada y jerarquizada por un sistema científico⁵. Desde esta perspectiva, pensar la filosofía como ciencia requiere cuestionar sus condiciones de reconocimiento: ¿bajo qué reglas se valida como producción académica y quiénes obtienen credibilidad para representarla como autoridad epistémica?

En los sistemas científicos, *ser ciencia* se asocia con la pertenencia de una disciplina al orden académico institucionalizado, la cual no depende únicamente de su consistencia interna, sino de su inscripción en mecanismos de reconocimiento —evaluación, acreditación, permanencia y niveles jerárquicos— que traducen la producción académica en credenciales socialmente validadas⁶. Esta dinámica de *hacer ciencia* configura un

4 Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* Princeton University Press, 1990)

5 Thomas F. Gieryn, “Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists,” *American Sociological Review* 48, no. 6 (1983): 781–795.

6 Robert K. Merton, “The Normative Structure of Science,” en *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W.

orden de reputación que distribuye visibilidad, recursos y capacidad de incidencia en el ámbito académico⁷. Por lo tanto, el reconocimiento opera como una práctica social mediada por normas institucionales, relaciones de poder y criterios de credibilidad históricamente situados, más que como un reflejo del mérito individual⁸. Lejos de operar como dispositivos neutrales, estos regímenes de evaluación y clasificación producen efectos acumulativos de legitimación y posicionamiento⁹. En consecuencia, la autoridad epistémica —la capacidad socialmente reconocida de definir qué cuenta como conocimiento y quién cuenta como experto— se consolida en comunidades académicas, donde la obra se valora y la voz adquiere peso dentro de jerarquías disciplinarias^{10,11}. En el campo filosófico, estas dinámicas no solo organizan el crédito académico, sino que también delimitan quién puede marcar agenda, fijar criterios y ocupar posiciones de excelencia.

Desde la crítica epistemológica feminista, estas arquitecturas de reconocimiento reproducen sesgos de género y desigualdades estructurales en la producción del

Storer (University of Chicago Press, 1973), 267–278.

7 El término incidencia se emplea siguiendo la noción de efecto de campo de Pierre Bourdieu, entendida como la capacidad de las estructuras institucionales y las relaciones de poder para intervenir en la producción intelectual. Véase Pierre Bourdieu, “Le champ scientifique,” *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, no. 2–3 (1976): 88–104.

8 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, trad. Peter Collier (Stanford University Press, 1988).

9 Wendy Nelson Espeland y Michael Sauder, “Rankings and Reactivity: How Public Measures Recreate Social Worlds,” *American Journal of Sociology* 113, no. 1 (2007): 1–40.

10 Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (University of Chicago Press, 1994).

11 Harry Collins y Robert Evans, *Rethinking Expertise* (University of Chicago Press, 2007).

conocimiento¹². En esta línea, Sandra Harding cuestiona la neutralidad del conocimiento al mostrar que su producción se encuentra situada en relaciones sociales, históricas y políticas¹³. Desde esta perspectiva, los patrones de legitimación académica asignan valor diferencial a sujetos, problemas y estilos de argumentación. De esta manera, la relación entre género y ciencia no se reduce a medir la participación de las mujeres en el campo académico; requiere comprender cómo se distribuye el prestigio y cómo operan los sesgos de credibilidad que determinan quién es escuchada, citada, consagrada o reconocida como referencia dentro de cada disciplina¹⁴. En este sentido, las desigualdades trascienden las barreras de acceso a la ciencia, ya que configuran la acumulación de influencia académica y la capacidad de incidir institucionalmente. Cuando una disciplina se masculiniza —no solo por predominio numérico, sino por la concentración masculina del prestigio y de los criterios de consagración— o concentra su reconocimiento en determinados nodos territoriales, el efecto excede lo representativo: se reordenan los criterios de legitimidad, los temas que ganan centralidad y las voces que influyen en la agenda dentro y fuera de la academia.

1.2 El SNII como mecanismo de reconocimiento y jerarquización académica

El Sistema Nacional de Investigadores (SNI) —actualmente denominado Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII)— fue creado en 1984 como respuesta

12 Diana Maffia, “El vínculo crítico entre género y ciencia,” *Clepsydra* 5 (2006): 37–57.

13 Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Cornell University Press, 1991).

14 Donna J. Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–599.

a la necesidad de reconocer, profesionalizar y legitimar la actividad científica en México mediante la evaluación por pares basada en niveles de distinción¹⁵. Con el tiempo, se ha consolidado como el eje central del ordenamiento científico-humanístico nacional; más que un programa de incentivos, instituye un lenguaje de excelencia y una arquitectura jerárquica que distribuye reputación y oportunidades. Esta clasificación pública actúa como un determinante estructural de las trayectorias académicas¹⁶, al moldear el acceso a posiciones de liderazgo en redes disciplinarias y centros de investigación. De este modo, el SNII opera como un mecanismo de consagración: transforma la evaluación en prestigio, y el prestigio en capital simbólico en la institucionalización científica¹⁷. Hacia finales de 2025, el padrón registró 44,890 adscripciones con una representación femenina del 38.2%. No obstante, la brecha de género se agudiza en la cúspide de la jerarquía: mientras que en el nivel de Candidato la participación alcanza el 45.0%, esta cifra desciende al 25.8% en el Nivel III y al 26.4% en la categoría de Emérito¹⁸.

15 Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, “Reglas de Operación del Programa presupuestario S191 ‘Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores,’” *Diario Oficial de la Federación*, 28 de febrero de 2025. El sistema se estructura en cinco categorías jerárquicas: Candidato a Investigador Nacional, niveles I, II, III e Investigador Nacional Emérito.

16 Sheila Jasanoff, ed., *States of Knowledge: The Co-production of Science and the Social Order* (Routledge, 2004); Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Harvard University Press, 1987). Según los trabajos de Jasanoff y Latour, la trayectoria científica se concibe como un proceso institucionalmente mediado y no como una consecuencia directa de la producción de conocimiento. De esta manera, la autoridad epistémica se construye mediante arreglos normativos y evaluativos que validan determinadas trayectorias y sujetos dentro de los sistemas científicos.

17 Bourdieu, *Homo Academicus*. Bourdieu entiende el prestigio como una forma de capital simbólico concentrado en posiciones de autoridad y reconocimiento diferenciado dentro del sistema académico.

18 Olimpia Chong-Carrillo, et al., “Mujeres bajo la lupa del SNII: evidencias de desigualdad desde el padrón 2025 y un análisis con inteligencia artificial,” *Revista Latinoamericana de Recursos Naturales* 21, no. 2 (2025): 84–

Desde finales del siglo XX, el SNII se ha convertido en un objeto de estudio creciente, aunque todavía insuficientemente explorado, en la sociología de la ciencia y el análisis de políticas públicas. La literatura especializada sostiene que estos dispositivos trascienden el registro de la actividad académica para incidir en su propia reconfiguración. Al convertir criterios evaluativos en señales públicas de valor, estos mecanismos orientan conductas académicas, incentivan regímenes de producción específicos y consolidan procesos de estandarización¹⁹. En México, diversos estudios han documentado su rol en la segmentación de las altas jerarquías académicas y las tensiones derivadas de la internacionalización, la segregación de trayectorias y la desigualdad estructural²⁰. Por su parte, las investigaciones con perspectiva de género advierten que las asimetrías no derivan únicamente de las barreras de acceso, sino que se manifiestan con mayor agudeza en la distribución del renombre académico y científico. Esta disparidad es particularmente visible en los niveles de mayor jerarquía, donde la acumulación sostenida de prestigio tiende a favorecer trayectorias tradicionalmente masculinizadas.

89.

19 Espeland y Sauder, “Rankings and Reactivity”; Marilyn Strathern, ed., *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* (Routledge, 2000). Espeland y Sauder documentan cómo los criterios evaluativos generan “reactividad”, alterando las prácticas y prioridades de las instituciones para ajustarse a los indicadores exigidos, lo que consolida regímenes de producción estandarizados.

20 Sylvie Didou Aupetit y Eduardo Remedi Allione, *El SNI en el espejo: entre el modelo y la realidad* (Cinvestav / IPN, 2008); Angélica Buendía et al., “Queríamos evaluar y terminamos contando: alternativas para la evaluación del trabajo académico,” *Perfiles Educativos* 39, no. 157 (2017): 200–219. Diversos análisis coinciden en que los instrumentos de evaluación federales han reconfigurado el mercado académico, generando estratificación interna, segregación institucional y tensiones frente a los estándares de internacionalización.

En este escenario, la Filosofía se adscribe al sistema en el área de Humanidades, sujeta a regímenes de evaluación que delimitan la integración del padrón y la concentración del prestigio. Bajo este encuadre, la disciplina desborda su carácter académico para constituirse en un espacio donde se gestionan los umbrales de excelencia y pertenencia: parámetros que definen quién ejerce la representación del conocimiento filosófico legitimado. Por lo tanto, el SNII permite observar una forma institucionalmente visible de autoridad epistémica en Filosofía: no la autoridad filosófica en toda su amplitud histórica, sino aquella que se expresa en la distribución contemporánea del reconocimiento, la jerarquía y la consagración académica. Esta configuración permite analizar la Filosofía como un subcampo institucionalizado; es decir, un conjunto de trayectorias estructurado por jerarquías y segmentaciones internas. Desde esta perspectiva, la autoridad epistémica adquiere una dimensión integrada al sistema: revela cómo se distribuye la consagración y bajo qué lógicas se estabiliza la voz autorizada en el campo filosófico mexicano.

1.3 Desigualdades, mérito y prestigio: crítica feminista a la autoridad epistémica

La epistemología feminista del punto de vista ha cuestionado tanto la neutralidad en la producción del conocimiento como la premisa de que el mérito circula sin mediaciones sociales²¹. En diálogo con los estudios sobre injusticia epistémica, esta perspectiva sostiene que la vida académica está atravesada por jerarquías y relaciones de poder que modelan la credibilidad, los estándares de evaluación y el

21 Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*

ejercicio de la autoridad epistémica²². Bajo esta lente, lo que en el sistema figura como una variable administrativa (sexo) se revela como categoría de género cuando participa en la organización de expectativas, trayectorias, prestigio y reconocimiento diferencial. De este modo, el indicador trasciende su función descriptiva para operar como un eje que articula la arquitectura del reconocimiento: desde la formación de expectativas de excelencia hasta la consagración de las trayectorias. En consecuencia, las desigualdades de género no se restringen a la disparidad numérica entre mujeres y hombres, sino que residen en la operatividad de un sistema que traduce el capital académico en prestigio, consolidando la voz autorizada dentro del campo académico.

Esta asimetría trasciende la representatividad estadística para manifestarse —e incluso intensificarse— en los mecanismos de atribución de mérito. Se trata de una dimensión que condiciona quién recibe crédito por su obra, quién se consolida como referente y quién logra transformar su producción en prestigio acumulable para ejercer la autoridad epistémica. El *Efecto Matilda* describe esta dinámica de desigualdad como la subvaloración sistemática de las contribuciones realizadas por mujeres y la asignación desigual de crédito en comunidades científicas fundamentadas en el mérito académico²³. Este fenómeno visibiliza un patrón estructural: cuando el reconocimiento

22 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford University Press, 2007).

23 Margaret W. Rossiter, "The Matthew Matilda Effect in Science," *Social Studies of Science* 23, no. 2 (1993): 325–341. Acuñado por la historiadora Margaret W. Rossiter en 1993 en honor a Matilda Joslyn Gage (1826–1898), el Efecto Matilda expandió la tesis del sociólogo Robert K. Merton sobre el Efecto Mateo. Rossiter demostró que esta ventaja estaba sesgada por el género: las mujeres no solo no acumulaban ventajas, sino que sufrían una pérdida sistemática de reconocimiento incluso ante méritos equivalentes.

se distribuye de forma asimétrica, se compromete la capacidad de las investigadoras para orientar agendas, instituir criterios de excelencia y definir qué constituye una contribución central dentro de la arquitectura disciplinaria.

En el campo filosófico, esta problemática adquiere una configuración particular. Desde la propia tradición de la filosofía feminista contemporánea, se sostiene que esta disciplina se ha desarrollado mediante códigos culturales y criterios de prestigio históricamente masculinizados, desplazando el conocimiento generado por las mujeres²⁴. En este sentido, esta lectura identifica patrones persistentes de subrepresentación a lo largo de la carrera académica, así como una participación minoritaria de las filósofas en los espacios de alta reputación y reconocimiento²⁵. En conjunto, estas críticas desplazan el foco del *quiénes están* hacia *cómo se valida*, analizando cómo se construye autoridad dentro del campo, qué estilos y tradiciones se vuelven hegemónicos y cómo esa estructura de prestigio condiciona la voz pública de la Filosofía como parte del sistema científico-humanístico.

1.4 Arquitectura interseccional del reconocimiento

El género no opera como una categoría aislada ni uniforme. El análisis del crédito científico suele enfrentarse a la *tiranía de los promedios*: el riesgo de suponer que una cifra general de participación describe fielmente la realidad

24 Sally Haslanger, "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)," *Hypatia* 23, no. 2 (2008): 210–223; Fiona Jenkins y Katrina Hutchison, eds., *Women in Philosophy: What Needs to Change?* (Oxford University Press, 2013).

25 Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, coords., *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (UNAM, 2012).

del campo. Desde la perspectiva interseccional, Kimberlé Crenshaw menciona que las posiciones sociales emergen de la interacción de múltiples estructuras, de modo que la inclusión o la exclusión no se distribuyen de forma lineal, sino mediante configuraciones situadas²⁶. Trasladado al ámbito académico, esto implica que las brechas no se agotan en la paridad de acceso al padrón del SNII o de cualquier otro sistema científico-humanístico, sino que se manifiestan en la organización misma de la consagración: bajo qué combinaciones de reglas, territorios y fronteras internas ciertas trayectorias logran acumular prestigio, mientras otras quedan confinadas a zonas de menor visibilidad.

En la disciplina filosófica, la interseccionalidad permite precisar el objeto de estudio con mayor rigor. Si la autoridad epistémica se construye como reconocimiento acumulable, su distribución adopta formas distintas al observar simultáneamente tres ejes que estructuran el campo: jerarquía, territorio y subdisciplina. La jerarquía institucional identifica dónde se concentra la consagración y la capacidad de influencia; el territorio muestra los nodos desde los cuales se valida y reproduce el prestigio; y la subdisciplina expone las fronteras internas del campo, donde ciertos estilos y tradiciones adquieren centralidad mientras otros se ven desplazados hacia la periferia. Leídos en conjunto, estos ejes evitan dos simplificaciones frecuentes: suponer una desigualdad homogénea a escala nacional o reducir el problema a la *presencia* sin atender la estructura del mérito y el crédito académico.

Desde esta perspectiva, el reconocimiento se plantea como un interrogante sobre la estructura del campo: en

26 Kimberlé Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): 1241–1299.

qué combinaciones de nivel, entidad y subdisciplina se masculiniza la consagración de las trayectorias académicas, dónde se localizan los principales cierres y en qué espacios el reconocimiento femenino logra mayor capacidad de incidencia. La incidencia epistémica aparece entonces como una condición estructural de posibilidad: la capacidad diferencial de ciertas trayectorias, territorios y subdisciplinas para orientar agendas, criterios de excelencia y formas de autoridad filosófica. Con base en los registros públicos del SNII (2014–2024), este estudio describe la distribución del prestigio en el campo filosófico mexicano desde una perspectiva de género, examinando su organización por jerarquía, territorio y subdisciplina. Este análisis aporta evidencia sobre quiénes logran convertir su producción en autoridad y desde qué nodos institucionales se valida la Filosofía como conocimiento legítimo dentro del sistema científico-humanístico.

2. Materiales y métodos

Se adoptó un diseño cuantitativo, observacional y longitudinal orientado a describir la arquitectura del reconocimiento académico de la Filosofía en el SNII, con el fin de identificar patrones estructurales en la distribución de la autoridad epistémica desde una perspectiva de género.

2.1 Unidad de análisis y operacionalización

La unidad de análisis es la trayectoria académica institucional, entendida como un recorrido estructurado configurado por los dispositivos formales de evaluación y jerarquización del sistema. La trayectoria se operativizó mediante el seguimiento longitudinal de expedientes, lo que permite leer el reconocimiento como una distribución

en el tiempo: quiénes integran el padrón disciplinar, en qué niveles se ubican y cómo se reconfigura su composición histórica. Esta definición se distancia de la biografía profesional para centrarse en la serie de posiciones sucesivamente ocupadas dentro del campo, asumiendo la trayectoria como estructura de posiciones.

2.2 Fuentes de datos y gestión de registros

Se integraron los padrones públicos anuales del SNII correspondientes al decenio 2014–2024. Los registros fueron obtenidos de los padrones administrativos históricos disponibles para consulta pública y organizados por año de adscripción²⁷. El periodo 2014–2024 se seleccionó por razones analíticas e institucionales. En términos analíticos, una década permite observar más de un proceso de evaluación, permanencia y reconfiguración del padrón, evitando reducir el análisis a fluctuaciones anuales. En términos institucionales, 2014 se ubicó en un contexto de revisión del sistema: el SNI cumplía tres décadas de operación, registraba una expansión sostenida de su padrón²⁸ y enfrentaba discusiones sobre la carga de evaluación y los criterios de reconocimiento académico²⁹. A partir de ese punto, el seguimiento hasta 2024 permite examinar la distribución reciente del prestigio en el campo filosófico para identificar patrones estructurales.

27 Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), “Archivo Histórico del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII),” consultado el 10 de diciembre de 2025, <https://seciht.mx/snii/archivo-historico-del-snii/>.

28 Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, *Programa Institucional del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología 2014-2018* (CONACYT, 2014), 18–22, <https://www.centrogeo.org.mx/archivo/archivo-transparencia/programas/105-programa-institucional-conacyt-2014-2018/file>.

29 José Alfonso Jiménez Moreno, “El Sistema Nacional de Investigadores en México como mecanismo meritocrático de un Estado Evaluador,” *Reflexión Política* 21, no. 41 (2019): 81–90.

En conjunto, los archivos reúnen 345,809 registros asociados a 55,770 expedientes individuales (CVU), enlazados longitudinalmente mediante identificadores institucionales. La preparación del corpus incluyó la estandarización de etiquetas de área, disciplina y subdisciplina; la verificación de consistencia de niveles (Candidato/a, Niveles I-III y la distinción Emérita); el control de duplicados y coherencia CVU×año; y la construcción de una bitácora de exclusiones y categorías no homologables. Con base en este corpus, se construyó una base estandarizada con ocho variables: año, CVU, sexo, nivel SNII, área de conocimiento, disciplina, subdisciplina y entidad federativa. Para delimitar el subcampo filosófico, la base se depuró excluyendo registros con categorías analíticas no vinculantes con el recorte establecido. El procesamiento, limpieza y vinculación de los registros se realizaron mediante Python para la ingeniería de datos, y R para la modelación estadística y visualización. El universo analítico final quedó conformado por 3,498 registros correspondientes a 598 CVU en la rama de la Filosofía.

2.3 Estrategia analítica

La estrategia analítica se organizó como una lectura por capas de la distribución del reconocimiento, priorizando el análisis relacional y longitudinal sobre explicaciones causales de trayectorias individuales:

1. *Análisis Descriptivo Longitudinal*: Se aplicó estadística descriptiva longitudinal para examinar la evolución del padrón por sexo, nivel y áreas del conocimiento,

permitiendo observar la estratificación del padrón en el tiempo³⁰.

2. *Territorio de reconocimiento*: Esta capa se enfocó en la dimensión geográfica del padrón para identificar concentraciones del prestigio disciplinar y su composición, mediante indicadores de concentración territorial y masculinización³¹.
3. *Distribución interna del campo de conocimientos*: Desagregación por subdisciplinas filosóficas para describir la heterogeneidad interna del campo y sus fronteras de reconocimiento mediante estadística descriptiva.
4. *Análisis Interseccional*: Se estimaron los cruces y composiciones del padrón mediante el cruce simultáneo de jerarquía, territorio y subcampo disciplinar para mostrar configuraciones situadas de concentración, cierre o apertura relativa del reconocimiento. Esta capa permite analizar cómo la desigualdad emerge de la interacción de múltiples dimensiones estructurales.

Dado que el interés analítico se centró en la arquitectura institucional del reconocimiento —y no en atribuir diferencias a productividad individual— no se

30 La estadística descriptiva longitudinal incluyó conteos anuales, distribuciones por nivel y razones mujeres–hombres, con el fin de observar tendencias agregadas sin asumir relaciones causales entre variables. Reconocimiento = Presencia anual de un CVU en el padrón del SNII.

31 Esta capa se analiza mediante tres indicadores: i) La Dependencia Territorial Acumulada: participación porcentual de cada entidad en el total de registros de Filosofía (persona–año). Dependencia = $(\text{Registros Filosóficosentidad} / \text{Total Registros Filosóficosnacional}) * 100$; ii) Índice de Centralización: peso del territorio líder (Top-1 share) como indicador sintético. Centralización = $(\text{Máximo Registros Filosóficosentidad} / \text{Total Registros Filosóficosnacional}) * 100$; y iii) Índice de Masculinización: $M / \text{Total por entidad Masculinización} = (\text{Total Hombresentidad} / \text{Total Registrosentidad}) * 100$.

incorporaron variables de desempeño (publicaciones, citas o financiamiento). En su lugar, las métricas empleadas permiten describir cómo, bajo reglas institucionales comunes, la distribución del prestigio se configura diferencialmente por sexo, jerarquía, territorio y subcampo.

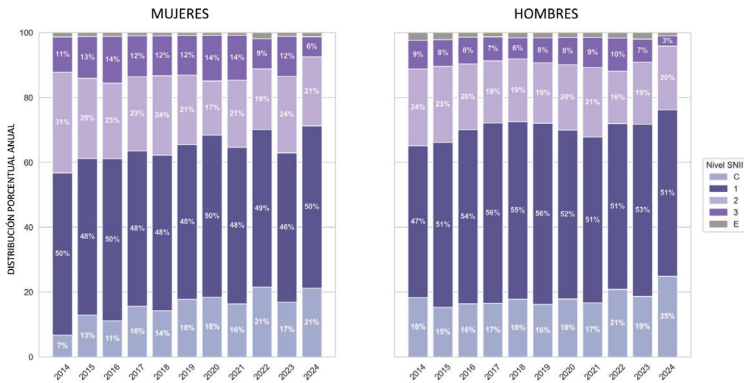
Resultados

3.1 ¿Quiénes producen conocimiento filosófico en el SNII?

La estructura del SNII en el área de Filosofía presenta una distribución jerárquica piramidal, caracterizada por una densa concentración en los niveles iniciales y una participación decreciente en los estratos de mayor jerarquía. Durante el periodo 2014–2024, se registran 3,498 observaciones de pertenencia anual, de las cuales 1,056 corresponden a investigadoras (30.2%) y 2,442 a investigadores (69.8%), lo que equivale a una razón global de 2.30 hombres por cada mujer.

La arquitectura del reconocimiento se organiza en torno a un núcleo dominante: el Nivel I concentra 51.3% del total de registros, seguido por el Nivel II (20.7%) y la categoría de Candidato (17.4%). En contraste, los estratos de mayor distinción agrupan una proporción considerablemente menor: el Nivel III representa 9.1% del total y la categoría de Emérito apenas el 1.5%. Esta configuración indica que la mayor parte del reconocimiento institucional en Filosofía se sitúa en las etapas iniciales del sistema.

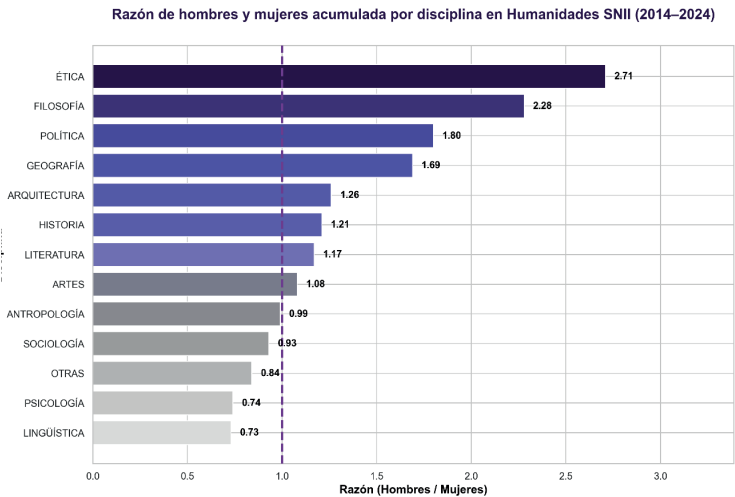
Figura 1. *Distribución porcentual anual por nivel del SNII y sexo (2014–2024).* La figura muestra la composición porcentual de hombres y mujeres del campo filosófico del SNII para cada año según nivel de reconocimiento (n mujeres = 1056; n hombres = 2442). Cada barra suma 100% de cada grupo y las etiquetas indican el porcentaje correspondiente por nivel en cada año. Fuente: elaboración propia con base en registros públicos del SNII (2014–2024).



La composición por sexo varía de manera sistemática a lo largo del tiempo. El Nivel I constituye el núcleo del reconocimiento al concentrar, de manera consistente, la mayor proporción anual: en 2014 representó el 50.0% de los registros femeninos y el 46.7% de los masculinos, estabilidad que perdura en 2024. Durante este decenio, la categoría de Candidato mostró una tendencia ascendente con un pico relativo en 2022, mientras que los niveles superiores oscilaron con una trayectoria de cierre a la baja, particularmente el Nivel III. Esta reconfiguración hacia los niveles de ingreso se confirma en el incremento de Candidato y la contracción proporcional del Nivel III (Figura 1).

El análisis de la desigualdad revela un gradiente definido: la masculinización es más acentuada en el ingreso y disminuye en los niveles superiores. La categoría de Candidato registró las razones de masculinidad más altas, aunque con un descenso marcado de 6.2 en 2014 a 2.8 en 2024. En el Nivel I, la brecha se mantuvo estable y superior a dos hombres por cada mujer. Las razones fluctúan sin una dirección lineal única a lo largo de los años; no obstante, el Nivel III alcanzó la mayor convergencia relativa al cierre de la serie, obteniendo un valor de 1.20 en 2024. Por su parte, la categoría Emérito/a presentó razones elevadas, vinculadas a su bajo volumen de registros.

Figura 2. Razón de hombres y mujeres acumulada por disciplina en Humanidades SNII (2014–2024). La Razón hombres/mujeres fue calculada sobre registros acumulados del periodo por disciplina; se reporta el tamaño de registros (n = 3498, 598 CVU). La línea punteada indica paridad estricta (Razón =1). Fuente: Elaboración propia con base en padrones públicos del SNII (2014–2024).



En términos comparativos, la Filosofía se ubica entre las disciplinas más masculinizadas del área de Humanidades del SNII. La participación de los hombres (69.5%) es superada únicamente por la Ética (73.0%), situándose por encima de áreas como Política (64.2%), Geografía (62.8%) y Arquitectura (55.8%). Por el contrario, disciplinas como Antropología, Sociología, Lingüística y Psicología presentan composiciones tendientes a la paridad o con predominio femenino (Figura 2). Este contraste evidencia que la asimetría observada en Filosofía no responde a una inercia general del área de Humanidades, sino a una configuración específica de esta categoría disciplinar dentro del SNII.

3.2 ¿Dónde se produce el conocimiento filosófico en el SNII?

El reconocimiento institucional en Filosofía se distribuye bajo un patrón de concentración espacial asimétrica. De acuerdo con el Índice de Centralización Acumulada para el decenio 2014–2024, el padrón disciplinar se concentra en un número reducido de entidades federativas, con una hegemonía persistente de la Ciudad de México. Durante este lapso, la capital del país concentró el 56.5% del total de los registros en Filosofía, consolidándose como el eje rector de la autoridad epistémica reconocida por el SNII (Figura 3). Este hallazgo revela que la legitimidad institucional del subcampo emana de un nodo dominante, sin una transferencia equivalente hacia el resto de las entidades federativas.

Fuera de la Ciudad de México, la presencia institucional se fragmenta entre un conjunto limitado de nodos con participaciones intermedias —entre ellos el Estado de México, Puebla, Jalisco, Michoacán de Ocampo, Guanajuato y Veracruz de Ignacio de la Llave— ninguno

de los cuales supera individualmente el 10% del padrón nacional. En contraste, un número considerable de entidades presenta contribuciones acumuladas inferiores al 2%, lo que evidencia una geografía del reconocimiento desigual y fragmentada.

Figura 3. *Índice de masculinización territorial del campo filosófico en el SNII (2014–2024).* Mapa de México que clasifica a las entidades federativas según el valor del Índice de Masculinización = $(\text{Total Hombres}_{\text{entidad}} / \text{Total Registros}_{\text{entidad}}) * 100$, desde exclusión femenina (1) y masculinización alta/baja hasta tendencia a la paridad (0.5), feminización baja/alta y exclusión masculina (0). Se señalan con EX los casos de exclusión total femenina. A la derecha se incluye el Índice de Dependencia Territorial, que compara la contribución relativa por sexo en las principales entidades fuera de la Ciudad de México, evidenciando la concentración del reconocimiento en nodos territoriales específicos. Nota: Coahuila y Tabasco no registran adscripciones en Filosofía durante 2014–2024.

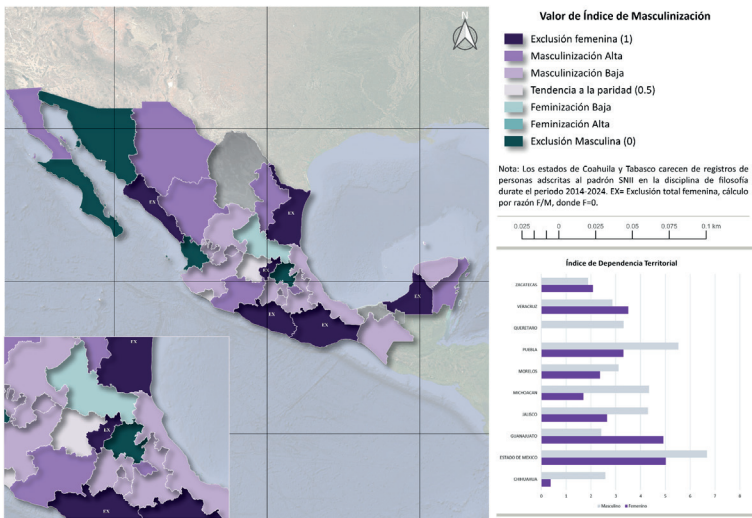
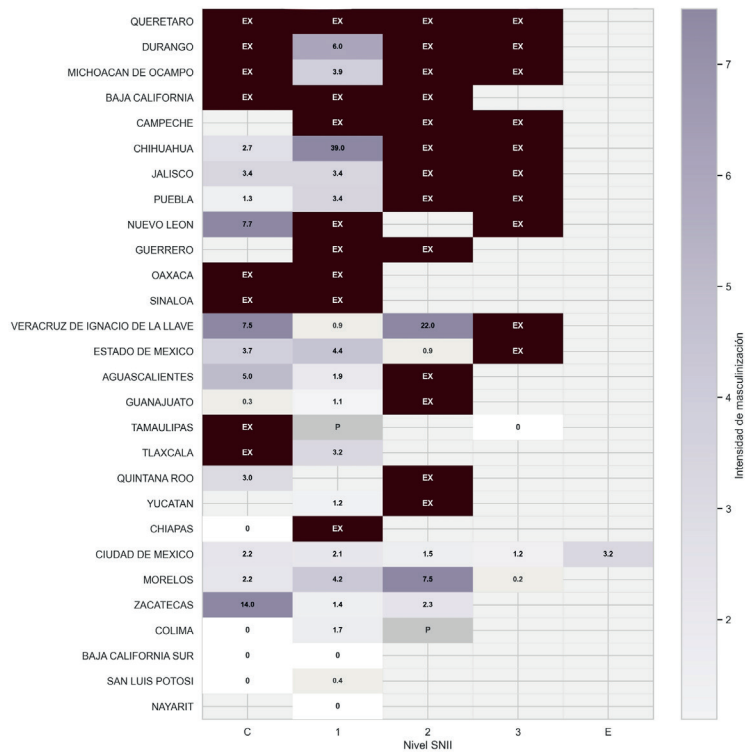


Figura 4. *Matriz de Interseccionalidad por entidad federativa en Filosofía (SNII, 2014–2024).* Mapa de calor de la razón hombres/mujeres (M/F) por entidad federativa y nivel del SNII, calculada sobre registros de pertenencia anual (persona–año) acumulados para el periodo 2014–2024. Los valores numéricos indican la intensidad de masculinización (M/F > 1); la codificación adicional identifica EX = exclusión femenina (F = 0, M > 0), 0 = exclusión masculina (M = 0, F > 0) y P = paridad estricta (M = F; razón = 1). Las celdas en blanco corresponden a combinaciones sin registros en el periodo.



La composición del padrón filosófico también presenta marcada disparidad estatal en términos de género. El Índice de Masculinización varía entre entidades: mientras algunos estados alcanzan el valor 1.0 —denotando una exclusión femenina absoluta durante el decenio—, otros muestran una tendencia hacia la paridad o incluso un predominio femenino relativo (Figura 3). Esta heterogeneidad no es proporcional al tamaño de las comunidades locales; se observan nodos con escaso volumen de registros donde la exclusión de las mujeres es total, frente a territorios de mayor robustez académica donde la brecha de género tiende a reducirse. En conjunto, los resultados revelan que el reconocimiento en el SNII opera bajo una doble asimetría: una concentración territorial desproporcionada y una composición entre hombres y mujeres que varía de forma impredecible entre las diferentes entidades federativas.

3.3 Interseccionalidad: distribución diferenciada del reconocimiento filosófico

El análisis interseccional revela que la arquitectura de reconocimiento en la Filosofía se organiza mediante configuraciones situadas, donde la jerarquía institucional y la distribución geográfica se entrelazan para producir disparidades específicas. Al mapear las asimetrías entre hombres y mujeres, emergen tres componentes analíticos que definen el ejercicio de la autoridad epistémica: la exclusión femenina total (EX), la exclusión masculina (0) y la paridad (P) (Figura 4).

El mapeo interseccional revela que la exclusión femenina (EX) es un patrón recurrente que atraviesa múltiples entidades y tramos jerárquicos, con una presencia preponderante en los niveles intermedios y superiores donde la pertenencia se registra de forma exclusivamente masculina

(Figura 4). Por el contrario, los casos de ausencia masculina (0) resultan atípicos y se restringen a combinaciones de bajo volumen que no logran consolidar una trayectoria ascendente. En este escenario, la paridad (P) se identifica apenas en celdas aisladas y sin una distribución homogénea entre niveles, lo que la posiciona como una condición estrictamente localizada dentro de la arquitectura del prestigio filosófico.

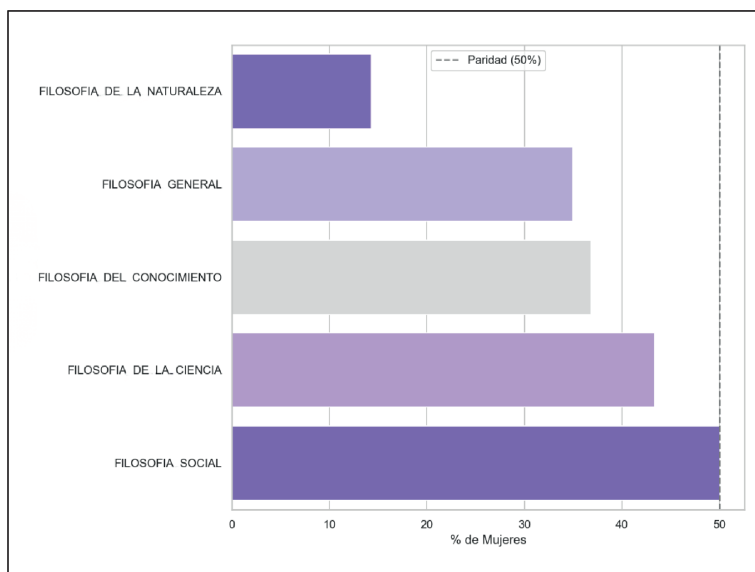
Más allá de las situaciones de exclusión absoluta, la intensidad de la brecha permite localizar asimetrías críticas en nodos específicos. Mientras que en Chihuahua se observa un sesgo pronunciado en los niveles intermedios y en Veracruz se registra una masculinización extrema en otros tramos de la jerarquía, la Ciudad de México presenta valores transversales con razones moderadas en relación con los máximos detectados (Figura 4). Este contraste documenta que la composición del reconocimiento filosófico entre hombres y mujeres fluctúa simultáneamente según el nivel y el territorio, revelando una arquitectura institucional donde coexisten enclaves de invisibilización, paridad localizada y zonas de concentración masculina intensa.

3.4 Segmentación interseccional: un acercamiento a la incidencia epistémica

La comprensión interseccional del reconocimiento en el SNII se complementa cuando se incorpora la incidencia epistémica, vista como la influencia o relevancia que tienen las corrientes, posturas o paradigmas en la concepción, producción y validación del conocimiento dentro de un sistema científico. Al observar cómo la legitimidad se reparte entre las subdisciplinas, se evidencia que la disparidad trasciende la estadística general para localizarse en los temas que el sistema decide consagrar. En este

escenario, la Filosofía deja de ser un bloque uniforme para revelarse como un conjunto de nichos con patrones de inclusión propios. De este modo, el prestigio se concentra en áreas específicas, configurando fronteras internas que la sociología de la ciencia define como segregación horizontal del conocimiento.

Figura 5. *Composición porcentual de mujeres por subdisciplina filosófica. Porcentaje de mujeres en el padrón de Filosofía del SNII (2014–2024).* Elaboración propia con base en padrones públicos anuales del SNII.



La composición por subdisciplina muestra que la Filosofía no constituye un campo homogéneo, sino una estructura atravesada por fronteras epistémicas que modulan el prestigio. Mientras subdisciplinas como la Filosofía Social se aproximan a la paridad, otros nichos presentan una participación femenina sustancialmente menor (Figura 5). En particular, la Filosofía de la Naturaleza registra los niveles más bajos de presencia

femenina, evidenciando la persistencia de tradiciones masculinizadas que mimetizan los sesgos de las ciencias duras. Esta dispersión indica que la disparidad está mediada por fronteras internas que modulan el acceso al crédito académico, desplazando hacia la periferia las contribuciones femeninas que se alejan del núcleo hegemónico de la disciplina.

La estructura de posiciones se complejiza al integrar la dimensión territorial. La distribución de mujeres y hombres por subdisciplina y entidad federativa revela que la desigualdad se reconfigura en función del nodo institucional (Figura 6). Los resultados demuestran que la exclusión femenina absoluta (EX) se concentra en combinaciones específicas, incluso en contextos donde otras áreas filosóficas de la misma entidad presentan trayectorias femeninas. La coexistencia de celdas con exclusión, paridad localizada (P) y feminización relativa confirma que la incidencia epistémica no responde únicamente a la especialización temática, sino a la articulación entre la tradición filosófica, la comunidad académica local y los mecanismos de legitimación institucional.

En conjunto, la evidencia demuestra que las desigualdades de género en el campo filosófico dentro del SNII cuentan con una dimensión epistémica. En este marco, algunas subdisciplinas funcionan como espacios de consagración masculina, mientras que otras operan como zonas de mayor apertura, sin que ello impacte en la redistribución del prestigio hacia los estratos superiores. Desde esta perspectiva, la incidencia constituye un mecanismo clave del Efecto Matilda contemporáneo: no impide el ingreso de las mujeres al campo, pero delimita los espacios donde su producción es reconocida y acumulable como capital científico. La desigualdad surge de quienes

participan, y se agrava en las formas de conocimiento que cuentan, los territorios donde se producen y las tradiciones bajo las cuales se legitiman.

Figura 6. Matriz de Interseccionalidad por subdisciplina del campo filosófico SNII (2014–2024). Incidencia epistémica del reconocimiento por subdisciplina y territorio: razón F/M en Filosofía (SNII 2014–2024). La razón F/M se calcula sobre registros persona–año. EX indica exclusión femenina (F=0, M>0); 0, exclusión masculina (M=0, F>0); P, paridad (F=M). Elaboración propia con base en padrones públicos anuales del SNII.



Discusión

4.1 La persistencia del Efecto Matilda y la segregación vertical

La comprensión de la desigualdad en el SNII plantea un desplazamiento analítico: del sexo como variable administrativa al género como construcción social de la vida académica. Lo que el sistema registra como un dato biográfico, la estructura del campo filosófico en el SNII lo traduce en una jerarquía de credibilidad, donde la identidad de las personas investigadoras condiciona la percepción de su excelencia académica. En este mecanismo de clasificación pública, el reconocimiento no solo describe trayectorias: las ordena, valida y consagra, condicionando qué tan fácilmente el capital académico se transforma en prestigio y autoridad. En este marco, los resultados son consistentes con el Efecto Matilda como patrón contemporáneo de atribución desigual del prestigio: no se configura en el veto de ingreso, sino como rendimiento diferencial del reconocimiento conforme se asciende en la jerarquía institucional.

En el análisis del campo filosófico dentro del SNII, la masculinización estructural del padrón y su comportamiento jerárquico revelan una forma específica de segregación vertical: la desigualdad de género se manifiesta con mayor rigor en la capacidad de transformar el reconocimiento en autoridad epistémica que en el acceso al sistema. El perfil por niveles no sugiere una caída lineal, sino un gradiente de reconocimiento que se agudiza progresivamente con la jerarquía. La participación femenina es consistentemente reducida en los tramos iniciales, y esta brecha se amplía en los niveles superiores, donde la razón de masculinidad se mantiene por encima de 2.0. El cierre es especialmente marcado en la cúspide simbólica del sistema, donde la

presencia femenina es mínima. Esta estructura confirma que el acceso a los rangos de mayor jerarquía mantiene un sesgo de género persistente al cierre del decenio analizado. Los hallazgos corroboran la tesis de Rossiter sobre la acumulación asimétrica del mérito, donde el avance en el escalafón no garantiza el acceso equitativo a los máximos honores del campo³². Van den Brink y Benschop describen la homofilia masculina: mientras la carrera de los filósofos se legitima mediante la proyección de potencial y la cooptación en redes de pares, las trayectorias femeninas se someten a un escrutinio de productividad que difícilmente se traduce en la consolidación de autoridad dentro del campo³³.

Desde los feminismos de la ciencia, introducir el género como categoría analítica permite develar que la supuesta neutralidad del mérito no es un punto de partida, sino una construcción institucional que históricamente ha privilegiado experiencias masculinas como estándar implícito de universalidad³⁴. Para el estudio de la Filosofía como campo reconocido por el SNII, esto implica que la desigualdad no es solo un problema de justicia distributiva (quién entra o permanece), sino un problema epistémico: cuando el reconocimiento se organiza de manera diferencial, reduce la diversidad de perspectivas con capacidad de incidir en los criterios de legitimidad, en la definición de lo central y en la disputa por el canon. En consecuencia, la Filosofía en el SNII aparece como un subcampo donde el mérito no *circula* en el vacío, sino dentro de una arquitectura de consagración que convierte una variable administrativa

32 Rossiter, "The Matthew Matilda Effect in Science," 325–341.

33 Marieke van den Brink y Yvonne Benschop, "Gender Practices in the Construction of Academic Excellence: Sheep with Five Legs," *Organization* 19, no. 4 (2012): 507–524.

34 Maffía, "El vínculo crítico," 47–51.

en género operativo: un principio práctico de clasificación que afecta credibilidad, pertenencia y acumulación de autoridad.

4.2 Geografías de la exclusión: centralismo intelectual y jerarquía territorial

Los resultados muestran que la autoridad epistémica reconocida no solo es jerárquica: también es territorial. La concentración persistente de registros en la Ciudad de México —56.5% del padrón filosófico— confirma un centralismo intelectual que excede lo demográfico y opera como mecanismo de validación epistémica: el nodo dominante organiza reputación, redes y estándares, mientras múltiples entidades quedan en posiciones periféricas dentro de la distribución nacional del prestigio³⁵. En este sentido, el territorio no funciona como contexto, sino como condición de posibilidad del reconocimiento.

Desde las geografías del conocimiento³⁶, el lugar de producción adquiere relevancia al modelar la circulación del crédito, el acceso a espacios institucionales de evaluación y la proximidad a los espacios donde se decide lo *universal* frente a lo *regional*. En México, esta dinámica se expresa con particular intensidad en el SNII: la arquitectura centralizada del sistema ha consolidado a la capital como nodo de certificación de excelencia, mientras la periferia institucional queda asociada a una menor visibilidad y densidad de circuitos de evaluación³⁷. En el campo filosófico, el territorio opera

35 David N. Livingstone, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (University of Chicago Press, 2003).

36 Daniel Benjamin Aché Aché, “Geografía de las desigualdades territoriales socio-económicas y socio-ambientales,” *Terra. Nueva Etapa* 28, no. 43 (2012): 89–108.

37 Sylvie Didou Aupetit y Eduardo Remedi Allione, *El SNI en el espejo*:

como una forma de capital: estar en el *centro* incrementa la probabilidad de acceso a redes de formación, reconocimiento y validación que sustentan la consagración de la trayectoria científica; fuera de ese núcleo, la fragmentación institucional y la disminución de la masa crítica pueden favorecer circuitos cerrados de validación.

Este centralismo se vuelve más crítico cuando se cruza con el género. Las variaciones del Índice de Masculinización entre entidades federativas derivan en escenarios de exclusión femenina absoluta que se intensifican a lo largo del tiempo. Por lo tanto, la desigualdad se incrementa en configuraciones situadas: existen territorios donde la paridad es más plausible y otros donde se forman enclaves de cierre. En este sentido, el territorio actúa como amplificador de desigualdades: donde el campo es pequeño y las redes son más endogámicas, los criterios de excelencia tienden a estabilizarse en clave masculina y las oportunidades de acumulación de reconocimiento se estrechan para mujeres filósofas y otras identidades subrepresentadas³⁸. En consecuencia, el territorio no solo *ubica* trayectorias: delimita umbrales de credibilidad y condiciona quién puede hablar *en nombre* del conocimiento filosófico legitimado en el SNII.

4.3 Interseccionalidad disciplinar: un acercamiento a la incidencia epistémica

El mapeo interseccional muestra que la arquitectura del reconocimiento se organiza mediante configuraciones situadas y no homogéneas: coexisten exclusiones, paridades localizadas y concentraciones masculinas intensas, sin un

entre el modelo y la realidad (Cinvestav / IPN, 2008).

38 Bourdieu, “Le champ scientifique,” 88–104.

patrón uniforme a nivel nacional. Los resultados obtenidos abandonan la lectura por promedios y se direccionan a la interacción entre género, territorio y prestigio. Desde la perspectiva interseccional, la desigualdad no es una suma de factores aislados, sino una estructura que emerge de su articulación, produciendo cierrres específicos donde convergen las normativas, tradiciones y costumbres institucionales de los sistemas científicos³⁹. En términos analíticos, el género y el territorio no deben verse como dimensiones aisladas, sino como interacciones que configuran una arquitectura interseccional del prestigio científico.

Aunado a lo anterior, la arquitectura se complejiza al incorporar la dimensión interna del campo: la Filosofía no aparece como bloque uniforme, sino como un conjunto de nichos donde el prestigio se distribuye de manera diferencial. La segmentación por subdisciplinas sugiere fronteras epistémicas que modulan inclusión, crédito y centralidad: existen áreas más próximas a la paridad y otras con participación femenina sustancialmente menor, con especial intensidad en tradiciones históricamente masculinizadas. En este punto, la desigualdad deja de ser solo *cuántas personas* y se vuelve *qué conocimiento*: no solo importa quién participa, sino qué estilos, problemas y tradiciones acceden con mayor facilidad a los circuitos de consagración dentro del sistema⁴⁰. En ese sentido, la evidencia por subdisciplina dialoga con la noción de imaginario filosófico: la disciplina puede proteger su hegemonía al presentar ciertos problemas y estilos como “fundamentales”, mientras desplaza otros hacia registros

39 Kimberlé Crenshaw, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex,” *University of Chicago Legal Forum* (1989): 139–167.

40 Didou Aupetit y Remedi Allione, *El SNI en el espejo*.

considerados periféricos o secundarios⁴¹.

Sobre estas bases se sitúa el uso de incidencia epistémica: no como una medición directa de influencia científica, sino como una aproximación estructural a partir de las configuraciones de distribución que tiene el reconocimiento entre subdisciplinas y territorios, y cómo se forman combinaciones de exclusión, paridad localizada o feminización relativa. En este sentido, las mediciones se orientan a las condiciones institucionales para incidir, no a la incidencia misma. Desde el enfoque feminista, las brechas se diversifican: aun cuando existan áreas con mayor presencia de mujeres, si el núcleo de la consagración permanece protegido —por jerarquía, territorio y fronteras internas—, la participación no se traduce en capacidad de instituir criterios, orientar agendas o transformar lo que cuenta como excelencia. Así, el concepto de injusticia epistémica explica el mecanismo sin sobreactuarlo: cuando prejuicios de identidad afectan la credibilidad asignada en procesos de evaluación por pares, se restringe quién puede ser leído como voz autorizada para definir estándares y centralidades.

4.4 El campo filosófico rumbo a la incidencia epistémica

Un contraste clave proviene del análisis de Lanahan, Gonzalez-Brambila y Armanios, sobre discrepancias de género en la promoción académica en campos de Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas (STEM) en México, con base en trayectorias dentro del SNII. Su hallazgo central es consistente con una lógica de credibilidad diferencial: aun cuando las mujeres presentan indicadores de rendimiento favorables al ascenso, ello no se traduce de

41 Fricker, *Epistemic Injustice*.

manera equivalente en probabilidades de promoción frente a los hombres⁴². Este resultado, producido en otro segmento del sistema científico mexicano, refuerza la lectura de que la desigualdad no se agota en la *presencia* ni se explica mecánicamente por desempeño, sino que se expresa en la conversión desigual del trabajo académico en prestigio y autoridad. En el campo filosófico, además, esta lógica se rearticula con el territorio y con la segmentación interna de la disciplina, produciendo enclaves de cierre que los promedios nacionales tienden a ocultar.

En conjunto, estas evidencias comparadas cuestionan que la inclusión, por sí sola, reconfigure la arquitectura de prestigio del SNII: el problema no es únicamente quién entra, sino cómo se distribuyen los rendimientos del reconocimiento y qué trayectorias resultan más legibles como excelencia. A pesar de las transformaciones normativas impulsadas por el SNII para integrar la perspectiva de género en la evaluación científica, la reducción de brechas en el campo filosófico aparece como una condición fragmentada y reversible. La evidencia sugiere que el incremento de investigadoras en los niveles de ingreso no ha sido suficiente para reconfigurar la arquitectura del prestigio en los estratos superiores, donde operan criterios de reconocimiento, permanencia y prestigio que tienden a favorecer trayectorias históricamente masculinizadas. En este

42 Lauren Lanahan, Claudia González-Brambila y Daniel Erian Armanios, "Unpacking Gender Discrepancies in Academic Promotion across STEM Fields in Mexico," *PLOS ONE* 20, no. 8 (2025): e0324464, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0324464>. Este estudio analiza procesos de promoción académica en disciplinas STEM, mostrando brechas de género persistentes aun cuando se controlan variables de productividad y trayectoria. Su enfoque se centra en eventos específicos de ascenso, mientras que el presente trabajo reconstruye trayectorias institucionales longitudinales, lo que permite distinguir entre reconocimiento, permanencia y consagración del prestigio como dimensiones analíticamente diferenciadas.

marco, las medidas orientadas a la inclusión corren el riesgo de producir *mejoras promedio* sin desactivar los enclaves donde la exclusión se estabiliza. En México, investigaciones recientes sobre la presencia de las mujeres en la disciplina han contribuido a visibilizar la asimetría; sin embargo, sus efectos se ven limitados cuando no alcanzan los circuitos territoriales y disciplinares donde se define la consagración de las trayectorias⁴³.

Las diferencias entre mujeres y hombres confirman que la paridad numérica es un indicador insuficiente si no se acompaña de una reforma estructural en la atribución del mérito. El techo de cristal no es una barrera única, sino una serie de micro-mecanismos de exclusión que se acumulan a lo largo de la vida académica⁴⁴. Por tanto, el reto se plantea desde la frecuencia con la que el trabajo de las mujeres logra convertirse en una reputación acumulable y autoridad epistémica para definir estándares. De esta manera, el diseño de propuestas de incidencia, políticas y estrategias institucionales orientadas a desarticular la tiranía de los promedios configuran una respuesta para que el reconocimiento se fundamente en nuevas formas de evaluación y validación de trayectorias.

Ante este panorama, la justicia institucional⁴⁵ en el campo filosófico demanda transitar de la representatividad estadística a una redistribución efectiva de la autoridad epistémica en todos los niveles, territorios y subdisciplinas del SNII. Esto implica desplazar el foco desde la presencia

43 Fanny del Río, *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género* (Editorial NUN-Sapientia, 2022).

44 Ana Buquet, Jennifer Cooper, Hilda Rodríguez y Luis Botello, *Sistema de indicadores para la equidad de género en instituciones de educación superior* (UNAM / INMUJERES, 2013).

45 Fricker, *Epistemic Injustice*.

hacia la incidencia: no solo quiénes integran el padrón, sino quiénes participan en los espacios donde se fijan agendas, se dictaminan trayectorias, se estabilizan cánones y se decide qué cuenta como trayectoria de prestigio. Entendida como capacidad estructural para orientar criterios de legitimidad, agendas académicas y formas de autoridad disciplinar, la incidencia epistémica permite mostrar que el reconocimiento no solo distribuye posiciones, sino también condiciones para participar en la definición de lo que cuenta como trayectoria académica de prestigio en Filosofía. En suma, al demostrar que la desigualdad opera como arquitectura jerárquica, territorial e interna al campo, se abre una agenda de investigación y de reforma orientada a hacer que el reconocimiento no solo incluya, sino que redistribuya poder epistémico.

Conclusiones

En el SNII, lo que parece un dato registral (sexo) no permanece como marca administrativa: al entrar en un dispositivo de clasificación pública, se traduce socialmente en género y opera como principio práctico de reconocimiento. En el campo filosófico reconocido por el SNII, esta traducción es consistente con el *Efecto Matilda en su forma contemporánea*: no como veto frontal al acceso, sino como atribución desigual de prestigio y rendimientos diferenciales del reconocimiento a lo largo de la jerarquía institucional. Estas implicaciones van más allá del campo filosófico: introducir el género como categoría analítica permite leer el padrón —y, por extensión, otros sistemas científicos— como una arquitectura que produce autoridad epistémica, no solo como un registro descriptivo de trayectorias.

La desigualdad se vuelve más nítida cuando se abandona la lógica de los promedios y se observa como una arquitectura interseccional del prestigio. Las brechas no se distribuyen de manera homogénea: coexisten paridades localizadas, concentraciones masculinas y enclaves de exclusión que quedan ocultos cuando se reportan únicamente indicadores agregados⁴⁶. Esta *tiranía de los promedios* es crucial porque puede producir la ilusión de avance sin alterar los mecanismos donde se estabiliza la consagración. En términos sustantivos, la desigualdad opera como una triple barrera: género (jerarquías de credibilidad), territorio (centralismo intelectual y periferias con menor densidad de validación) y disciplina/subdisciplina (fronteras internas que jerarquizan tradiciones y estilos, modulando qué trayectorias acceden a los circuitos de prestigio). El resultado no es solo desigualdad de representación, sino desigualdad en la capacidad de acumular reconocimiento en las zonas donde se decide la centralidad disciplinar.

En este análisis, la incidencia epistémica se entiende como una aproximación estructural: en lugar de observar directamente la influencia efectiva en el canon, la citación, los currículos, los circuitos editoriales o los espacios de dictaminación, se capturan condiciones institucionales que amplían o restringen la capacidad de orientar criterios de legitimidad, agendas académicas y formas de autoridad disciplinar. Integrar la triple barrera ofrece una ruta clara para avanzar hacia ese análisis al conectar reconocimiento administrativo con los mecanismos concretos que producen autoridad. El siguiente paso es seguir el rastro de cómo esas condiciones se convierten en influencia efectiva: qué se enseña, qué se cita, qué circuitos editoriales sostienen

46 Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex".

reputaciones y qué rutinas de evaluación estabilizan criterios. En ese tránsito, la Filosofía tiene un papel irrenunciable: ejercer reflexividad sobre sus propios estándares de legitimidad y sobre la aparente neutralidad de los criterios que definen lo central, lo riguroso y lo canónico. No se trata solo de sumar presencia en el padrón, sino de abrir los espacios donde se instituyen agendas y se distribuye credibilidad, para que la participación pueda traducirse en autoridad e incidencia. En suma, pasar del reconocimiento institucional a la incidencia epistémica invita a la comunidad científica a intervenir críticamente en los marcos que ordenan el prestigio.

Referencias bibliográficas

- Aché Aché, Daniel Benjamín. “Geografía de las desigualdades territoriales socio-económicas y socio-ambientales.” *Terra. Nueva Etapa* 28, no. 43 (2012): 89–108.
- Blazquez Graf, Norma, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, coords. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. UNAM, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. Traducido por Peter Collier. Stanford. Stanford University Press, 1988.
- Bourdieu, Pierre. “Le champ scientifique.” *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, no. 2–3 (1976): 88–104.
- Buendía, Angélica, Susana García Salord, Rocío Grediaga, Monique Landesmann, Roberto Rodríguez-Gómez, Norma Rondero, Mario Rueda y Héctor Vera. “Queríamos evaluar y terminamos contando: alternativas para la evaluación del trabajo académico.” *Perfiles Educativos* 39, no. 157 (2017): 200–219.

Buquet, Ana, Jennifer Cooper, Hilda Rodríguez y Luis Botello. *Sistema de indicadores para la equidad de género en instituciones de educación superior*. UNAM / INMUJERES, 2013.

Chong-Carrillo, Olimpia, Martín Alonso Aréchiga-Palomera, Michellet Acosta-Altunaga y Fernando Vega-Villasante. “Mujeres bajo la lupa del SNII: evidencias de desigualdad desde el padrón 2025 y un análisis con inteligencia artificial.” *Revista Latinoamericana de Recursos Naturales* 21, no. 2 (2025): 84–89.

Collins, Harry, y Robert Evans. *Rethinking Expertise*. University of Chicago Press, 2007.

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. *Programa Institucional del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología 2014–2018*. CONACYT, 2014. <https://www.centrogeo.org.mx/archivo/archivo-transparencia/programas/105-programa-institucional-conacyt-2014-2018/file>.

Crenshaw, Kimberlé. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex.” *University of Chicago Legal Forum* (1989): 139–167.

Crenshaw, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” *Stanford Law Review* 43, no. 6 (1991): 1241–1299.

Del Río, Fanny. *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*. Editorial NUN-Sapientia, 2022.

Didou Aupetit, Sylvie, y Eduardo Remedi Allione. *El SNI en el espejo: entre el modelo y la realidad*. Cinvestav / IPN, 2008.

- Espeland, Wendy Nelson, y Michael Sauder. "Rankings and Reactivity: How Public Measures Recreate Social Worlds." *American Journal of Sociology* 113, no. 1 (2007): 1–40.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.
- Gieryn, Thomas F. "Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists." *American Sociological Review* 48, no. 6 (1983): 781–795.
- Haraway, Donna J. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–599.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, 1986.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, 1991.
- Haslanger, Sally. "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)." *Hypatia* 23, no. 2 (2008): 210–223.
- Jasanoff, Sheila, ed. *States of Knowledge: The Co-production of Science and the Social Order*. Routledge, 2004.
- Jenkins, Fiona, y Katrina Hutchison, eds. *Women in Philosophy: What Needs to Change?*. Oxford University Press, 2013.
- Jiménez Moreno, José Alfonso. "El Sistema Nacional de Investigadores en México como mecanismo meritocrático de un Estado Evaluador." *Reflexión Política* 21, no. 41 (2019): 81–90.

- Lanahan, Lauren, Claudia González-Brambila y Daniel Erian Armanios. “Unpacking Gender Discrepancies in Academic Promotion across STEM Fields in Mexico.” *PLOS ONE* 20, no. 8 (2025): e0324464. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0324464>.
- Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard University Press, 1987.
- Livingstone, David N. *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge*. University of Chicago Press, 2003.
- Longino, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press, 1990.
- Maffía, Diana. “El vínculo crítico entre género y ciencia.” *Clepsydra* 5 (2006): 37–57.
- Merton, Robert K. “The Normative Structure of Science.” En *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, editado por Norman W. Storer, 267–278. University of Chicago Press, 1973.
- Rossiter, Margaret W. “The Matthew Matilda Effect in Science.” *Social Studies of Science* 23, no. 2 (1993): 325–341.
- Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. “Archivo Histórico del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII).” Consultado el 10 de diciembre de 2025. <https://secihti.mx/snii/archivo-historico-del-snii/>.
- Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. “Reglas de Operación del Programa presupuestario S191 ‘Sistema Nacional de

Investigadoras e Investigadores’.” *Diario Oficial de la Federación*, 28 de febrero de 2025.

Shapin, Steven. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Strathern, Marilyn, ed. *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Routledge, 2000.

Van den Brink, Marieke, y Yvonne Benschop. “Gender Practices in the Construction of Academic Excellence: Sheep with Five Legs.” *Organization* 19, no. 4 (2012): 507–524.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La utilidad de la filosofía: una perspectiva pragmatista
sobre su incidencia social

The Usefulness of Philosophy: A Pragmatist Perspective
on Its Social Impact

L'utilité de la philosophie: une perspective pragmatiste sur
son incidence sociale

Mario Gensollen Mendoza
<https://orcid.org/0000-0001-5438-452X>
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Aguascalientes, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Gensollen Mendoza, Mario. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-138>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 18-05-26

Email: mgenso@gmail.com

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA: UNA PERSPECTIVA PRAGMATISTA SOBRE SU INCIDENCIA SOCIAL

THE USEFULNESS OF PHILOSOPHY: A PRAGMATIST PERSPECTIVE ON ITS SOCIAL IMPACT

L'UTILITÉ DE LA PHILOSOPHIE: UNE PERSPECTIVE PRAGMATISTE SUR SON INCIDENCE SOCIALE

Mario Gensollen Mendoza¹

Resumen: La filosofía ha enfrentado cuestionamientos recurrentes sobre su utilidad social y su aparente aislamiento académico. Frente a diagnósticos que la presentan como una disciplina crecientemente autorreferencial y desconectada de los problemas públicos, este artículo propone repensar la incidencia social de la filosofía desde una perspectiva pragmatista amplia. A partir de un análisis crítico de debates contemporáneos sobre filosofía pública y filosofía aplicada, se defiende que la utilidad de la filosofía no puede evaluarse mediante un único criterio. El artículo desarrolla un modelo en tres niveles de incidencia social—individual y comunitaria, institucional y epistémica, y cultural y mitológica—inspirado en las obras de John Dewey, Philip Kitcher y Mary Midgley. Este enfoque permite reconocer distintos modos legítimos en los que la filosofía contribuye a la vida democrática, la

1 Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, México.

gobernanza del conocimiento y la clarificación moral, sin reducir su valor a la productividad técnica inmediata.

Palabras clave: filosofía pública; pragmatismo; incidencia social; democracia; ciencia y valores.

Abstract: In recent years, philosophy has increasingly been questioned regarding its social usefulness and its alleged academic isolation. In response to diagnoses that portray the discipline as self-referential and disconnected from public concerns, this article proposes revisiting philosophy's social impact from a pragmatist perspective. Drawing on a critical examination of contemporary debates on public philosophy and applied philosophy, it argues that the usefulness of philosophy cannot be assessed through a single criterion. The article develops a three-level model of social impact—individual and communal, institutional and epistemic, and cultural and mythological—grounded in the work of John Dewey, Philip Kitcher, and Mary Midgley. This framework allows for a more nuanced understanding of how philosophy can contribute to democratic life, the governance of knowledge, and moral clarification, without reducing its value to immediate technical productivity.

Key words: public philosophy; pragmatism; social impact; democracy; science and values.

Résumé: Ces dernières années, la philosophie a été confrontée à des interrogations récurrentes concernant son utilité sociale et son isolement académique supposé. Face aux diagnostics qui la décrivent comme une discipline de plus en plus autoréférentielle et détachée des problèmes publics, cet article propose de repenser l'incidence sociale de la philosophie à partir d'une perspective pragmatiste élargie. En s'appuyant sur une analyse critique des débats contemporains autour de la philosophie publique et de la philosophie appliquée, il soutient que l'utilité de la philosophie ne peut être évaluée à l'aide d'un critère unique. L'article développe un modèle tripartite de l'incidence sociale — individuelle et

comunautaire, institutionnelle et épistémique, ainsi que culturelle et mythologique — inspiré des travaux de John Dewey, Philip Kitcher et Mary Midgley. Cette approche permet de reconnaître différentes formes légitimes de contribution philosophique à la vie démocratique, à la gouvernance du savoir et à la clarification morale.

Mots-clés: philosophie publique; pragmatisme; incidence sociale; démocratie; science et valeurs.

1. ¿Aislamiento académico o filosofía pública?

La cuestión sobre la utilidad de la filosofía ha cobrado una importancia inusual. En nuestro contexto actual —caracterizado por la especialización académica, la mercantilización y gamificación de la educación superior, y la percepción pública de la filosofía como una disciplina abstracta y desconectada de la realidad— es común que se cuestione, en particular, su incidencia social.

Hay al menos dos aristas principales en este debate. En primer lugar, se critica su *aislamiento académico*. Para Philip Kitcher, la situación de buena parte de la filosofía contemporánea es análoga a la de un conservatorio donde los pianistas abandonan a Bach o Beethoven para realizar *études* interesantes sólo para un pequeño círculo de virtuosos, pero irrelevantes para cualquier oyente común.² Esta analogía le permite denunciar que la concentración en problemas minúsculos de epistemología, metafísica, filosofía del lenguaje o de la mente ha desconectado a la disciplina de las dificultades que enfrentan las personas y de los problemas culturales de su época. Seguir tratando como el núcleo de la filosofía cuestiones heredadas cuya urgencia histórica ha caducado, perpetúa para Kitcher un juego circular de distinciones cada vez más finas que no dan soluciones, no generan consenso, ni ofrecen orientaciones prácticas, a diferencia de lo que sucede en las ciencias o en las matemáticas, en las que la complejidad técnica está vinculada a programas de investigación reconociblemente significativos.³

2 Véase Philip Kitcher, *What's the Use of Philosophy?* (Oxford University Press, 2023), 1-25.

3 Kitcher, por tanto, propone dar la vuelta a la imagen de la disciplina y reconstruirla desde dos ejes que considera fundamentales: el del conocimiento y el del valor. En el primero, la tarea filosófica ya no sería perseguir una teoría última del cosmos ni un método científico general, sino integrar los

Por su parte, Daniel Dennett observa que la filosofía, por su carácter fuertemente *a priori*, permite hacer filosofía de casi cualquier cuestión, lo cual abre la puerta a que ingeniosas investigaciones se dediquen a rompecabezas artefactuales de escasa o nula relevancia perdurable. Dennett propone una analogía con el ajedrez: trabajar las verdades *a priori* del juego puede ser un fascinante desafío intelectual, pero sigue siendo una exploración interna de un sistema de reglas cuya relevancia depende de manera crucial de que a la gente le importe jugarlo. Dennett va un paso más allá al imaginar el “chmess”, un juego casi idéntico al ajedrez salvo por un pequeño cambio en el movimiento del rey, que tendría infinitas verdades *a priori* y un vasto repertorio de teoremas, errores, refutaciones y verdades de orden superior sobre otras verdades. Su crítica apunta a que buena parte de la filosofía contemporánea funciona como una investigación de las verdades de orden superior del “chmess”:⁴ debates complejos, con reglas tácitas, bibliografía especializada y participantes brillantes, los cuales pueden absorber los años formativos de los estudiantes de posgrado atraídos por el reconocimiento de sus profesores y por el placer del juego argumentativo, pero que se sostienen por inercia institucional más que por

resultados dispersos de las ciencias, ayudar a clarificar disputas técnicas, pensar cómo orientar la investigación y cómo organizar socialmente el saber para que sea accesible, útil y compatible con ideales democráticos. En el segundo eje, la ética y la política las concibe como una “tecnología social” histórica y experimental: la filosofía debe diagnosticar tensiones en nuestras prácticas, roles e instituciones, y favorecer formas de deliberación inclusiva que emulen las etapas tempranas del proyecto ético humano. De ahí que sugiera colocar en el centro de la disciplina trabajos ya existentes en filosofía de las ciencias especiales, epistemología social, ética aplicada, filosofía política, crítica de raza, género y clase, y estética vinculada a literatura y arte, relegando los ejercicios de virtuosismo abstracto al papel de meras destrezas preparatorias al servicio de los problemas que realmente importan. Véase Philip Kitcher, “Philosophy Inside Out,” *Metaphilosophy* 42, no. 3 (2011): 248-260, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01684.x>.

4 Daniel Dennett, “Higher-Order Truths about Chmess,” *Topoi* 25 (2006): 39-41, <https://doi.org/10.1007/s11245-006-0005-2>.

la relevancia intrínseca de los problemas, y cuyo resultado suele ser una literatura que se marchita con rapidez.⁵

Desde una perspectiva institucional, se ha argumentado que gran parte de la investigación contemporánea en filosofía resulta irrelevante para quienes no son profesionales de la disciplina, lo que genera una crisis de legitimidad, dado el uso de recursos públicos para su financiamiento. Stijn Conix, Olivier Lemeire y Pei-Shan Chi, además, han tratado de defender esta tesis de manera empírica⁶. Parten de la idea de que la pertinencia pública de la filosofía no puede darse por supuesta, y que es preciso someterla a pruebas empíricas que definan primero qué significaría, en términos normativos, que un proyecto de investigación filosófica sea “relevante” para el público que lo financia. Siguen a Kitcher al entender

5 Frente a ese peligro, Dennett no propone decidir desde arriba qué temas deberían abandonarse, sino ofrecer criterios prácticos para que los jóvenes filósofos eviten quedar atrapados en “industrias caseras” sin futuro, recordando la máxima de Hebb: “si no vale la pena hacerlo, no vale la pena hacerlo bien”. Propone dos pruebas sencillas: preguntarse si alguien fuera del gremio podría interesarse de verdad por la discusión (e.g., si es posible lograr que estudiantes de licenciatura sin formación previa la entiendan y la encuentren significativa), y desconfiar del respaldo que llega únicamente del pequeño círculo de colegas que juegan al mismo juego, porque todos tienen un interés corporativista en mantener su nicho. (Para una perspectiva complementaria sobre los nichos en la filosofía profesional, en especial en Latinoamérica, véase Carlos Pereda, “Latin American Philosophy: Some Vices,” *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 3 (2006): 192-203, <https://doi.org/10.2307/25670617>). Sin negar que puede haber temas muy abstrusos y técnicamente complejos que sí valgan la pena, aunque al inicio despierten escepticismo, Dennett insiste en que uno no debería instalarse de manera cómoda en el vagón de una moda académica sólo porque ahí se comparte la diversión del descubrimiento y el placer de cooperar, ya que es demasiado fácil confundir la intensidad del intercambio entre expertos con la importancia real del asunto. De lo que se trata es de mantener siempre viva la sospecha de que, por muy refinado que sea el juego, quizá no sea más que chess, y de resistirse a construir toda una carrera sobre el tratamiento cada vez más sofisticado de una minucia filosófica.

6 Stijn Conix, Olivier Lemeire, y Pei-Shan Chi, “The Public Relevance of Philosophy,” *Synthese* 200 (2022): 1-28, <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03546-9>.

como “públicamente relevante” aquel trabajo que sería seleccionado en una deliberación democrática ideal,⁷ en la que representantes bien informados de los distintos grupos sociales ponderan, con miras presentes y futuras, a qué investigaciones debe destinarse el dinero escaso del Estado.⁸ Desde este ideal, proponen emplear la noción negativa de “aislamiento” para identificar casos que claramente no pasarían el filtro deliberativo, análogos a las variantes de ajedrez tipo “chmess” de Dennett, que generan infinitos rompecabezas sin impacto más allá de un círculo diminuto de especialistas.

Frente a una defensa “monástica” de la academia, que postula que la mera curiosidad del filósofo justificaría el financiamiento público, Conix, Lemeire y Chi insisten en que, a pesar de que ciertos proyectos sólo sean de interés intrínseco para quien los realiza, la legitimación de su apoyo público debe fundamentarse en alguna forma de beneficio o interés social —sea directo o indirecto, práctico o más reflexivo—; por eso distinguen entre *investigación aislada por su contenido* (i.e., temas y problemas que nadie fuera del subcampo reconoce como propios o que no tendrían efectos en las prácticas de los legos aun si se aceptaran sus tesis) e *investigación aislada por su falta de circulación y recepción* (i.e., trabajos que, pese a tratar sobre cuestiones potencialmente relevantes, no alcanzan a públicos fuera de la academia), y operacionalizan ambas dimensiones

7 Sobre las características específicas de una deliberación democrática ideal, véase Philip Kitcher, *Science, Truth, and Democracy* (Oxford University Press, 2001).

8 Para un análisis de las fortalezas y debilidades de los distintos modelos de financiación de la ciencia, no sólo de la filosofía, véase Mario Gensollen & Víctor Hugo Salazar, “Ciencia y democracia: modelos de gobernanza de la ciencia para el diseño de instituciones científicas”, en *Diseño institucional e innovaciones democráticas*, eds. Anna Estany & Mario Gensollen, (Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2021), 281-301, <https://doi.org/10.33064/UAA/978-607-8834-03-7>.

mediante dos pruebas. En la primera, someten a evaluación los resúmenes de una muestra de artículos pertenecientes, respectivamente, a tres grandes familias de la filosofía académica: trabajos sobre lenguaje, epistemología, mente y metafísica (LEMM), trabajos de filosofía de la ciencia y trabajos de teoría del valor. A diversos filósofos les piden que juzguen, a partir de esos resúmenes, en qué medida los problemas abordados podrían ser reconocidos como tales por personas ajenas a la academia o, de aceptarse sus conclusiones, tendrían algún efecto plausible en sus creencias y prácticas; con ello miden el grado de aislamiento de contenido. En la segunda, recurren a métricas de impacto en línea (altrémicas) para rastrear el eco de esos artículos en blogs, noticias, redes sociales y otros canales públicos, lo que les permite estimar su aislamiento de recepción, es decir, hasta qué punto la producción filosófica permanece encerrada en circuitos estrictamente académicos o logra circular y suscitar atención entre públicos no especializados.

Conix, Lemeire y Chi concluyen que buena parte de la filosofía académica está más aislada del público de lo que sería razonable esperar y, por tanto, es menos relevante públicamente de lo que debería ser, incluso si se concede valor intrínseco a cierto trabajo intradisciplinar. Sus datos corroboran además que algunas áreas —en particular las agrupadas bajo LEMM— tienden a mostrar mayores niveles de aislamiento que la filosofía de la ciencia y la teoría del valor, y atribuyen este patrón menos a decisiones individuales que a una estructura de incentivos académicos que premia la producción altamente especializada y endogámica.

Una segunda arista del debate tiene que ver con la *exigencia de una filosofía pública*.⁹ Una forma de responder

9 Conviene diferenciar aquí entre *filosofía aplicada* y *filosofía pública*. La diferencia es clara y funcional: la filosofía aplicada consiste en usar teorías y

a esta demanda ha sido reivindicar la filosofía como una práctica capaz de intervenir directamente en problemas apremiantes y de colaborar con actores extraacadémicos en la mejora de nuestras comunidades. Michael Burroughs describe cómo, frente a los recortes presupuestales, el cierre de departamentos y la percepción de la filosofía como un ejercicio reservado a unos cuantos especialistas, ya existe un conjunto creciente de iniciativas —filosofía para niños en escuelas, proyectos de filosofía en cárceles, redes como el Public Philosophy Network o SOPHIA, blogs, podcasts y libros accesibles— que buscan recuperar la tradición de un quehacer filosófico situado en la plaza pública, al estilo de Sócrates, Arendt o Angela Davis.¹⁰ El problema, advierte, es que estas prácticas siguen entrando en conflicto con las normas dominantes de la profesión: los sistemas de evaluación y promoción sólo reconocen como trabajo filosófico legítimo la investigación publicada en revistas especializadas y conferencias técnicas, de modo que quienes se dedican a la filosofía pública se ven forzados a vivir “dos vidas”, cumpliendo los requisitos académicos estándar mientras sostienen, casi a costa propia, proyectos públicos exigentes. Para que la filosofía pública deje de ser un gesto que esté más allá del deber y se convierta en un componente estable de la disciplina, Burroughs propone revisar los

herramientas filosóficas ya establecidas para analizar problemas concretos con un enfoque técnico y académico, dirigido sobre todo a especialistas; la filosofía pública, en cambio, busca llevar la reflexión filosófica al debate público amplio, intervenir en discusiones reales y dialogar con audiencias no especializadas, usando un lenguaje accesible sin renunciar al rigor. Para un compendio sobre el tipo de filosofía aplicada que se realiza en la actualidad, véase Kasper Lippert-Rasmussen, Kimberley Brownlee, & David Coady, eds., *A Companion to Applied Philosophy* (Blackwell, 2016). Para un compendio sobre el tipo de filosofía pública que se realiza en la actualidad, véase Lee McIntyre, Nancy McHugh, & Ian Olovson, eds., *A Companion to Public Philosophy* (Blackwell, 2025).

10 Michael D. Burroughs, “How to Survive a Crisis: Reclaiming Philosophy as a Public Practice,” *Palgrave Commun* 4, no. 106 (2018): 1-5. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0163-z>.

criterios de *mérito* y de *carrera* —e.g., incorporando cartas de organizaciones comunitarias, informes de impacto y observaciones de colegas como evidencia de trabajo riguroso— y ampliar la noción misma de *práctica filosófica legítima*, de modo que incluya no sólo la producción de artículos especializados, sino también formas de diálogo, intervención y co-investigación que reduzcan la distancia entre filósofos profesionales y ciudadanía,¹¹ y que permitan que las preguntas filosóficas vuelvan a articularse en el contexto de los desafíos compartidos de la vida social.

Ambas aristas del debate —que podemos etiquetar aquí como *la cuestión sobre la incidencia social de la filosofía*— confluyen en la tensión entre la autonomía epistémica de la filosofía en tanto disciplina académica y su responsabilidad democrática, una tensión que ya fue diagnosticada por John Dewey,¹² Philip Kitcher¹³ y Mary Midgley,¹⁴ en claves distintas pero complementarias. Mi objetivo en este artículo es modelar la cuestión sobre la incidencia social de la filosofía en tres niveles distintos, desde una perspectiva pragmatista amplia, lo cual nos permitiría tanto evaluar como alinear las investigaciones filosóficas con cuestiones públicas relevantes. El pragmatismo emerge en este panorama no como una corriente filosófica del siglo XIX, sino como un conjunto relativamente heterogéneo de supuestos que nos permiten

11 Para un análisis de las fortalezas y debilidades de los distintos modelos de financiación de la ciencia, no sólo de la filosofía, véase Mario Gensollen & Víctor Hugo Salazar, “Ciencia y democracia: modelos de gobernanza de la ciencia para el diseño de instituciones científicas”, en *Diseño institucional e innovaciones democráticas*, eds. Anna Estany & Mario Gensollen, (Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2021), 281-301, <https://doi.org/10.33064/UAA/978-607-8834-03-7>.

12 John Dewey, *The Public and Its Problems* (Henry Holt and Company, 1927).

13 Philip Kitcher, *The Ethical Project* (Harvard University Press, 2011).

14 Mary Midgley, *What Is Philosophy For?* (Routledge, 2018).

repensar la incidencia social de la disciplina. Por ejemplo, como señala Kitcher,¹⁵ el pragmatismo —en particular, su pragmatismo naturalista— ofrece una alternativa al dualismo hecho-valor y al positivismo, lo cual nos permite concebir la filosofía como una mediación entre los saberes especializados y la deliberación democrática.¹⁶

De esta manera, la tesis que defenderé en este artículo es que la incidencia social de la filosofía debe pensarse en tres niveles distintos: el individual y comunitario, el institucional y epistémico, y el cultural y mitológico. Aunque tengo simpatía por las críticas expuestas hasta aquí, pienso que este modelo resulta mucho más sensible a distintos tipos de incidencia social de la filosofía. Así, aunque muchas investigaciones puedan ser condenadas por irrelevantes según algunos criterios mucho más reducidos, a partir de este modelo pueden mostrar su relevancia de manera más nítida. Para defender mi tesis, desarrollo el nivel individual y comunitario de incidencia a partir de la concepción deweyana de la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia (sección 2); detallo el nivel institucional y epistémico a partir del pragmatismo naturalista y el proyecto ético de Philip Kitcher (sección 3); y finalizo con el nivel cultural y mitológico a partir de la concepción de la filosofía como clarificación moral, crítica de mitologías y fontanería conceptual de Mary Midgley (sección 4). Termino el artículo (sección 5) señalando tres perspectivas distintas —productividad técnica, orientación práctica y necesidad vital— para atender a la posible utilidad de la filosofía.

15 Philip Kitcher, “Some Answers, Admissions, and Explanations,” en *Philip Kitcher: Pragmatic Naturalism*, ed. Marie I. Kaiser, y Ansgar Seide (De Gruyter, 2013), 175-205.

16 Kevin Kago, y Prabhu Venkataraman, “In Defense of Kitcher’s Pragmatic Naturalism,” *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 17, no. 2 (2025): 1-15. <https://doi.org/10.4000/15d8s>.

2. La filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia

Una de las contribuciones más duraderas del pragmatismo clásico, y en particular de John Dewey, consiste en haber desplazado la pregunta por la verdad y el conocimiento desde el terreno de la correspondencia metafísica hacia el de la práctica situada. En lugar de concebir la verdad como adecuación entre proposiciones y una realidad preexistente, Dewey propone entenderla como el resultado de procesos de indagación orientados a la resolución de problemas concretos en contextos históricos específicos. Esta concepción, formulada tempranamente en términos de asertabilidad garantizada (*warranted assertibility*),¹⁷ no constituye simplemente una tesis epistemológica alternativa, sino el punto de partida de una reconfiguración más amplia de la filosofía como práctica crítica y reconstructiva de la experiencia.¹⁸

Desde esta perspectiva, la filosofía no aparece como un saber de segundo orden que reflexiona de manera abstracta sobre los fundamentos últimos de alguna cuestión, sino como una forma de intervención reflexiva que emerge allí donde los hábitos, conceptos y valores heredados dejan de funcionar adecuadamente. La experiencia humana, entendida de manera amplia como el entramado de prácticas, expectativas, creencias y afectos que orientan nuestra vida social, se vuelve problemática cuando las condiciones materiales, tecnológicas o institucionales cambian con

17 Para una explicación detallada del concepto, véase Ángel M. Faerna, “El concepto de “asertabilidad garantizada” en la lógica naturalista de Dewey: tres malentendidos,” *Teorema* 43, no. 1 (2024): 29-45. <https://doi.org/10.30827/teorema>.

18 John Dewey, *Philosophy and Civilization* (Minton, Balch & Company, 1931).

mayor rapidez que nuestros marcos conceptuales. Es precisamente en esos momentos de fricción cuando la filosofía adquiere su función específica: no la de dictar soluciones desde fuera, sino la de clarificar, reorganizar y reconstruir los recursos conceptuales con los que una comunidad se orienta en el mundo.

Este diagnóstico permite comprender por qué el pragmatismo deweyano resulta especialmente relevante para las discusiones contemporáneas sobre la filosofía pública. En contextos marcados por la complejidad científica, la pluralidad de valores y la intensificación de los conflictos políticos, la demanda de una filosofía que participe activamente en la deliberación pública no puede satisfacerse mediante una mera divulgación de teorías abstractas. Lo que se requiere es una forma de filosofar capaz de colaborar con otros saberes y con actores no especializados en la identificación, formulación y evaluación de problemas comunes, particularmente en ámbitos como la ciencia, la educación, la ética aplicada y la política democrática.

El punto de partida de esta concepción se encuentra en el naturalismo evolutivo que atraviesa toda la obra de Dewey. Frente al dualismo moderno entre mente y mundo, teoría y práctica, cognición y experiencia, Dewey sostiene que el pensamiento es una función emergente de organismos que interactúan activamente con su entorno. Influido por Darwin, concibe la inteligencia como una capacidad adaptativa orientada a la coordinación eficaz de la acción, no como una facultad trascendental destinada a captar verdades eternas. De ahí que los conceptos filosóficos, al igual que las hipótesis científicas, deban evaluarse por sus consecuencias prácticas en la vida individual y colectiva,

y no por su adecuación a supuestas estructuras ontológicas independientes.¹⁹

Este naturalismo tiene implicaciones directas para la comprensión del conocimiento filosófico. Pensar no consiste en contemplar pasivamente un orden dado, sino en ensayar respuestas inteligentes a situaciones problemáticas. Las ideas, en este sentido, son herramientas provisionales cuya validez depende de su capacidad para orientar la acción de manera exitosa. Esta es la intuición central del instrumentalismo deweyano: las teorías no son espejos de la realidad, sino planes de acción susceptibles de revisión a la luz de sus efectos.

La noción de verdad como asertabilidad garantizada debe entenderse a la luz de este marco instrumentalista. Una afirmación es verdadera no porque corresponda a un hecho metafísicamente dado, sino porque ha sido suficientemente justificada en el curso de una investigación que ha resistido la prueba de la experiencia y la crítica intersubjetiva. La asertabilidad garantizada no es absoluta ni definitiva, sino siempre contextual y revisable, lo cual introduce un elemento de falibilismo que resulta crucial para la práctica filosófica en sociedades pluralistas. Como han señalado diversos intérpretes, este criterio de verdad desplaza el énfasis desde la certeza hacia la responsabilidad epistémica en contextos de decisión colectiva.²⁰

Este desplazamiento tiene también una dimensión democrática. Para Dewey, las capacidades que intervienen

19 Dimitris Pavlis, y John Gkiosos, "John Dewey, From Philosophy of Pragmatism to Progressive Education," *Journal of Arts & Humanities* 6, no. 9 (2017): 23-30. <https://doi.org/10.18533/journal.v6i9.1257>.

20 Jim Garrison, Stefan Neubert, y Kersten Reich, *John Dewey's Philosophy of Education: An Introduction and Recontextualization for Our Times* (Palgrave Macmillan, 2012). <https://doi.org/10.1057/9781137026187>.

en el pensar filosófico —deliberar, anticipar consecuencias, evaluar alternativas, revisar creencias— no son prerrogativas de una élite intelectual, sino extensiones reflexivas de habilidades humanas ordinarias. La filosofía, cuando se encierra en problemas técnicos desconectados de la experiencia social, traiciona su propia función y degenera en una forma de escolástica contemporánea. Por el contrario, cuando se articula con los problemas públicos de su tiempo, contribuye a enriquecer la inteligencia colectiva necesaria para la vida democrática.²¹

Esta concepción amplia de la democracia, entendida no sólo como un conjunto de procedimientos institucionales sino como un modo de vida, ocupa un lugar central en el proyecto deweyano. La democracia requiere ciudadanos capaces de identificar problemas comunes, de participar en procesos de deliberación informada y de evaluar críticamente las consecuencias de distintas opciones de acción. En este contexto, la educación no es un ámbito separado de la política, sino su condición de posibilidad epistémica. Sin prácticas educativas que fomenten la reflexión crítica y la imaginación moral, la deliberación democrática se empobrece y se vuelve vulnerable a formas de tecnocracia o populismo epistémico.²²

Dewey subraya que la existencia misma de un público depende de la capacidad de los individuos para reconocer los efectos indirectos de las acciones sociales y para articularlos como problemas compartidos. Esta publicitación de los problemas no puede lograrse únicamente mediante el

21 John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (The Macmillan Company, 1916).

22 Yan-Hong Ye, y Yi-Huang Shih, "Development of John Dewey's Educational Philosophy and its Implications for Children's Education," *Policy Futures in Education* 19, no. 8 (2021): 877-890. <https://doi.org/10.1177/1478210320987678>.

conocimiento experto, sino que requiere mediaciones conceptuales, narrativas y normativas que permitan traducir saberes especializados en términos relevantes para la experiencia cotidiana de los ciudadanos.²³ La filosofía, entendida como crítica reconstructiva de la experiencia, desempeña aquí un papel insustituible como mediadora entre conocimiento, valores y acción.

La tarea de reconstrucción conceptual profundiza esta función mediadora. Dewey concibe la filosofía como una actividad orientada a clarificar los conflictos que surgen cuando distintos valores, prácticas e instituciones entran en tensión. Esta clarificación no consiste en resolver los conflictos mediante principios abstractos, sino en reorganizar los marcos conceptuales que estructuran nuestra comprensión de la experiencia, de modo que permitan formas más inteligentes y cooperativas de acción social. Así, la filosofía opera como una forma de “fontanería conceptual” *avant la lettre*, anticipando intuiciones que más tarde desarrollará Mary Midgley desde otra tradición.

Así, la tarea reconstructiva es inseparable de una actitud experimentalista frente a la vida social. Dewey rechaza explícitamente cualquier forma de fundacionismo moral o político que pretenda establecer principios inmutables al margen de la experiencia histórica. En su lugar, propone concebir las instituciones, normas y valores como hipótesis prácticas sometidas a prueba en el curso de lo que denomina “experimentos de vida”. Estos experimentos no son ensayos individuales aislados, sino procesos colectivos en los que las comunidades evalúan

23 Siobhan Daly, “Public and Private in an Era of Entrepreneurial Philanthropy: Exploring John Dewey’s *The Public and Its Problems* (1927/2016) to (Re)conceptualize Philanthropy as a Public,” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 53, no. 5 (2024): 1282-1305. <https://doi.org/10.1177/08997640231214740>.

empíricamente las consecuencias de distintas formas de organización social y revisan sus compromisos normativos a la luz de esos resultados.

La filosofía, en este marco, no sustituye a la acción política ni a la investigación empírica, pero contribuye a hacerlas más reflexivas y responsables. Al explicitar supuestos implícitos, al identificar alternativas conceptuales y al anticipar posibles consecuencias, el filósofo participa en un proceso más amplio de aprendizaje social. Esta concepción de la filosofía como laboratorio de ideas contrasta de manera nítida con modelos que la conciben como un sistema cerrado de problemas autosuficientes, y ofrece un criterio normativo para evaluar su utilidad social sin reducirla a mera aplicación técnica.

Desde esta perspectiva, la filosofía pública no aparece como una adición externa o una tarea secundaria frente a la investigación académica propiamente dicha, sino como una expresión coherente de la función reconstructiva del filosofar. Participar en debates públicos, colaborar con comunidades no académicas o intervenir en controversias sobre ciencia y política no implica abandonar el rigor filosófico, sino desplazarlo hacia contextos donde sus recursos críticos pueden tener una incidencia efectiva en la experiencia compartida. La tensión entre autonomía disciplinar y responsabilidad democrática, lejos de resolverse mediante la clausura académica, se gestiona mejor cuando la filosofía asume su carácter situado y falible.

La influencia de Dewey en desarrollos pragmatistas posteriores resulta aquí decisiva. Tanto el proyecto ético y epistémico de Philip Kitcher como diversas críticas contemporáneas al cientismo retoman, explícita o implícitamente, esta concepción de la filosofía como mediación entre saberes especializados y deliberación

democrática. En lugar de concebir la relevancia pública de la filosofía exclusivamente en términos de impacto inmediato o aplicación directa, el marco deweyano permite reconocer formas más difusas, pero no menos importantes de incidencia social, vinculadas a la orientación práctica, la clarificación normativa y la reorganización conceptual de la experiencia.

De esta manera, entender la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia implica reconocer que su utilidad no reside en ofrecer respuestas definitivas, sino en mantener abiertos los procesos de indagación colectiva mediante los cuales las sociedades se orientan en contextos de cambio. Esta concepción, lejos de justificar el aislamiento académico, proporciona criterios exigentes para evaluar cuándo y cómo la investigación filosófica contribuye a una vida social más inteligente, democrática y reflexiva. En los siguientes apartados, veremos cómo este legado pragmatista se proyecta en el nivel institucional y epistémico a través del trabajo de Philip Kitcher, y en el nivel cultural y mitológico mediante la crítica conceptual desarrollada por Mary Midgley.

3. La filosofía como mediación epistémica y ética pública

El proyecto filosófico de Philip Kitcher puede leerse como una reconstrucción contemporánea del pragmatismo deweyano bajo las condiciones epistémicas, institucionales y políticas de las sociedades altamente complejas. En diálogo explícito con Dewey, pero también en respuesta a problemas que no estaban plenamente formulados en la primera mitad del siglo XX, Kitcher desarrolla lo que denomina un “pragmatismo naturalista”: una concepción de la filosofía orientada a mediar normativamente entre ciencia,

valores y deliberación democrática en contextos marcados por la complejidad técnica y el pluralismo moral.²⁴

A diferencia de Dewey, cuya reflexión se desarrolla en una época en la que la brecha entre conocimiento experto y ciudadanía era todavía relativamente estrecha, Kitcher parte del diagnóstico de que la especialización extrema del conocimiento contemporáneo ha generado nuevas formas de exclusión epistémica. La producción científica y técnica, aun cuando resulta indispensable para la toma de decisiones colectivas, se ha vuelto crecientemente inaccesible para el público no especializado, lo que amenaza con socavar las condiciones mismas de la democracia. En este contexto, la filosofía ya no puede limitarse a una crítica cultural general, sino que debe asumir un papel institucional más preciso: traducir, integrar y evaluar saberes especializados a la luz de fines humanos compartidos, sin sustituir ni colonizar el trabajo científico, pero tampoco renunciar a su dimensión normativa.²⁵

Parte central del proyecto de Kitcher es la noción de *ciencia bien ordenada*. Con ella, Kitcher no pretende ofrecer un criterio epistemológico para decidir qué teorías científicas son verdaderas, sino un marco normativo para reflexionar sobre la organización social de la investigación científica. La pregunta decisiva no es qué teorías aceptamos, sino qué preguntas decidimos investigar, con qué prioridades y bajo qué valores. Esta distinción resulta crucial, pues permite reconocer que la agenda científica nunca es neutral: está atravesada por estructuras de poder, por desigualdades en la distribución de recursos y por supuestos normativos que suelen permanecer implícitos.²⁶

24 Kitcher, *The Ethical Project*.

25 Kitcher, "Some Answers, Admissions, and Explanations," 175-205.

26 Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, 117-135.

La filosofía, en este punto, cumple una función mediadora. No dicta contenidos científicos, pero contribuye a articular procesos de deliberación pública informada sobre la orientación de la investigación. La idea de ciencia bien ordenada remite a un ideal contrafáctico: aquel en el que las líneas de investigación serían seleccionadas por un conjunto de deliberadores representativos de todas las perspectivas afectadas, bajo condiciones epistémicas suficientemente informadas y normativamente imparciales. Este ideal no describe una situación real, pero proporciona un criterio crítico para evaluar las desviaciones sistemáticas entre las prioridades científicas efectivas y las necesidades humanas más urgentes.²⁷

Esta concepción se distancia tanto del positivismo clásico, que suponía una separación tajante entre hechos y valores, como de versiones tecnocráticas de la gobernanza científica que confían exclusivamente en la autoridad del experto. Para Kitcher, la legitimidad de la ciencia en sociedades democráticas depende de su capacidad para articularse con procesos deliberativos más amplios, en los que los ciudadanos puedan comprender, al menos en términos generales, qué está en juego en determinadas decisiones científicas y tecnológicas. La filosofía contribuye a esta articulación precisamente al traducir lenguajes técnicos en problemas públicos inteligibles, sin reducir su complejidad ni sacrificar su dimensión normativa.

Un eje paralelo del programa kitcheriano es su *proyecto ético*. Aquí, Kitcher retoma de forma explícita la tradición pragmatista para ofrecer una concepción evolutiva y naturalista de la moralidad. La ética no se presenta como un conjunto de verdades morales descubiertas, ni como

27 Cristian Larroulet Philippi, "Well-Ordered Science's Basic Problem," *Philosophy of Science* 87, no. 2 (2020): 365-375. <https://doi.org/10.1086/707539>.

una construcción arbitraria, sino como una tecnología social orientada a resolver problemas recurrentes de coordinación, cooperación y conflicto en comunidades humanas. Los principios morales emergen históricamente como respuestas tentativas a esos problemas y se revisan a la luz de sus consecuencias prácticas.

Esta concepción permite a Kitcher situarse entre dos posiciones que considera igualmente problemáticas: el realismo moral fuerte,²⁸ que postula verdades morales independientes de la práctica humana, y el relativismo extremo,²⁹ que disuelve toda normatividad en preferencias locales inconmensurables. Frente a ambas, el pragmatismo naturalista sostiene que los compromisos morales están anclados en necesidades humanas reales, pero que su formulación concreta es siempre histórica, revisable y sensible al contexto. La ética, en este sentido, impregna cada sociedad humana y cada vida humana no como un sistema trascendente, sino como un conjunto de herramientas normativas en constante ajuste.³⁰

La función mediadora de la filosofía se vuelve aquí particularmente visible. La reflexión ética no se limita a justificar principios abstractos, sino que evalúa prácticas, instituciones y políticas a la luz de su capacidad para reducir el sufrimiento evitable, promover la cooperación y ampliar las oportunidades de vida significativa. Al hacerlo, la filosofía conecta saberes empíricos —*e.g.*, provenientes de las ciencias sociales o de la psicología moral— con juicios normativos que no pueden derivarse automáticamente de esos hechos, pero que tampoco están al margen de ellos.

28 Véase, por ejemplo, Mark de B. Platts, *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology* (Routledge, 1991).

29 Véase, por ejemplo, J. David Velleman, *Foundations for Moral Relativism* (Open Book Publishers, 2013).

30 Kago y Venkataraman, “In Defense of Kitcher’s Pragmatic Naturalism,” 1-15.

Otro componente central del proyecto de Kitcher es su análisis del conocimiento público y de las desigualdades epistémicas que atraviesan las sociedades contemporáneas. En este punto, la herencia de Dewey es evidente, pero Kitcher también la actualiza a nuestro contexto epistémico especializado. Kitcher sostiene que el acceso diferencial a información científica y técnica constituye un problema político de primer orden, pues afecta directamente la calidad de la deliberación democrática. Cuando ciertos grupos controlan el flujo de información o se benefician de formas de ignorancia estratégicamente producidas, la toma de decisiones colectivas se distorsiona en favor de intereses particulares.

La filosofía tiene aquí la tarea de identificar, conceptualizar y criticar estas formas de ignorancia estructural. No se trata únicamente de promover más información, sino de examinar qué tipos de conocimiento se distribuyen, a quiénes y con qué efectos. Esta preocupación enlaza con debates contemporáneos sobre justicia epistémica³¹ y desinformación,³² y refuerza la idea de que la mediación filosófica no es un lujo académico, sino una condición para el funcionamiento mismo de la democracia en contextos de alta complejidad técnica.

Otro aspecto relevante del pensamiento kitcheriano es su crítica tanto al realismo científico ingenuo como al escepticismo filosófico radical. Ambas posiciones, sostiene, desatienden la función pública de la filosofía al concentrarse en disputas metafísicas que poco aportan a la orientación práctica de la vida colectiva. Frente a ellas,

31 Véase, por ejemplo, Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford University Press, 2007).

32 Véase, por ejemplo, Lee McIntyre, *On Disinformation: How to Fight for Truth and Protect Democracy* (The MIT Press, 2023).

Kitcher propone un realismo pragmático que evalúa las teorías científicas no sólo por su éxito empírico, sino por su contribución a fines humanos compartidos. La pregunta filosóficamente relevante no es si nuestras teorías capturan la realidad *en sí misma*, sino si nos permiten comprender mejor el mundo de maneras que hagan posible vivir mejor juntos.

Este desplazamiento tiene consecuencias directas para la filosofía de la ciencia. En lugar de limitarse al análisis conceptual de nociones como *verdad* o *confirmación*, el filósofo de la ciencia está llamado a participar en debates sobre política científica, ética de la investigación y gobernanza tecnológica. La mediación epistémica implica aquí asumir responsabilidad por los efectos sociales del conocimiento, sin confundir dicha responsabilidad con un control autoritario de la investigación científica.

Kitcher reconoce explícitamente su deuda con Dewey en este punto, pues sitúa su trabajo en continuidad con la concepción deweyana de la democracia como integración entre experticia e inteligencia pública. Sin embargo, también marca una diferencia importante: mientras que Dewey confiaba en gran medida en la capacidad de las prácticas democráticas ordinarias para absorber el impacto del conocimiento experto, Kitcher subraya la necesidad de instituciones específicas que faciliten esta mediación. La complejidad epistémica contemporánea exige mecanismos formales de traducción, evaluación y participación que no eran tan urgentes en el contexto histórico de Dewey.³³

Este énfasis institucional no implica un abandono del pragmatismo, sino su adaptación a nuevas condiciones.

33 Philip Kitcher, "Social Progress," *Social Philosophy and Policy* 34, no. 2 (2017): 46-65. <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>.

Kitcher es igualmente explícito en su rechazo al naturalismo reduccionista. Naturalizar la ética o la epistemología no significa reducirlas a descripciones causales de hechos naturales, sino mostrar cómo los hechos y las normas se entrelazan en prácticas humanas orientadas a fines. La filosofía conserva así una autonomía crítica indispensable para cuestionar presupuestos normativos que las ciencias, por su propio método, no están en posición de evaluar.³⁴

La relevancia contemporánea de este enfoque se hace particularmente visible en los debates actuales sobre inteligencia artificial, genómica, cambio climático o desinformación.³⁵ En todos estos casos, la toma de decisiones requiere integrar conocimientos altamente especializados con juicios normativos sobre riesgos, beneficios y responsabilidades. Concebir la filosofía como mediación epistémica y ética permite a los filósofos participar de manera informada y crítica en estas deliberaciones, sin reducir su papel a la mera aplicación de teorías ni refugiarse en un aislamiento académico estéril.

En este sentido, el proyecto de Kitcher no sólo recupera el legado de Dewey, sino que lo amplifica y lo reconfigura para un contexto en el que la brecha entre ciencia y ciudadanía constituye uno de los principales desafíos democráticos. La filosofía, entendida como mediación normativa entre saber experto y vida pública, se revela así como una práctica indispensable para orientar colectivamente sociedades atravesadas por la complejidad epistémica y el pluralismo moral.

34 Kago y Venkataraman, "In Defense of Kitcher's Pragmatic Naturalism," 1-15.

35 Véanse, por ejemplo, Philip Kitcher, *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities* (Simon & Schuster, 1996) y Evelyn F. Keller, y Philip Kitcher, *The Seasons Alter: How to Save Our Planet in Six Acts* (W. W. Norton & Company, 2017).

4. La filosofía como clarificación moral y crítica de mitologías

La obra de Mary Midgley comparte con el pragmatismo clásico de Dewey un rechazo frontal a la idea de una filosofía abstracta, autosuficiente y desconectada de la vida ordinaria. Sin embargo, su énfasis se sitúa en un registro distinto y, en muchos sentidos, complementario al proyecto kitcheriano de mediación institucional. Mientras que Kitcher se ocupa prioritariamente de la relación entre ciencia, democracia y estructuras formales de deliberación, Midgley dirige su atención hacia los supuestos imaginativos, morales y metafísicos que ya operan —a menudo de manera invisible— en nuestras formas cotidianas de pensar, en la cultura científica y en los grandes relatos contemporáneos sobre el sentido del mundo. Para ella, la tarea principal de la filosofía consiste en hacer explícitos esos supuestos, someterlos a examen crítico y evitar que se presenten como descripciones neutrales de la realidad cuando en realidad cumplen funciones normativas profundas.³⁶

El punto de partida es la tesis de que los seres humanos pensamos inevitablemente a través de lo que Midgley denomina “mitologías”. Éstas no son supersticiones primitivas ni errores cognitivos que puedan erradicarse mediante mayor información científica, sino conjuntos de imágenes, metáforas y narrativas que estructuran nuestra comprensión del mundo y orientan nuestras prácticas. Vivir sin mitologías no es una opción antropológicamente disponible. El problema surge, más bien, cuando estas mitologías permanecen implícitas, operando sin ser reconocidas como tales, y adquieren así la apariencia de verdades puramente descriptivas o inevitables.³⁷

36 Mary Midgley, *What Is Philosophy For?* (Bloomsbury Academic, 2018).

37 Mary Midgley, *The Myths We Live By* (Routledge, 2003).

Desde esta perspectiva, una de las contribuciones más influyentes de Midgley es la célebre analogía de la “fontanería filosófica” (*philosophical plumbing*). Con ella, propone una imagen deliberadamente antiheroica de la filosofía. El trabajo filosófico no consiste en construir sistemas monumentales ni en descubrir fundamentos últimos, sino en mantener y reparar la infraestructura conceptual profunda que sostiene nuestras formas de vida. Al igual que la fontanería, la filosofía se ocupa de sistemas complejos que normalmente pasan desapercibidos hasta que algo deja de funcionar. Cuando los conceptos se obstruyen, se contradicen o generan efectos indeseables, la tarea filosófica consiste en localizarlos, aclararlos y, cuando es necesario, redirigirlos.³⁸

La fuerza de esta analogía radica en su rechazo explícito de la concepción elitista de la filosofía como actividad reservada a especialistas. Para Midgley, los conflictos conceptuales no surgen únicamente en debates académicos sofisticados, sino en la vida cotidiana, en la política pública, en la ciencia y en las decisiones morales ordinarias. Los conceptos que estructuran nuestro pensamiento no son compartimentos estancos, sino corrientes vivas que se alimentan del uso cotidiano, se transforman mediante la reflexión erudita y regresan, a menudo de manera inadvertida, a moldear nuestras prácticas sociales. En este sentido, la filosofía no es un lujo intelectual, sino una necesidad práctica inherente a culturas complejas como la nuestra.

Este énfasis conecta directamente con la crítica midgleyana al reduccionismo y al cientismo, uno de los ejes centrales de su obra. A lo largo de varios libros

38 Mary Midgley, “Philosophical Plumbing,” *Royal Institute of Philosophy Supplements* 33 (1992): 139-151. <https://doi.org/10.1017/S1358246100002319>.

—desde *Beast and Man* hasta *Science as Salvation*—³⁹ Midgley analiza cómo ciertas ideas científicas legítimas, desarrolladas para contextos explicativos específicos, son extrapoladas indebidamente para ofrecer visiones totales de la naturaleza humana y de la vida social. Su crítica no se dirige contra la ciencia en cuanto tal, sino contra la mitología que emerge cuando la ciencia es presentada como la única vía legítima de conocimiento y como sustituto funcional de las antiguas narrativas religiosas.

En este sentido, el cientismo aparece, en el diagnóstico midgleyano, como una mitología moderna particularmente poderosa. Se trata de una narrativa imaginativa que atribuye a la ciencia capacidades salvíficas: explicar exhaustivamente el mundo, fundamentar la moral, resolver los conflictos humanos y orientar el progreso histórico. Esta narrativa no se sostiene por los resultados empíricos de la ciencia, sino por una extrapolación normativa que convierte metodologías exitosas en un ideal totalizante. Como advierte Midgley, que la ciencia haya reemplazado a la religión como fuente de sentido no constituye necesariamente un avance, sino un cambio de mitología cuyas implicaciones deben ser cuidadosamente examinadas.

Un ejemplo paradigmático de esta crítica es su análisis del reduccionismo sociobiológico, particularmente en su controversia con Richard Dawkins.⁴⁰ Midgley reconoce el valor explicativo de la selección natural en biología evolutiva, pero rechaza su transformación en una explicación exhaustiva del comportamiento humano. Cuando nociones como “egoísmo genético” se

39 Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (Harvester Press, 1978); Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (Routledge, 1992).

40 Mary Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears* (Methuen, 1985).

trasladan sin mediación al ámbito de la ética, la política o la economía, se produce una distorsión conceptual que empobrece nuestra comprensión de la agencia humana y naturaliza estructuras sociales contingentes. En este punto, su crítica converge con preocupaciones pragmatistas más amplias sobre la relación entre hechos científicos y valores humanos.

Otro componente central del pensamiento de Midgley es su énfasis en la imaginación moral y en el papel constitutivo de las metáforas. A diferencia de concepciones que tratan las metáforas como meros recursos retóricos, Midgley sostiene que estas configuran activamente nuestra percepción de lo posible, lo deseable y lo inevitable. Metáforas como “lucha por la supervivencia”, “capital humano” o “medicina amarga” no son inocuas: orientan nuestras expectativas, justifican determinadas políticas y desalientan otras alternativas. La filosofía, en tanto crítica de mitologías, debe hacer visibles estas metáforas y evaluar su adecuación a la complejidad de la vida humana.⁴¹

Este enfoque implica una concepción profundamente interdisciplinaria de la filosofía. Para Midgley, los límites rígidos entre disciplinas son artificios institucionales que obstaculizan la comprensión.⁴² La filosofía no es un territorio separado que requiera pasaportes para ser visitado, sino el arte de conectar cosas: datos científicos, narrativas culturales, intuiciones morales, experiencias emocionales e historia intelectual. Esta vocación integradora no equivale a un rechazo del rigor académico, sino a una insistencia en que dicho rigor pierde su sentido cuando se divorcia de contextos humanos más amplios.

41 Mary Midgley, *The Owl of Minerva: A Memoir* (Routledge, 2005).

42 Idem.

No resulta sorprendente, en este contexto, que el trabajo de Midgley haya sido recibido con suspicacia por sectores dominantes de la filosofía analítica del siglo XX. Formada en Oxford, pero deliberadamente alejada del formalismo lógico y de la hiper-especialización, su obra fue durante décadas considerada marginal o incluso impropia de la disciplina. Sin embargo, la revaloración reciente de Midgley muestra que su proyecto anticipó preocupaciones que hoy ocupan un lugar central en la reflexión filosófica contemporánea, desde la crítica al cientismo hasta la justicia epistémica y la filosofía pública.⁴³

Quizá la contribución más decisiva de Midgley, en este contexto, sea su diagnóstico de la responsabilidad ética de la filosofía respecto de la presentación pública del conocimiento científico. En sociedades atravesadas por la desinformación, el negacionismo y la instrumentalización política de la ciencia, la filosofía no puede limitarse a observar desde la distancia. Su función como crítica de mitologías la obliga a intervenir allí donde narrativas científicamente válidas son extrapoladas más allá de su dominio legítimo o utilizadas para justificar decisiones normativas encubiertas.

Esta responsabilidad no implica sustituir a la ciencia ni hablar en su nombre, sino ejercer una vigilancia conceptual constante sobre las historias que contamos acerca de lo que la ciencia dice, puede o debe hacer. En este punto, la filosofía promueve la claridad moral y conceptual, contribuyendo a una deliberación pública más honesta y menos vulnerable a relatos simplificadores.

43 Benjamin J. B. Lipscomb, *The Women are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics* (Oxford University Press, 2021); Clare Mac Cumhaill, & Rachael Wiseman, *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life* (Anchor, 2022).

Aunque Midgley se distancia del pragmatismo kitcheriano en varios aspectos —su menor énfasis en procedimientos institucionales formales, su mayor confianza en la agencia moral ordinaria y su atención prioritaria al lenguaje y la imaginación—, ambos proyectos comparten un rechazo profundo a la dicotomía entre teoría y práctica. En ambos casos, la filosofía aparece como una actividad situada, orientada a necesidades humanas reales y comprometida con la vida democrática, aunque operando en registros distintos y complementarios.

En este sentido, aun sin autodenominarse pragmatista, Midgley encarna una versión particularmente incisiva de la idea de que la filosofía es necesaria no porque produzca resultados medibles, sino porque mantiene en funcionamiento los marcos conceptuales que hacen posible una vida humana inteligible. Como señalan De Cruz y De Smedt, la metáfora de la fontanería resume con precisión esta concepción: las ideas filosóficas, como las tuberías invisibles de una cultura, responden a necesidades básicas y requieren mantenimiento constante para evitar que el pensamiento colectivo se deteriore o se contamine.⁴⁴

Con esta concepción de la filosofía como clarificación moral y crítica de mitologías, se completa el tercer nivel del modelo de incidencia social propuesto. En la sección final, integraré estos tres niveles —el reconstructivo deweyano, el mediador kitcheriano y el clarificador midgleyano— para ofrecer una tipología más amplia de la utilidad de la filosofía en términos de productividad técnica, orientación práctica y necesidad vital.

44 Helen De Cruz, y Johan De Smedt, “Melioristic Genealogies and Indigenous Philosophies,” *The Philosophical Forum* 53, no. 4 (2022): 209–226. <https://doi.org/10.1111/phil.12327>.

5. Tres niveles, una misma exigencia: sobre la utilidad de la filosofía

Las tres perspectivas desarrolladas no deben entenderse como enfoques rivales ni como respuestas alternativas a la pregunta por la incidencia social de la filosofía. Más bien, pueden leerse como niveles complementarios de análisis de un mismo fenómeno: la necesidad de que la filosofía contribuya de manera significativa a la vida pública en contextos históricos específicos. Dewey, Kitcher y Midgley abordan esta exigencia desde registros distintos, pero convergen en una intuición central: la filosofía pierde su sentido cuando se desvincula de los problemas reales que estructuran la experiencia humana compartida.

Desde el nivel individual y comunitario, Dewey nos recuerda que la filosofía no comienza en la teoría sino en la experiencia vivida de tensiones, fricciones y conflictos que desafían nuestros hábitos de pensamiento. Todos somos filósofos potenciales en la medida en que nos enfrentamos a situaciones que no pueden resolverse mediante la aplicación mecánica de reglas heredadas. La reflexión filosófica surge precisamente cuando esas reglas dejan de funcionar y se vuelve necesario reconstruir experimentalmente nuestros marcos de comprensión para orientar la acción colectiva.

Sin embargo, estas experiencias nunca se dan en un vacío conceptual. Como insiste Midgley, nuestras formas de experimentar y problematizar el mundo están siempre mediadas por narrativas culturales, metáforas e imágenes que damos por sentadas.⁴⁵ No podemos enfrentar adecuadamente los problemas prácticos que nos aquejan si no clarificamos primero los términos en los que los

45 Midgley, *The Myths We Live By*.

formulamos. En este sentido, la crítica de mitologías no es un lujo teórico, sino una condición de posibilidad de cualquier reconstrucción reflexiva de la experiencia. La falta de claridad conceptual vuelve ciegos incluso los intentos más bien intencionados de reforma social.

A su vez, en sociedades caracterizadas por una especialización epistémica extrema, la reflexión individual y la clarificación cultural resultan insuficientes si no se articulan con estructuras institucionales adecuadas. Kitcher subraya que la mediación entre distintas formas de experticia —y entre el conocimiento experto y los valores democráticos— no puede dejarse al azar ni a la buena voluntad de los actores.⁴⁶ Requiere procedimientos, prácticas e instituciones diseñadas explícitamente para integrar saberes especializados en procesos de deliberación pública. La filosofía, en este nivel, no se limita a interpretar el mundo, sino que participa activamente en la gobernanza del conocimiento.

Estos tres niveles no operan de manera independiente, sino que se presuponen mutuamente. Sin clarificación conceptual, la reconstrucción democrática de la experiencia corre el riesgo de reproducir, sin advertirlo, los mismos supuestos problemáticos que pretende superar. Sin procedimientos institucionales adecuados, la inteligencia pública ordinaria puede ser fácilmente manipulada por formas de experticia mal utilizadas o estratégicamente opacas. Y sin prácticas reflexivas arraigadas en la experiencia cotidiana de los ciudadanos, tanto la crítica conceptual como la mediación institucional quedan suspendidas en un plano abstracto, sin conexión con las vidas reales de las personas.

Desde esta perspectiva, la pregunta “¿para qué sirve la filosofía?” revela su ambigüedad. Hablar de utilidad

46 Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, 117-135.

puede significar cosas muy distintas, y buena parte de los malentendidos contemporáneos en torno a la filosofía provienen de no distinguir estos sentidos. Si por utilidad entendemos *productividad técnica* —la capacidad de generar soluciones prácticas específicas y directamente aplicables—, entonces la filosofía tiene, sin duda, una utilidad limitada. No diseña puentes, no produce vacunas ni optimiza algoritmos. Dewey, Kitcher y Midgley coincidirían en este diagnóstico, pero también en que esta no es la pregunta adecuada, pues la filosofía no pretende ofrecer soluciones directas a problemas de esta índole.

Un segundo sentido de utilidad remite a la *orientación práctica*: la capacidad de ayudar a pensar mejor sobre problemas complejos que enfrentan las comunidades humanas. En este registro, la utilidad de la filosofía es múltiple y difícilmente sustituible. Dewey nos ofrece herramientas para pensar la experiencia educativa y política de manera democrática; Kitcher proporciona marcos normativos para reflexionar sobre la gobernanza de la ciencia y la tecnología; Midgley nos permite identificar y evaluar críticamente los supuestos imaginativos que atraviesan nuestras políticas públicas y nuestras concepciones de la naturaleza humana.

Existe, sin embargo, un tercer sentido más radical, que apunta a la filosofía como una *necesidad vital*. Aquí, la afirmación de Midgley resulta especialmente contundente: la filosofía no es un lujo cultural, sino una condición para vivir humanamente en sociedades complejas. Necesitamos reflexionar sobre nuestros conceptos fundamentales, nuestras metáforas dominantes y nuestros presupuestos morales para no quedar atrapados en formas de pensamiento que empobrecen nuestra vida individual y colectiva. Dewey formularía una tesis análoga desde el ángulo de la democracia: sin la capacidad de reconstruir

experimentalmente nuestras prácticas sociales, quedamos condenados a la repetición acrítica de lo heredado. Kitcher, por su parte, advertiría que sin una filosofía capaz de mediar entre experticia y valores democráticos, la complejidad contemporánea nos expone a la manipulación tecnocrática y a la erosión de la deliberación pública.

Entendida de este modo, la utilidad de la filosofía no se mide por su rendimiento inmediato ni por su impacto cuantificable, sino por su contribución sostenida a la inteligibilidad de nuestras prácticas, a la orientación de nuestras decisiones colectivas y a la posibilidad misma de una vida democrática reflexiva. Es en esta intersección —entre experiencia, cultura e instituciones— donde la filosofía encuentra hoy su incidencia social más profunda.

6. Conclusiones

En este artículo he abordado la cuestión de la incidencia social de la filosofía a partir de un diagnóstico ampliamente compartido sobre su aislamiento académico y la exigencia creciente de una filosofía públicamente relevante. Tras reconstruir críticamente este debate —a partir de las inquietudes de Kitcher, Dennett y trabajos empíricos recientes sobre relevancia pública— he defendido que la pregunta por la utilidad de la filosofía no puede resolverse mediante criterios unidimensionales, ni reducirse a una lógica de productividad técnica o impacto inmediato. En su lugar, he propuesto entender dicha incidencia desde una perspectiva pragmatista amplia, capaz de reconocer distintos modos legítimos en los que la filosofía contribuye a la vida pública.

Con ese objetivo, he desarrollado un modelo en tres niveles de incidencia social. En el nivel individual y

comunitario, he reconstruido la concepción deweyana de la filosofía como crítica reconstructiva de la experiencia, vinculada a la democracia y al experimentalismo social. En el nivel institucional y epistémico, he analizado el pragmatismo naturalista de Philip Kitcher, destacando su concepción de la filosofía como mediación normativa entre ciencia, valores y deliberación democrática en contextos de alta especialización. Finalmente, en el nivel cultural y mitológico, he examinado la propuesta de Mary Midgley, entendiendo la filosofía como clarificación moral, crítica de mitologías y “fontanería conceptual”. En conjunto, el artículo ha mostrado que estos tres enfoques no son rivales, sino complementarios, y que permiten articular una concepción más rica, exigente y plural de la utilidad de la filosofía en las sociedades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Burroughs, Michael D. “How to Survive a Crisis: Reclaiming Philosophy as a Public Practice.” *Palgrave Communications* 4, no. 106 (2018): 1-5. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0163-z>.
- Conix, Stijin, Oliver Lemeire, y Pei-Shan Chi. “The Public Relevance of Philosophy.” *Synthese* 200 (2022): 1-28. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03546-9>.
- Daly, Siobhan. “Public and Private in an Era of Entrepreneurial Philanthropy: Exploring John Dewey’s *The Public and Its Problems* (1927/2016) to (Re)conceptualize Philanthropy as a Public.” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 53, no. 5 (2024): 1282-1305. <https://doi.org/10.1177/08997640231214740>.

- De Cruz, Helen, Johan De Smedt. “Melioristic Genealogies and Indigenous Philosophies.” *The Philosophical Forum* 53, no. 4 (2022): 209-226. <https://doi.org/10.1111/phil.12327>.
- Dennett, Daniel. “Higher-Order Truths about Chmess.” *Topoi* 25 (2006): 39-41. <https://doi.org/10.1007/s11245-006-0005-2>.
- Dewey, John. *The Public and Its Problems*. Henry Holt and Company, 1927.
- Dewey, John. *Philosophy and Civilization*. Minton, Balch & Company, 1931.
- Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. The Macmillan Company, 1916.
- Faerna, Ángel M. “El concepto de “asertabilidad garantizada” en la lógica naturalista de Dewey: tres malentendidos.” *Teorema* 43, no. 1 (2024): 29-45. <https://doi.org/10.30827/teorema>.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.
- Garrison, Jim, Stefan Neubert, y Kersten Reich. *John Dewey's Philosophy of Education: An Introduction and Recontextualization for Our Times*. Palgrave Macmillan, 2012. <https://doi.org/10.1057/9781137026187>.
- Gensollen, Mario, & Marc Jiménez-Rolland. “Ciencia ciudadana: pluralidad científica y pensamiento crítico”. *CIENCIA ergo-sum* 29, no. 2 (2022): e164. <https://doi.org/10.30878/ces.v29n2a6>.
- Gensollen, Mario, & Víctor Hugo Salazar, “Ciencia y democracia: modelos de gobernanza de la ciencia para el diseño de instituciones científicas”. En

- Diseño institucional e innovaciones democráticas, editado por Anna Estany & Mario Gensollen, 281-301. Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2021). <https://doi.org/10.33064/UAA/978-607-8834-03-7>.
- Kago, Kevin, y Prabhu Venkataraman. "In Defense of Kitcher's Pragmatic Naturalism." *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 17, no. 2 (2025): 1-15. <https://doi.org/10.4000/15d8s>.
- Keller, Evelyn F., y Philip Kitcher. *The Seasons Alter: How to Save Our Planet in Six Acts*. W. W. Norton & Company, 2017.
- Kitcher, Philip. *What's the Use of Philosophy?* Oxford University Press, 2023.
- Kitcher, Philip. "Social Progress." *Social Philosophy and Policy* 34, no. 2 (2017): 46-65. <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>. v
- Kitcher, Philip. "Some Answers, Admissions, and Explanations." En *Philip Kitcher: Pragmatic Naturalism*, editado por Marie I. Kaiser y Ansgar Seide, 175-205. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Kitcher, Philip. *The Ethical Project*. Harvard University Press, 2011.
- Kitcher, Philip. "Philosophy Inside Out." *Metaphilosophy* 42, no. 3 (2011): 248-260. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01684.x>.
- Kitcher, Philip. *Science, Truth, and Democracy*. Oxford University Press, 2001.
- Kitcher, Philip. *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*. Simon & Schuster, 1996.

- Lippert-Rasmussen, Kasper, Kimberley Brownlee, y David Coady, eds. *A Companion to Applied Philosophy*. Blackwell, 2016.
- Lipscomb, Benjamin J. B. *The Women are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. Oxford University Press, 2021.
- Mac Cumhaill, Clare y Rachael Wiseman. *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life*. Anchor, 2022.
- McIntyre, Lee, Nancy McHugh, y Ian Olasov, eds. *A Companion to Public Philosophy*. Blackwell, 2025.
- McIntyre, Lee. *On Disinformation: How to Fight for Truth and Protect Democracy*. The MIT Press, 2023.
- Midgley, Mary. *What Is Philosophy For?* Bloomsbury Academic, 2018.
- Midgley, Mary. *The Owl of Minerva: A Memoir*. Routledge, 2005.
- Midgley, Mary. *The Myths We Live By*. Routledge, 2003.
- Midgley, Mary. *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*. Routledge, 1992.
- Midgley, Mary. "Philosophical Plumbing." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 33 (1992): 139-151. <https://doi.org/10.1017/S1358246100002319>.
- Midgley, Mary. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. Methuen, 1985.
- Midgley, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Harvester Press, 1978.

- Pavlis, Dimitris, & John Gkiosos. "John Dewey, From Philosophy of Pragmatism to Progressive Education." *Journal of Arts & Humanities* 6, no. 9 (2017): 23-30. <https://doi.org/10.18533/journal.v6i9.1257>.
- Philippi, Cristian Larroulet. "Well-Ordered Science's Basic Problem." *Philosophy of Science* 87, no. 2 (2020): 365-375. <https://doi.org/10.1086/707539>.
- Pereda, Carlos. "Latin American Philosophy: Some Vices." *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 3 (2006): 192-203. <https://doi.org/10.2307/25670617>.
- Platts, Mark de B. *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology*. Routledge, 1991.
- Velleman, J. David. *Foundations for Moral Relativism*. Open Book Publishers, 2013.
- Ye, Yan-Hong, & Yi-Huang Shih. "Development of John Dewey's Educational Philosophy and its Implications for Children's Education." *Policy Futures in Education* 19, no. 8 (2021): 877-890. <https://doi.org/10.1177/1478210320987678>.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La filosofía que busca incidir en la esfera planetaria a
nivel personal, social y ambiental

The philosophy that seeks to influence the planetary
sphere on a personal, social, and environmental level

La philosophie qui cherche à influencer la sphère
planétaire aux niveaux personnel, social et
environnementa

Eduardo Farías Trujillo
<https://orcid.org/0000-0003-1685-2083>
José Salvador Arellano Rodríguez
<https://orcid.org/0000-0002-3920-6626>
Universidad Autónoma de Querétaro
Santiago de Querétaro, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Farías Trujillo, Eduardo. This is
an open-access article distributed under the terms
of Creative Commons Attribution License [CC BY
4.0], which permits unrestricted use, distribution, and
reproduction in any medium, provided the original author
and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-146>

Recepción: 01-02-26

Fecha Aceptación: 18-06-26

Email: eduardo.farias@uaq.edu.mx
salvador.arellano@uaq.mx

**LA FILOSOFÍA QUE BUSCA INCIDIR EN LA ESFERA
PLANETARIA A NIVEL PERSONAL, SOCIAL Y AMBIENTAL**

**THE PHILOSOPHY THAT SEEKS TO INFLUENCE THE
PLANETARY SPHERE ON A PERSONAL, SOCIAL, AND
ENVIRONMENTAL LEVEL**

**LA PHILOSOPHIE QUI CHERCHE À INFLUENCER LA SPHÈRE
PLANÉTAIRE AUX NIVEAUX PERSONNEL, SOCIAL ET
ENVIRONNEMENTA**

Eduardo Farías Trujillo¹

José Salvador Arellano Rodríguez²

Resumen: Este manuscrito pretende comprobar que la filosofía es un eje vital para la construcción de una conciencia ética global, porque no se limita a instituciones o teorías abstractas: su fuerza transformadora se manifiesta en la vida cotidiana, en la manera en que nos relacionamos entre seres humanos, con los demás seres vivos y con el planeta Tierra. Frente a la crisis ambiental y social contemporánea, la filosofía ofrece marcos críticos y éticos que orientan la justicia, la sostenibilidad y la responsabilidad

1 Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.

2 Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.

compartida. Así, se revela como una praxis indispensable para preservar la vida, fortalecer la cohesión comunitaria y consolidar una cultura de respeto hacia la casa común de todos los vivientes.

Palabras clave: filosofía, incidencia, antropología, ética, ambiente.

Abstract: This manuscript aims to demonstrate that philosophy is a vital axis for building a global ethical consciousness, because it is not limited to institutions or abstract theories: its transformative power manifests itself in daily life, in the way we relate to one another, to other living beings, and to planet Earth. Faced with the contemporary environmental and social crisis, philosophy offers critical and ethical frameworks that guide justice, sustainability, and shared responsibility. Thus, it reveals itself as an indispensable praxis for preserving life, strengthening community cohesion, and consolidating a culture of respect for the common home of all living beings.

Key words: philosophy, impact, anthropology, ethics, environment.

Résumé: Ce manuscrit vise à démontrer que la philosophie est un axe essentiel à la construction d'une conscience éthique globale, car elle ne se limite pas aux institutions ni aux théories abstraites : son pouvoir transformateur se manifeste au quotidien, dans nos relations les uns aux autres, aux autres êtres vivants et à la planète Terre. Face à la crise environnementale et sociale contemporaine, la philosophie offre des cadres critiques et éthiques qui guident la justice, la durabilité et la responsabilité partagée. Elle se révèle ainsi comme une pratique indispensable à la préservation de la vie, au renforcement de la cohésion sociale et à la consolidation d'une culture du respect de la maison commune de tous les êtres vivants.

Mots-clés: philosophie, impact, anthropologie, éthique, environnement.

Introducción

Abordar el tema de una filosofía que pretenda incidir en la esfera planetaria debe encarar el reto que representa la falta de esquemas de referencia teóricos, epistemológicos y prácticos que posibiliten la interrelación del pensamiento crítico filosófico con acciones sociales, ambientales y culturales en situación de emergencia como las que se presentan contemporáneamente. La concepción que se tiene de la filosofía como reflexión crítica, reflexiva y analítica, frecuentemente se resiente su poca incidencia en las esferas de la creación de políticas públicas y su poco impacto en las situaciones diarias y comunes de los seres humanos. Esta situación ha generado un abismo entre esta disciplina y los desafíos urgentes que enfrenta la humanidad, tales como la sostenibilidad y la ética ambiental; la responsabilidad compartida, la justicia social, los derechos humanos y la ética de la inteligencia artificial, entre otros. Por tal motivo, autores como Beuchot (2024) advierten sobre la urgente necesidad de renovar no sólo la filosofía, sino las humanidades, porque “Sólo así tendrá sentido y lo dará a la empresa humana, a la acción de todos nosotros, tanto a nivel personal como a nivel social o colectivo”³.

Esta es la base sobre la que se ha construido la pregunta de investigación, *i.e.*, ¿cuáles son las condiciones que posibilitan que la filosofía incida efectivamente en la vida personal, comunitaria y ambiental? El objetivo que se pretende alcanzar es el de ofrecer marcos y criterios éticos que funjan como pautas de orientación frente a los retos planetarios de hoy.

La pregunta de investigación hace factible que se tenga un objetivo general claro del presente manuscrito:

3 Mauricio Beuchot, *¿Renovar la filosofía?* (Gedisa, 2024).

analizar si es factible y en qué medida la filosofía, entendida como praxis liberadora⁴ y transformadora a nivel global, incida en las personas, las comunidades y el ambiente, para proponer esquemas teóricos que coadyuven a fortalecer la conciencia de una ética mundial⁵ y el anhelo de solidaridad colectiva, porque los seres humanos se encuentran en una situación de acuciante y verdadera disyuntiva, porque, o unen sus manos o se unen “a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común”⁶.

De este modo, lo que se pretende con este manuscrito es desarrollar una propuesta que muestre las condiciones de posibilidad de la filosofía, que es una práctica discursiva, para incidir en la vida ordinaria. El primer paso para lograrlo es la clarificación de algunos conceptos fundamentales. El segundo momento será abordar las dimensiones de esa incidencia o repercusión, a saber, la personal, la social y la ambiental, en la que se encuentran los seres vivos no humanos y el planeta.

1. La cuestión nodal de los conceptos

1.1 La filosofía

El Dr. Orrego⁷ afirmaba: “el profesor joven enseña lo que no sabe; el profesor maduro enseña todo lo que sabe; el profesor viejo enseña lo que necesitan los estudiantes”.

4 Grant Silva, “‘The Americas Seek Not Enlightenment but Liberation’: On the Philosophical Significance of Liberation for Philosophy in the Americas,” *The Pluralist* 13, no. 2 (2018): 1–21, <https://doi.org/10.5406/pluralist.13.2.0001>.

5 Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política* (Trotta, 1999).

6 Zygmunt Bauman, *Retrotopía* (Paidós, 2017), 161.

7 Cristóbal Orrego, *Filosofía: conceptos fundamentales. Una nueva introducción al pensamiento crítico* (UNAM, 2020), 4.

Al iniciar este manuscrito, los autores hemos tenido muy presente este adagio, conscientes de que no escribimos únicamente para nosotros, sino, sobre todo, para quienes se acercan a la filosofía con espíritu renovado y ardor fresco. Son personas que dejan atrás la idea de que la filosofía es un conjunto de teorías antiguas o un saber reservado a especialistas⁸.

Para quienes se atreven a dar este “salto cuántico”, que provoca una nueva visión y práctica disruptivas, la invitación es clara: aproximarse a la filosofía con curiosidad radical, *i.e.*, sin dar por sentado lo que parece obvio y atreviéndose a preguntar, incluso, lo incuestionable. Con pluralismo, escuchando diversas tradiciones filosóficas — occidentales, orientales, indígenas, contemporáneas— y permitiendo que dialoguen entre sí. Desde la experiencia cotidiana, reconociendo que la filosofía no habita solo en los libros, sino también en las decisiones éticas, en la manera de educar y en la forma en que nos relacionamos con la naturaleza y con los demás. Con humildad crítica, aceptando que ninguna respuesta es definitiva y que el pensamiento se renueva en la conversación. Y, finalmente, con creatividad, empleando la filosofía no solo para analizar, sino también para imaginar futuros posibles, más humanos y más justos⁹.

En nuestra tarea como filósofos y profesores hemos sido testigos privilegiados del despertar de las y los estudiantes al pensamiento crítico: poco a poco aprenden a razonar con profundidad y con rigor, y descubren que es posible construir la verdad a través del diálogo y la

8 Osvaldo Guariglia, *Una ética para el siglo XXI* (Fondo de Cultura Económica, 2002).

9 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida, conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (Alpha Decay, 2009).

argumentación¹⁰. Sus capacidades intelectuales se fortalecen como cimientos que sostendrán futuros aprendizajes. De la mano de ese desarrollo intelectual, también se evidencia un desarrollo interior, porque se encarnan virtudes, se forja y fortalece el carácter y una natural inclinación hacia un estilo de vida marcado por la serenidad y la claridad que genera la filosofía:

podemos lograr una conciencia cósmica que nos eleva por encima de las pequeñas preocupaciones de nuestras vidas individualistas y nos hace conscientes de que somos partes del todo. Este objetivo final es equivalente a la felicidad, en el sentido dado a este concepto en la filosofía helenística: liberarse de la ansiedad, la angustia, las preocupaciones y la desesperación¹¹.

Con base en lo anterior, responder a la cuestión de si el discurso y ejercicio filosófico pueden y deben incidir en la vida ordinaria, hemos decidido tener en cuenta que los seres humanos, según nuestra opinión, viven en constante relación: con ellos mismos, con los demás seres humanos, con los otros seres vivos no humanos y con el planeta Tierra, que es, hasta hoy, la única casa común de todos ellos. Pero, además, es indispensable considerar el hecho de que, en la actualidad, el término filosofía es polisémico, por lo cual, hay que distinguir filosofía como disciplina, como forma de vida y como sabiduría del mundo¹².

10 Gerardo Ribeiro, *Verdad y argumentación jurídica* (Porrúa, 2018).

11 Michael Chase, "Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life," en *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns – Essays in Honor of Pierre Hadot*, eds. Michael Chase, Stephen R. L. Clark y Michael McGhee (Wiley-Blackwell, 2013), 262–286.

12 Eduardo Fernandois, "Filosofía como trabajo en uno mismo. Algunas propuestas", *Los caminos de la filosofía: diálogo y método*, eds. Cecilia

En relación con estos tres sentidos del término en cuestión,

- a. La filosofía, entendida como una disciplina universitaria, que es una entre muchas, está orientada a la generación de conocimiento bajo criterios de rigor y objetividad. De los tres sentidos del concepto, el que se refiere a la dimensión académica es, sin duda, el más fácilmente reconocible: basta considerar prácticas e instituciones como la docencia, la investigación, los congresos y asociaciones filosóficas, las revistas especializadas y los procesos de evaluación por pares (*peer review*). En suma, se trata de aquella filosofía que primero se estudia como carrera en la universidad y que, posteriormente, algunos ejercen como labor docente en instituciones educativas.
- b. La filosofía como forma de vida, según Fernandois¹³, suele ser descrita de manera muy formal, pero, probablemente, no sea necesario ni prudente realizar tal ejercicio. Tal vez sea preferible establecer algunos criterios básicos para hablar de este modo de vida, porque no cualquier manera de vivir puede considerarse filosófica. Los antiguos ya proponían ciertos ideales que, aunque nacieron en otro tiempo, pueden replantearse y adaptarse a nuestras circunstancias actuales. Entonces, ¿qué significa vivir filosóficamente? Siguiendo la idea de Wittgenstein¹⁴, conviene pensar en “parecidos

Monteagudo y Pablo Quintanilla, 1a ed. (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018).

13 Eduardo Fernandois, “Filosofía como trabajo en uno mismo. Algunas propuestas”.

14 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Gredos, 2009).

de familia”¹⁵: modos de vida que comparten rasgos comunes, sin que exista una definición única y cerrada. No hay condiciones estrictas que nos permitan decidir con exactitud si una vida es filosófica o no. Sin embargo, tampoco todo estilo de vida merece ese calificativo. De hecho, un análisis sobre la manera de comportarnos diariamente quienes nos dedicamos profesionalmente a la filosofía en la universidad mostraría lo difícil que resulta mantener congruencia entre lo que se enseña y lo que se practica.

- c. La filosofía entendida como sabiduría del mundo se ocupa de los problemas y preguntas que caracterizan cada época y reflejan las inquietudes de la sociedad. No se reduce a debates abstractos alejados de la vida cotidiana, sino que se manifiesta en reflexiones orientadas a enfrentar los desafíos concretos de nuestro tiempo. De este modo, quien escribe una columna en la prensa sobre educación, justicia social, cambio climático, derechos humanos o acceso a medicinas está ejerciendo, en sentido amplio, una actividad filosófica. En estos casos, la filosofía se convierte en una herramienta crítica para comprender la realidad y proponer posibles caminos de transformación:

Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica, no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza

15 Ibid., 227.

sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa¹⁶.

Ante la cuestión de si es posible ofrecer una definición de filosofía —aunque pueda sostenerse que existen tantas definiciones como individuos se aproximan a ella— queremos evocar aquí una descripción que ilumina su sentido tripartito:

¿Qué es la filosofía? Es una práctica teórica (discursiva, razonable, conceptual), aunque no científica; solo se somete a la razón y a la experiencia —con exclusión de toda revelación de origen trascendente o sobrenatural— y aspira menos a conocer que a pensar o poner en cuestión, menos a aumentar nuestro saber que a reflexionar sobre lo que sabemos o ignoramos. Sus objetos preferidos son el Todo y el hombre. Su finalidad, que puede variar en función de las épocas y los individuos, será la mayoría de las veces la felicidad, la libertad o la verdad, e incluso la conjunción de las tres (la sabiduría)¹⁷.

1.2 El objeto y la incidencia

En lo que sigue, partimos de la filosofía entendida como práctica discursiva susceptible de ser enseñada y aprendida, bajo el supuesto de que quien la imparte debería, quizá, trasladar el ejercicio filosófico más allá del plano estrictamente teórico, incorporándolo también en su modo de vida cotidiano. A partir de lo anterior, se tratará de responder a la pregunta: ¿qué significa afirmar

16 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (Alpha Decay, 2009), 45.

17 André Comte-Sponville, *La filosofía* (Paidós, 2012), 28.

que la filosofía se sitúa hoy en un contexto de búsqueda de incidencia?

Incidir, según el Diccionario de la lengua española de la Real Academia¹⁸, tiene la acepción de repercutir, i.e., causar efecto una cosa en otra. La filosofía, en el contexto de la búsqueda de incidencia, desde nuestra opinión, tiene como objetivo la transformación —que es causar un efecto— de la academia tradicional en una herramienta socialmente relevante, donde la investigación se realiza con la sociedad y no únicamente para ella. Supone pasar de la reflexión teórica pura a la intervención crítica en ámbitos ambientales, educativos y sociales. Se trata, entonces, de

- a. considerar que la filosofía busca incidir cuestionando el para qué y el para quién de su labor, enfocándose en problemas prácticos y en necesidades sociales reales; lo cual se logra
- b. promoviendo una filosofía activa, orientada a generar propuestas con impacto, capaz de enfrentar desafíos contemporáneos como la pobreza, la violencia, la desigualdad y el cambio climático. De esta manera,
- c. se supera el aislamiento académico y se articulan métodos de análisis, lógica dialéctica y ética para fundamentar una nueva razón comunicativa que transforme la realidad. Finalmente,
- d. la argumentación crítica se convierte en un puente entre la teoría y la acción social, ayudando a generar cambios concretos en favor del bien común.

18 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, s.v. “incidir,” consultado el 25 de mayo de 2026, <https://dle.rae.es/incidir>.

2. Las dimensiones de la incidencia

La filosofía, tradicionalmente concebida como reflexión crítica sobre los fundamentos del conocimiento y la acción¹⁹, adquiere una relevancia particular cuando se sitúa en un horizonte de incidencia en la dimensión social y política de los seres humanos, pues se convierte en fuente genuina de comprensión y explicación; *i.e.*, deviene un entrenamiento mental que fortalece las habilidades de pensamiento y mejora la resiliencia intelectual:

Los estoicos sostenían que la verdadera libertad requiere liberarnos de las creencias falsas, que no están fundamentadas en la realidad, y de los apegos emocionales que son irracionales. Sólo así podremos no sólo tomar decisiones genuinas, sino también alcanzar la verdadera libertad para actuar²⁰.

Esta afirmación significa que la incidencia, el impacto y la repercusión del ejercicio del pensamiento crítico estriban en el hecho de que se trata de una necesidad vital, porque cada persona, conscientemente o no, actúa según principios filosóficos²¹. Un ejemplo práctico es el que se presenta cuando se debe enfrentar un tráfico pesado: el pensamiento crítico posibilita la conciencia de que no se puede modificar el clima ni el embotellamiento, pero sí la actitud personal y evitar el estrés y la violencia.

Este pensamiento crítico deviene una guía práctica al proporcionar ciertos criterios para distinguir la verdad de

19 Simon Blackburn, *Pensar* (Paidós, 2001).

20 Marc Wittmann et al., "Stoicism, Mindfulness, and the Brain: The Empirical Foundations of Second-Order Desires," *Frontiers in Psychology* 16 (2025): artículo 1569237, doi:10.3389/fpsyg.2025.1569237, 3.

21 Ayn Rand, *Filosofía: quién la necesita* (Ariel, 2022).

la falsedad, lo correcto de lo incorrecto, y orientar la vida hacia la razón, la libertad y el florecimiento personal. Un ejemplo se relaciona con el hecho de conocer una noticia en redes sociales. Antes de contribuir a la difusión de noticias falsas o engañosas, la criticidad impulsa a verificar la fuente y evitar sufrimiento innecesario a terceras personas: “Más recientemente, la inteligencia artificial (IA) ha contribuido a la difusión de la desinformación mediante la generación de imágenes y videos falsos”²².

El pensamiento fundamentado en una actitud de criticidad es vital porque, sin él, cada ser humano adoptaría principios filosóficos por accidente, se dejaría guiar por ideas de segunda mano y sería susceptible de ser manipulado:

Un ejemplo de la intersección entre los campos epistemológico y ético-valorativo del dualismo se encuentra en la distinción tajante entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento, de la cual se deriva una sobrevaloración de la ciencia y una denigración de otros saberes²³.

Rand²⁴ rechaza el relativismo y la idea de que la filosofía sea inútil o meramente especulativa. Para ella, negar la filosofía es caer en contradicciones y depender de premisas ajenas. Sin embargo, la aplicación del pensamiento crítico a la filosofía conduce a proclamar la existencia y

22 Heather A. Butler, “Predicting Everyday Critical Thinking: A Review of Critical Thinking Assessments,” *Journal of Intelligence* 12, no. 2 (2024): 16, <https://doi.org/10.3390/jintelligence12020016>.

23 Luis Reygadas, “Crítica del dualismo crítico. El retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura,” *Sociológica (México)* 34, no. 96 (2019): 73–106. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732019000100073&lng=es&tlng=es.

24 Rand, *Filosofía: quién la necesita*.

necesidad de una *antifilosofía*, que no es simplemente “estar contra la filosofía”, sino una invitación a repensar qué significa filosofar. Entonces, en lugar de construir grandes sistemas, la filosofía debería buscar responder a y, si es posible, disolver los problemas, transformar prácticas o abrir espacios de diálogo, especialmente en situaciones de conflicto²⁵. Es un recordatorio de que la filosofía no es intocable y que su sentido depende de cómo se use en la vida y la cultura.

Marina²⁶ asevera que el ejercicio del pensamiento filosófico, más que transmitir doctrinas, busca despertar la capacidad crítica frente a las contradicciones del mundo contemporáneo, porque filosofar equivale a vivir consciente, reflexiva y responsablemente, lo cual urge a desterrar el falso mito de que ese ejercicio es inútil. Por eso, reivindicar la utilidad de la filosofía es esencial para los individuos como para las sociedades, ya que es:

el gran antídoto contra el fanatismo, el dogmatismo, la credulidad, la superstición y la simpleza. Desarrolla todo tipo de anticuerpos mentales: la capacidad crítica, la independencia, la visión de conjunto, la valentía ante los problemas, la valentía ante las soluciones a esos problemas.

En otras palabras, en este manuscrito abordamos la filosofía como una práctica crítica y reflexiva que ayuda a pensar crítica, rigurosa y claramente en un mundo complejo, ofreciendo herramientas para cuestionar creencias, orientar

25 Norbert Bilbeny, *Reglas para el diálogo en situaciones de conflicto* (Catarata, 2016).

26 José Antonio Marina, “¿Por qué es útil la filosofía?” *Artículos en prensa*, 4 de junio de 2009, actualizado el 28 de marzo de 2022, <https://www.joseantoniomarina.net/articulos-en-prensa/por-que-es-util-la-filosofia/>.

decisiones y sostener valores éticos en la vida cotidiana. La consecuencia de esta perspectiva nos permite aseverar que la filosofía incide en la vida de los seres humanos y en sus interrelaciones con otros seres vivos humanos y no humanos, y con su ambiente.

2.1 La dimensión personal

La filosofía tiene la capacidad de incidir en las relaciones interpersonales con uno mismo, porque, antes de poder dialogar con los demás, se necesita aprender a dialogar con nuestra propia interioridad. La relación consigo mismo es la base de toda ética y de toda convivencia. Quizá, las primeras cuestiones que han tratado de responder los seres humanos se orientan a esclarecer cuál es su origen y cuál es su destino.

De hecho, existen diferentes versiones de esta preocupación. Clemente de Alejandría (1948)²⁷, un filósofo y teólogo cristiano (ca. 150–215 d.C.), refiere que los gnósticos se preguntaban ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? Estas preguntas gnósticas resuenan aún en nuestro tiempo: la filosofía, la antropología y la bioética las vuelven a plantear como un eco persistente de la condición humana.

¿Quién soy?

Si se pide a alguien que responda a la cuestión “¿quién eres?”, las respuestas serán múltiples y variadas, pues abarcan dimensiones biofisiológicas, psicológicas y sociales. El “¿quién soy?” puede expresarse a través del

27 Clément d’Alexandrie, *Extraits de Théodote* (Sources Chrétiennes 23; Éditions du Cerf, 1948).

cuerpo, de las emociones y sentimientos, de las relaciones verticales y horizontales, de las decisiones, de las acciones y también de las omisiones.

En una ocasión, Orson Welles inició su presentación ante un auditorio casi vacío diciendo: “Me llamo Orson Welles, soy actor, soy escritor, soy productor, soy director, soy mago. Aparezco en el escenario y en la radio. ¿Por qué yo soy tantos y ustedes tan pocos?”²⁸. Tras ello, saludó y se marchó. Era dueño de una gran personalidad —o de muchas.

La pregunta “¿quién soy yo?” constituye un interrogante crucial que determina la existencia personal. La manera en que cada individuo se percibe y se concibe íntimamente, sea esa percepción verdadera o falsa, orienta los cambios y las decisiones más significativas de la vida.

Un estudio reciente²⁹ muestra que la adolescencia es el tiempo en que los individuos comienzan a trazar su identidad personal, a responder la pregunta “¿quién soy?” y a buscar un lugar propio en el mundo. Este proceso no ocurre en aislamiento, sino que se teje en los contextos sociales que rodean al joven; por eso, al integrarse en grupos de amigos o en la vida escolar, los adolescentes construyen también su identidad social. La identidad personal tiene como base el autoconcepto, que surge del sentimiento de pertenencia y del valor emocional que se otorga a los vínculos. Así, la

28 Rodrigo Rothschild, “Lo mejor de Philip Seymour Hoffman,” *Letras Libres*, 2014, <https://letraslibres.com/cine-tv/lo-mejor-de-philip-seymour-hoffman/>.

29 Sugimura, Kazumi, Hihara, Shunsuke, Crocetti, Elisabetta, Hatano, Kai, y Umemura, Tomohiro. “The Interplay Between Personal Identity and Social Identity Among Vocational High School Students: A Three-Wave Longitudinal Study,” *Journal of Youth and Adolescence* 54, no. 2 (2025): 454–467. <https://doi.org/10.1007/s10964-024-02073-9>.

identidad social se entrelaza íntimamente con la identidad personal³⁰.

Un individuo tiene la capacidad de verse a sí mismo como objeto, de reflexionar sobre sus propios pensamientos, de dialogar y hacer acuerdos con su yo del futuro y de orientar su vida hacia metas elegidas³¹. Estas capacidades se fundamentan en la propia *individualidad*, entendida como “los pensamientos, sentimientos y comportamientos que surgen de la conciencia del yo como objeto y agente”³².

Esto significa que el reconocimiento de la existencia del yo, tanto en el presente como en el futuro, permite elaborar proyectos y motiva la búsqueda de objetivos a largo plazo: “La claridad del autoconcepto puede influir en la percepción de los individuos de perseguir objetivos valiosos y establecer direcciones claras en la vida”³³.

Filósofos y científicos han reconocido, desde hace siglos, el papel central del yo en el funcionamiento humano. No obstante, persisten interrogantes esenciales³⁴: ¿cuál es la naturaleza del yo?, ¿cómo lo moldea el entorno social?, ¿hasta qué punto las personas se conocen verdaderamente

30 Kazumi Sugimura, Satoshi Hihara, y Elisabetta Crocetti, “The Relationships Between Personal Identity, National Identity, and Well-Being,” *Journal of Adolescence* 98, no. 3 (2026): 1004–1012, <https://doi.org/10.1002/jad.70114>

31 Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske, Eli J. Finkel, y Wendy B. Mendes, eds., *The Handbook of Social Psychology*, 6ta ed. (Situational Press, 2025).

32 Rick Hoyle, Michael H. Kernis, Mark R. Leary, y Mark W. Baldwin, *Selfhood: Identity, Esteem, Regulation* (Routledge, 2019), 2.

33 Yang Yang, Hongyu Wang, Shaoying Gong, y Yin Qiu, “The Relationship Between Self-Concept Clarity and Meaning in Life Among Adolescents: Based on Variable-Centered Perspective and Person-Centered Perspective,” *Behavioral Sciences* 15, no. 7 (2025): 948, doi:10.3390/bs15070948.

34 Hoyle et al., *Selfhood*.

a sí mismas?, ¿de qué manera buscan proteger y fortalecer su autoconcepto?, ¿cuáles son los fundamentos neuronales de la individualidad?

Estas preguntas continúan impulsando la investigación en filosofía, psicología y disciplinas afines, generando un vasto corpus académico que explora las múltiples dimensiones del yo y la identidad: “La identidad personal se refiere al sentido subjetivo de la igualdad y continuidad de un individuo, una tarea central durante la adolescencia”³⁵.

La cuestión del yo es un problema filosófico y, como tal, no tiene una solución única, aunque sí admite respuestas diversas. Para efectos de lo que aquí nos ocupa y desde nuestra perspectiva, lo primero que se quiere destacar es que no existe una propuesta única ni exhaustiva, lo cual, sin embargo, no es óbice para ofrecer una propuesta.

Conócete a ti mismo

El origen de la máxima “conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν: gnôthi seautón) hunde sus raíces en el umbral entre la leyenda y la historia, en ese espacio conceptual que los griegos denominaban *sophía*, i.e., sabiduría. Tradicionalmente asociada con las inscripciones del templo de Apolo en Delfos y atribuida a los llamados Siete Sabios, esta sentencia constituye un núcleo de la paideia³⁶ helénica: un principio normativo que articula la conciencia de los límites humanos frente a la divinidad y la exigencia del autoconocimiento como fundamento de la vida ética.

35 Sugimura, Hihara, Hatano, Umemura, y Crocetti, “The Interplay Between Personal Identity”.

36 “Paideia,” *Encyclopaedia Herder*, Herder Editorial, consultado 25 de mayo de 2026, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Paideia>.

Pausanias³⁷ relata que: “En el pronao de Delfos están escritas máximas útiles para la vida de los hombres. Han sido escritas por hombres que los griegos dicen que fueron sabios... cuando llegaron a Delfos, estos hombres ofrendaron a Apolo las celebradas máximas “Conócete a ti mismo” y el “Nada en exceso”.”

En el ámbito filosófico, la máxima adquiere especial relevancia en la obra de Sócrates, quien la convierte en eje metodológico de su práctica dialógica, porque el examen de sí mismo es la condición indispensable para la virtud. Platón³⁸, en el Fedro, profundiza en esta idea al vincular el autoconocimiento con la contemplación del alma y la búsqueda de la verdad. Posteriormente, las escuelas helenísticas —en particular el estoicismo— reinterpretan la sentencia como ejercicio racional de discernimiento y adecuación a la naturaleza.

Así, *gnôthi seautón* — conócete a ti mismo— no debe entenderse únicamente como exhortación psicológica, sino como principio sapiencial que integra religión, ética y filosofía, y que ha atravesado la tradición occidental como recordatorio de la finitud humana y de la necesidad de orientar la existencia hacia la virtud y la verdad.

En relación con esto, Foucault³⁹ propone que la máxima delfica es la primera parte de un programa entero. La segunda parte está expresada como el concepto de “cuidado de sí mismo” o “atención a uno mismo” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ: *epimeleia heautou*). El filósofo francés expresa que la *epimeleia heautou* tiene tres dimensiones fundamentales.

37 Pausanias, *Descripción de Grecia, Libros VII–X*, introd., trad. y notas de María Cruz Herrero Ingelmo (Gredos, 1994), 249.

38 Platón, *Fedón, Diálogos I*, trad. Emilio Lledó (Gredos, 2010).

39 Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Fondo de Cultura Económica, 2002).

1. Una actitud general o una disposición fundamental, i.e., una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, de realizar acciones y de entablar relaciones con el prójimo. Es, por tanto, una actitud que se ejerce simultáneamente respecto de uno mismo, de los otros y del mundo.
2. Una forma de atención o mirada, porque preocuparse por sí mismo supone reorientar la mirada: trasladarla del exterior —los otros, el mundo, las circunstancias— hacia “uno mismo”. Se trata de dirigir la atención hacia lo que se piensa y hacia lo que acontece en el pensamiento. La palabra *epimeleia* guarda parentesco con *melete*, que significa, a la vez, ejercicio y meditación, lo que subraya la dimensión práctica y reflexiva de esta actitud⁴⁰.
3. La tercera dimensión se refiere a las acciones sobre sí mismo porque la *epimeleia*⁴¹ no se limita a una disposición general ni a una forma de atención, sino que designa, también, un conjunto de prácticas concretas, acciones que uno ejerce sobre sí mismo para hacerse cargo de su propia existencia, transformarse, purificarse y, en última instancia, configurarse como sujeto ético.

La consecuencia es que la noción de *epimeleia heautou* articula tres niveles inseparables: actitud, atención y práctica. Es una categoría que trasciende la mera introspección psicológica y se inscribe en una tradición

40 Héctor Reynaldo Chávez, “Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault: Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad”, (tesis de maestría, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, 2011).

41 Rocío Nili Ferrada Rau, “Parrhesía y *epimeleia heautou* en la construcción del sujeto político,” *Homo Dissultans*, no. 2 (2020), <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.5843>.

filosófica que concibe el cuidado de sí como condición de posibilidad para la vida ética y la relación con los otros⁴².

La filosofía y la adquisición de autoridad moral

La filosofía incide en los seres humanos para que, si así lo deciden, estén en condiciones de adquirir autoridad moral o sabiduría práctica. Decir que alguien posee autoridad moral, indudablemente, hace referencia al significado que el verbo griego froneo (φρονέω: phroneō) tenía en el mundo clásico, *i.e.*, tener entendimiento; tener buen sentido, ser sensato, cuerdo, prudente, tener razón; pensar, juzgar, opinar;⁴³ cuyo sustantivo es φρόνησις (phronēsis), que significa sensatez, cordura, buen juicio, presencia de espíritu; y cuyo adjetivo φρόνιμος (phronimos) se traduce por sensato, prudente, razonable, cuerdo, juicioso, consciente; discreto, sagaz⁴⁴.

Con base en esto, puede aseverarse que, si alguien reúne alguna o algunas de estas características, puede ser aceptado por otra persona como una autoridad, como alguien experto, o como un perito, pues “cualquier persona es, al menos en un campo, una autoridad para todos los demás”⁴⁵.

42 Víctor Florián Bocanegra, “La ética del cuidado de sí: Moral y ética de Foucault,” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, no. 144 (2006): 59–70 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529895005>.

43 *Diccionario Manual VOX Griego-Español* (CREMAGRAFIC, S.A., 1999), 630.

44 *Ibid.*, 631.

45 Marie Joseph Bochenski, *¿Qué es autoridad?* (Herder, 1979), 56–80. Según este autor, las propiedades de la autoridad son las siguientes: “en ningún ámbito nadie es una autoridad para sí mismo”, “existen autoridades recíprocas siempre y cuando sean en distintos campos”, “no es posible ser portador y sujeto de la autoridad”, “no puede haber dos autoridades en el mismo campo, a pesar de que es temporal”, “la autoridad es transitiva cuando se trata del mismo e idéntico campo”, “hay al menos una persona que es una autoridad para todo el

Esos diversos campos podrían ser, siempre y cuando se aceptase la teoría holística⁴⁶, cuatro, dado que son cuatro dimensiones humanas: cuerpo, mente, alma y espíritu⁴⁷, por lo que el saber socialmente reconocido tendría esos cuatro ámbitos de aceptación y de influencia⁴⁸.

Aunadas a estas dimensiones, existen cuatro ámbitos de relaciones en los que un ser humano φρόνιμος tendría que deliberar para lograr, como arquero⁴⁹, dar en el blanco de aprender a vivir, convivir y sobrevivir en la Tierra. A saber, relaciones consigo mismo, con los demás seres humanos, con los otros seres vivos, en la casa común que es este planeta, y con la divinidad, cualquiera que esta sea, singular o plural, personal o impersonal, o ninguna⁵⁰. Si se acepta lo anterior, las consecuencias prácticas de la incidencia del ejercicio filosófico en la vida práctica de los seres humanos son enormes.

mundo, al menos en un ámbito”, “cualquier persona es, al menos en un campo, una autoridad para todos los demás”, “ningún hombre es una autoridad para cualquier otro en todos los campos” y “el abuso de la autoridad fundada cuando pretende ejercerla sobre un sujeto determinado y en un ámbito de autoridad infundada”.

46 Proyecto Hombre, *El modelo bio-psico-social en el abordaje de las adicciones como marco teórico* (MBPS) (2014), <http://www.projectehome.cat/wp-content/uploads/MBPS-EN-EL-ABORDAJE-DE-LAS-ADICCIONES-APH-2.pdf>.

47 Luz Alonso Palacio e Isabel Escorcía de Vázquez, “El ser humano como una totalidad,” *Salud Uninorte*, no. 17 (2003): 3–8, Editorial Universidad del Norte, <http://www.redalyc.org/pdf/817/81701701.pdf>.

48 Organización Panamericana de la Salud, *Implementación del modelo biopsicosocial para la atención de personas con discapacidad a nivel nacional* (2014), https://www.paho.org/els/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1544-implementacion-del-modelo-biopsicosocial-para-la-atencion-integral-de-las-personas-con-discapacidad&category_slug=publicaciones-destacadas&Itemid=364

49 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet (Gredos, 2015).

50 Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Trotta, 1991), 43–99.

Relaciones consigo mismo

El cuidado de sí, que brota del conocimiento de sí, tiene repercusiones, primeramente, en el cuerpo de los seres humanos, no sólo por lo que se refiere a la salud, sino hasta lo que hoy se conoce como imagen corporal, que podría ser definida como un constructo psicológico complejo, relacionado con la autopercepción del cuerpo y la apariencia, la cual genera una representación mental, compuesta por un esquema corporal perceptivo, que incluye las emociones, pensamientos y conductas asociadas⁵¹.

En segundo lugar, el conocimiento y la inquietud de sí repercute en el cuidado y cultivo de la mente, *i.e.*, existen personas que, frecuentemente con apoyo de la filosofía, han desarrollado habilidades tanto en la autopercepción de sí mismos, en el estudio y la enseñanza, como en la autoconfianza, la autodisciplina, el control interno, la atención, la percepción, la memoria, el lenguaje, el aprendizaje, la adaptación y la rehabilitación cerebral, entre otros⁵².

En tercer lugar, existen personas expertas, *i.e.*, con autoridad moral en las cuestiones del alma, entendida ésta como la dimensión en la que confluyen las emociones, las simpatías, la intuición, los sentimientos⁵³ y que incluye

51 José Ignacio Baile Ayensa, “¿Qué es la imagen corporal?,” *Cuadernos del Marqués de San Adrián: Revista de Humanidades* 2 (2003): 53–70, http://www.unedtudela.es/archivos_publicos/qweb_paginas/4469/revista2articulo3.pdf.

52 François Ansermet y Pierre Magistretti, *A cada cual su cerebro: Plasticidad neuronal e inconsciente* (Katz Editores, 2006); Ana Lucía Campos, *Los aportes de la neurociencia a la atención y educación de la primera infancia* (Cerebrum Ediciones, 2014), <http://repositorio.minedu.gob.pe/bitstream/handle/123456789/4669/Los%20aportes%20de%20la%20neurociencia%20a%20la%20atenci%c3%b3n%20y%20educaci%c3%b3n%20de%20la%20primera%20infancia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

53 Julio Seoane Pinilla, *Del sentido moral a la moral sentimental* (Siglo XXI, 2004), 238. “Al final, es innegable, son los sentimientos los que juzgan lo bueno, pero no porque remitan a un sentido moral que se hace social, sino

los afectos, las pasiones,⁵⁴ la inteligencia emocional,⁵⁵ la resiliencia,⁵⁶ entre otras. Quienes conocen y cuidan

porque, en su simplicidad reúnen el corazón del individuo con una naturaleza humana tremendamente intelectualizada”.

54 Spinoza había expresado: “He contemplado los afectos humanos, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza del aire el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero, lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquéllas que son gratas a los sentidos”. Baruch Spinoza, *Tratado político* (Alianza Editorial, 1986), 81.

Sobre estas consideraciones, Remo Bodei ha sugerido que: “...las pasiones aparecerían como formas simbólicas y expresivas transmitidas y —a su modo— refinadas por tradiciones específicas y no, en cambio, como simples impulsos naturales, primitivos e inmutables. Por consiguiente, no habría alguna necesidad absoluta de ser sólo retomadas y elevadas al sublime reino de una razón majestuosa o misericordiosa, sino comprendidas y elaboradas (hoy, por lo general, en la predominante modalidad del deseo). Remo Bodei, *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad; filosofía y uso político* (Fondo de Cultura Económica, 1995), 45.

55 La inteligencia emocional, a partir de los datos comunes que presentan los diversos autores que la estudian “Se compone de los siguientes elementos: reconocimiento de las propias emociones, gestión de las emociones, automotivación, reconocimiento de las emociones en los demás y gestión de las relaciones. Estas competencias emocionales y sociales contribuirían al desempeño gerencial y al liderazgo”. Lluna María Bru-Luna, Manuel Martí-Vilar, César Merino-Soto y José L. Cervera-Santiago, “Emotional Intelligence Measures: A Systematic Review,” *Healthcare* 9, no. 12 (2021): 1696, <https://doi.org/10.3390/healthcare9121696>.

56 La resiliencia, entendida como la capacidad para mantener un funcionamiento adaptativo de las funciones físicas y psicológicas en situaciones críticas, nunca es una característica absoluta ni se adquiere de una vez para siempre. Es la resultante de un proceso dinámico y evolutivo que varía según las circunstancias, la naturaleza del trauma, el contexto y la etapa de la vida y que puede expresarse de muy diferentes maneras en diferentes culturas. Como el concepto de personalidad resistente, la resiliencia es fruto de la interacción entre el individuo y su entorno. La resiliencia no es absoluta, total, lograda para siempre, sino una capacidad que resulta de un proceso dinámico. María Angélica Kotliarenko, Irma Cáceres y Marcelo Fontecilla, *Estado de arte en*

esta dimensión son personas que han aprendido a tomar decisiones racionales, pero sin despreciar estas realidades que repercuten en la vida diaria de los seres humanos:

investigaciones recientes han demostrado que el proceso de *exploración* de los compromisos de identidad, que representa un enfoque activo, reflexivo y crítico para el desarrollo de la identidad, beneficia no solo el bienestar personal, sino también los resultados colectivos⁵⁷.

El cuarto ámbito de repercusión se refiere a la dimensión que llamamos del espíritu. La espiritualidad es algo más profundo que la creencia en un dios o varios dioses o ningún dios⁵⁸. La espiritualidad, que no es teísta, pero, tampoco, antiteísta, está íntimamente relacionada con “aquellas actitudes vitales de radical admiración, arrobamiento, conmoción... que pueden ser vivencia... esencialmente racional y ética, amorosa”⁵⁹.

En el cerebro se ha dado este deseo de creer,⁶⁰ dentro

resiliencia (Organización Panamericana de la Salud, 1997). <http://www1.paho.org/hq/dmdocuments/2009/Resil6x9.pdf>.

57 Sugimura, Hihara, y Crocetti, “The Relationships Between Personal Identity, National Identity, and Well-Being.”

58 Ronald Dworkin, *Religión sin Dios* (Fondo de Cultura Económica, 2013).

59 Juliana González, *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo* (Fondo de Cultura Económica, 2017), 73.

60 La diferencia esencial entre los humanos y los chimpancés, por ejemplo, es la cooperación efectiva de millones de humanos. Esta capacidad de amalgamar a tantos individuos radica en la aceptación de historias, de mitos, de leyendas, y no en la genética, porque jamás se podrá convencer a un chimpancé para que comparta un plátano con otro individuo que le asegure que después de esta vida tendrá todos los plátanos que quiera en el paraíso de los chimpancés. Solo el *Homo sapiens* puede aceptar y normarse por este tipo de relatos e historias. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Debate, 2018).

de él “fue ganando espacio y preponderancia la necesidad (y tal vez el alivio) de creer en algo”⁶¹. De este modo, la espiritualidad ha contribuido a la justificación de juicios morales, porque estas fuerzas espirituales impulsan a los seres humanos en determinadas direcciones, ya sea hacia la cooperación entre personas a gran escala, o a inspirar a la gente para que construya hospitales, escuelas y puentes (aunque también ejércitos y prisiones). La Biblia, por ejemplo, en gran parte, puede ser ficción, pero contribuye, todavía, a que sean felices miles de millones de personas y puede motivar a muchas personas para que sean compasivas, valientes y creativas.

2.2 La dimensión de interrelaciones humanas

Un ser humano que se conoce y que se cuida es, muy probablemente, capaz de mantener relaciones equilibradas consigo mismo y de forjar un sentido cautivador para su existencia. El conocimiento de sí conduce, además, al cuidado de los otros —sus congéneres— sobre la base del respeto mutuo y de estándares éticos con pretensiones universales. De aquí brota la siguiente propuesta de ofrecer una pauta para establecer y mantener relaciones equilibradas entre los seres humanos. Se trata del siguiente postulado, frecuentemente aceptado como fundamento para una moral razonada y racional aplicada a las interrelaciones:

Confucio “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a los otros hombres” (Diálogos, 15,23).

Rabbi Hillel (60 a.C. – 10 n.e.) “No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” (Sabbat 31a).

61 Diego Golombek, *Las neuronas de Dios: Una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel* (Siglo XXI, 2014).

Jesús de Nazaret “Todo cuanto quieras que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros” (Mt 7,12; Lc 6,31).

Islam “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (40 Hadith de an-Nawawi 13).

Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado” (Sutrakritanga I, 11.33).

Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él ¿Cómo se lo voy a exigir a otro?” (Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2).

Hinduismo: “No debería uno de comportarse con los otros de un modo que es desagradable para uno mismo; ésa es la esencia de la moral” (Mahabharata XIII, 114.8).⁶²

Esta pauta redactada en distintas variables es un principio que ayuda en lo general a tener una pauta de comportamiento, porque sirve de silogismo demostrativo, aunque es evidente que los seres humanos viven en medio de conflictos o combates, y necesita silogismos deliberativos, porque, como aseveró Morin⁶³:

La única moral que sobrevive a la lucidez es aquella donde hay conflicto o incompatibilidad de sus exigencias, es decir una moral siempre inacabada, imperfecta como el ser humano, y una moral con problemas, en combate, en movimiento como el ser humano mismo.

62 Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política* (Trotta, 1999), 111.

63 Edgar Morin, *El método 6. Ética* (Cátedra, 2006), 65.

Dado que los problemas filosóficos no tienen una solución absoluta, pero sí respuestas, probablemente, una aplicable a la cuestión de cómo podrían relacionarse los seres humanos de tal manera que puedan vivir, convivir y sobrevivir entre ellos y los demás seres vivos humanos y no humanos en este planeta, que es todavía la única casa común, se vincula la propuesta de transitar del egoísmo estulto a la cooperación inteligente.

El ser humano es esencialmente social, un animal que construye sociedades⁶⁴. La autopercepción, las reacciones frente al entorno y las formas de interacción se vinculan estrechamente con la cohesión, la flexibilidad, la comunicación y la satisfacción familiar, especialmente en los primeros años de vida. Por el contrario, experiencias caracterizadas por interrelaciones caóticas, desconectadas o enredadas se asocian negativamente con la satisfacción vital y la estructura personal.

Los factores relativos a la cohesión, la flexibilidad, la comunicación y la satisfacción familiar, así como la desvinculación y el caos, mantienen una relación directamente proporcional con la satisfacción existencial: en la medida en que aquellos se fortalecen, aumenta también la satisfacción con la vida⁶⁵. De este modo, la interrelación, la interacción y la acción recíproca constituyen el basamento de la colectividad, porque posibilitan la vinculación social de los individuos en esferas laborales, personales, educativas y recreativas⁶⁶.

64 Carlos Beorlegui, "La singularidad del ser humano como animal bio-cultural," *Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 129 (2017): 443–80, <https://camjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/3263>.

65 Małgorzata Szcześniak y Maria Tulecka, "Family Functioning and Life Satisfaction: The Mediatory Role of Emotional Intelligence," *Psychology Research and Behavior Management* 13 (2020): 223–232, <https://doi.org/10.2147/PRBM.S240898>.

66 Antonio Marina, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las*

El ser humano, aunque competitivo e individualista, encuentra su plenitud en la cooperación grupal⁶⁷. El éxito del *Homo sapiens* se fundamenta en la construcción de una supercolectividad en permanente transformación, bajo la premisa de que “yo soy yo y mi colectividad; si no la salvo a ella, no me salvo a mí”. Salvar la colectividad implica reconocer que “el hombre —a diferencia del mineral y acaso del animal— tiene la necesidad, quiera o no, de unificarse con su contorno para sentirse en él dentro de casa”⁶⁸. Así, en su dimensión biopsicosocial y espiritual, el ser humano está esencialmente orientado a la interacción y la interrelación, constituyéndose como una especie eminentemente social.

La propuesta filosófica que podría ayudar a los seres humanos a vivir, convivir y sobrevivir con los demás se fundamenta en la cuestión de elegir, de optar por la humanidad, lo cual supone reconocer lo humano tanto en su dimensión biológica como en lo moralmente definible. Esta integración permite vincular la dignidad humana con la capacidad característica del *Homo sapiens* de otorgarse un valor singular en las distintas esferas de su existencia: individual, colectiva y cultural. Tal reconocimiento no se aplica únicamente a cada persona, género o grupo de manera aislada, sino que se manifiesta, sobre todo, en una actitud de interacción, empatía, simpatía y compasión, que posibilita otorgar valor al otro, particularmente en contextos de vulnerabilidad⁶⁹.

sociedades (Anagrama, 2011), 33.

67 Victoria V. Rostovtseva, Mikael Puurtinen, Emiliano Méndez Salinas, Ralf F. A. Cox, Antonius G. G. Groothuis, Marina L. Butovskaya, y Franz J. Weissing, “Unravelling the Many Facets of Human Cooperation in an Experimental Study,” *Scientific Reports* 13 (2023): 19573, <https://doi.org/10.1038/s41598-023-46944-w>.

68 José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Porrúa, 2012), 257.

69 Gabriel Bello Reguera, “La protección de la vida humana y el significado

Quizá, como ha señalado Bauman⁷⁰, se tendrá que hacer un esfuerzo arduo, pesado y complejo para lograr que exista una integración a nivel de la humanidad para lograr sobrevivir con los demás seres vivos en el planeta Tierra. Los seres humanos, como nunca, se encuentran en una situación de urgente y verdadera disyuntiva, porque, o unen sus manos o se unen “a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común”⁷¹.

2.3 La dimensión de responsabilidad para con los demás seres vivos no humanos y el planeta Tierra

La interrogante que se busca responder es la existencia, o la viabilidad de construir un punto común que posibilite al ser humano desarrollarse en autonomía, con autogobierno y autolegislación, sin desatender la responsabilidad hacia los demás, hacia los seres vivos no humanos y hacia el planeta. La respuesta se encuentra en uno de los más trascendentes inventos de la civilización: los derechos humanos.

Los derechos humanos constituyen, quizá, la invención más trascendente de la humanidad. La constitución biológica de la especie humana, semejante a la de otros animales, parece imponer un límite al tamaño de los grupos sociales estables, estimado en torno a 150 individuos. Superado este umbral, la competencia por recursos conduce a la fragmentación. Surge entonces la interrogante sobre cómo el *Homo sapiens* logró fundar ciudades con decenas de miles de habitantes e imperios que ejercieron dominio sobre cientos de millones. La

de la dignidad,” *Azafra. Rev. filos.* 10 (2008), 105-122. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2668969>

70 Zygmunt Bauman, *Retrotopía* (Paidós, 2017).

71 Ibid., 161.

respuesta se encuentra, probablemente, en la aparición de la ficción: la cooperación entre grandes grupos de desconocidos se hace posible cuando comparten mitos comunes⁷².

Limitado biológica y socialmente como cualquier otro animal, el ser humano no habría podido fundar ciudades ni imperios, ni superar la inestabilidad de su entorno, sin la ficción y la imaginación. En palabras de Nino, “el antídoto que han inventado los hombres para neutralizar esta fuente de desgracias es precisamente la idea de los derechos humanos”.⁷³ No obstante, la creencia de que la sola positivización de estos derechos constituye un logro definitivo ha obstaculizado su promoción. A nivel local, el reconocimiento jurídico contribuye a enfrentar violaciones cometidas por particulares o funcionarios estatales, mediante leyes, jueces y cuerpos policiales. El desafío mayor reside en las violaciones perpetradas por la propia maquinaria gubernamental y por potencias extranjeras⁷⁴. La promoción y protección de los derechos humanos en estos niveles es indispensable, aunque insuficiente, pues los grupos de poder no siempre se orientan al bien. El ser humano no siempre se cuida a sí mismo, ni respeta a los otros, a los seres vivos no humanos o al planeta. De ahí la necesidad de una transformación de la conciencia moral humana. Nos encontramos ante una encrucijada de vida o muerte: o se produce esa transformación que permita salvar a la humanidad, a las demás especies y al planeta, o se continúa en la misma dirección, destruyendo la vida en la Tierra y extinguiendo a la propia humanidad.

72 Yuval Noah Harari, *De animales a dioses* (Debate, 2017).

73 Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos: Un ensayo de fundamentación* (Astrea, 1989), 2.

74 Ibid., 3.

Conclusión

Tal como se ha evidenciado, el ejercicio de la filosofía, entendida como una práctica crítica y reflexiva que ayuda a pensar crítica, rigurosa y claramente en un mundo complejo, ofreciendo herramientas para cuestionar creencias, orientar decisiones y sostener valores éticos en la vida cotidiana, tiene una incidencia con un peso específico relevante, toda vez que su influencia resulta indispensable para orientar políticas, prácticas sociales y proyectos culturales que promuevan la preservación de la vida y la cohesión planetaria. Esto significa, por ejemplo, que un ser humano solidario, que se cuida y se conoce, amplía su horizonte de miradas y reconoce su deber de atender también a los demás seres vivos no humanos.

Dicho de otra manera, cualquier persona que se conoce y que se cuida, muy probablemente, es capaz de mantener relaciones equilibradas con ella misma y busca forjarse un sentido cautivador a su existencia⁷⁵, porque el conocimiento de sí mismo la lleva a cuidar de los otros, sus congéneres, sobre la base del respeto mutuo y de estándares éticos globales⁷⁶. Una persona humana es solidaria, se cuida y se conoce, tiene amplitud de miradas y es consciente de su deber de atender a los demás seres vivos no humanos.

Por eso, los seres humanos que, en la crisis en la que se encuentra actualmente inmersa la humanidad, eligen bajarse de su trono de amos y señores para mirarse como el momento de conciencia y de inteligencia de la Tierra han hecho de su vida una obra de arte, porque han llegado a

75 Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (Paidós, 1990); *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (Gallimard, 1994); *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982* (Fondo de Cultura Económica, 2009).

76 Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*.

tomar conciencia de que cada animal humano es la Tierra que siente, piensa, ama, cuida y venera. Saben, con sabiduría práctica, con *phronesis*, que ellos son los únicos seres de la naturaleza cuya misión ética es cuidar de esta herencia, que es la Madre Tierra, y hacer que sea un hogar habitable para todos sus congéneres y para toda la comunidad de vida⁷⁷.

Referencias bibliográficas

- Alonso Palacio, Luz, e Isabel Escorcía de Vázquez. “El ser humano como una totalidad.” *Salud Uninorte* 17 (2003): 3–8. <http://www.redalyc.org/pdf/817/81701701.pdf>.
- Ansermet, François, y Pierre Magistretti. *A cada cual su cerebro: Plasticidad neuronal e inconsciente*. Katz Editores, 2006.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Gredos, 2015.
- Baile Ayensa, José Ignacio. “¿Qué es la imagen corporal?.” *Cuadernos del Marqués de San Adrián: Revista de Humanidades* 2 (2003): 53–70. http://www.unedtudela.es/archivos_publicos/qweb_paginas/4469/revista2articulo3.pdf.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Paidós, 2017.
- Bello Reguera, Gabriel. “La protección de la vida humana y el significado de la dignidad.” *Azafea. Revista de Filosofía* 10 (2008): 105–122. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2668969>.

77 Mark Hathaway, y Leonardo Boff, *El Tao de la liberación* (2009), 27-39.

- Beorlegui, Carlos. “La singularidad del ser humano como animal bio-cultural.” *Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* no. 129 (2017): 443–80. <https://camjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/3263>.
- Bilbeny, Norbert. *Reglas para el diálogo en situaciones de conflicto*. Catarata, 2016.
- Blackburn, Simon. *Pensar*. Paidós, 2001.
- Bochenski, Marie Joseph. *¿Qué es autoridad?* Herder, 1979.
- Bodei, Remo. *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad; filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Bru-Luna, Lluna María; Manuel Martí-Vilar; César Merino-Soto; y José L. Cervera-Santiago. “Emotional Intelligence Measures: A Systematic Review.” *Healthcare* 9, no. 12 (2021): 1696. <https://doi.org/10.3390/healthcare9121696>.
- Butler, Heather A. “Predicting Everyday Critical Thinking: A Review of Critical Thinking Assessments.” *Journal of Intelligence* 12, no. 2 (2024): 16. <https://doi.org/10.3390/jintelligence12020016>.
- Campos, Ana Lucía. *Los aportes de la neurociencia a la atención y educación de la primera infancia*. Cerebrum Ediciones, 2014. <http://repositorio.minedu.gob.pe/bitstream/handle/123456789/4669/Los%20aportes%20de%20la%20neurociencia%20a%20la%20atenci%c3%b3n%20y%20educaci%c3%b3n%20de%20la%20primera%20infancia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote* (SC 23). Éditions du Cerf, 1948.

Comte-Sponville, André. *La filosofía*. Paidós, 2012.

Diccionario Manual VOX Griego-Español. CREMAGRAFIC, S.A., 1999.

Dworkin, Ronald. *Religión sin Dios*. Fondo de Cultura Económica, 2013.

Encyclopaedia Herder. "Paideia." *Encyclopaedia Herder*. HerderEditorial. Última modificación desconocida. <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Paideia>.

Fernandois, Eduardo. "Filosofía como trabajo en uno mismo. Algunas propuestas." En *Los caminos de la filosofía: diálogo y método*, editado por C. Monteagudo y Pablo Quintanilla, 1ra ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018.

Ferrada Rau, Rocío Nili. "Parrhesía y *epimeleia heautou* en la construcción del sujeto político." *Homo Dissultans*, no. 2 (2020). <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2020.5843>.

Florián Bocanegra, Víctor. "La ética del cuidado de sí: Moral y ética de Foucault." *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, no. 144 (2006): 59–70. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529895005>.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Paidós, 1990.

Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Gallimard, 1994.

- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981–1982*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Gilbert, Daniel T., Susan T. Fiske, Eli J. Finkel, y Wendy B. Mendes, eds. *The Handbook of Social Psychology*. 6ta ed. Situational Press, 2025.
- Golombek, Diego. *Las neuronas de Dios: Una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*. Siglo XXI, 2014.
- González, Juliana. *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*. Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Guariglia, Osvaldo. *Una ética para el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha Decay, 2009.
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses*. Debate, 2017.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus: Breve historia del mañana*. Debate, 2018.
- Hathaway, Mark, y Leonardo Boff. *El Tao de la liberación*. Trotta, 2009.
- Hoyle, Rick, Michael H. Kernis, Mark R. Leary, y Mark W. Baldwin. *Selfhood: Identity, Esteem, Regulation*. Routledge, 2019.
- Kotliarenco, María Angélica, Irma Cáceres, y Marcelo Fontecilla. *Estado de arte en resiliencia*. Organización Panamericana de la Salud, 1997.

<http://www1.paho.org/hq/dmdocuments/2009/Resil6x9.pdf>.

Küng, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Trotta, 1999.

Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, 2006.

Marina, Antonio. *Las culturas fracasadas: El talento y la estupidez de las sociedades*. Anagrama, 2011.

Marina, Antonio. “¿Por qué es útil la filosofía?.” *Artículos en prensa*. Publicado el 4 de junio de 2009. Actualizado el 28 de marzo de 2022. <https://www.joseantoniomarina.net/articulos-en-prensa/por-que-es-util-la-filosofia/>.

Morin, Edgar. *El método 6: Ética*. Cátedra, 2006.

Nino, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos: Un ensayo de fundamentación*. Astrea, 1989.

Organización Panamericana de la Salud (OPS). *Implementación del modelo biopsicosocial para la atención de personas con discapacidad a nivel nacional*. OPS, 2024. https://www.paho.org/els/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1544-implementacion-del-modelo-biopsicosocial-para-la-atencion-integral-de-las-personas-con-discapaci-1&category_slug=publicaciones-destacadas&Itemid=364.

Orrego, Cristóbal. *Filosofía: conceptos fundamentales. Una nueva introducción al pensamiento crítico*. UNAM, 2020.

Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. Porrúa, 2012.

Pausanias. *Descripción de Grecia, Libros VII–X*. Traducido por María Cruz Herrero Ingelmo. Gredos, 1994.

Platón. *Fedón, Diálogos I*. Traducido por Emilio Lledó. Gredos, 2010.

Proyecto Hombre. *El modelo bio-psico-social en el abordaje de las adicciones como marco teórico (MBPS)*. 2014. <http://www.projectehome.cat/wp-content/uploads/MBPS-EN-EL-ABORDAJE-DE-LAS-ADICCIONES-APH-2.pdf>.

Rand, Ayn. *Filosofía: quién la necesita*. Ariel, 2022.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Edición en línea, 2024. S.v. “incidir.” <https://dle.rae.es/incidir>.

Ribeiro, Gerardo. *Verdad y argumentación jurídica*. Porrúa, 2018.

Rostovtseva, Victoria V., Mikael Puurtinen, Emiliano Méndez Salinas, Ralf F. A. Cox, Antonius G. G. Groothuis, Marina L. Butovskaya, y Franz J. Weissing. “Unravelling the Many Facets of Human Cooperation in an Experimental Study.” *Scientific Reports* 13 (2023): 19573. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-46944-w>

Rothschild, Rodrigo. “Lo mejor de Philip Seymour Hoffman.” *Letras Libres*, 2014. <https://letraslibres.com/cine-tv/lo-mejor-de-philip-seymour-hoffman/>.

Seoane Pinilla, Julio. *Del sentido moral a la moral sentimental*. Siglo XXI, 2004.

Silva, Grant. “‘The Americas Seek Not Enlightenment but Liberation’: On the Philosophical Significance

of Liberation for Philosophy in the Americas.”
The Pluralist 13, no. 2 (2018): 1–21. <https://doi.org/10.5406/pluralist.13.2.0001>.

Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Alianza Editorial, 1986.

Sugimura, Kazumi, Satoshi Hihara, Kenji Hatano, Toshihiko Umemura, y Elisabetta Crocetti.
“The Interplay Between Personal Identity and Social Identity Among Vocational High School Students: A Three-Wave Longitudinal Study.”

Sugimura, Kazumi, Satoshi Hihara, y Elisabetta Crocetti.
“The Relationships Between Personal Identity, National Identity, and Well-Being.” *Journal of Adolescence* 98, no. 3 (2026): 1004–1012. <https://doi.org/10.1002/jad.70114>.

Yang, Yang, Hongyu Wang, Shaoying Gong, y Yin Qiu.
“The Relationship Between Self-Concept Clarity and Meaning in Life Among Adolescents: Based on Variable-Centered Perspective and Person-Centered Perspective.” *Behavioral Sciences* 15, no. 7 (2025): 948. <https://doi.org/10.3390/bs15070948>.

Wittmann, Marc, et al. “Stoicism, Mindfulness, and the Brain: The Empirical Foundations of Second-Order Desires.” *Frontiers in Psychology* 16 (2025): artículo 1569237. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1569237>.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

De la filosofía al discurso crítico reflexivo

From philosophy to critical reflexive discourse

De la philosophie au discours critique réflexif

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez
<https://orcid.org/0009-0008-5751-1721>
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
San Luis Potosí, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Martínez Gutiérrez, Luis Guillermo. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-139>

Recepción: 26-05-25

Fecha Aceptación: 30-01-26

Email: luis.gutierrez@uaslp.mx

DE LA FILOSOFÍA AL DISCURSO CRÍTICO REFLEXIVO¹

FROM PHILOSOPHY TO CRITICAL REFLEXIVE DISCOURSE

DE LA PHILOSOPHIE AU DISCOURS CRITIQUE RÉFLEXIF

Luis Guillermo Martínez Gutiérrez²

Resumen: El presente artículo, en un primer momento, sostiene que el problema de la defensa de la filosofía y el de la divulgación se presentan, hoy en día, como un solo esfuerzo. Para justificar esto, el artículo muestra una exposición sobre el origen y el desenlace de la desaparición de las disciplinas filosóficas de los planes de estudio y las respuestas que se han otorgado desde la filosofía. En un segundo momento, esboza la propuesta de filosofías que otorgan otras respuestas que, a juicio de este trabajo, no se han tomado en cuenta pero que son imprescindibles para la lectura crítica de las formas en las que hoy en día se hace presente el conocimiento crítico y reflexivo que representa la filosofía.

Palabras clave: marxismo crítico, divulgación, defensa de la filosofía, Bolívar Echeverría, filosofía mexicana.

1 Este artículo es producto del Proyecto Formativo de Investigación Humanismo: ciencia, política y filosofía en la Universidad, perteneciente a la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, UASLP.

2 Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.

Abstract: This paper argues that the problems of “defending philosophy” and disseminating it are now presented as a single endeavor. To justify this, the article presents an overview of the origin and outcome of the disappearance of philosophical disciplines from “curricula” and the responses that have been given from within philosophy. Secondly, it outlines the proposal of philosophies that provide other responses which, in the opinion of this work, have not been taken into account but are essential for a critical reading of the ways in which the critical and reflective knowledge represented by philosophy is present today.

Key words: critical Marxism, dissemination, defending philosophy, Bolívar Echeverría, mexican philosophy.

Résumé: Cet article soutient dans un premier temps que la défense de la philosophie et sa diffusion constituent aujourd’hui un seul et même effort. Pour justifier cette affirmation, l’article présente une exposition sur l’origine et les conséquences de la disparition des disciplines philosophiques des programmes d’études et les réponses apportées par la philosophie. Dans un deuxième temps, il esquisse une proposition de philosophies qui apportent d’autres réponses qui, selon cet ouvrage, n’ont pas été prises en compte mais qui sont indispensables à la lecture critique des formes sous lesquelles se présente aujourd’hui la connaissance critique et réflexive que représente la philosophie.

Mots-clés: marxisme critique, vulgarisation, défense de la philosophie, Bolívar Echeverría, philosophie mexicaine.

Pero no es todo, ciudad de lenta vida. Hay por ahí escondidos, asustados, acaso masturbándose, varias docenas de cobardes, niños de la teoría, de la envidia y el caos, jóvenes del «sentido práctico de la vida», ruines abandonados a sus propios orgasmos, viles niños sin forma mascullando su tedio especulando en libros ajenos a lo nuestro. ¡A lo nuestro, ciudad!, lo que nos pertenece.

Efraín Huerta

Introducción

A partir de 2008, en nuestro país, la difusión, divulgación y/o comunicación³ del conocimiento y las habilidades

3 Este artículo no pretende justificar la definición de cada una de estas distinciones, hacerlo implicaría la ampliación de sus miras. No obstante, es necesario hacer algunas precisiones: 1) la diferenciación conceptual es un problema que la filosofía toma de la teorización científica al respecto con personajes paradigmáticos como Luis Estrada. 2) al tomar este problema conceptual, la filosofía sigue las caracterizaciones que hacen los científicos (la *difusión* refiere a la transmisión superficial de manera accesible al público en general. La *divulgación* connota la distribución del conocimiento de un área específica a un público interesado en ese tema. La *comunicación* se precisa sólo entre colegas, y se refiere al hecho de dar a conocer información especializada y novedosa de la rama del conocimiento en que son profesionales). Sin meterse en estas distinciones, al artículo sólo le interesa saber que todas ellas se asumen dentro del problema particular de la defensa de la filosofía en los planes de estudio oficiales. Para una lectura más detenida en estas distinciones ver: Wilbert Martín Tapia, Adolfo Israel Flores, y Luis Arón J. Patiño, “Divulgación de la filosofía en los siglos XX y XXI,” en *La filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*, comp. David Sumiacher, y José Barrientos (Editorial CECAPFI / Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2024), 265-302.

filosóficas se ha determinado, en gran medida, en un marco de defensa por su permanencia como disciplina en la educación oficial, particularmente en los niveles Medio Superior y Superior, aunque también en el desarrollo de las llamadas prácticas filosóficas. Es por esto que, en la actualidad prevalecen, por un lado, la necesidad de salir de los claustros académicos y, por otro, la defensa de su permanencia en esos espacios oficiales, aunque con la intención de diversificar sus cauces de aplicación pública. De esta manera, si bien son dos problemas distintos, teorizar y poner en práctica la divulgación/difusión/comunicación de la filosofía ha implicado la reflexión sobre su defensa como disciplina oficial.⁴ Esta es la razón por la que se encuentran interrelacionadas estas tareas en la literatura correspondiente, así, en el artículo “Dos tesis sobre la divulgación de la filosofía” de I. Bazán Estrada y E. Priani Saisó hacen referencia al problema de su defensa como disciplina como uno de los elementos que han ayudado a tomar consciencia de la importancia de la divulgación.

Sin embargo, no es únicamente el cambio de paradigma comunicacional el que despierta en México (y quizás en buena parte del mundo) la preocupación por la divulgación de la filosofía. El ascenso al poder de los grupos neoliberales en los años 80 trajo consigo, no sólo en México sino en América Latina y otras partes del mundo, un esfuerzo sostenido por desprestigiar a la universidad pública, pero muy en particular, por desacreditar las humanidades (García, 2021; Vargas Lozano, 2016). Una respuesta, pero, sobre todo, una forma

4 Basta recurrir a textos como Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI* (UAM-I, 2014). Ahí, desde la estructuración del índice se puede percatar esta doble finalidad de la defensa de la filosofía: como divulgación y como permanencia en los planes de estudio.

de resistencia a estas políticas públicas han sido los esfuerzos de divulgación de la filosofía que durante décadas pequeños grupos, no necesariamente articulados entre sí, y la mayor parte al margen de las universidades, han llevado a cabo.⁵

¿Por qué ha sido así?, ¿en qué punto divulgación y defensa se han relacionado en un solo ejercicio? Los esfuerzos por desarrollar la divulgación filosófica, según estos autores, han tomado denuedo para hacer resistencia a las políticas públicas de desprestigio por parte de gobiernos de corte neoliberal a las universidades públicas.⁶ Esta contextualización sería parte del puente que ha ligado, por lo menos en ciertos momentos, la defensa de la filosofía con su difusión, divulgación y comunicación.

Desde esta relación se ha pensado en el *cómo*, principalmente en *cómo* salir de los espacios académicos y *cómo* llegar a los espacios públicos de manera efectiva. Es decir, no se parte ya de la pregunta sobre la pertinencia o no de “salir”, sino de la necesidad de hacerlo y de preocuparse por encontrar la manera más adecuada de lograrlo. Así, la necesidad de “salir” de los espacios académicos para encontrarse con la sociedad y hacer accesible el conocimiento filosófico para que el público no especializado pueda, también, desarrollar las capacidades y habilidades

5 Ignacio Bazán Estrada, y Ernesto Priani Saisó, “Dos tesis sobre la divulgación de la filosofía,” *Ciencia y Filosofía* 8, no. 9 (2022): 4-5.

6 Hay que pensar aquí en la creación de asociaciones como el Observatorio Filosófico de México (y los demás Observatorios regionales que han surgido en el país), así como últimamente el CONADEFI (Comité Nacional de Defensa de la Filosofía). Estos espacios han creado la posibilidad (habría que evaluar hasta qué punto eficiente) de diálogo entre instituciones académicas y grupos de divulgación filosófica. Toda esta unión ha dado pie a la elaboración de actividades como Congresos y Coloquios y una serie de boletines informativos sobre la desaparición de las disciplinas filosóficas del Nivel Medio Superior, los cuales se pueden encontrar en: <https://ofmx.org/index.php/publicaciones>

reflexivas y teóricas inherentes al ser humano, por medio de las diversas prácticas filosóficas,⁷ ha concentrado a un grupo heterogéneo de investigadores e investigadoras que sostienen esto. Lo cierto es que se pueden encontrar distintas posturas que, aunque discrepan en las maneras en cómo hacer presentes estos conocimientos y habilidades, su punto de encuentro coincide en esta necesidad de desbordar los límites de los claustros académicos.⁸

Dentro de esta particularidad del problema de la presencia de la filosofía en el mundo actual, este artículo presenta dos momentos. El primero ofrece una exposición sintética de la desaparición de la filosofía como disciplina en los programas oficiales de la Educación Media Superior del país, desde el origen del problema hasta la reforma de la Nueva Escuela Mexicana. En esta misma exposición del problema el artículo va dando cuenta de las diferentes respuestas de la comunidad filosófica y sus intentos por proponer cómo integrar la “defensa” de la filosofía en los desarrollos divulgativos de la misma. Lejos de querer precisar o hacer un ejercicio comparativo, lo que interesa a

7 Ciertamente, los grupos de especialistas sobre prácticas filosóficas han seguido su propio camino, aunque apoyando la defensa de las disciplinas filosóficas, un caso ejemplar es el Centro Educativo para la Creación Autónoma en Prácticas Filosóficas (CECAPFI), que ha producido su propia literatura al respecto: <https://cecapfi.com/descargas.php>

8 Aunque ya se ha hecho alusión a algún trabajo al respecto, se deja aquí un listado somero como muestra ejemplar: Gabriel Vargas Lozano y Luis A. Patiño Palafox, coords., *La difusión de la filosofía ¿es necesaria?* (Editorial Torres Asociados, 2016); Ignacio Bazán Estrada, y Ernesto Priani Saisó, “Dos tesis sobre la divulgación de la filosofía,” *Ciencia y Filosofía* 8, no. 9 (2022); Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres, y Gabriel Vargas Lozano, coords., *La filosofía y la Cuarta Transformación de México* (Editorial Torres Asociados, 2019); Gabriel Vargas Lozano, *La filosofía en las transformaciones de México y otros textos* (Comité Ejecutivo Estatal Morena, 2019); Gabriel Vargas Lozano, Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, y José Alfredo Torres, coords., *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?* (Editorial Torres Asociados, 2008) entre otros.

este texto es recalcar que estas posturas, aunque distintas, se enfocan en un punto de partida común, el cual se ubica en la necesidad de detenerse a pensar “cómo comunicar la filosofía fuera de los institutos y las aulas universitarias”,⁹ dentro del marco de la defensa por su permanencia en esos mismos espacios de los cuales se quiere salir. En el segundo momento, ante este movimiento heterogéneo, en franca resistencia frente a los gobiernos desde 2008 hasta ahora, se presenta una forma crítica de entender este problema que no se ha tomado en cuenta en los debates y críticas sobre la presencia de la filosofía (y su necesidad de divulgarla) fuera de los espacios especializados, es decir, en la vida cotidiana. Esta forma crítica se presenta como un cúmulo de autores y autoras que desde la reflexión filosófica identifican, de diferentes maneras, las formas en que el conocimiento filosófico y su fuerza crítica están presentes en la vida ordinaria. No se pretende mostrar una propuesta estructurada sobre el problema, ni mucho menos precisar que desde este otro punto de vista se ha dilucidado el problema como tal. Solamente se trata de presentar un par de ideas que, con esta postura crítica, se pueden abonar para empezar a emprender un camino distinto al que se ha planteado y pensar en la fuerza crítica del ejercicio reflexivo que ha representado la filosofía en ciertos momentos de la historia; sobre cómo sería ese camino y cuál sería la presencia de la filosofía en él.

Defensa

El 26 de septiembre de 2008, el entonces presidente de la República, Felipe Calderón, publicó en el Diario de la Federación el Acuerdo 442, que trataba de una reforma

9 Bazán Estrada y Priani Saisó, “Dos tesis sobre la divulgación de la filosofía,” 4.

educativa en la que, entre otras cosas, se omitía el campo de las Humanidades en la educación media superior, con ello, suprimía disciplinas como Lógica, Ética y Filosofía. Se trataba, así, del inicio de la RIEMS (Reforma Integral de la Educación Media Superior).¹⁰ Tras este acuerdo vinieron otros más que ayudaron a sostener dicha reforma. El Acuerdo 444,¹¹ publicado el 21 de octubre de 2008, que establecía el modelo educativo por competencias que determinaba al Sistema Nacional de Bachillerato y el Acuerdo 447¹² (con fecha de publicación del 29 de octubre de 2008) que precisaba las competencias necesarias del docente para impartir clases en la Educación Media Superior en su modalidad escolarizada. Con estas modificaciones la estructura nacional de sistema de bachillerato se determinó por tres campos disciplinares (Ciencias Experimentales; Ciencias Sociales y el Campo de Comunicación) con sus respectivas disciplinas y competencias. En este sistema no figuraba ninguna disciplina filosófica.

En franca oposición y como reacción a esta reforma, el 18 de marzo de 2009 se creó el Observatorio Filosófico de México (en adelante OFM), el cual impugnaba e

10 Es necesario tener en cuenta que este problema no es particular del caso de México, sino que es una tendencia global. En nuestro país y en Latinoamérica tiene su origen en la asimilación del Plan Bolonia implementado en Europa, el cual trataba de unificar la educación hacia la competencia económica de aquel continente. Esta asimilación se concreta con el proyecto *Tuning*, que imitaba al Plan Bolonia, firmado por la OCDE, el BM y el FMI. Una visión general e introductoria de este problema educativo puede verse en Gabriel Vargas, y José Alfredo Torres, *Reflexiones sobre la situación actual de las humanidades y la filosofía* (OFM, 2013). Se trata de un manual divulgativo para dar a conocer la magnitud global del problema a la sociedad en general. Dicho trabajo puede consultarse en: <https://ofmx.org/index.php/publicaciones>

11 Acuerdo 444: [https://www.norlexinternacional.com/arch/AC444\\$NB.htm](https://www.norlexinternacional.com/arch/AC444$NB.htm)

12 Acuerdo 447: <https://www.norlexinternacional.com/arch/AC447EMS.htm>

invitaba a la organización para dar marcha atrás a la eliminación de las disciplinas filosóficas. El apoyo se dejó notar con la Asociación Filosófica de México, el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, la Asociación Mexicana de Profesores de Filosofía de Educación Media Superior (Ixtli), la Asociación Filosófica de Guadalajara, la Academia Mexicana de la Lógica y el apoyo de profesores y estudiantes procedentes de varias instituciones de educación media superior y superior (CCH Sur, CCH Oriente, ENP de la UNAM, IIF de la UNAM, Departamento de Filosofía de la UAM-I, el Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal) y de universidades de otros estados de la República (Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero, La Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la Facultad de Humanidades del Estado de México, la Universidad de Guadalajara, entre otras).

Los primeros resultados positivos de esta lucha de contención se dejan ver el 22 de mayo de 2009, fecha en que el Consejo Nacional de Autoridades Educativas (CONAEDU) en acato de la Subsecretaría de Educación Media Superior aprueba la creación del área de Humanidades y Ciencias Sociales (campo disciplinar que anteriormente sólo era de Ciencias Sociales) dentro del plan educativo y la impartición de las disciplinas filosóficas en condición de obligatorias. Ambas fueron propuestas del OFM y quedaron expresadas en el Acuerdo 488.¹³ A pesar de esta aprobación,

13 Las actividades de denuncia y difusión del OFM consistían en la publicación de desplegados en periódicos nacionales, de manifiestos, cartas abiertas, entrevistas en medios de comunicación, exposiciones públicas, reportajes y ensayos. También se realizaron coloquios, congresos, mesas de diálogo y su posterior publicación en libros. De entre estas publicaciones, destaca la traducción de *Filosofía, una escuela de la libertad* en 2011. Libro que promovía la UNESCO en defensa de la filosofía a nivel global desde 2007. Cfr., *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje*

la SEP no hizo efectiva la modificación de la reforma y, en el país, de forma aleatoria, se impartían o no las disciplinas filosóficas dependiendo totalmente del criterio y voluntad de los docentes.

En 2018, con el cambio de gobierno, las expectativas de mejora para la defensa de la filosofía se ampliaban. Así, el OFM publica *La declaración sobre la Filosofía en la educación*, dirigida al presidente Lic. Andrés Manuel López Obrador. Con los impulsos renovados por el pretendido cambio en la administración, se proponía incluir la filosofía en todos los niveles educativos. Pronto se anuncian audiencias públicas en la Cámara de Diputados a celebrarse del 6 al 11 de febrero de ese mismo año. La finalidad era recibir propuestas de modificaciones a los artículos 3, 31 y 73 de la Constitución. El OFM, resuelto a participar, elaboró una propuesta de modificación al artículo 3º, fracción V. Ésta consistió en integrar expresamente la filosofía y las disciplinas humanísticas como obligatorias. Así, en donde decía: “La educación que se imparta en el país deberá incluir en sus planes de estudio la promoción de valores, el conocimiento de la historia, la geografía, la cultura y las lenguas originarias de nuestro país...” Debería decir: “La educación que se imparta en el país deberá incluir en sus planes de estudio la promoción de valores, **la filosofía y en general las disciplinas humanísticas** como el conocimiento de la historia, la geografía, la cultura y las lenguas originarias de nuestro país...” y, en la fracción V, donde decía: “El Estado incentivará la investigación

del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro (Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2011). El Acuerdo 488 se puede consultar en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/494020/Acuerdo_n_mero_488_por_el_que_se_modifican_los_diversos_n_meros_442_444_y_447_por_los_que_se_establecen_el_Sistema_Nacional_de_Bachillerato.pdf

científica y tecnológica que se realice en el país...” Debería decir: “el Estado incentivará la investigación científica, tecnológica y **humanística** que se realice en el país...” Dicha propuesta fue aceptada y la modificación al artículo 3º sigue actual.¹⁴

No obstante, la modificación no ha sido suficiente para dejar de organizarse en la defensa de la filosofía. El mismo gobierno que aceptara tal propuesta, en 2023 propuso una nueva reforma educativa (conocida como NEM, Nueva Escuela Mexicana). En ella, aunque con la bandera de basarse en un enfoque crítico, humanista y comunitario, vuelven a desaparecer las disciplinas filosóficas en el Nivel Medio Superior, bajo una iniciativa similar a la antigua RIEMS: proponiendo la transversalidad de los estudios filosóficos. Así, desaparecen las disciplinas de Lógica, Introducción a la Filosofía, Ética y Estética para dar pie a un núcleo de cursos con el título de Humanidades en el que los conocimientos filosóficos no se aseguran ni se distinguen con la propiedad debida.¹⁵

14 El OFM ha puesto al servicio público diversas publicaciones en las que da a conocer, de múltiples formas, el recorrido histórico de la defensa de la filosofía. La totalidad de estas publicaciones se encuentran en su portal de internet: <https://ofmx.org/index.php/publicaciones>

15 Con el inicio de la administración del presidente López Obrador, algunos filósofos y filósofas participan en la formación intelectual y práctica dentro del Partido, aunque no siempre pertenecieran a él. Este movimiento de participación política es importante tenerlo en cuenta porque ahí se hicieron presentes algunas personas del OFM, aunque a título personal, pero que empezaron a meter el tema de la filosofía y la educación en el programa político de Morena. Un ejemplo de esto es Gabriel Vargas Lozano, *La filosofía en las transformaciones de México y otros textos, Actualidad de México: lecturas políticas*, no. 6 (Ciudad de Secretaría Estatal, formación política, Morena, 2019).

De parte del OFM también se impulsan publicaciones con la finalidad de retomar los impulsos de cambio administrativo, basta con un ejemplo: Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres, *et. al., La filosofía y la Cuarta Transformación de México* (Editorial Torres Asociados, 2019).

Desde un inicio, la respuesta de algunos filósofos se fue acotando en lo relativo a su postura y crítica al modelo por competencias. Si bien, la crítica inicia con la mira puesta en el desarrollismo tecnocrático, poco a poco va perfilándose y proponiendo una educación integral y, sobre todo, situada. Se vuelve necesaria, para estos autores, la revisión histórica de la educación y la filosofía en el país. Desde esta revisión se resalta la influencia del pensamiento filosófico en las sociedades. Esto se convierte en una de las premisas fundamentales para su defensa, pero también para ir entrelazándola con las prácticas divulgativas. Ya en 2010 (dos años después de iniciado el problema) José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano en *Educación por competencias ¿lo idóneo?*, afirman: “[n]osotros hemos asumido no rechazar *a priori* la educación por competencias, pero sin abandonar la reflexión sobre la circunstancia a la que se pretende aplicar. Para lograrlo, tendríamos necesidad de educarnos tomando como base el diálogo y el mestizaje vivificante.”¹⁶ En reflexiones posteriores, Vargas Lozano insiste en situar el ejercicio reflexivo de la filosofía y ponerlo al servicio de los grandes problemas actuales:

Así, frente a la situación de violencia e inseguridad que vivimos y que exigiría cursos de ética y filosofía política que ayudaran a la juventud a comprender mejor estos fenómenos y a protegerse de ellos, el gobierno mexicano dice: ¿para qué necesitamos cursos de ética en la educación oficial?, ¿para qué formar al estudiante en el gusto por la cultura y las artes a través de la estética?, ¿para qué aprender formas correctas del pensamiento que proporciona la lógica?, ¿para qué estudiar filosofía si es demasiado abstracta y crítica? Pero además,

16 José Alfredo Torres, y Gabriel Vargas Lozano, *Educación por competencias ¿lo idóneo?* (Editorial Torres Asociados, 2010), 94.

¿para qué las humanidades? El humanismo sería cosa del pasado porque ahora se trata de redes de comunicación o, como dicen los posmodernistas, el hombre y la mujer están disueltos en nodos y en bytes.¹⁷

Esta preocupación por atender los problemas fundamentales de nuestro entorno hace ver la necesidad de estos autores por la permanencia de la filosofía como disciplina oficial. Sin embargo, no lo es todo, esta preocupación desborda los límites de las escuelas e institutos, de ahí su otra preocupación que tiene que ver con la incidencia del pensamiento filosófico no sólo en las escuelas sino en la vida diaria. Y esta otra preocupación es el puente entre la defensa y el ejercicio divulgativo. El mismo Vargas Lozano lo expresa:

Ahora se puede entender por qué se eliminó el área de humanidades en la formación de nuestros jóvenes y por qué se han tratado de suprimir las disciplinas filosóficas, pero también se puede comprender cuál debería ser el papel de las humanidades: reconstruir una idea nueva de sociedad, de ciudadano, de país, y desarrollar una nueva cultura que configure nuestra identidad como países y proporcione una nueva fuerza moral que abra un horizonte de sentido o, lo que es lo mismo, establecer las bases de un ideal de sociedad justa que oriente la conducta de los ciudadanos. Ésta es, a mi juicio, la tarea de las humanidades hoy.¹⁸

Tanto Vargas Lozano como quienes afirman la incidencia de la filosofía en la sociedad presentan un elemento en común que es necesario identificar pues

17 Vargas Lozano, *Filosofía ¿para qué?*, 117.

18 Idem, p. 118.

representa, al menos para este trabajo, el eje teórico entre defensa y divulgación filosófica y que, por tanto, es la fuente teórica de donde se alimentaría la preocupación por la presencia social y pública de la filosofía. Nos referimos al libro *La filosofía una escuela de la libertad* que publicó la UNESCO en 2007 y en 2011 en su versión en español.¹⁹ Este libro es fundamental para la justificación de su defensa y para la argumentación de las prácticas filosóficas. En ambas literaturas aparece intermitentemente. Su influencia siempre se hace notar, por ejemplo, en uno de los más recientes libros sobre las prácticas filosóficas a nivel mundial publicado por CECAPFI, en la Introducción se afirma (y de manera constante en varios de los capítulos del libro se menciona su importancia):

El objetivo de esta obra consiste en determinar un estado del arte de la práctica filosófica o Filosofía Aplicada a nivel mundial. Este estado del arte no pretende ser exhaustivo aunque confía que el lector se imbuya de[l] estilo de sus principales modalidades, al punto de que las que falten se puedan inferir de las presentes o al menos se pueda trazar una primera ruta para ello. Tenemos como antecedente el maravilloso libro que la UNESCO editó en el 2011: *La filosofía una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* en donde se describe un estado del arte de la enseñanza de la filosofía, de la filosofía en relación con los niños y de las prácticas filosóficas en general.²⁰

19 UNESCO, ed., *La Filosofía. Una Escuela de la Libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* (UNESCO / UAM-I, 2011).

20 David Sumiacher D'Angelo, "Introducción," en *La filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*, 21

Por todo lo anterior, y de manera genérica, podemos asegurar que, en ambos ejercicios (su defensa y su divulgación/difusión/comunicación), la respuesta que se ofrece radica en precisar que, aunque es necesario salir de los espacios académicos, esto no se puede lograr eliminando las disciplinas filosóficas de la educación oficial. Al contrario, hay que luchar por su permanencia en los planes de estudio con la particularidad de redirigir los motivos por los que “deben” de estar presentes dichas disciplinas. Es decir, luchar por su permanencia haciendo énfasis en su incidencia crítica en las sociedades.²¹

Discurso crítico

Ciertamente se ha hablado de un posible camino distinto, esta distinción radica en no partir del cómo salir y cómo llegar al público no especializado, sino en preguntarse dónde radica hoy la fuerza crítica reflexiva. De diferentes maneras, estos autores la colocan en el espacio público y desde ahí se preguntan por el lugar de la filosofía y las implicaciones que tiene en la actualidad quien se considere filósofo o filósofa. Desde esta postura se anula cualquier posibilidad que dé pie a la idea del académico que “logra” una salida de su propio espacio para “iluminar” a los demás sobre las “mejores” maneras de reflexionar críticamente en clave filosófica.

De entre los autores que consideran esto, algunos han sido propiamente filósofos y filósofas. Sin pretender hacer

21 Desde esta postura podemos entender las siguientes publicaciones: Gabriel Vargas Lozano, Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, y J. A. Torres, *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?* (Editorial Torres y Asociados, 2008); Gabriel Amengual, *et. al.*, *Filosofía y Sociedad Hoy* (Contraste Editorial, 2017); Gabriel Vargas Lozano, *Reflexiones sobre filosofía y poder* (Editorial Torres Asociados, 2024).

una lista grande, podemos mencionar a Emilio Uranga y su *Análisis del ser del mexicano* (1952) con su muy conocido análisis de la poesía de López Velarde atravesado por el hecho de la Revolución. Sobre esto, Uranga asegura “Todos estos pensamientos nos recuerdan que de la revolución todavía nuestro pensamiento nada nos ha dicho.” Y más adelante: “Pero ‘antes’ de la interpretación filosófica de una realidad hay el ‘cultivo’ artístico que opera ya en las posibilidades, que proyecta y lanza, aunque no en toda su pureza, pues aún echa mano de lo ‘sensible’ como asidero de lo posible.”²²

Antes, en 1943, José Gaos ya había precisado las formas propias de lo que él había entendido por pensamiento hispanoamericano contemporáneo:

Las formas verbales -que son las sociales, las de comunicación del pensamiento- características del pensamiento hispano-americano -contemporáneo, único al que se refieren directamente estas notas- son formas en buena parte orales y privadas. Ellas y las formas mentales características, igualmente, del mismo pensamiento, formas ametódicas de ideación y expresión, pero porque son formas estéticas. La palabra oral privada tiene, sin embargo, otra significación que es menester destacar aquí. El gran conversador que es en tantos casos, y cuáles, el pensador hispano-americano, se siente satisfecho con la ocurrencia ingeniosa y la frase feliz -hay que decir, pues, estéticamente; personalmente, con la “vivencia” de la propia fuerza creadora; socialmente, con la impresión producida y percibida en el auditorio limitado y habitual -la tertulia- mucho más que con la eventual en el lector ausente,

22 Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano* (Bonilla Artigas, 2013), 91.

lejano en el espacio y en el tiempo, desconocido, anónimo, impersonal.²³

Un año después, Gaos presentó su texto *El pensamiento hispanoamericano* el 13 de abril de 1944 en el Seminario sobre “La América Latina” del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México. Ahí, en la sesión de retroalimentación posterior a la presentación del texto, Agustín Yáñez afirmó:

Voy a limitarme a un par de insinuaciones. El pensamiento hispanoamericano no se encuentra sólo en los pensadores propiamente, formalmente tales. Hay en nuestros países, y no sólo en sus letras, una filosofía popular, elaborada con un criterio ingenuo, que representa un resabio del sentido mágico de la vida propio de los aborígenes más aún que una mala asimilación del pensamiento europeo traído ya por los evangelizadores. Es la filosofía que anima la obra de un Lizardi y hasta parte, al menos, de la de un Sarmiento. Filosofía no elaborada con pretensiones metódico-sistemáticas, debida más bien a una especie de intuición adivinatoria, pero en todo caso irreducible, a mi parecer, al esquema cristianismo-des cristianización, como sugiere también el hecho de la coexistencia de anticlericalismo y religiosidad. Citaría como un documento probatorio o ilustrativo *El Zarco*, la novela de nuestro Altamirano, con sus peculiares pruebas de la existencia de Dios.²⁴

23 José Gaos, “Pensamiento de Lengua Española,” en *Obras completas. Tomo VI* (UNAM, 1990), 87.

24 José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, Jornadas-12, Seminario sobre “La América Latina” (El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, s.f.), 47. La fecha de esta sesión se ha extraído de la correspondencia entre José Gaos y Alfonso Reyes del Fondo: 0006. El Colegio de México/6.1 Sección: presidencia de Alfonso Reyes/6.1.1 Subsección. Asuntos académicos/6.1.1.1 Serie. Coordinación de actividades académicas (Colmex), disponible en: <https://repositorio.cebsi.org/bitstream/handle/10269/54222/1/0006.pdf>

Ya sea como filosofía popular (Yáñez), como formas ametódicas propiamente estéticas (Gaos) o como cultivo artístico previo al ejercicio filosófico (Uranga), estas propuestas tienen una diferencia con los argumentos contemporáneos de la defensa de la filosofía y quienes sostienen que hay que salir de los espacios académicos para ejercer la divulgación. Esa distinción radica en que los autores ahora presentados asumen que existe ya un ejercicio reflexivo crítico de corte estético funcionando en la vida cotidiana, para algunos es ya filosofía y para otros, como Uranga, un ejercicio previo pero sin el cual no puede surgir el filosófico. La diferencia radica en que, desde estas posturas, no habría que preocuparse por llevar el conocimiento filosófico fuera de los claustros académicos, sino que habría que poner atención a los connatos críticos y reflexivos de la vida ordinaria donde surge y se desarrolla lo que se puede entender como filosofía o como reflexión crítica. Es decir, no hay que hacer presente la filosofía sino ser capaces de darse cuenta de su presencia, origen y desarrollo en la vida común.

Los desarrollos de estos planteamientos de mediados del siglo XX se han radicalizado en los últimos años con propuestas teóricas como las de los marxistas Aureliano Ortega y lo que entiende por *filosofía dispersa* y lo que Bolívar Echeverría asumió como *discurso crítico reflexivo*. Ciertamente, estos filósofos no son los únicos, pues desde la propuesta del humanismo mexicano fincada por Mariano Cuevas en *Orígenes del Humanismo en México* de 1933, que, si bien inicia destacando los elementos de los estudios grecoromanos y las particularidades americanas, se irá perfilando (con destacadas personalidades como Carmen Rovira) una propuesta que acabará por resaltar el

compromiso social de la filosofía, su incidencia en la vida cultural del país y su característica por los formatos no académicos.²⁵

Por su parte Aureliano Ortega, en 2014, publica “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934”, ahí, siguiendo a Uranga, sostiene:

Esto no quiere decir que durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Revolución no existía ninguna forma de conciencia reflexiva, sino que esa conciencia se construyó fundamentalmente a partir de discursos artísticos y literarios [...] Es ahí, tanto en la pintura, la música, la novela o el teatro -que sorprendentemente no dejan de producirse durante y después de la fase militar de la Revolución- donde podemos encontrar la materia y las herramientas que requiere cualquier empresa reflexiva, aunque no sea ella misma filosofía propiamente dicha.²⁶

Lo que le interesa a A. Ortega es dar cuenta de la construcción de los idearios nacionalistas de la primera mitad del siglo XX, por ello, asume la formación de un discurso crítico ajeno a los desarrollos academicistas de la filosofía. Es aquí donde asegura la presencia de una

25 Para una lectura atenta al desarrollo de estas propuestas véase: Mariano Cuevas, S.J., *Orígenes del Humanismo en México* (Escuela Tipográfica Salesiana, 1933); Rafael Moreno M., “Los orígenes del humanismo mexicano,” *Universidad de México* X, no. 8 (1956): 1-12; Héctor Aparicio, “El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte,” en *Norteamérica y España: una historia de encuentros y desencuentros*, ed. Silvia Betti (Escribana books, 2019), 251-263; Carmen Rovira, *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo I, II y III (UNAM, 2017).

26 Aureliano Ortega, “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934,” *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, coord. Aureliano Ortega, y Javier Corona Fernández (MAPorrúa, Universidad de Guanajuato, 2014), 30.

“filosofía dispersa”, concepción que más tarde se dedicará a plantear en su libro *Filosofía mexicana* (2019). Por ahora, en este texto de 2014, la filosofía dispersa estará anclada a esta construcción de conciencia nacional por medio de la formación del relato patriótico.

En el caso de los artistas plásticos, músicos, fotógrafos y cineastas, aquella razón histórica brota casi espontáneamente del propio tratamiento histórico-estético de sus temas y de la búsqueda de nuevas formas expresivas, lo que nos obliga a considerar esa razón histórica como una forma específica de filosofía dispersa; o si se quiere, una amplia gama de filosofías dispersas que cobra cuerpo en una manifestación específica de razón histórica nacionalista.

Hay que aceptar que en la mayoría de los casos el esfuerzo ha sido coronado por el éxito, es decir, ha inculcado durante casi cinco décadas en nuestros niños y jóvenes un nacionalismo asumido y consciente y ha contribuido a la construcción de un sentido de la pertenencia y una identidad nacional sólidas.²⁷

Es importante tener claro que lo que interesa en un principio a Ortega es la formación de la conciencia nacional, pues de ahí entrevé lo que será una de sus propuestas más originales: la filosofía dispersa. Ciertamente, no es que esté apoyando un nacionalismo acendrado, esto quedará claro al final de este artículo primero y, más aún, en su libro posterior. Lo que parece interesarle es la “posibilidad crítica” que el ejercicio disperso conlleva. Dicha posibilidad después la entenderá como discurso de resistencia. Por

27 Ortega, “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934,” 38.

ahora, este momento crítico no lo ofrece la filosofía de corte académico, sino la literatura que se pregunta por lo mismo. Al final del artículo afirma:

A partir de los cuatro elementos aquí apenas pergeñados no es posible explicar satisfactoriamente todos y cada uno de los eventos a través de los cuales en el curso del siglo XX se construyó una “idea de nación” y se configuró una “conciencia nacional” mexicana, aunque a través de aquéllos sea *pensable* una forma tendencialmente novedosa de abordarlos; novedad que consiste, principalmente, en la posibilidad crítica de burlar el cerco del relato patriótico en lo que éste tiene de *mito* y de *universal abstracto*. Una vez más ha sido José Revueltas quien nos ha puesto sobre aviso. Ya en un momento tan temprano como 1950, en el curso de la conferencia “Posibilidades y limitaciones del mexicano” y a contrapelo de la abrumadora moda filosófica y cultural que en ese momento inquiere por el ser “del mexicano” Revueltas se pregunta, de entrada, si “el mexicano” *existe...*²⁸

Para Aureliano Ortega es claro que la presencia de la filosofía puede comprenderse a partir de dos derroteros: el primero es la aceptación del elitismo profesional de la disciplina el cual se ha configurado por la “importación de escuelas y corrientes europeas y norteamericanas y siempre, o casi siempre, ha carecido de originalidad y pertinencia.”²⁹ El segundo consiste en una oposición radical al primero, ante la falta de originalidad un acendrado espíritu crítico de preguntas y respuestas pertinentes; si el primer camino es meramente académico, el segundo

28 Idem, 46.

29 Aureliano Ortega, *Filosofía mexicana* (Universidad de Guanajuato, 2019), 12.

presenta una multiplicidad de formas y formatos en los que se ofrecen dichas preguntas y respuestas de corte filosófico. Para este autor el pensamiento filosófico mexicano tiene cuatro particularidades que habría que tener en cuenta: es dependiente, práctico, disperso y específico. Lo que ahora interesa es centrarnos en la naturaleza dependiente, en tanto ahí radica su enclaustramiento tanto en los espacios académicos como en los formatos y jergas especializados. Que sería el acercamiento a los argumentos de quienes asumen la divulgación y la defensa de la filosofía. Sin embargo, Aureliano Ortega se distingue por el aspecto disperso. Esta categoría acerca a Ortega con las propuestas surgidas por quienes sostienen la existencia del humanismo mexicano, en tanto la diversificación de formatos y la incidencia en los asuntos más relevantes del país. Sin embargo, Aureliano Ortega se sigue distinguiendo por el acento en la importancia que les da a estas otras formas en que se hace presente la filosofía. No es solamente un cambio o diversificación de formatos, sino que son connotos críticos, discursos filosóficos pero presentes en otras disciplinas o, principalmente, prácticas artísticas.

Mucha de nuestra filosofía *no es filosofía*, sino lo que de reflexivo o crítico tienen la literatura, el arte, la política, la antropología o la pedagogía, que en ocasiones son más profundas y más “nuestras” que aquellas formulaciones vacías y ajenas que bajo su nombre griego se enseñan en las escuelas de filosofía. En otro lugar he llamado a esa filosofía, que no es en estricto rigor filosofía, “filosofía dispersa” por amoldarse aproximadamente a lo que la termodinámica conoce como “procesos disipativos” y Foucault llamó “sistemas de dispersión”. De modo que nuestro pensamiento filosófico es mayoritariamente “disperso”.³⁰

30 Ortega, *Filosofía mexicana*, 72-73.

El aspecto reflexivo y crítico que recupera Aureliano Ortega, si bien lo distingue de las numerosas propuestas anteriores sobre la filosofía mexicana, lo acerca demasiado a aquello que Bolívar Echeverría ya había entendido como discurso crítico reflexivo, una propuesta que surge de su lectura del pensamiento de Marx.

En 1986 Bolívar Echeverría publica *El discurso crítico de Marx*, texto donde expone su lectura, principalmente, de *El capital*. Una lectura por demás novedosa y propositiva. Ahí, antes de explicar la estructura del libro culmen de Marx y después de presentar una sesuda interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, explica qué entiende por discurso crítico en Marx. Se trata de una disertación sobre el origen de la propuesta marxiana en tanto la relación bifacética entre la necesidad de la teoría de realizarse como teoría de la revolución, es decir, que participa en la revolución a la vez que es teoría de la revolución. Y la otra parte, que consiste en la necesidad que tiene la revolución de la teoría ante la incapacidad de realizarse. Esta unidad no puede darse de manera acrítica. Por eso, nos dice Echeverría:

La necesidad, para la teoría, de volverse teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución, de ampliarse como revolución en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Esto es así porque ni esa conversión de la teoría ni este perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y pura (acrítica) –como creación de un saber meramente sustitutivo a partir de la nada–, sino sólo de manera negativa y comprometida, como resultado de la elaboración permanentemente conflictiva, en contra pero dentro del dominio

ideológico capitalista, de un saber de la revolución comunista.³¹

El elemento de la crítica como elemental en los discursos reflexivos es otro elemento que une esta propuesta con la de A. Ortega. Aunque aquí Echeverría se refiere explícitamente al desenvolvimiento teórico de Marx, en escritos posteriores hablará del discurso crítico como una forma actual de seguir desplegando la fuerza crítica y reflexiva, aunque no tenga que ser propiamente en lo que conocemos como conocimiento filosófico.

Así, bajo este supuesto, cada vez parecen ser más certeras las palabras con las que Bolívar Echeverría terminaba su participación en aquel Ciclo de Conferencias del 13 de abril de 2010 intitulado *Cara a cara. Charlas con los eméritos*. En esa ocasión, la participación de Echeverría, “Filosofía y discurso crítico”, empezó con una serie de preguntas a modo de entrevista y terminó afirmando algo que, más que provocador, parece ser el resumen de toda una postura que aquí interesa recordar: “A los que están entrenados en el pensamiento hay que decirles que no son ellos los que van a aportar el momento crítico sino que ellos son los que se van a dar cuenta de que la crítica está en la vida misma, que está saliendo de allí.”³²

Para emprender esta explicación, parece necesario al filósofo recordar las disyuntivas entre los que han dado fecha de caducidad a la filosofía y quienes no. Esto distancia mucho a Echeverría de cualquier argumentación que hemos esbozado hasta aquí, pues, en principio, una propuesta sobre la difusión de la filosofía aseguraría su presente vivo.

31 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx* (FCE, 2017), 61.

32 Bolívar Echeverría, “Filosofía y discurso crítico,” en *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución* (Ítaca, 2013), 107.

Más allá de estar de acuerdo o no con estas posturas, lo importante, ahora, es precisar que, si se parte de un punto de negación crítica y filosófica, se tendría que asumir que la filosofía dejó de tener la fuerza crítica que tuvo en algún punto de la historia y dicha fuerza pasó a colocarse en otros espacios de lo público. El problema al respecto es más que baladí. Desde este punto habrá que centrarse en la consideración de que la cuestión de la muerte de la filosofía (pensada como superación de ella misma) radica en la necesidad de preguntarse por su actualidad y las formas de hacerse presente en la vida cotidiana. En nuestro país esta discusión ha traído grandes propuestas críticas. Y es por eso que se cree importante retomarla porque esta postura aventaja en la resolución del problema al lograr distinguir entre el conocimiento filosófico y la capacidad reflexiva entendida como discurso crítico.

Por esto mismo, es necesario recordar algunas argumentaciones que Echeverría deja en ese texto, pues parecen ayudarnos a tratar de entender cómo brota hoy esta urgencia de difundir el conocimiento filosófico. Para esto es importante saber que Echeverría entiende una distinción entre filosofía y discurso crítico. Dice al respecto: “El uso reflexivo del discurso ha dejado de recaer o preferir a lo que conocíamos como filosofía y ha pasado a ser otras cosas, a estar en otros lugares, incluso a formularse en una jerga completamente diferente de aquella que constituía la jerga filosófica durante toda la época moderna y que es una especie de lenguaje secreto de los estudiosos de la filosofía.”³³ Esta distinción es interesante porque alcanza la discusión sobre el papel crítico de los pueblos y comunidades, ya no la de aquella pregunta que se hicieran hace décadas sobre si tenían o no una filosofía, sino sobre las formas en que

33 Idem, 91.

han desarrollado esos discursos críticos. Lo mismo para los movimientos sociales de resistencia, los estudios de género y los feminismos.³⁴

Ahora, con todo esto, parece que algo valioso tiene la Reforma de la Nueva Escuela Mexicana, sin embargo, este valor no está determinado en sus objetivos, sino en que, sin querer, nos hace ver algo que parece ser cierto, que la filosofía en la vida cotidiana no se nos presenta como la disciplina que estudiamos en la Media Superior ni en las universidades. Aunque este valor no es algo que nos haga ver la Reforma como tal, es algo que se desprende de esta discusión que se ha expuesto. Sin embargo, el problema está en cómo la Reforma trata de preparar a las personas para asumir esa distinción en lo cotidiano. Hacia allá tendría que ir un proyecto de divulgación, pues, si es cierto que los y las especialistas no son quienes tienen la fuerza crítica, sí están capacitados para dar cuenta en dónde y de qué formas se hace presente esa fuerza del discurso reflexivo crítico.

Todo este cambio de perspectiva no tendría, entonces, que negar la necesidad de difundir el conocimiento filosófico, sino que tendría que ayudar a reorientarlo. Así, la difusión de la filosofía tendría que ser en el sentido en que, si en un momento de la historia y en ciertos lugares específicos, el discurso reflexivo crítico inherente a todas las sociedades se refugió en la filosofía, entonces dicho ejercicio divulgativo tendría que ayudar a hacer ver de qué maneras lo hizo, cómo se refugió y qué alcances tuvo. Todo esto servirá para poder determinar de qué maneras se

34 En este mismo punto de partida se colocarían textos como Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave Tojolabal* (Miguel Ángel Porrúa, 2005); Maria Mies, *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (Traficantes de sueños, 2019); Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujer, cuerpo y acumulación originaria* (Traficantes de sueños, 2020). Entre otros.

encuentra hoy el discurso reflexivo en la vida y en dónde se encuentran estas potencias críticas en la vida cotidiana. La difusión de la filosofía, desde esta postura, iría encaminada a darnos las herramientas para identificar esto y para poder entender de qué modos opera el discurso crítico en nuestra sociedad. No en pensar de qué modos hacer presentes los conocimientos y capacidades filosóficas en la sociedad. Desde este lugar complicado se puede entender cuando Echeverría asume que: “[e]ntonces, hacer filosofía implica tener en cuenta que ya no se puede simple y llanamente entrar en las facultades de filosofía y estudiar filósofos, preferir unos, relegar otros, preferir por ejemplo a Kant, y estudiar con minuciosidad y con insistencia la obra de Kant.”³⁵

En la misma tónica, se podrá asegurar que la difusión de la filosofía, más que estructurarla como aquella que ayudará a saber pensar y formular argumentos o a ser críticos, en última instancia, tendría que demostrar cómo se pensó y se fue crítico en ciertos momentos de la historia. Todo esto con otras finalidades más, enfocarse en descubrir las maneras en las que ahora se puede ser crítico; a ayudar a encontrar los comportamientos y los distanciamientos nuevos hacia la vida cotidiana desde ella misma (movimiento propiamente teórico), así como lo hicieran aquellos griegos en su tiempo. Este distanciamiento necesario, ayudará a diferenciar los tiempos ordinarios de la vida cotidiana y los extraordinarios, para conocer sus dinámicas y formas de resistencia ante estructuras totalitarias o hegemónicas y, sobre todo, las formas en las que sucede ese distanciamiento momentáneo en lo cotidiano. Más que ir a replicar una estructura académica o universitaria a espacios no convencionales, se tendría que ir a tratar de identificar las

35 Echeverría, “Filosofía y discurso crítico,” 91.

nuevas formas en las que se puede configurar alguien como filósofo o filósofa en sus entornos.³⁶

Corolario

Ciertamente, lo presentado aquí no ha sido sino una primera aproximación a lo que pretendería ser otra forma de problematizar la necesidad de divulgación del pensamiento filosófico junto a sus capacidades teóricas. A partir de esto, habría que completar o rectificar algunas posturas o principios de partida. Lo cierto es que, por ahora, podemos entender que la difusión puede ir, entonces, en dos sentidos: 1) en dar a conocer las formas en las que el discurso crítico se configuró en la filosofía y, 2) a la vez, otorgar las herramientas para identificar en dónde y de qué formas se encuentran discursos críticos en la realidad cotidiana. De esta manera, podemos traer a cuento la conocida Tesis XI de Marx, cuando entendemos que de lo que se trata es de transformar el mundo, es decir, como asegura Bolívar Echeverría, de hacerse uno con él a partir de su transformación. Pero para lograr esta transformación hay que entender que la filosofía no basta, hace falta el montaje de ésta con los discursos críticos de la vida cotidiana. En última instancia, la difusión de la filosofía debería estar estructurada para hacer filosofía. La difusión de la filosofía debería develarnos la forma de hacernos filósofos y filósofas hoy en tanto nos muestre dónde están

36 No solamente la obra de Bolívar Echeverría es ejemplar para este punto de vista. También se pueden mencionar, entre muchas otras, las siguientes obras críticas: Aureliano Ortega, *Filosofía mexicana* (Universidad de Guanajuato, 2019); Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias* (FFyL, UNAM, / Juan Pablos, 2013); Evodio Escalante, *José Revueltas. Una literatura del "lado moridor"* (FCE, 2014); Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina* (Anagrama, 2000); Carlos Oliva Mendoza, *Teorías y discursos críticos en México. Ensayos introductorios a filosofías mexicanas* (FFyL, UNAM, 2021). Entre otros.

los discursos reflexivos críticos en la actualidad. Ella, si esto es así, nos obligará a salir de la estructura universitaria, del escolasticismo de la repetición y los comentarios a los autores.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Mariflor. *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*. FFyL, UNAM / Juan Pablos, 2013.
- Amengual, Gabriel, et al. *Filosofía y Sociedad Hoy*. Contraste Editorial, 2017.
- Aparicio, Héctor. “El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte.” En *Norteamérica y España: una historia de encuentros y desencuentros*, editado por Silvia Betti, 251-263. Escribana books, 2019.
- Bazán Estrada, Ignacio, y Ernesto Priani Saisó. “Dos tesis sobre la divulgación de la filosofía.” *Ciencia y Filosofía* 8, no. 9 (2022).
- Cuevas, Mariano. *Orígenes del Humanismo en México*. Escuela Tipográfica Salesiana, 1933.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. FCE, 2017.
- Echeverría, Bolívar. “Filosofía y discurso crítico.” En *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. Ítaca, 2013.
- Escalante, Evodio. *José Revueltas. Una literatura del “lado moridor”*. FCE, 2014.

- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujer, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, 2020.
- Gaos, José. *El pensamiento hispanoamericano*. Jornadas-12, Seminario sobre “La América Latina”. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, s.f.
- Gaos, José. “Pensamiento de Lengua Española.” En *Obras completas. Tomo VI*. UNAM, 1990.
- Hurtado, Guillermo, José Alfredo Torres, y Gabriel Vargas Lozano, coords. *La filosofía y la Cuarta Transformación de México*. Editorial Torres Asociados, 2019.
- Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Mies, Maria. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de sueños, 2019.
- Monsiváis, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Anagrama, 2000.
- Moreno M., Rafael. “Los orígenes del humanismo mexicano.” *Universidad de México X*, no. 8 (1956): 1-12.
- Oliva Mendoza, Carlos. *Teorías y discursos críticos en México. Ensayos introductorios a filosofías mexicanas*. FFyL, UNAM, 2021.
- Ortega, Aureliano. *Filosofía mexicana*. Universidad de Guanajuato, 2019.
- Ortega, Aureliano. “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934.” En *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, coordinado por Aureliano

- Ortega y Javier Corona Fernández. MAPorrúa, Universidad de Guanajuato, 2014.
- Rovira, Carmen. *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. Tomo I, II y III. UNAM, 2017.
- Sumiacher, David, y José Barrientos. *La filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*. Editorial CECAPFI / Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2024.
- Torres, José Alfredo y Gabriel Vargas Lozano, *Educación por competencias ¿lo idóneo?*, México: Editorial Torres Asociados, 2010.
- UNESCO. *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa, 2011.
- Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano*. Bonilla Artigas, 2013.
- Vargas Lozano, Gabriel. *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. UAM-I, 2014.
- Vargas Lozano, Gabriel. *La filosofía en las transformaciones de México y otros textos*. Comité Ejecutivo Estatal Morena, 2019.
- Vargas Lozano, Gabriel. *Reflexiones sobre filosofía y poder*. Editorial Torres Asociados, 2024.

Vargas Lozano, Gabriel, Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, y José Alfredo Torres, coords. *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?* Editorial Torres Asociados, 2008.

Vargas Lozano, Gabriel, Patiño Palafox y Luis A., coords. *La difusión de la filosofía ¿es necesaria?* Editorial Torres Asociados, 2016.

Vargas Lozano, Gabriel, y José Alfredo Torres. *Reflexiones sobre la situación actual de las humanidades y la filosofía*. OFM, 2013.

Archivo digital

Correspondencia entre José Gaos y Alfonso Reyes del Fondo: 0006. El Colegio de México/6.1 Sección: presidencia de Alfonso Reyes/6.1.1 Subsección. Asuntos académicos/6.1.1.1 Serie. Coordinación de actividades académicas (Colmex), disponible en: https://repositorio.colmex.mx/concern/archival_documents/5q47rs34c?locale=es

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Intervenciones (Eingriffe).
Reflexiones sobre la relación entre filosofía y sociedad
desde Theodor W. Adorno

Interventions (Eingriffe).
Reflections on the Relationship Between Philosophy and
Society from Theodor W. Adorno

Interventions (Eingriffe).
Réflexions sur la relation entre philosophie et société à
partir de Theodor W. Adorno

Oliver Kozlarek
<https://orcid.org/0000-0003-4971-6918>
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Kozlarek, Oliver. This is an open-
access article distributed under the terms of Creative
Commons Attribution License [CC BY 4.0], which
permits unrestricted use, distribution, and reproduction
in any medium, provided the original author and source
are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-147>

Recepción: 08-02-26

Fecha Aceptación: 26-05-26

Email: oliver.kozlarek@umich.mx

INTERVENCIONES (EINGRIFFE).
REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA
Y SOCIEDAD DESDE THEODOR W. ADORNO

INTERVENTIONS (EINGRIFFE).
REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN
PHILOSOPHY AND SOCIETY FROM THEODOR W. ADORNO

INTERVENTIONS (EINGRIFFE).
RÉFLEXIONS SUR LA RELATION ENTRE PHILOSOPHIE ET
SOCIÉTÉ À PARTIR DE THEODOR W. ADORNO

Oliver Kozlarek ¹

Resumen: En este artículo retomo un hilo argumentativo de Theodor W. Adorno: la filosofía se basa esencialmente en la conciencia del problema de que no puede integrarse plenamente en la sociedad. De ello no se deduce que la filosofía ya no deba ocuparse de los problemas políticos y sociales. Pero, la relación entre la política y la sociedad, por un lado, y la filosofía, por otro, solo puede ser crítica. Esto queda patente no solamente en la forma en que la filosofía de Adorno debe entenderse como

¹ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

filosofía social, sino también en su concepto de sociedad como un concepto “enfático”. Pero del pensamiento de Adorno no deriva ningún derrotismo. Con el apoyo del concepto de “intervenciones” (Eingriffe), Adorno explica que la filosofía puede tener un efecto político y social cuando entiende su práctica como una contribución constitutiva a la esfera pública (Öffentlichkeit), entendida ésta sobre todo como espacio de la crítica.

Palabras clave: dialéctica negativa; filosofía social, políticas de identidad; teoría de la sociedad.

Abstract: In this article, I return to an argumentative thread of Theodor W. Adorno: philosophy is essentially based on the awareness of the problem that it cannot be fully integrated into society. It does not follow from this that philosophy should no longer concern itself with political and social problems. However, the relationship between politics and society, on one hand, and philosophy, on the other, can only be critical. This is evident not only in the way Adorno’s philosophy must be understood as social philosophy, but also in his concept of society as an “emphatic” concept. Yet, no defeatism derives from Adorno’s thought. Supported by the concept of “interventions” (Eingriffe), Adorno explains that philosophy can have a political and social effect when it understands its practice as a constitutive contribution to the public sphere (Öffentlichkeit), understood above all as a space for critique.

Key words: Negative dialectics; social philosophy, identity politics; theory of society.

Résumé: Dans cet article, je reprends un fil argumentatif de Theodor W. Adorno : la philosophie repose essentiellement sur la conscience du problème selon lequel elle ne peut pas s’intégrer pleinement dans la société. Il n’en découle pas que la philosophie ne doit plus s’occuper des problèmes politiques et sociaux. Mais le rapport entre la politique et la société, d’une part, et la philosophie, d’autre part, ne peut être que critique. Cela apparaît clairement non seulement

dans la manière dont la philosophie d'Adorno doit être comprise comme philosophie sociale, mais aussi dans son concept de société comme concept « emphatique ». Or, de la pensée d'Adorno ne découle aucun défaitisme. À l'appui du concept d'« interventions » (Eingriffe), Adorno explique que la philosophie peut avoir un effet politique et social lorsqu'elle comprend sa pratique comme une contribution constitutive à la sphère publique (Öffentlichkeit), comprise avant tout comme espace de la critique.

Mots-clés: dialectique négative ; philosophie sociale ; politiques de l'identité ; théorie de la société.

“Nunca quise participar.”

Leo Löwenthal (1980)

Introducción

Mientras que la filosofía parece estar perdiendo cada vez más y de forma irremediable su aura como ámbito privilegiado de la vida intelectual, se multiplican las preguntas sobre cómo se puede justificar aún la filosofía académica. Especialmente la filosofía financiada con fondos públicos, tal y como se practica en las universidades públicas, debe enfrentarse a estas preguntas. ¿Qué sentido social pueden tener aún los debates, a menudo esotéricos, de la filosofía académica? ¿Cómo se puede justificar la costosa investigación sobre el pensamiento de los filósofos del pasado? ¿Por qué debemos ocuparnos de complicadas teorías filosóficas cuando las supuestas soluciones a nuestros problemas actuales se transmiten en forma de vídeos de YouTube de un máximo de 15 minutos en el bullicio del Internet?

Ahora bien, sería demasiado fácil argumentar contra estas nuevas formas de circulación de la información que la filosofía tiene la ventaja de una comprensión más profunda, de un pensamiento orientado en la razón o de permitir un pensamiento poco convencional o incluso crítico, cuando ya no parece estar claro qué utilidad pueden tener todos estos esfuerzos intelectuales. ¿No es el mundo actual mucho más sencillo que el de aquellas épocas en las que se creía en la necesidad de la filosofía para comprenderlo? ¿No son los problemas a los que nos enfrentamos hoy mucho más evidentes que en aquellos tiempos en los que la gente veía en la filosofía la llave para una comprensión superior del mundo?

Si por “mundo” se entiende el mundo político y social, uno podría sentirse inclinado a dejarse convencer por esta impresión. Hace 30 o 40 años lo complicado residía justamente en que los límites de lo político ya no se definían en términos de una lógica identitaria. Por el contrario, recordamos que el debate sobre la globalización –que se llevó a cabo no solo en las ciencias sociales, sino también en la filosofía– impuso la idea de que el tipo de pensamiento identitario más exitoso de la modernidad, el nacionalismo², había sido definitivamente superado. Lo complicado de la efímera disolución del pensamiento identitario era, entonces, encontrar respuestas a la cuestión de cómo se podían fundamentar filosóficamente las orientaciones normativas universales. ¿Cómo se puede seguir aferrándose hoy en día a una idea del todo, si desde la perspectiva de la globalización que prevalecía en aquel entonces, esto se asociaba sobre todo con el reconocimiento de la pluralidad de las formas de vida humanas?

Hoy vivimos en un mundo diferente. Este mundo parece volver a estar bajo la luz fractal de las diferencias y bajo la pretensión, nuevamente fanática, de absolutizar la propia identidad. La idea de la globalización se caracterizó por la búsqueda de la unidad a pesar de las diferencias y, por lo tanto, no solo se orientó hacia el mercado global del neoliberalismo, sino también hacia las exigencias genuinamente normativas de una “paz perpetua”, es decir, la posibilidad de una convivencia pacífica a pesar de todas las diferencias. No solo se sustentaba en un cosmopolitismo abstracto, sino también en una “conciencia del mundo” concreta, que ya no tenía como punto de referencia la propia tribu o la propia nación, sino el “mundo” (*Welt*) en

2 Frank Furedil, “Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik,” en *Die sortierte Gesellschaft* (Novo Argumente Verlag, 2018).

su conjunto, como el espacio que los seres humanos habitan juntos. Esta idea provocó una conciencia —quizás por primera vez en la historia de la humanidad— según la cual las personas de todas partes podían sentirse fundamentalmente iguales (a pesar de todas sus diferencias), porque podían entenderse ante todo como seres humanos³.

Pero el desarrollo de esta solidaridad común a todos los seres humanos es complejo, porque requiere recursos intelectuales que entran en conflicto con lo que se supone que es obvio. ¿En qué consiste lo común, si es evidente que todos somos diferentes? La tarea de buscar lo común se complica aún más por el hecho de que debemos justificarlo en un sentido moderno, es decir, sin recurso teológico. Esto, a su vez, significa que no existe una transición sin fisuras de una justificación teológica del universalismo a una justificación “humanista”.

A esto se suma que esta transición se complica hoy en día aún más por los combates sistemáticos en contra de cualquier tipo de humanismo y universalismo. Los tres discursos generados bajo el prefijo “pos” que, en las últimas décadas, han sido muy influyentes —el posmodernismo, el poscolonialismo y el poshumanismo⁴— deben entenderse en este contexto.

El éxito que tienen estos discursos pone de manifiesto que la relación entre unidad y diferencia también ha cambiado. La búsqueda intelectualmente más exigente de lo general a pesar de las diferencias evidentes puede considerarse hoy en día prácticamente abandonada. En este

3 Oliver Kozlarek, *Modernidad como conciencia del mundo* (Siglo XXI, 2014).

4 Oliver Kozlarek, “What’s Left? La izquierda como optimismo social,” *Devenires* 26, no. 52 (2025): 81–110.

contexto, el sociólogo alemán Andreas Reckwitz deja claro: “En la modernidad tardía se está produciendo un cambio estructural en la sociedad, que consiste en que la lógica de lo general está perdiendo su predominio frente a la *lógica social de lo particular*”⁵.

Es posible ver esta situación como una suerte de capitulación. El discurso actual sobre la crisis de la civilización, desencadenado por una serie de fenómenos que se han presentado en los últimos años, puede entenderse en este sentido: no se trata solo de reconocer los desafortunados reveses en el ámbito de la política y la cultura. Más bien se puede afirmar que actualmente estamos viviendo una “regresión”, que Rahel Jaeggi entiende como una suspensión de los procesos de aprendizaje que serían necesarios para que las sociedades se enfrentaran a sus propias contradicciones con el fin de encontrar soluciones⁶. Jaeggi habla en este contexto de un “estancamiento del aprendizaje”. En un sentido más general, podemos decir que se trata de procesos de simplificación que definen el pensamiento actual y para los que hay múltiples razones y que deben ser analizados individualmente desde el punto de vista de las ciencias sociales y culturales. Una de las razones es la conveniencia política. El resurgimiento de viejos nacionalismos con un ímpetu inesperado, pero también otros ámbitos de la vida política y social que están siendo surcados por líneas divisorias identitarias reducen lo político a un principio altamente simplificante “nosotros *versus* los otros” que se corresponde, en última consecuencia, con el esquema “amigo-enemigo” propagado hace unos 100 años por Carl Schmitt⁷.

5 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, (Suhrkamp, 2017), 11.

6 Rahel Jaeggi, *Fortschritt und Regression* (Suhrkamp, 2023).

7 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Dunker & Humblot,

El hecho de que hayamos desarrollado una cierta miopía frente a lo nocivo de esta lógica identitaria excesivamente simplificadora se debe, no en última instancia, a que también el pensamiento de izquierda ha caído en los patrones de la política identitaria. El giro hacia lo que Richard Rorty denomina “izquierda cultural”⁸ debe entenderse en este contexto, sobre todo, como un giro hacia una izquierda identitaria⁹. No importa si se trata de identidades étnicas, identidades de orientación sexual o identidades de género; lo decisivo es que, en todos estos casos, se promueve la construcción de grupos sociales y políticamente relevantes a partir de atribuciones de identidad bastante restrictivas.

El enfoque de la filosofía en cuestiones de identidad parece poder relacionarse sin mayor dificultad con las reivindicaciones políticas y sociales. Por ejemplo: la así llamada “filosofía de lo mexicano” siempre se ha enmarcado en un debate sobre la búsqueda de una nueva identidad nacional y cultural en un país marcado por cambios políticos y sociales significativos en la primera mitad del siglo XX. Pero incluso si tales debates paralelos hacen inevitables los puntos de intersección entre las discusiones filosóficas-teóricas y las político-sociales, surge la pregunta legítima de si y cómo exactamente las consideraciones filosóficas influyen en las prácticas o decisiones políticas y sociales, y cómo pueden o deberían hacerlo hoy en día. Esta pregunta está relacionada íntimamente con la pregunta por la posibilidad de una práctica filosófica autónoma e independiente.

1932).

8 Véase: Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Harvard University Press, 1998).

9 Kozlarek, “What’s Left? La izquierda como optimismo social”.

En lo que sigue quiero desarrollar la idea de que el pensamiento identitario actual obstaculiza la relación entre la filosofía, por un lado, y la política y la sociedad, por otro. Aunque el pensamiento centrado en la identidad puede ser instrumentalizado políticamente desde el punto de vista ideológico, no cumple con la exigencia de la crítica, que en las sociedades democráticas modernas debe ser un requisito también innegable para el pensamiento político y social y al que las prácticas filosóficas siempre han tenido el privilegio de cultivarlo más allá de los intereses políticos.

En una primera parte, me gustaría retomar un hilo argumentativo tejido por Theodor W. Adorno –y, en un contexto más amplio, por la Teoría Crítica–, que se puede resumir de la siguiente manera: la filosofía se basa esencialmente en la conciencia del problema de que no puede integrarse plenamente en la política y en lo social (1). Se trata de la idea principal a la que Adorno dedica su propuesta filosófica –*Dialéctica negativa*– que cumple en noviembre del año en curso 60 años.

De ello no se deduce en absoluto que la filosofía ya no deba ocuparse de los problemas políticos y sociales. Sin embargo, mediante la crítica permanente a la pretensión de identidad de los conceptos con la realidad, la relación entre la política y la sociedad, por un lado, y la filosofía, por otro, solo puede ser crítica. Esto queda patente no solamente en la forma en que la filosofía de Adorno debe entenderse como filosofía social, sino también en su concepto de sociedad como un concepto “enfático” (2).

Pero del pensamiento de Adorno no deriva ningún derrotismo. En una tercera parte, me gustaría mostrar cómo Adorno, con ayuda de su concepto de “intervenciones” (*Eingriffe*), explica que la filosofía puede tener un efecto político y social precisamente cuando entiende su práctica

como una contribución constitutiva a la composición de una esfera pública (*Öffentlichkeit*), entendida ésta sobre todo como espacio de la crítica (3).

Este punto se subrayará en las conclusiones resaltando la idea de la filosofía como praxis que fortalece sobre todo la crítica de la política y la crítica de la sociedad que debe apoyarse en la investigación social crítica (4).

1. A través del “desierto helado de la abstracción”

Ya en la primera frase de su obra filosófica principal, *Dialéctica negativa* (1966), Theodor W. Adorno deja claro cuál debe haber sido el objetivo de este libro: “La filosofía, que en su momento pareció obsoleta, se mantiene viva porque se perdió el momento de su realización”¹⁰. Aquí, la filosofía se libera decididamente de cualquier idea de fin en sí misma. En última instancia, la filosofía solo se justifica por su realización, es decir, por la construcción de un mundo en el que los seres humanos puedan ser realmente libres. Como ya deja claro la frase citada, esto no se ha logrado; la filosofía ha perdido su oportunidad de realizarse. Pero eso no significa que haya desaparecido. Más bien se enfrenta ahora a la necesidad de redefinir su sentido, de exponerse a una autocrítica implacable: “Después de que la filosofía haya incumplido la promesa de ser una con la realidad o de estar a punto de crearla, se ve obligada a criticarse a sí misma sin piedad”¹¹.

En nuestro contexto, este diagnóstico puede entenderse de la siguiente manera: la cuestión de la relación entre filosofía y realidad política y social surge ahora del reconocimiento del fracaso de la filosofía; el hecho de

10 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Suhrkamp, 1997), 10.

11 Idem.

que, desde entonces, la filosofía se encuentre en la burbuja de la introspección hermética es expresión de una larga decadencia que contribuye a la crisis actual de la filosofía y se plasma en el sentido que ella otorga a tres nociones: *concepto, sociedad y sistema*.

Concepto. Adorno no se conforma con reafirmar la crisis de la filosofía. Con su libro, quiere guiar a sus lectores a través del “desierto helado de la abstracción”¹², ya que las razones del fracaso de la filosofía no solo se explican por contingencias históricas, sino también por la forma en que ellas condicionan a la filosofía, convirtiéndola en última instancia en su aliada. Adorno supone que uno de los principales problemas radica en una especie de fetichismo del concepto, que, sin embargo, resulta en un déficit de los conceptos. Éste consiste en que la relación entre el pensamiento y la realidad nunca está exenta de desencuentros, porque nuestras herramientas intelectuales siempre se quedan cortas con respecto a la realidad.

Sin embargo, el pensamiento moderno no acepta este hecho e insiste en la “identidad” entre los conceptos y la realidad. Al hacerlo, el pensamiento moderno subsume aquello que no tiene cabida en el concepto: lo “no idéntico”, lo particular, lo fragmentario, lo individual; todo aquello, pues, que le escapa al concepto.

Sociedad. Adorno no ve la razón de ello solo en decisiones filosóficas “erróneas”. Más bien, estas decisiones filosóficas deben volver a considerarse en el contexto de las condiciones políticas y sociales. Especialmente su argumentación en *Dialéctica negativa* no es solo una crítica filosófica de la filosofía, sino que se entiende como una especie de metacrítica de sus condiciones. Este punto

12 Idem.

se resalta al intentar mostrar cómo las condiciones sociales inhumanas de la realidad social se reflejan en los conceptos filosóficos y en el manejo de estos. En su libro de 1966, Adorno señala que de hecho el “principio de intercambio” (*Tauschprinzip*), tan decisivo para la sociedad capitalista, ha penetrado profundamente en las formas de pensar, de tal manera que se manifiesta de manera paradigmática en los conceptos filosóficos: “El principio de intercambio, la reducción del trabajo humano al concepto abstracto general del tiempo de trabajo medio, es intrínsecamente relacionado con el principio de identificación. El intercambio tiene su modelo social, y no existiría sin él; a través de él, los individuos no idénticos se hacen conmensurables”¹³.

La filosofía no es, por tanto, un espacio independiente de contingencias sociales en el que el pensamiento se encuentra consigo mismo. Más bien es siempre un reflejo de las relaciones sociales que la impregnan. En este contexto, una crítica de la filosofía como la que pretende hacer la dialéctica negativa es ante todo una crítica de la sociedad. Una filosofía que ignora esta relación, por el contrario, siempre estaría bajo sospecha de ideología.

Sistema. ¿Cuál es, entonces, la característica de la sociedad que corresponde al pensamiento de la identidad que se manifiesta en el pensamiento filosófico moderno? Al pretender aprehender el mundo en conceptos, la filosofía define su relación con el mundo como legitimada por la Razón. En este contexto, Adorno se refiere a la famosa “doble afirmación” de Hegel: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional” dice Hegel en su *Filosofía del derecho*¹⁴. Pero a Adorno esta idea le parece sospechosa.

13 *Ibid.*, 149.

14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft* (Suhrkamp,

La *Dialéctica negativa* es, por supuesto, también una obra que se ha inspirado en las atrocidades de la primera mitad del siglo XX. Estas supusieron un reto nada desdeñable para los intelectuales, sobre todo en Europa. Una reacción bastante extendida consistió en asumir una especie de “crisis del espíritu”, diagnosticada, por ejemplo, por Paul Valéry en 1919. En su “Carta”, a la que se alude aquí¹⁵, Valéry aún apuesta por revivir el “espíritu” perdido. Unos 50 años más tarde, Adorno consideraría esta esperanza demasiado vaga. Para él, lo que estaba en juego no era el “espíritu” –como si se tratara de una esfera puramente intelectual del conocimiento y el juicio– sino su realización en la convivencia concreta de las personas. Después de Auschwitz, también la Razón se manchó con la sangre de los millones de víctimas inocentes.

Por lo tanto, para Adorno, el problema no consiste en salvar el espíritu. Al contrario, la fijación intelectual en el espíritu es más bien parte del problema ya que ignora los problemas sociales que lo condicionan. Dicho de otra manera: el hecho de que la realización de la filosofía no haya podido llevarse a cabo no es solo culpa de los filósofos, sino que se debe a las exigencias de la sociedad moderna que solamente se reflejan en la filosofía: “La constitución compulsiva de la realidad, que el idealismo había proyectado en la región del sujeto y el espíritu, debe traducirse de nuevo a partir de ella. Lo que queda del idealismo es que el determinante objetivo del espíritu, la sociedad, es tanto un compendio de sujetos como su negación. Son irreconocibles en ella y están despojados de poder [...]”¹⁶.

1986), 24.

15 Paul Valéry, “The Crisis of the Mind,” en *History and Politics*, 23–36 (Pantheon Books, 1962).

16 Adorno. *Negative Dialektik*, 22.

Lo que la filosofía, sobre todo en su forma idealista –para Adorno, una “patología filosófica”¹⁷–, comparte con la sociedad es, entonces, su carácter de sistema. Cuando la filosofía se encierra en conceptos, estos se convierten en los componentes básicos del sistema que se extiende sobre la realidad sin dejarse cuestionar por la heterogeneidad y lo particular, lo diferente o “lo otro”. A la inversa, sin embargo, el sistema filosófico, compuesto por componentes conceptuales, se convierte en la ideología perfecta para una “sociedad convertida en sistema”¹⁸, que ha adoptado el carácter rígido que no permite alternativas.

Por lo tanto, no es en absoluto erróneo comparar el concepto de sociedad de Adorno con el de Niklas Luhmann, como ya demostró Stefan Breuer: “Sería [...] un completo malentendido de la posición de Adorno querer ver en ella un rechazo del pensamiento sistemático o incluso una negación del carácter sistémico de la realidad social. Para Adorno, no hay duda de que la sociedad burguesa es un sistema [...]”¹⁹.

El carácter de sistema se manifiesta no en última instancia en el “pensamiento identitario” (*Identitätsdenken*) que encontramos también en el pensamiento político y social pero que tiene un fundamento en la filosofía que presupone la identidad entre concepto y realidad. Adorno dictamina que esta filosofía justifica las estructuras de dominación que definen a la sociedad moderna como sistema y que radican, en última instancia, en una pretensión implacable

17 Paul Giladi, “Introduction: From ‘Rescuing’ y ‘Reanimating’ Hegel to Taking Stock of Things,” en *Hegel and the Frankfurt School*, 1–30 (Routledge, 2021), 2.

18 Adorno. *Negative Dialektik*, 35.

19 Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation* (Rotbuch Verlag, 1995), 82.

de dominación de la naturaleza²⁰. “En realidad, todos los conceptos, incluso los filosóficos, se basan en lo no conceptual, porque son a su vez momentos de la realidad que se necesitan para su formación, principalmente con el fin de dominar la naturaleza”²¹.

Regresando a un terreno más social y político, esto significa que el “pensamiento de la identidad” que paradigmáticamente se expresa en y a través de la filosofía, justifica la existencia de un orden social que se basa en el “derecho administrativo de disposición”²². Aquí son las categorías establecidas administrativamente las que, al igual que los conceptos filosóficos, concretan una pretensión de dominio que culmina en lo que Adorno denomina una y otra vez un “mundo totalmente administrado”.

En resumen, se puede afirmar que la relación entre la filosofía y la realidad política y social existe y no tiene que ser establecida. Pero esta relación es altamente problemática. En vista de lo dicho, la exigencia de que la filosofía interviniera en las realidades políticas y sociales sería igualmente problemática porque, sin una revisión crítica de los aspectos ideológicos de la filosofía –tal como la propone la *Dialéctica negativa* de Adorno–, las interacciones de la filosofía con las realidades políticas y sociales caerían en el peligro de justificar y reproducir el carácter sistémico de la sociedad del cual ya no existe ningún escape, ni el de la filosofía. Dicho de otra manera: sin la crítica –de hecho: *auto*-crítica– de la filosofía que propone Adorno, la exigencia de que la filosofía se haga útil para la política y la sociedad no solamente puede

20 Véase también: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Fischer, 1990).

21 Adorno. *Negative Dialektik*, 23.

22 *Ibid.*, 29.

convertirla en la afirmación a-crítica de una sociedad cada vez más cerrada y tendencialmente totalitaria, sino que puede acelerar la desaparición de la filosofía como un espacio autónomo de la crítica.

Por lo tanto, antes de pedir que la filosofía intervenga en la realidad política y social, hay que preguntarse qué relación existe ya y qué función social y política cumple la filosofía. Una discusión necesaria que debe preceder a la cuestión de cómo la filosofía puede intervenir en la sociedad es, entonces, una crítica de las relaciones ya existentes entre la filosofía y la sociedad que, no en última instancia, se debe entender como crítica social.

Podemos sospechar, entonces, que el problema no es que la filosofía no estuviera dando ningún servicio a la sociedad. Al contrario, sobre todo en sus expresiones criticadas por Adorno, la filosofía mimetiza, justifica e incluso reproduce el carácter de sistema de la sociedad.

Lo que hace falta, entonces, es una filosofía diferente que revele no solamente las “patologías sociales”²³, sino que extraiga de la sociedad los recursos normativos que se resisten justamente a su carácter sistémico. En la siguiente sección quisiera demostrar que para ello se requiere de la combinación entre filosofía social y un tipo específico de teoría social crítica.

2. Entre filosofía social y teoría social “enfática”

La comprensión de la dialéctica negativa de Adorno se puede

23 Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie,” en *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, ed. Axel Honneth, 9–69 (Suhrkamp, 1994).

deducir de su discusión con Hegel. La crítica de Hegel a la “subjetividad abstracta”, especialmente de Kant y Fichte, y que experimenta la realidad socialmente solidificada como algo que debe ser negado, la utiliza Hegel contra sí misma en el curso de una “negación de la negación”. Adorno insinúa que Hegel aplica un truco: “Así pues, uno de los giros decisivos, por no decir uno de los trucos decisivos de la filosofía hegeliana consiste en que la mera subjetividad en sí misma, es decir, la subjetividad crítica, abstracta y negativa [...], debe negarse a sí misma, tomar conciencia de su propia limitación, para así superarse a sí misma en la positividad de la negación, es decir, en las instituciones de la sociedad, del Estado, del espíritu objetivo y, finalmente, del espíritu absoluto”²⁴.

Según Adorno, Hegel preparó el camino para lo que hoy se conoce como teoría social en dos aspectos: 1. Desenmascaró la apariencia del ser del sujeto como una ilusión e insistió en la objetividad social que subyace a ella. 2. Además, llamó la atención sobre el hecho de que la objetividad social siempre prevalecería sobre la subjetividad abstracta²⁵.

Sin embargo, Adorno no sigue a Hegel en las consecuencias normativas. Mientras que éste veía el “espíritu objetivo” cristalizado en la forma del Estado prusiano como la realización de la Razón, Adorno apela a la necesidad de una crítica implacable de cualquier tipo de afirmación positiva, de lo dado positivamente, sobre todo cuando se impone a la subjetividad humana en forma de instituciones sociales. En última instancia, la propuesta

24 Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, ed. Rolf Tiedemann (Suhrkamp, 2003), 28.

25 *Ibid.*, 30.

de Adorno para una dialéctica negativa se reduce a lo siguiente: “que el concepto de dialéctica –y esto también podría respaldar de manera significativa la elección del término negativo– se vuelva crítico; que, por lo tanto, un tipo de dialéctica que no se centre, como exigió más tarde Hegel, en encontrar lo afirmativo en todas las negaciones, sino todo lo contrario, que debe comportarse de manera crítica”²⁶.

Por lo tanto, lo que Adorno busca fundamentalmente –incluso en uno de sus escritos más filosóficos, como la *Dialéctica negativa*– es aclarar la cuestión de cómo debe comportarse la filosofía frente a la sociedad y sus instituciones. A Adorno no solo le interesa demostrar que existe una relación intrínseca entre la filosofía y la sociedad, más bien le interesa la cuestión de cómo debe abordar la filosofía este hecho y cómo debe la filosofía reinventarse a sí misma para romper con la complicidad con un Estado y una sociedad tendencialmente totalitarios. Es en este sentido que la filosofía como dialéctica negativa es, en última instancia, una “filosofía social”.²⁷

26 *Ibid.*, 36; véase también: John Holloway, *et al*, *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism* (Pluto Press, 2009).

27 En el contexto de la Escuela de Frankfurt “filosofía social” se refiere a una práctica filosófica que se opone a la filosofía –o en términos más generales: a la teoría– “tradicional” porque pretende justamente vislumbrar la complicidad de ésta con las formas de dominación que caracterizan a las realidades políticas y sociales. Véase: Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie,” en *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, ed. Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, 162–225 (Fischer, 1988). “Filosofía social” es, por lo tanto, una práctica filosófica que se compromete con la crítica de las “patologías sociales”. En este sentido la filosofía social se distingue de otras prácticas filosóficas por su carácter primordialmente crítico respecto a las condiciones políticas y sociales. En el caso de Adorno puede decirse que es justamente en este sentido que todavía se justifica

Respecto a su crítica a Hegel podría decirse, por supuesto, que las ideas de Adorno coincidían con las de Marx. Pero la relación de Adorno –y en un sentido más amplio: de la Escuela de Frankfurt– con Marx tampoco está exenta de tensiones.

Una de las diferencias fundamentales entre Marx y la Escuela de Frankfurt es que, de acuerdo con el espíritu de la época del siglo XIX, Marx quería dotar a su pensamiento de una base científica, mientras que la Escuela de Frankfurt cuestionaba la posibilidad de esta base estrictamente científica como sustento de una crítica social seria. Es decir que lo que supone la Escuela de Frankfurt es un cambio fundamental en la pretensión crítica social: mientras que para Marx estaba claro, basándose en el conocimiento científico, que la sociedad moderna pasaría de ser burguesa-capitalista a socialista, la Escuela de Frankfurt cuestionaba precisamente esta convicción. Cualquier tipo de pretensión de previsibilidad científica, cualquier “utopismo” deben ser sospechosos de ideología²⁸.

Esta diferencia no debe subestimarse. Un pensamiento crítico, que se orienta hacia el ideal científico de finales del siglo XIX²⁹, debe entender la sociedad como un contexto

la filosofía hoy en día. Véase: Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie,” en *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, ed. Axel Honneth, 9–69 (Suhrkamp, 1994); también: Oliver Kozlarek, “La actualidad de la filosofía como filosofía social”, *Devenires* 25, no. 50 (2024): 13–33.

28 Véase también: Gunzlin Schmid Noerr, *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der Kritischen Theorie* (Suhrkamp, 1997), 101–102.

29 Cabe aclarar que es justamente esta comprensión de “ciencia” que la Escuela de Frankfurt criticaba. En la obra de Jürgen Habermas la sospecha de que las ciencias puede jugar un papel ideológico importante es llevada a las discusiones más recientes [véase: Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp, 1991)]. Aunque, no se puede

totalmente transparente que, con la ayuda de la ciencia, no solo es comprensible en principio, sino que también puede ser moldeado y controlado de manera coherente. Christof Dipper explica: “De hecho, la revolución [se refiere a la Revolución Francesa] demostró la capacidad de cambio de la sociedad, pero eso no fue consecuencia de una política lingüística ilustrada, sino de los derechos humanos y civiles y de la cascada de acontecimientos que estos desencadenaron. Por lo tanto, no es de extrañar que, a más tardar a partir de 1789, la cuestión de la transformación de la ‘sociedad’ y el Estado también estuviera en la agenda sobre una base científica y no solo como consecuencia de procesos aparentemente autónomos o actos de violencia revolucionaria”³⁰.

Según Dipper, esta confianza en la ciencia dio lugar a lo que ya en el siglo XIX se denominaba “ciencia de la sociedad” (*Wissenschaft der Gesellschaft*) y que más tarde desembocó, sobre todo, en la formación de una nueva ciencia, a saber: la sociología. Las discusiones metodológicas dentro de la sociología temprana dejan claro que el estatus científico-teórico de esta nueva disciplina distaba mucho de ser inequívoco³¹. Sin embargo, estaba claro que una dirección esencial de esta nueva ciencia se orientaba hacia una comprensión de la ciencia basada en las ciencias naturales.

decir que la instrumentalización política domina deliberadamente a cualquier práctica científica, esta crítica se puede entender como una suerte de “principio regulativo” que obliga a la evaluación en cada caso. Agradezco los comentarios en el dictamen de mi texto.

30 Christof Dipper, *Die Entdeckung der Gesellschaft: Drei Perspektiven (1750-1850)* (Vergangenheitsverlag, 2024), 12.

31 Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (Fischer, 2006).

Ahora bien, la estrategia filosófica de la dialéctica negativa de Adorno consiste justo en la crítica de este cientificismo que teóricamente se expresó esencialmente a través del positivismo que empezó a desarrollar su propia teoría social. Pero, en vista de esta constatación, ¿en qué podría consistir una teoría social –o más precisamente: una teoría de la sociedad– de Adorno?

Como es sabido, Adorno no solo puede clasificarse dentro de la filosofía académica, sino también dentro de la sociología. Esta observación es importante para el debate del tema que nos ocupa aquí, ya que el concepto que nos interesa es el de sociedad. ¿Qué concepto de sociedad subyace entonces a las reflexiones de Adorno? ¿De qué manera se distingue este concepto de otras propuestas sociológicas? ¿En qué consiste entonces el reto de Adorno a la teoría social?

Estas preguntas no pueden responderse sin considerar nuevamente la crítica de los conceptos de Adorno. De tal manera que “sociedad” no se define para Adorno por una combinación determinada de estructuras institucionales que puedan explicarse empíricamente. Para Adorno “sociedad” es más bien un “concepto enfático” que no solo se refiere a una descripción “neutra en cuanto a valores” (*werturteilsfrei*), sino que siempre conlleva también contenidos normativos.

Por lo tanto, la sociedad es algo ambivalente. Por un lado, los individuos la perciben como un poder objetivo y coactivo del que no pueden escapar, pero, por otro lado, también contiene las exigencias normativas que siempre han tenido como objetivo una convivencia pacífica y razonable, en definitiva, humana, entre individuos libres y responsables. La obligación de Adorno como filósofo y sociólogo es, por tanto, “dialéctica”. Es decir, su pretensión consiste en

llamar la atención sobre las contradicciones de la sociedad mencionadas anteriormente. Queda claro que cualquier tipo de “intervención” reguladora o incluso de “social engineering”³² sería incompatible con esta concepción.

No obstante, la teoría social de Adorno tampoco es en absoluto una teoría que pretenda solo trazar la “desaparición” de la sociedad³³. Presuponer esto sería malentender la “negatividad” del pensamiento de Adorno³⁴. Al contrario, se trata de una teoría que no solo toma en serio la realidad estructural, positiva y coercitiva de la sociedad, sino que, al mismo tiempo, le atribuye un potencial normativo que no se agota en los hechos empíricamente medibles.

Así, mientras que la filosofía social de Adorno pretende detectar las patologías sociales en y a través de la propia filosofía (una cierta comprensión de los conceptos como hipóstasis de lo dado, relacionado con ello una suerte de pensamiento de la identidad, etc.), su teoría social se basa en el reconocimiento de la contradicción entre las pretensiones normativas que alberga la propia sociedad moderna y la realidad social efectiva, aunque no permite concretar estas pretensiones. Por lo tanto, la pretensión crítica de la teoría social de Adorno consiste principalmente en hacer visibles estas contradicciones inherentes a la sociedad moderna.

3. Intervenciones (*Eingriffe*)

Queda claro, entonces, que Adorno no quisiera atribuir a la filosofía una participación en el sentido tecnocrático para

32 Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, ed. Christoph Gösde (Suhrkamp, 1993), 25.

33 Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens*.

34 Véase: Holloway, *et al*, *Negativity and Revolution*.

resolver problemas de la política o de la sociedad. Más bien, parece que su filosofía se dedica a llamar la atención sobre las contradicciones que parecen caracterizar a las sociedades modernas, sin omitir el papel muchas veces ideológico de la filosofía.

Sin embargo, esta autocontención podría ponerse en duda si recordamos que Adorno publicó en 1962 una antología titulada *Intervenciones. Nueve modelos críticos*, en la que precisamente quería señalar un tipo concreto de práctica intelectual relacionada con los procesos sociales. ¿No provoca este llamado a las “intervenciones” (*Eingriffe*) justamente un papel más “activo” respecto a los asuntos políticos y sociales? Como se mostrará a continuación, las “intervenciones” de Adorno se refieren a una práctica intelectual muy diferente a la que se refieren aquellos que piden a la filosofía que participe en la búsqueda de soluciones para los problemas políticos y sociales.

Esta diferencia se manifiesta no en última instancia en el significado que el término “intervenciones” tiene para Adorno y al cual esclarece en el pequeño prólogo del libro. Aunque Adorno explica que, en el uso lingüístico alemán, “intervención” (*Eingriff*) se refiere a una actividad “que no queda sin consecuencias”³⁵, también deja claro que sus “intervenciones” persiguen consecuencias en un sentido determinado; con sus textos pretende intervenir en la “conciencia cosificada”. Por lo tanto, se trata de una especie de “ilustración” que permita a sus lectoras y lectores percibir las cosas de otra manera, rompiendo el cascarón ideológico. Adorno deja claro que “las perspectivas prácticas son, por lo tanto, limitadas”³⁶ y que esto es precisamente intencionado ya que “[q]uien presenta propuestas se convierte fácilmente

35 Theodor W. Adorno, *Eingriffe: Neun kritische Modelle* (Suhrkamp, 1996), 7.

36 *Ibid.*, 8.

en cómplice”³⁷. Esta frase suena muy dura. Sin embargo, tiene mucho sentido en el contexto de lo que ya se ha dicho aquí: si la complicidad de la filosofía con una sociedad “totalmente administrada” consiste en proporcionarle a ésta un pensamiento igualmente totalizante –un pensamiento que insiste en la identidad entre los conceptos y la realidad, etc.–, se requiere de una práctica filosófica que insista en su independencia y, en última instancia, en la resistencia a los intentos de funcionalizarla política y socialmente.

Por ello, Adorno rechazaba rotundamente la idea de que la filosofía pudiera o, más aún, debiera ser “útil”. Así, en un breve texto –“Sobre la técnica y el humanismo”, precedido por una conferencia en la Universidad Técnica de Karlsruhe en 1953– insiste en que la exigencia de la utilidad de la teoría (o de la filosofía) sigue un racionalismo que se observa sobre todo en el progreso de la técnica, pero que no se puede transferir a los asuntos humanos³⁸. En este sentido, la tecnología pone de manifiesto la exigencia de un pensamiento instrumental, cuyo objetivo principal es “resolver los problemas”³⁹. ¿No precede siempre esta idea a la exigencia de que la filosofía intervenga por fin de forma útil en los asuntos políticos y sociales? ¿No refleja la perplejidad expresada en esta cita ante los problemas que se plantean en nuestras sociedades? Y ¿no se hace más fuerte el llamamiento a que la filosofía finalmente lo arregle todo cuanto más reconocen su propio fracaso los autoproclamados “responsables” de la política y la economía?⁴⁰

37 Ídem.

38 Theodor W. Adorno, “Über Technik und Humanismus,” en *Gesammelte Schriften, Band 20.I, Vermischte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann, 310–317 (Suhrkamp, 1986), 313.

39 *Ibid.*, 312.

40 Podemos decir que esta era por lo menos la situación en la

Por lo tanto, las “intervenciones” no deben entenderse en el sentido de un pensamiento orientado a la eficiencia o de una sumisión a los proyectos políticos o sociales en turno. La filosofía de Adorno es más bien una instancia de vigilancia que pierde su autonomía cuando se compromete con algún proyecto político. Una filosofía tecnificada se convierte muy fácilmente en reproductora de la “racionalidad instrumental” y traicionaría a la función de vigilancia crítica que según Adorno debería tener la filosofía. O, en palabras de Adorno: tal filosofía sería “inapropiada para el humanismo”⁴¹.

Con ello, Adorno no quiere decir que exista una alternativa necesaria entre “la tecnología”⁴² y el humanismo. Más bien insiste en que la separación entre “tecnología” y humanismo es el verdadero problema y se ha convertido en una parte esencial de la ideología: “[la antítesis del humanismo y la tecnología] pertenece a la falsa conciencia. En una sociedad fragmentada, sus diferentes sectores no saben lo que son y no saben lo que son los demás. La ruptura entre la tecnología y el humanismo en sí misma, por incurable que parezca, es una farsa producida socialmente”⁴³.

Una vez más: Adorno no solo se ocupa del pensamiento abstracto. Para él, la forma de pensar siempre tiene una

Alemania después de la Segunda Guerra Mundial.

41 *Ibid.* 311.

42 Aquí conceptos como “tecnología” y “técnica” se refieren a una cierta comprensión de ciencia que se destaca por su carácter positivista y científico. Sin embargo, son justamente las presuposiciones de objetividad y “neutralidad respecto a los juicios de valor” (*Werturteilsfreiheit*) que Adorno cuestiona. Agradezco nuevamente a los comentaristas en el dictamen que me obligaron a precisar estas ideas.

43 *Ibid.*, 314.

base social. Por lo tanto, la crítica del pensamiento es siempre también una crítica de la sociedad. Pero esta crítica es inevitablemente también una crítica de la ideología. Y en la sociedad capitalista “posburguesa”, la crítica de la ideología significa ante todo señalar las contradicciones. La “técnica” y el “humanismo” constituyen una de estas contradicciones. Esta no debe resolverse a favor de la “técnica”, de lo meramente “técnicamente posible”. Dirigido a los futuros técnicos que estudiaban en la Universidad Técnica de Karlsruhe, Adorno probablemente quería hacer un llamamiento para que se combinaran las posibilidades técnicas con la exigencia de “una sociedad más humana”⁴⁴. Aunque la pretensión de la filosofía en todo esto –Adorno también estaba seguro de ello– no puede consistir en dar las pautas para un mundo tan humano, sino únicamente en señalar las contradicciones que caracterizan a una sociedad que traiciona una y otra vez sus promesas de un mundo verdaderamente humano.

En resumen, las “intervenciones” de Adorno deben entenderse sobre todo como crítica, cuyo objetivo es hacer visibles las contradicciones y los intentos ideológicos de ocultarlas. Por lo tanto, la filosofía de Adorno representa una crítica tenaz que se neutralizaría en el momento en que decidiera “hacerse útil”.

4. La filosofía como práctica

Queda una pregunta importante: ¿no socava Adorno con todo ello su propia pretensión, que defendió con tanta fuerza en *Dialéctica negativa*, a saber, la idea aún no del todo extinguida de que la filosofía podría “realizarse” algún día? ¿No está esta idea, por frágil que sea, ligada a la esperanza

44 Ídem.

de que la filosofía pueda, en principio, “intervenir” más decididamente en los asuntos sociales y políticos? De hecho, el pensamiento de Adorno puede malinterpretarse fácilmente en este punto. Aunque no consideraba que la tarea de la filosofía fuera resolver los problemas prácticos de la sociedad y la política, sí partía de una concepción práctica de la filosofía, así como de la sociología.

Sin embargo, lo decisivo en este contexto es, especialmente, el espacio en el que se lleva a cabo esta práctica. Este no puede converger con el espacio creado por el poder de la política y las instituciones, entre las que se encuentran, entre otras, las universidades financiadas por el Estado. Las dudas de Adorno respecto a todo aquello que pertenece al “aparato” se corresponden, en última instancia, con la idea fundamental del pensamiento de izquierda en general, según la cual la concentración del poder del Estado en y a través de las instituciones siempre es sospechosa⁴⁵, lo que da lugar a la necesidad de un espacio alternativo que, en el pensamiento moderno, se ha tematizado como “sociedad” desde hace más de 200 años y que resuena en la idea adorniana de que la sociedad es sobre todo un “concepto enfático”, dotado de una normatividad rescatable.

Sin embargo, la pregunta que surge de estas consideraciones es cómo se forma concretamente el potencial crítico de la sociedad. En las últimas décadas, esta pregunta se ha respondido con el concepto de esfera pública (*Öffentlichkeit*, en alemán). Sin duda, la obra de Jürgen Habermas ocupa un lugar central en este debate. No obstante, se podría argumentar que Adorno ya tenía una clara conciencia de la importancia de la esfera pública. Así

45 Véase: Kozlarek, “What’s Left?”.

lo supone también Lydia Goehr: “Si, utilizando los términos normativos de Jürgen Habermas, una sociedad democrática apoya una esfera pública racional y comunicativa en la que el debate y la deliberación pueden tener lugar libremente, entonces, para el maestro de Habermas, Adorno, esto solo fue posible como resultado histórico de una crítica y reeducación continuas de la opinión pública expresada. La razón, la libertad y, de hecho, la comunicación no pueden darse por sentadas”⁴⁶.

De hecho, se podría afirmar que Adorno, como ningún otro de sus antiguos compañeros del Instituto de Investigación Social (*IfS*), descubrió la esfera pública como un espacio privilegiado para su actividad intelectual. Tras su regreso del exilio, encontró en la República Federal de Alemania las condiciones ideales para hacerse escuchar, como profesor e intelectual público, en la formación de una nueva conciencia de toda una generación⁴⁷.

Pero tanto si actuaba como académico en una universidad financiada por el Estado como si lo hacía como intelectual público, lo decisivo para la integridad intelectual de Adorno era que lograra hacer creíble que no quería dejarse cooptar por ningún proyecto político ni por ningún partido político. Parafraseando a Leo Löwenthal, también se podría afirmar lo siguiente sobre Adorno: “Nunca quiso participar”⁴⁸.

46 Lydia Goehr, “Reviewing Adorno: Public Opinion and Critique,” en *Theodor W. Adorno: Critical Models. Interventions and Catchwords*, xiii–lvi (Columbia University Press, 2005), xv.

47 Véase: Clemens Albrecht, *et al.*, eds, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (Campus, 2009).

48 Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel* (Suhrkamp, 1980).

¿Es irresponsable esta actitud negativa hacia la política institucionalizada? No lo creo. Al contrario, quien entiende las sociedades modernas como estructuras institucionales que permiten la acumulación y concentración desmesurada de poder, sin precedentes en la historia de la humanidad⁴⁹, debe cultivar a la crítica en los espacios libres del pensamiento crítico que deben ser las universidades y el espacio público. Si se priva a la filosofía de esta competencia, exigiendo que debe integrarse en la búsqueda de soluciones a los problemas de la política correspondiente, se priva a las sociedades modernas de uno de sus órganos vitales, que, como ningún otro, es responsable de la regeneración de un pensamiento “crítico” indispensable para una vida democrática verdadera.

En relación con la problemática desarrollada en la introducción sobre la simplificación del pensamiento en la modernidad actual, que encuentra su expresión política en las diversas formas del pensamiento identitario, la dialéctica negativa de Adorno puede entenderse como un explosivo que sabe romper una y otra vez las calcificaciones de cualquier pensamiento de identidad. Sin embargo, esto no celebra una retirada al ámbito puramente académico y políticamente estéril, sino la conciencia de que el pensamiento responsable se paraliza cuando se somete a las consecuencias del pensamiento identitario.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W. “Über Technik und Humanismus.”
En *Gesammelte Schriften, Band 20.I, Vermischte Schriften*, editado por Rolf Tiedemann, 310–317.
Suhrkamp, 1986.

49 Véase: Rainer Mausfeld, *Warum schweigen die Lämmer?* (Westend, 2021).

- Adorno, Theodor W. *Einleitung in die Soziologie*, editado por Christoph Gödde. Suhrkamp, 1993.
- Adorno, Theodor W. *Eingriffe: Neun kritische Modelle*. Suhrkamp, 1996.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Suhrkamp, 1997.
- Adorno, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, editado por Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 2003.
- Albrecht, Clemens, et al., eds. *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Campus, 2009.
- Breuer, Stefan. *Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Rotbuch Verlag, 1995.
- Dipper, Christof. *Die Entdeckung der Gesellschaft: Drei Perspektiven (1750-1850)*. Vergangenheitsverlag, 2024.
- Furedi, Frank. “Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik.” En *Die sortierte Gesellschaft*, editado por Johannes Richardt, 13–25. Novo Argumente Verlag, 2018.
- Giladi, Paul. “Introduction: From ‘Rescuing’ and ‘Reanimating’ Hegel to Taking Stock of Things.” En *Hegel and the Frankfurt School*, 1–30. Routledge, 2021.
- Goehr, Lydia. “Reviewing Adorno: Public Opinion and Critique.” En *Theodor W. Adorno: Critical Models. Interventions and Catchwords*, xiii–lvi. Columbia University Press, 2005.

- Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*. Suhrkamp, 1986.
- Holloway, John, et al. *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. Pluto Press, 2009.
- Honneth, Axel. “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie.” En *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, editado por Axel Honneth, 9–69. Suhrkamp, 1994.
- Horkheimer, Max. “Traditionelle und kritische Theorie.” En *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, editado por Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, 162–225. Fischer, 1988.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Fischer, 1990.
- Jaeggi, Rahel. *Fortschritt und Regression*. Suhrkamp, 2023.
- Kozlarek, Oliver. *Modernidad como conciencia del mundo*. Siglo XXI, 2014.
- Kozlarek, Oliver. “La actualidad de la filosofía como filosofía social.” *Devenires* 25, no. 50 (2024): 13–33.
- Kozlarek, Oliver. “What’s Left? La izquierda como optimismo social.” *Devenires* 26, no. 52 (2025): 81–110.
- Lepenies, Wolf. *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Fischer, 2006.

- Löwenthal, Leo. *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Suhrkamp, 1980.
- Mausfeld, Rainer. *Warum schweigen die Lämmer?* Westend, 2021.
- Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Suhrkamp, 2017.
- Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press, 1998.
- Schmid Noerr, Gunzelin. *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der Kritischen Theorie*. Suhrkamp, 1997.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München: Dunker & Humblot, 1932.
- Valéry, Paul. "The Crisis of the Mind." En *History and Politics*, 23–36. Pantheon Books, 1962.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Incidencia de la filosofía en la democracia

The Influence of Philosophy on Democracy

L'incidence de la philosophie sur la démocratie

Luis Muñoz Oliveira
<https://orcid.org/0000-0002-6226-6571>
Universidad Nacional Autónoma de México
CDMX, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Muñoz Oliveira, Luis. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-140>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 19-05-26

Email: luismunoz@filos.unam.mx

INCIDENCIA DE LA FILOSOFÍA EN LA DEMOCRACIA

THE INFLUENCE OF PHILOSOPHY ON DEMOCRACY

L'INCIDENCE DE LA PHILOSOPHIE SUR LA DÉMOCRATIE

Luis Muñoz Oliveira¹

Resumen: Este artículo sostiene una tesis deliberadamente modesta sobre la incidencia de la filosofía en la vida democrática: la filosofía no garantiza resultados democráticos, pero desempeña un papel decisivo en la configuración de las condiciones formativas que hacen posible la democracia deliberativa. A partir de la concepción de Amartya Sen de la democracia como gobierno por discusión y de la noción rawlsiana de razón pública, se argumenta que la legitimidad democrática presupone un ethos cívico sostenido por virtudes políticas, en particular la razonabilidad. La razonabilidad se examina tanto como una forma de uso público de la razón como una virtud cívica que implica el reconocimiento de la propia falibilidad, la aceptación del desacuerdo razonable y el compromiso con la justificación pública mediante razones compartibles (Scanlon, Sen, Rawls). Con base en ello, el artículo revisa prácticas educativas —especialmente la indagación filosófica en la escuela— y estudios empíricos que muestran su contribución al desarrollo de disposiciones deliberativas y de participación cívica, entendiendo así la educación filosófica como una forma de incidencia social.

Palabras clave: incidencia filosófica, democracia deliberativa, razonabilidad, educación cívica, ethos democrático.

1 Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. de México, México.

Abstract: This article advances a deliberately modest claim about the incidence of philosophy in democratic life: philosophy does not guarantee democratic outcomes, but it plays a decisive role in shaping the formative conditions that make deliberative democracy possible. Drawing on Amartya Sen's conception of democracy as government by discussion and on John Rawls's notion of public reason, the article argues that democratic legitimacy presupposes a civic ethos sustained by political virtues, particularly reasonableness. Reasonableness is examined both as a mode of public reasoning and as a civic virtue involving recognition of one's own fallibility, acceptance of reasonable disagreement, and commitment to public justification through shareable reasons (Scanlon, Sen, Rawls). On this basis, the article reviews educational practices—especially philosophical inquiry in schools—and empirical studies showing their contribution to the development of deliberative dispositions and civic participation, thereby understanding philosophical education as a form of social incidence.

Key words: Philosophical Incidence, Deliberative Democracy, Reasonableness, Civic Education, Democratic Ethos.

Résumé: Cet article défend une thèse délibérément modeste concernant l'incidence de la philosophie sur la vie démocratique : la philosophie ne garantit pas des résultats démocratiques, mais elle joue un rôle décisif dans la configuration des conditions formatives qui rendent possible la démocratie délibérative. En s'appuyant sur la conception d'Amartya Sen de la démocratie comme gouvernement par la discussion et sur la notion rawlsienne de raison publique, l'article soutient que la légitimité démocratique présuppose un ethos civique fondé sur des vertus politiques, en particulier la raisonnable. La raisonnable est examinée à la fois comme une forme d'usage public de la raison et comme une vertu civique impliquant la reconnaissance de sa propre faillibilité, l'acceptation du désaccord raisonnable et l'engagement en faveur de la justification publique par des raisons partageables (Scanlon, Sen, Rawls). Sur cette base, l'article analyse des pratiques éducatives

— notamment l'enquête philosophique à l'école — ainsi que des études empiriques montrant leur contribution au développement de dispositions délibératives et de la participation civique, comprenant ainsi l'éducation philosophique comme une forme d'incidence sociale.

Mots-clés: incidence philosophique, démocratie délibérative, raisonnable, éducation civique, ethos démocratique.

1. Introducción

Hay quien sostiene que la filosofía ocupa un lugar central en la planeación de la vida buena, justa o feliz² que las personas pueden realizar tanto en el ámbito individual como colectivo. Analizar esos asuntos suele competer a la filosofía moral y a la política, que a lo largo de la historia de la filosofía nos han ofrecido distintas líneas de pensamiento. Pero también hay quien piensa que su papel no es importante para la vida pública y en ese sentido, por ejemplo, se cuestiona que el Estado deba subvencionar su investigación y enseñanza. Peor, se defiende que la filosofía y el resto de las humanidades no deben jugar un papel preponderante en la educación básica y secundaria. Sobre lo anterior habla Helen Small³ en la introducción de su libro *The value of The Humanities*. Lo escribió, dice, en medio de un intenso debate sobre si el Estado, en este caso británico, debe o no asumir el costo económico de la educación superior en humanidades, pues hay quienes dudan de las contribuciones de estas disciplinas para el bien público y, por ende, de la filosofía en particular: ¿si no sirve para nada, por qué el pueblo británico (o el que fuere) tendría que subsidiar la investigación y el estudio de la filosofía?, se preguntan los escépticos del papel de la filosofía.

Por su parte, en *Sin fines de lucro*, la filósofa Martha Nussbaum⁴ suma que nos hallamos ante una crisis silenciosa en términos de educación, en donde, a partir de pensar que la filosofía y el resto de las humanidades son adornos inútiles, se les está recortando presupuesto para enseñarlas e investigarlas:

2 Listar estos conceptos no los iguala.

3 Helen Small, *The value of The Humanities* (Oxford University Press, 2013).

4 Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro* (Katz Editores, 2010).

La idea de la rentabilidad convence a numerosos dirigentes de que la ciencia y la tecnología son fundamentales para la salud de sus naciones en el futuro [...] me preocupa que otras capacidades igualmente fundamentales corran riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales para la salud de cualquier democracia [...] Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico; la capacidad de trascender las lealtades nacionales y de afrontar los problemas internacionales como “ciudadanos del mundo”; y por último, la capacidad de imaginar con compasión las dificultades del prójimo.⁵

Las dos autoras coinciden en la importancia que tiene la filosofía⁶ para la ciudadanía democrática, y lo problemático que le resulta a los sistemas democráticos continuar siendo tales, cuando se cancelan el estudio y la práctica filosóficas.

A más de una década de las claras denuncias planteadas por Small y Nussbaum, seguimos ante una crisis moral, donde la mengua del sistema democrático de muchos Estados es alarmante. Por ejemplo, los datos analizados por Valgarðsson y otros⁷ los llevan a concluir que existe

5 Ibid., 25-26. Cabe subrayar que el ideal “cosmopolita” al que alude Nussbaum requiere un matiz importante: no es lo mismo que el cosmopolitismo opere como extensión acrítica de prácticas y marcos normativos desde el Norte global que entenderlo como una concepción emancipadora, en la que lo que se busca es, por ejemplo, la ampliación de prácticas democráticas como el debate razonable o la exigencia de condiciones de transparencia que hagan efectivo el derecho a saber. Este matiz resulta especialmente relevante en contextos del Sur global, donde no solo se enfrentan formas internas de irrazonabilidad, sino también asimetrías externas que condicionan dichas prácticas.

6 También se refieren al resto de las humanidades pero a partir de ahora nos centraremos en el papel de la filosofía.

7 Valgarðsson, Viktor, Will Jennings, Gerry Stoker, Hannah Bunting, Daniel Devine, Lawrence McKay, y Andrew Klassen, “A Crisis of Political Trust? Global Trends in Institutional Trust from 1958 to 2019,” *British Journal of Political Science* 55 (2025).

una tendencia global clara, aunque no lineal, de declive de la confianza en los parlamentos y en los gobiernos de 9 puntos porcentuales entre 1990 y 2019. Estos datos parecen confirmar las advertencias de Small y Nussbaum, cuando señalan un deterioro que trasciende lo institucional.

Además, vivimos tiempos en los que la xenofobia y el racismo han reaparecido como discursos aceptables en el espacio público, hasta el punto de ser enunciados sin pudor por actores políticos relevantes en democracias consolidadas. Por ejemplo, en abril de 2024, durante un acto de campaña en Michigan, el entonces candidato Donald Trump se refirió a las personas migrantes indocumentadas en términos abiertamente deshumanizantes, negándoles explícitamente la condición de personas. Expresiones de este tipo, provenientes de figuras con alta visibilidad política, ilustran el deterioro de los estándares discursivos que deberían acompañar la vida democrática. El uso de formas de discurso excluyentes o agresivas puede entenderse, en algunos contextos, como reacción a dinámicas restrictivas previas en el espacio público. Sin embargo, más allá de su origen, lo medular es la ausencia de mecanismos de contención democrática que permitan encauzar el desacuerdo sin degradar las condiciones de la deliberación.

También es notoria la falta de vínculo entre el discurso de muchos ciudadanos y representantes electos con los hechos y la verdad democrática. La política de los “otros datos”, que nunca están sustentados, ha dado nueva vida a un tipo de relativismo que debilita los cimientos democráticos.

En este artículo pretendemos mostrar el lugar que tiene la filosofía en la posibilidad de que las sociedades fortalezcan su vida democrática. A las preguntas ¿la

filosofía para quién y para qué? responderemos: para los ciudadanos y, así, para robustecer la democracia. La filosofía y las humanidades juegan un papel importante en la educación de ciudadanos democráticos, pues favorecen el desarrollo de capacidades de razonamiento crítico, debate y evaluación de ideas, aunque su efectividad práctica depende de condiciones institucionales y pedagógicas específicas. En este artículo sostenemos que la incidencia de la filosofía en la democracia debe comprenderse no en términos de efectos institucionales directos, sino como una contribución a las condiciones formativas que hacen posible la deliberación pública. En particular, se argumenta que la noción de razonabilidad puede ser entendida como una virtud cívica susceptible de formación, lo que permite articular con mayor precisión el vínculo entre teoría normativa y prácticas educativas.

Nuestra estrategia para establecer este vínculo va de lo teórico a lo empírico. En primer lugar, se examina la concepción deliberativa de la democracia, que requiere ciudadanos inmersos en un *ethos* democrático. En segundo lugar, se analiza la relación entre virtudes cívicas —en particular la razonabilidad— y la posibilidad misma de la deliberación. Finalmente, se presentan algunos datos que muestran la relevancia de la enseñanza de la filosofía en el desarrollo de ciudadanos democráticos.

La cuestión central de este texto no es si las democracias contemporáneas atraviesan una crisis de legitimidad y de confianza, sino si poseen los recursos culturales y educativos necesarios para sostener una práctica genuinamente deliberativa de razonamiento público. La normalización del discurso de odio y el debilitamiento de la relación entre razones, hechos y decisiones colectivas apuntan a un déficit más profundo: la falta de formación del juicio ciudadano. En este contexto, la filosofía se muestra como una práctica

intelectual que tiene incidencia directa en las condiciones de posibilidad de la democracia. Sin ciudadanos capaces de razonar, deliberar y justificar públicamente sus posiciones, la democracia corre el riesgo de vaciarse de contenido y reducirse a un mero procedimiento formal incapaz, por sí solo, de reducir todos aquellos perjuicios que se escapan a las instituciones y dependen de una forma de comportarse de los ciudadanos democráticos.

2. La idea de democracia⁸

En este subapartado describiremos una idea de democracia, la deliberativa, que nos permitirá entender la necesidad de que los ciudadanos adquieran un cierto ethos, lo que a la postre fortalece la vida democrática.

A lo largo del siglo XX, diversas sociedades —y en particular sus élites gobernantes— intentaron apropiarse del calificativo de “democráticas”, incluso cuando sus formas de gobierno eran profundamente autoritarias. Un ejemplo paradigmático es el de la República Democrática Alemana, que pese a nombrarse como democrática se caracterizaba por un régimen de partido único y por el uso sistemático de su policía secreta, la STASI, como mecanismo de control y represión de la disidencia.

El ejemplo anterior nos funciona no tanto para mostrar que la democracia gozaba de buena fama y era valorada, sino para señalar que “democracia” no es un concepto medianamente completo y universal como podría ser el de “longitud” en física, que es la medida de una dimensión lineal o, mejor, la distancia entre dos puntos. La idea de democracia siempre está a debate y eso es parte del

8 Luis Muñoz Oliveira, “Ética y educación democrática”, *Integritas: revista de ética*, año 2, número 3, enero-julio (2019).

proceso democrático mismo. Ahora bien, para mostrar la incidencia de la filosofía en democracia, primero habremos de describir una idea en particular, que no es la única: cierta noción de democracia deliberativa.

Según Amartya Sen⁹ podemos partir de dos ideas de “democracia”, una que se centra en las elecciones y los votos y otra que la entiende como gobierno por discusión:

en la filosofía política contemporánea, el entendimiento de la democracia se ha ampliado vastamente, de tal suerte que ya no se ve tan sólo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama “el ejercicio de la razón pública” [...] En su *Teoría de la justicia*, Rawls coloca la cuestión en el foco de atención: “La idea definitiva de la democracia deliberativa es la idea misma de deliberación. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian opiniones y debaten sus razones en favor de cuestiones políticas públicas”¹⁰.

También podemos llamar al gobierno por discusión “democracia deliberativa”. Gaus, Landwehr y Schmalz-Bruns¹¹, piensan que la deliberación sobre el gobierno de lo público tiene que satisfacer dos condiciones: por un lado, tomar en cuenta los intereses y las ideas de todos los afectados; por el otro lado, utilizar razones que funcionen como justificación válida, como garantía, para ponerlo en términos de Stephen Toulmin¹², entre ciertos datos y una conclusión.

9 Amartya Sen, *La idea de la justicia* (Taurus, 2010).

10 Ibid., 355.

11 Daniel Gaus, Claudia Landwehr, y Rainer Schmalz-Bruns, “Defending democracy against technocracy and populism: Deliberative democracy’s strengths and challenges,” *Constellations* 27 (2020): 335–347.

12 Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge University Press, 2010).

Recordemos brevemente esta idea de Toulmin de que un argumento es pasar de ciertos datos a una conclusión, apoyándose en una garantía que, además, nos indica cuál es el término modal o, mejor, la fuerza con la cual nos permite pasar de datos a conclusión. No es lo mismo decir de “a necesariamente b”, que decir de “a probablemente b”. “Necesariamente” y “probablemente” son términos modales que la garantía nos permite usar. La deliberación democrática no busca universalidad ni necesidad, busca como término modal que el paso de datos a conclusiones sea razonable. Esta modalidad “razonable” distingue la argumentación democrática de estándares epistémicos más estrictos. Mientras la ciencia aspira a conclusiones necesarias (garantía deductiva) y la técnica a resultados probables (garantía estadística), la deliberación pública opera “razonablemente”: conclusiones justificables ante individuos con visiones del mundo diversas, sin pretender infalibilidad. Así, la “verdad democrática” es siempre revisable —precaria pero legítima— porque reconoce la pluralidad de intereses y la falibilidad compartida. Esta idea prepara el terreno para la virtud de razonabilidad que detallaremos en la sección siguiente.

La legitimidad de las decisiones políticas en una democracia deliberativa¹³ no depende de un consenso sobre qué hacer, sino sobre cuál ha de ser el procedimiento democrático. Un ciudadano democrático acepta que si se sigue el procedimiento adecuado, aunque no comparta el resultado alcanzado, lo ha de tomar como “verdadero” o “válido”. Por ejemplo, si la sociedad vota para elegir a los diputados y gana la opción contraria a la de un ciudadano, éste, si el proceso electoral se llevó a cabo como establecen las normas, ha de aceptar el triunfo de la idea contraria.

13 Gaus, Landwehr, y Schmalz-Bruns, “Defending”.

El procedimiento de la democracia deliberativa incorpora en su esquema ciertas ideas centrales de las personas: 1. que son iguales desde el punto de vista moral y 2. que buscan vivir el proyecto que escojan. En ese sentido son libres de seguir sus intereses, siempre que permitan que los demás hagan lo mismo. En esta línea, Sen¹⁴ propone entender desarrollo ya no como mero crecimiento económico o, más en específico, puro aumento del producto interno bruto per cápita, sino como la ampliación de las libertades reales de las personas para vivir el tipo de vida que tienen razones para valorar. Para Lazar¹⁵, desarrollo es la profundización de la democracia: más derechos y más empoderamiento para gozarlos y poder exigir los derechos que aún no han sido reconocidos. Esta idea de desarrollo implicará formar ciudadanos que hagan más sólido el proceso democrático.

Pero las instituciones no bastan para que el procedimiento deliberativo funcione, para ello es necesario un ethos democrático que motive a las personas a tratar a las demás como fines o, de manera más clara, como fuentes de exigencias propias. Prueba de que no alcanzan las instituciones es que existen Estados basados en constituciones y leyes perfectamente democráticas que, sin embargo, están plagados de racismo y discriminación. Veamos como ejemplo lo que señala la European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) en su informe de 2025:

En 2024, la FRA publicó datos que ponían de manifiesto la desigualdad y la discriminación que sufren millones de personas en toda la UE. Los

14 Amartya Sen, *Desarrollo y Libertad* (Editorial Planeta, 2000).

15 Sian Lazar, "Citizenship Quality: A New Agenda for Development?," *Journal of Civil Society* 8, no. 4 (2012): 333–350.

resultados publicados el año pasado obtenidos en las encuestas de la FRA en las que se preguntó a personas negras, judías, musulmanas y LGTBIQ de la UE sobre sus experiencias revelan un odio generalizado, lo que refleja una discriminación racial sistémica. La desigualdad de trato y la discriminación dificultan sus vidas¹⁶.

En suma, la democracia deliberativa no puede entenderse únicamente como un conjunto de reglas institucionales ni como un mecanismo de agregación de preferencias, sino como una práctica política sostenida por el intercambio público de razones entre ciudadanos que se conciben a sí mismos y a los demás como moralmente iguales. El funcionamiento adecuado del sistema democrático presupone no solo procedimientos justos, sino también disposiciones y actitudes que hagan posible la deliberación misma. De ahí que la estabilidad y legitimidad de la democracia dependan, en buena medida, de la formación de un *ethos* democrático que permita a los ciudadanos aceptar el desacuerdo, reconocer la fuerza de las razones ajenas y someter las propias convicciones a revisión. Este trasfondo normativo abre paso al análisis de las virtudes políticas que hacen posible la deliberación, entre las cuales la razonabilidad ocupa un lugar central.

Dicho todo lo anterior es importante señalar que el modelo de democracia deliberativa que hemos detallado es ideal, supone que se cumplen ciertas condiciones de igualdad entre quienes deliberan, como podría ser la simetría rawlsiana: en principio ninguno posee ventajas morales, políticas, económicas o sociales sobre los demás.

16 European Union Agency for Fundamental Rights “Informe sobre los Derechos Fundamentales 2025: Síntesis y Dictámenes de la FRA (Oficina de Publicaciones de la Unión Europea, 2025), 7.

Por supuesto que esas condiciones no se concretan en la vida de ninguna sociedad, el propio estudio de la FRA recién expuesto lo recalca. Pero esto no desvirtúa la idea de gobierno por discusión. Sin embargo, bien podemos preguntarnos: ¿para qué una idea de deliberación tan irrealizable? Para tenerla como horizonte.

3. Ethos democrático, virtudes políticas y educación

Después de revisar la idea de democracia deliberativa y subrayar la importancia de que los ciudadanos desarrollen cierto ethos democrático, en este apartado veremos, para empezar, la postura tanto de Nussbaum como de Small con respecto al papel de la filosofía y las humanidades en la democracia. De ahí ofreceremos un análisis detallado de la razonabilidad, entendida tanto como una forma de uso de la razón como una virtud ciudadana. Para entender dicho papel, primero revisaremos la idea que propone T.M. Scanlon de buenas razones.

Dice Martha Nussbaum que “Ninguna democracia puede ser estable si no cuenta con el apoyo de ciudadanos educados para ese fin”¹⁷. El argumento de Nussbaum, piensa Small¹⁸, presenta a las humanidades, y la filosofía en particular, como condición de posibilidad del ethos democrático que a la postre permite la democracia. Para Nussbaum, el enemigo actual de la democracia es la lógica del interés económico como criterio central en la toma de decisiones, baremo que subordina la educación a la producción de “habilidades útiles” para el rendimiento económico. Esto erosiona las capacidades necesarias para el pensamiento crítico, la empatía y la deliberación pública.

17 Nussbaum, *Sin fines de lucro*, 29.

18 Small, *The value of The Humanities*.

En este marco, Nussbaum plantea que la democracia se beneficia de una educación en humanidades, en la medida en que enseñan a ser razonables: a evaluar evidencias, a comprender narrativas, a cuestionar estereotipos, a adoptar la perspectiva de otros y a someter las propias convicciones al escrutinio racional.

Helen Small¹⁹ subraya que el conocimiento crítico no es propiedad exclusiva de las humanidades; aun así, defiende que, en una democracia, la educación debe garantizar que dichas capacidades estén efectivamente disponibles para todos los ciudadanos, y no solo para las élites. A ello debemos sumar cierta actitud hacia los demás, que es parte de un ethos democrático.

John Rawls²⁰ no habló de un ethos, pero se refiere a algo muy parecido cuando sostiene que una sociedad democrática, además de instituciones justas, necesita ciudadanos que actúen a partir de un sentido de justicia compartido dentro de una cultura política pública. El sentido de justicia es un sentimiento moral que implica un deseo efectivo de actuar conforme a los principios de la justicia²¹. Este sentido se desarrolla sobre todo en la familia y gracias a las instituciones justas, pero la escuela también juega un papel importante y en ellas se deben enseñar tanto los derechos de los ciudadanos como cultivar las siguientes virtudes políticas: la razonabilidad, la equidad, la civilidad y el respeto mutuo. Las escuelas enseñan una amplia gama de hechos como la historia y los detalles de su sociedad, que los niños necesitarán para desarrollarse adecuadamente en el mundo social, cuando sean adultos. Además, en la

19 Idem.

20 John Rawls, *El liberalismo político* (Editorial Crítica, 2004).

21 John Rawls, *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica, 2006), 410-422.

escuela suele ofrecerse un entorno más diverso que el de las familias y, en ese sentido, ayudan a los niños a comprender que existe una gran variedad de concepciones del bien más allá de la propia y que dichas visiones bien pueden diferir entre sí. Dice Nussbaum:

Es probable que no podamos generar personas inmunes a todo tipo de manipulación, pero sí podemos crear una cultura social que se configure como una “situación” de entorno influyente, consolidando las tendencias que combaten contra la estigmatización y la dominación. La cultura social del entorno, por ejemplo, puede enseñar al niño a concebir: los nuevos inmigrantes (o a los extranjeros) como una masa de personas sin rostro que amenaza su hegemonía, pero también puede enseñarle a concebirlos como individuos iguales a él, que comparten sus derechos y obligaciones²².

En este sentido, la escuela aparece como un espacio privilegiado para el aprendizaje práctico de virtudes cívicas que hacen posible la deliberación democrática, entre ellas la disposición a considerar razones ajenas y a revisar las propias: esto es, la razonabilidad.

3.1 Razonabilidad²³

Una condición básica de la deliberación democrática consiste en la capacidad de justificar principios, valores y derechos mediante razones que puedan ser evaluadas por

22 Nussbaum, *Sin fines de lucro*, 73.

23 Luis Muñoz Oliveira. “Los significados de “razonabilidad” y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia”, *Argumentos*, vol. 28, núm. 79, septiembre-diciembre, (2015): pp. 59-76.

otros. De ahí que la formación de ciudadanos democráticos deba poner especial atención en la comprensión del papel que juegan las buenas razones, así como en las implicaciones normativas de valorar algo correctamente. Educar para deliberar no es solo enseñar a opinar, sino a entender qué cuenta como una justificación moralmente relevante y por qué ciertas razones son mejores que otras.

En esta línea, T. M. Scanlon ofrece una estructura particularmente útil para comprender cómo operan las razones en el ámbito moral. En *What We Owe to Each Other*, Scanlon²⁴ desarrolla una concepción de la justificación según la cual los principios son aceptables cuando no pueden ser rechazados razonablemente por quienes se ven afectados por ellos. Esta forma de entender la justificación resulta especialmente fecunda para la educación democrática, pues desplaza el foco desde las preferencias individuales hacia la evaluación pública de razones.

Frente a razones que llevan a conclusiones distintas, los ciudadanos se ven en la necesidad de examinarlas a fondo, por ejemplo, su estabilidad. Las buenas razones tienden a mantenerse una vez que han sido comprendidas correctamente, incluso frente a nuevas situaciones.

Este proceso de contrastar razones es parte de ser razonable. La razonabilidad impone una exigencia de apertura al escrutinio público. Escuchar las razones de los demás no es una cortesía opcional, sino una obligación derivada del reconocimiento de nuestra propia falibilidad. Como explica Sen²⁵, dado que tendemos a ser indulgentes con nuestras propias posiciones, la confrontación con perspectivas externas resulta indispensable para evaluar

24 T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (The Belknap Press, 1998).

25 Sen, *La idea de la justicia*.

la solidez de nuestras razones. Sen denomina este procedimiento como “imparcialidad abierta”, una forma de contrastación que amplía el círculo de quienes pueden contribuir al juicio moral, y que se encuentran más allá de los directamente involucrados.

En este marco, una razón puede entenderse como una consideración que cuenta a favor de una actitud sensible al juicio. Dado que las personas ocupan posiciones distintas y persiguen intereses diversos, es esperable que existan razones divergentes para actuar. Sin embargo, esto no vuelve irrelevantes las razones de los demás. Al evaluar nuestras propias razones, evaluamos al mismo tiempo su posible universalización: si una razón justifica una acción en determinadas circunstancias, entonces debería justificar acciones semejantes en situaciones similares. Esta universalidad de los juicios de razón permite que las razones sean objeto de evaluación pública y crítica mutua.

Afirmar que se tienen razones para actuar no equivale a expresar una preferencia privada, sino a emitir un juicio que puede ser correcto o incorrecto. De ahí que la deliberación democrática requiera condiciones institucionales que permitan a los ciudadanos acceder a la información relevante para someter sus razones —y las de los demás— a un examen informado y compartido. Sin estas condiciones, la práctica misma de dar y pedir razones pierde su sentido normativo.

En su capítulo “Lo racional y lo razonable”, Luis Villoro²⁶ subraya que el calificativo de “razonable” no se aplica únicamente a argumentos o creencias, sino también —y de manera fundamental— a las personas que los sostienen y a las acciones que llevan a cabo. Son

26 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (Fondo de Cultura Económica, 2007).

los agentes quienes creen y actúan razonablemente, y por ello la razonabilidad debe entenderse, ante todo, como una disposición del carácter. Para Villoro, una persona razonable ejerce la razón con conciencia de sus límites y ajusta su juicio a las circunstancias concretas a las que se enfrenta. En este sentido, la razonabilidad no consiste en la aplicación mecánica de principios universales inamovibles, sino en una forma de prudencia práctica que combina contención, ponderación y sensibilidad al contexto. Ser razonable es evitar tanto los impulsos irracionales como la rigidez de principios abstractos aplicados sin mediación, lo que permite comprender la razonabilidad como una virtud, y no solo como una destreza intelectual.

Esta caracterización se ve reforzada al examinar la distinción entre racionalidad y razonabilidad propuesta por W. M. Sibley²⁷. En su análisis, Sibley parte de una observación aparentemente modesta: aunque ambos términos suelen emplearse como sinónimos, existen contextos en los que “razonable” posee implicaciones normativas que “racional” no captura. Para mostrarlo, introduce casos en los que una acción puede ser racional —en el sentido de maximizar eficazmente los fines del agente— y, sin embargo, resultar claramente irrazonable desde el punto de vista moral. Una conducta egoísta puede estar perfectamente alineada con los intereses del agente y no ser absurda ni contraproducente, pero aun así merecer el reproche de irrazonabilidad por no atender a ningún principio que pueda ser compartido o justificado ante otros.

Ser razonable implica adoptar la perspectiva de los otros, comprender cómo se verán afectados por las distintas alternativas disponibles y estar dispuesto a dejarse influir

27 W.M. Sibley, “The rational versus the reasonable,” *The Philosophical Review* 62, no. 4 (1953): 554-560.

por esa consideración al momento de decidir. El agente razonable debe poder justificar su conducta apelando a principios que los demás involucrados también puedan aceptar, es decir, a principios desde los cuales sea posible razonar en común. Esta exigencia de imparcialidad conecta la razonabilidad con el principio kantiano de universalidad y con la idea de que las razones morales deben ser compartibles con los distintos puntos de vista, gracias a su justificación.

John Rawls²⁸ retoma y profundiza esta comprensión de la razonabilidad al caracterizarla como una virtud cívica fundamental. Para Rawls, las personas razonables están dispuestas a proponer términos equitativos de cooperación social que otros, concebidos como libres e iguales, puedan aceptar. También están dispuestas a cumplir dichos términos incluso cuando hacerlo vaya en contra de sus intereses particulares, siempre que los demás hagan lo mismo. Asimismo, aceptan las cargas del juicio y reconocen que el desacuerdo razonable es un rasgo inevitable de las sociedades plurales. La razonabilidad rawlsiana exige la disposición a justificar públicamente las propias posiciones a partir de premisas que los demás puedan razonablemente aceptar.

Es importante notar que, para Rawls, esta exigencia de razonabilidad opera principalmente en el ámbito público. No es necesario que los ciudadanos sean razonables en todas las dimensiones de su vida privada para que sea posible un consenso entrecruzado en torno a una concepción política de la justicia; basta con que lo sean en tanto ciudadanos, al participar en la deliberación pública. Con todo, Rawls sugiere que una sociedad justa tenderá, con el tiempo, a fomentar una razonabilidad

28 Rawls, *El liberalismo político*.

más amplia, extendida también a las interacciones no institucionales. En cualquier caso, la razonabilidad, entendida como virtud, aparece como una condición normativa indispensable para la convivencia democrática y para la posibilidad misma de justificar colectivamente las normas que rigen la vida en común.

El desarrollo de la virtud de ser razonable está vinculado con el principio de T.M. Scanlon de motivación moral, que sostiene que las personas tenemos un deseo de justificar razonablemente nuestras acciones. Dicho principio psicológico, piensa Rawls, permite imputarle a los ciudadanos plenos una “psicología moral razonable” que implica:

1. además de una capacidad para una concepción del bien, los ciudadanos (rationales y razonables) tienen una capacidad para adquirir concepciones de la justicia y de la equidad y un deseo de actuar de acuerdo con esas concepciones;
2. cuando creen que las instituciones y las prácticas sociales son justas, o equitativas (de acuerdo con aquellas concepciones) están dispuestos a contribuir a ellas siempre que puedan confiar razonablemente en que los demás harán lo propio²⁹.

Es de suponerse que la práctica reiterada de la razonabilidad en el espacio público debe tender a consolidar un rasgo estable del carácter cívico.

En síntesis, la razonabilidad no debe entenderse únicamente como una capacidad para evaluar argumentos, sino como una virtud cívica que estructura la participación

29 Ibid., 117-118.

democrática. Ser razonable implica reconocer la falibilidad propia, aceptar el desacuerdo como rasgo permanente del pluralismo y asumir la obligación de justificar públicamente las propias posiciones mediante razones aceptables desde el punto de vista público. En este sentido, la educación para la razonabilidad no es un complemento opcional de la democracia deliberativa, sino una de sus condiciones normativas de que sea posible. Sin ciudadanos formados en esta disposición, la deliberación resulta más difícil. En la próxima sección nos referiremos a un conjunto de estudios que intentan mostrar que existen prácticas filosóficas que cultivan esta razonabilidad, mostrando la incidencia concreta de la filosofía en la ciudadanía democrática.

4. Casos de incidencia

Hasta ahora la revisión que hemos hecho es abstracta: definimos democracia deliberativa y luego vimos el papel de las buenas razones y la razonabilidad (una de las virtudes del ethos democrático) en el fortalecimiento de la democracia. Ahora revisaremos algunos casos prácticos que permiten observar cómo ciertas virtudes cívicas pueden ser efectivamente cultivadas en la escuela vía la filosofía, lo que nos permitiría ver su clara incidencia en la creación de una ciudadanía democrática. No está de más señalar que entendemos “incidencia” no como un impacto causal directo sobre decisiones institucionales, sino como una intervención sostenida en las condiciones formativas que hacen posible ciertas prácticas sociales.

Boontinand y Forstenzer³⁰ señalan que un estudio

30 Vachararutai Boontinand and Joshua Forstenzer, “Educating about, through and for Human Rights and Democracy in Uncertain Times: The

de Cortinal y otros sobre el sentido de pertenencia escolar en distintas culturas, encontró que en las sociedades de Asia Oriental, donde se pone un gran énfasis en el éxito académico, los estudiantes tienden a desarrollar actitudes individualistas al aprender a competir con sus pares, lo que deriva en un menor sentido de pertenencia a la escuela. Algo similar sucede en el nivel universitario gracias a la adopción de un modelo de funcionamiento basado en el mercado y el consumo. De acuerdo con Naidoo y Williams³¹, debido a dicho modelo cada vez más estudiantes se conciben a sí mismos como clientes con derechos adquiridos que, sin esforzarse, piensan que merecen las calificaciones y el título de la institución a la que le pagan. Harward³² argumenta que el modelo mercantil y consumista de la educación superior contribuye al creciente desapego de los estudiantes que, en consecuencia, no llegan a desarrollarse como individuos cívicamente comprometidos. Esta falta de compromiso cívico bien puede redundar en que los estudiantes que pasan por este proceso tengan una participación ciudadana pobre o nula, lo que repercutiría en la salud de la democracia donde viven. Claro, el caso señala una tendencia que ayuda a sostener la tesis que aquí sostenemos, pero de ninguna manera la hace necesaria. Bien podría suceder, por dar un ejemplo, que individuos egoístas vean por los demás cuando les convenga. Y esa conveniencia puede ser bastante amplia, pero claro, limitada frente a un ethos democrático.

La situación apenas detallada se vincula, de acuerdo con Boontinand y Forstenzer³³, con la apatía y la alienación

Promise of the Pedagogy of the Community of Philosophical Inquiry,” *Educational Philosophy and Theory* 57, no. 7 (2025): 688–701, <https://doi.org/10.1080/00131857.2024.2444414>.

31 Idem.

32 Idem.

33 Idem.

social y política entre los jóvenes. Nos dicen que un estudio sobre la pasividad política juvenil llevado a cabo en ocho países europeos encontró una apatía política real³⁴ y percepciones de impotencia y desconfianza hacia las instituciones y los procesos políticos entre los jóvenes de la Unión Europea. Esto último, sostienen los autores, muestra que los jóvenes se beneficiarían de espacios más libres y numerosos para expresar sus preocupaciones y articular sus posiciones políticas. Además, se sentirían más vinculados tanto a las instituciones educativas como a la política formal, si se les alentara a desarrollar las disposiciones y los hábitos que surgen de la discusión colectiva de problemas éticos, sociales y políticos. Así pues, para empoderar a los jóvenes, sugieren Boontinand y Forstenzer, las escuelas deberían fomentar aprendizajes significativos e interacciones deliberativas entre los miembros de sus comunidades. Por ello, parecen necesarios currículos que no solo expliquen qué es la democracia en términos de instituciones y procedimientos, sino que otorguen experiencias que muestren cómo es y cómo se vive la vida democrática, facilitando discusiones abiertas y honestas sobre distintos valores, actitudes y formas de conocimiento y comprensión que con frecuencia son ignoradas por las instituciones educativas. Los autores sostienen que estas discusiones constituyen, de hecho, la piedra angular de una cultura democrática robusta. En otras palabras, la educación vista como una mercancía que se compra para tener mejores posibilidades de éxito profesional y económico parece mermar la médula de la democracia, que necesariamente implica la preocupación, al menos, por los derechos fundamentales de los demás.

Gilbert Burgh³⁵ suma a lo anterior que existe amplia

34 La apatía se midió como la intención futura de no votar.

35 Gilbert Burgh, "The Need for Philosophy in Promoting Democracy: A

evidencia, respaldada por varios estudios de investigación internacionales, sobre la eficacia de la filosofía en las escuelas. Se refiere, entre otros, al estudio de Millett y Tapper³⁶ donde los autores sostienen que la práctica de la indagación filosófica colaborativa en las escuelas aumenta el rendimiento académico del alumnado y mejora la dimensión social de la escolarización. Por su parte, sigue Burgh, un análisis realizado por García-Moriyón, Robello y Colom³⁷, concluyó que la implementación del programa Philosophy for Children, desarrollado originalmente por Matthew Lipman, junto con Ann Margaret Sharp, llevó a una mejora en las habilidades de razonamiento de los estudiantes de más de media desviación estándar. Los estudios de Topping y Trickey concluyeron que la práctica de la indagación filosófica colaborativa produce aumentos en el coeficiente intelectual medido, beneficios cognitivos sostenidos y mejoras claras en el rendimiento en otras áreas escolares. En Australia, escribe Burgh, estudios recientes han mostrado el potencial de la indagación filosófica colaborativa para promover transformaciones pedagógicas. También afirma que la evidencia empírica apunta a la eficacia de la filosofía para mejorar los resultados de aprendizaje en una amplia gama de áreas. La idea de Lipman de la filosofía como comunidad de indagación pone el acento en el diálogo y en actividades colaborativas que de acuerdo con Cam³⁸ forman una comunidad cooperativa inclusiva donde la comunicación y la indagación sientan las bases del ethos democrático.

Pero volvamos a Boontinand y Forstenzer³⁹, quienes

Case for Philosophy in the Curriculum,” *Journal of Philosophy in Schools* 5, no. 1 (2018): 38–58.

36 Idem.

37 Idem.

38 Idem.

39 Boontinand y Forstenzer, “Educating”.

establecen que la comunidad de indagación filosófica (CoPI) puede contribuir a reducir los sentimientos de apatía y alienación entre los jóvenes, al apoyarlos en la exploración del tipo de personas que desean llegar a ser y del tipo de sociedad en la que quieren vivir. En la práctica, la comunidad de indagación filosófica, explican, es una pedagogía que sitúa a un grupo de personas en conversación en torno a una pregunta común elegida por ellas mismas, y que asume la disposición a reunirse como iguales para indagar y poner a prueba sus propias ideas e hipótesis mediante el diálogo, la discusión y el cuestionamiento, en respuesta a una experiencia compartida. Ese procedimiento es muy parecido al ideal de deliberación democrática y resulta fundamental practicarlo. La explicación teórica no basta para dominar las formas del debate público, para aprender a ser razonable es mejor practicarlo.

En el mismo sentido de lo anterior, Martha Nussbaum afirma:

es imposible que las instituciones terciarias y universitarias transmitan el tipo de enseñanza que hace a un ciudadano del mundo si no cuentan con estructuras dedicadas a la educación humanística, es decir, con al menos un conjunto de cursos de formación general para todos los alumnos aparte de las materias obligatorias para cada carrera principal. Las naciones que, como la India, carecen de este tipo de estructuras pueden tratar de transmitir las mismas enseñanzas en la escuela secundaria, pero ésa no es una base suficiente para la ciudadanía responsable. Ese aprendizaje más complejo que sólo es posible cuando el alumno es más maduro resulta indispensable para la formación de ciudadanos con un entendimiento real acerca de los problemas mundiales y de la responsabilidad por las políticas

que adopte su propia nación. Últimamente, cada vez más países que no cuentan con dichas estructuras reconocen la necesidad de ese tipo de educación humanística⁴⁰.

En conjunto, estos casos no prueban que la enseñanza de la filosofía garantice por sí misma la existencia de sociedades democráticas ni que baste para resolver los déficits actuales de legitimidad, participación o confianza institucional. Lo que sí muestran es que ciertas prácticas filosóficas—en particular aquellas centradas en la indagación colaborativa y el intercambio de razones— contribuyen de forma significativa al desarrollo de disposiciones cognitivas y cívicas que la democracia deliberativa presupone. Frente a modelos educativos orientados exclusivamente al rendimiento, la competencia o la lógica del mercado, la educación filosófica aparece como un espacio privilegiado para el ejercicio de la razonabilidad, la escucha recíproca y la justificación pública. En este sentido, la incidencia de la filosofía en la democracia no debe entenderse como un efecto directo sobre las instituciones, sino como una intervención sostenida en las condiciones formativas que hacen posible la deliberación democrática misma.

Conclusión

En este artículo no afirmamos que la filosofía —ni las humanidades en general— garantice por sí misma la existencia de sociedades democráticas, ni que su mera presencia baste para producir instituciones justas o prácticas políticas legítimas. Tampoco hemos sostenido una relación causal directa entre educación filosófica y un funcionamiento democrático ideal. Lo que sí hemos argumentado es que la filosofía tiene una incidencia decisiva en las condiciones

40 Nussbaum, *Sin fines de lucro*, 139.

de posibilidad de la democracia deliberativa, no en tanto institución formal, sino como práctica social de intercambio público de razones entre ciudadanos concebidos como moralmente iguales.

Si, como sugiere Amartya Sen⁴¹, la democracia puede entenderse de manera fructífera como gobierno por discusión, entonces su funcionamiento efectivo exige algo más que procedimientos electorales o arreglos constitucionales adecuados. Requiere ciudadanos capaces de justificar públicamente sus posiciones, de distinguir entre mejores y peores razones, de aceptar decisiones legítimas aun en contextos de desacuerdo, y de revisar sus propias convicciones a la luz del escrutinio público. Estas disposiciones no se derivan automáticamente de la pertenencia a una comunidad política ni surgen espontáneamente del mero funcionamiento institucional, sino que presuponen la formación de un ethos democrático.

A lo largo del texto hemos defendido que la filosofía contribuye de manera específica a la formación de un ethos. En particular, hemos mostrado cómo la práctica filosófica cultiva la virtud de la razonabilidad: la capacidad de evaluar razones (Scanlon), de reconocer la propia falibilidad y someter el juicio a contrastación pública (Sen), de justificar posiciones mediante criterios compartibles (Rawls) y de resistir tanto la reducción tecnocrática de la política como su captura populista, allí donde la deliberación se degrada en mera agregación de preferencias o en imposición de verdades supuestamente incuestionables. En este sentido, la razonabilidad aparece no solo como una destreza intelectual, sino como una virtud cívica indispensable para la deliberación democrática.

Este argumento adquiere especial relevancia en el contexto contemporáneo, caracterizado por el

41 Sen, *La idea de la justicia*.

debilitamiento de la confianza en las instituciones representativas, la normalización de discursos de exclusión y la erosión de la relación entre razones, hechos y decisiones colectivas. Frente a estos fenómenos, la reducción de la educación filosófica y humanística no es un dato neutral, sino una pérdida significativa de los recursos culturales que sostienen el juicio ciudadano. Allí donde la formación en razonamiento público se debilita, la democracia queda expuesta a dinámicas que vacían la deliberación de su contenido sustantivo.

En este marco, hemos defendido que ciertas prácticas filosóficas —en particular la comunidad de indagación filosófica— permiten observar con claridad la incidencia educativa de la filosofía. La evidencia empírica apunta a que dichas prácticas contribuyen al desarrollo de capacidades de razonamiento, disposición deliberativa y participación cívica, todas ellas condiciones que la democracia deliberativa presupone. Propuestas educativas concretas orientadas a institucionalizar estos espacios de indagación no deben entenderse como soluciones mágicas a los déficits democráticos actuales, sino como intervenciones formativas plausibles y evaluables sobre las disposiciones ciudadanas que hacen posible la deliberación pública.

La conclusión general es deliberadamente modesta, pero normativamente exigente: la filosofía no “salva” a la democracia ni sustituye a sus instituciones, pero sin una formación sistemática en el uso público de la razón, la deliberación se vacía y la ciudadanía se debilita. En ese sentido, defender el lugar de la filosofía en la educación no equivale a reivindicar una tradición disciplinar, sino a sostener que la democracia requiere algo más que reglas y procedimientos: necesita ciudadanos capaces de razonar juntos acerca de cómo quieren vivir en común.

Para finalizar y en consonancia con la idea de la necesidad de la práctica conjunta del debate filosófico para el desarrollo de un ethos democrático, se han incorporado ajustes en la dinámica de cursos de Ética, dedicando una parte de cada sesión a la deliberación colectiva de problemas morales y políticos. En estas sesiones, los estudiantes no solo exponen opiniones, sino que practican la evaluación conjunta de razones, la revisión de supuestos y la búsqueda de acuerdos razonables bajo condiciones de desacuerdo. Este tipo de ajustes pedagógicos se orienta a la formación de disposiciones deliberativas que la democracia necesita.

Referencias bibliográficas

- Boontinand, Vachararutai, y Joshua Forstenzer. “Educating about, through and for Human Rights and Democracy in Uncertain Times: The Promise of the Pedagogy of the Community of Philosophical Inquiry.” *Educational Philosophy and Theory* 57, no. 7 (2025): 688–701. <https://doi.org/10.1080/00131857.2024.2444414>
- Burgh, Gilbert. “The Need for Philosophy in Promoting Democracy: A Case for Philosophy in the Curriculum.” *Journal of Philosophy in Schools* 5, no. 1 (2018): 38–58. <https://jps.bham.ac.uk/articles/74/files/submission/proof/74-1-145-1-10-20200214.pdf>
- European Union Agency for Fundamental Rights. Informe sobre los Derechos Fundamentales — 2025: Síntesis y Dictámenes de la FRA. Oficina de Publicaciones de la Unión Europea, 2025.
- Garcés Velástegui, Pablo. “Humanizing Development: Taking Stock of Amartya Sen’s Capability Approach.” *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía* 51, no. 203 (2020).

Lazar, Sian. "Citizenship Quality: A New Agenda for Development?." *Journal of Civil Society* 8, no. 4 (2012): 333–350. <https://doi.org/10.1080/17448689.2012.738898>

Muñoz Oliveira, Luis. "Ética y educación democrática." *Integritas: revista de ética*, año 2, no. 3, enero-julio (2019). <https://iemp.gov.co/wp-content/uploads/2021/08/Revista-Integritas-3-72-81-Etica-y-educacion-democratica.pdf>.

Muñoz Oliveira, Luis. "Los significados de "razonabilidad" y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia." *Argumentos* 28, no. 79 (2015): 59-76. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59554334004>.

Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro*. Katz Editores, 2010.

Rawls, John. *El liberalismo político*. Editorial Crítica, 2004.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 2006.

Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. The Belknap Press, 1998.

Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*. Editorial Planeta, 2000.

Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Taurus, 2010.

Sibley, W.M. "The rational versus the reasonable." *The Philosophical Review* 62, no. 4 (1953): 554-560.

Small, Helen. *The value of The Humanities*. Oxford University Press, 2013.

Toulmin, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 2010.

- Valgarðsson, Viktor, Will Jennings, Gerry Stoker, Hannah Bunting, Daniel Devine, Lawrence McKay, y Andrew Klassen. “A Crisis of Political Trust? Global Trends in Institutional Trust from 1958 to 2019.” *British Journal of Political Science* 55 (2025): e15. <https://doi.org/10.1017/S0007123424000498>.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica, 2007.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La naturaleza como activo urbano: la instrumentalización
del discurso ambiental sobre las Áreas Naturales
Protegidas Periurbanas en la ciudad de Querétaro

Nature as urban asset: The instrumentalization of
environmental discourse on periurban protected natural
areas in the city of Querétaro

La nature comme actif urbain: l'instrumentalisation du
discours environnemental sur les aires naturelles protégées
périurbaines dans la ville de Querétaro

Mónica Ribeiro Palacios
<https://orcid.org/0000-0002-0552-6058>
Betzaved Palacios Gutiérrez
<https://orcid.org/0009-0005-8249-8774>
Universidad Autónoma de Querétaro
Santiago de Querétaro, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Ribeiro Palacios, Mónica. This
is an open-access article distributed under the terms
of Creative Commons Attribution License [CC BY
4.0], which permits unrestricted use, distribution, and
reproduction in any medium, provided the original author
and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-137>

Recepción: 29-01-26

Fecha Aceptación: 18-05-26

Email: monica.ribeiro@uaq.mx bettza@gmail.com

**LA NATURALEZA COMO ACTIVO URBANO: LA
INSTRUMENTALIZACIÓN DEL DISCURSO AMBIENTAL
SOBRE LAS ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS
PERIURBANAS EN LA CIUDAD DE QUERÉTARO**

**NATURE AS URBAN ASSET: THE INSTRUMENTALIZATION OF
ENVIRONMENTAL DISCOURSE ON PERIURBAN PROTECTED
NATURAL AREAS IN THE CITY OF QUERÉTARO**

**LA NATURE COMME ACTIF URBAIN:
L'INSTRUMENTALISATION DU DISCOURS ENVIRONNEMENTAL
SUR LES AIRES NATURELLES PROTÉGÉES PÉRIURBAINES
DANS LA VILLE DE QUERÉTARO**

Mónica Ribeiro Palacios¹

Betzaved Palacios Gutiérrez²

1 Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, Querétaro.

2 Facultad de Psicología y Educación de la Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, Querétaro.

Resumen: La urbanización metropolitana neoliberal en ciudades del Sur Global mercantiliza la naturaleza bajo la figura de Áreas Naturales Protegidas Periurbanas (ANPP). Este artículo analiza la instrumentalización del discurso ambiental sobre ANPP como mecanismo para reconfigurarlas en activos urbanos con alto valor inmobiliario, promoviendo proyectos residenciales exclusivos y elitistas en sus perímetros, mientras ignora las inequidades socioecológicas y espaciales. El análisis se plantea desde la teoría crítica, articulando tres nociones fundamentales: “razón instrumental” (M. Horkheimer), “dominación de la naturaleza” (T. Adorno y M. Horkheimer) y “hombre unidimensional” (H. Marcuse), en la medida que posibilitan el análisis y la crítica del capitalismo, así como sus efectos sobre las formas de vida y sus condiciones de existencia. Se evidencia que el discurso hegemónico simula soluciones ecológicas, pero reproduce la dominación de la naturaleza, convirtiendo el derecho a la naturaleza en un privilegio de clase.

Palabras clave: Razón instrumental, Dominio de la naturaleza, Mercantilización de la naturaleza, Discurso ambiental, Áreas Naturales Protegidas Periurbanas.

Abstract: Neoliberal metropolitan urbanization in Global South cities commodifies nature through Periurban Protected Natural Areas (ANPP). This paper examines the instrumentalization of environmental discourse surrounding ANPP as a mechanism to reconfigure them into high value urban assets, fostering exclusive and elitist residential projects in their peripheries while disregarding socioecological and spatial inequities. The analysis draws on critical theory, integrating three core concepts: —“instrumental reason” (M. Horkheimer), “nature’s domination” (T. Adorno and M. Horkheimer), and “one-dimensional man” (H. Marcuse), which enable a critique of capitalism and its impacts on life forms and existential conditions. Evidence reveals that hegemonic discourse simulates ecological solutions but perpetuates nature’s domination, transforming the right to nature into a class privilege.

Key words: Instrumental reason, Domination of nature, Commodification of nature, Environmental discourse, Periurban protected natural areas.

Résumé: L'urbanisation métropolitaine néolibérale dans les villes du Sud global marchandises la nature sous la figure des Aires Naturelles Protégées Périurbaines (ANPP). Cet article analyse l'instrumentalisation du discours environnemental sur les ANPP comme mécanisme pour les reconfigurer en actifs urbains à haute valeur immobilière, promouvant des projets résidentiels exclusifs et élitistes à leurs périphéries, tout en ignorant les inégalités socio-écologiques et spatiales. L'analyse s'appuie sur la théorie critique, articulant trois notions fondamentales: la « raison instrumentale » (M. Horkheimer), la « domination de la nature » (T. Adorno et M. Horkheimer) et l'« homme unidimensionnel » (H. Marcuse), dans la mesure où elles permettent l'analyse et la critique du capitalisme, ainsi que ses effets sur les formes de vie et leurs conditions d'existence. Il se révèle que le discours hégémonique simule des solutions écologiques, mais reproduit la domination de la nature, convertissant le droit à la nature en privilège de classe.

Mots-clés: Raison instrumentale, Domination de la nature, Marchandisation de la nature, Discours environnemental, Aires protégées naturelles périurbaines.

Introducción

En las últimas décadas a nivel mundial, las ciudades pequeñas e intermedias del sur global han experimentado una expansión urbana horizontal, de baja densidad y dispersa, donde el área construida tiende a superar el crecimiento poblacional.^{3,4} Este modelo de expansión presenta una clara tendencia hacia la metropolización, sobre todo en ciudades del Sur Global como las de la región de Latinoamérica, donde las zonas metropolitanas se configuran a partir del crecimiento de una ciudad principal que va integrando territorios contiguos, generando un crecimiento desconectado, segregado y desordenado.⁵ En particular, México exhibe una de las tasas de población urbana más altas del Sur Global (~81%), se posiciona como el país con mayor concentración metropolitana en Latinoamérica, pasando de 59 zonas metropolitanas en 2010 a 74 en 2015.⁶

La expansión metropolitana se produce en áreas periurbanas, dando como resultado un mosaico fragmentado y discontinuo, que consiste en áreas urbanas y rurales vinculadas económica y socialmente, donde el

3 Angel Shlomo, Alejandro M. Blei, Jason Parent, et al, “*Atlas of Urban Expansion Volume 1: Areas and Densities*” (New York University, UN-Habitat, and Cambridge, Lincoln Institute of Land Policy, 2016), 2-6.

4 Richa Mahtta, Michail Fragkias, Burak Güneralp, et al, “Urban Land Expansion: The Role of Population and Economic Growth for 300+ Cities,” *npj Urban Sustainability*, no. 5 (2022): 2-3.

5 CEPAL, “*Informe urbano de América Latina y el Caribe 2024*” (Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2024), 15-33.

6 SEDATU, INEGI y CONAPO, *Delimitación de zonas metropolitanas 2020* (1.ª Sesión Ordinaria CESNIGMAOTU, Comité Técnico Especializado de Información sobre Desarrollo Regional y Urbano, 22 de junio de 2022), https://www.snieg.mx/Documentos/Geografico/sesiones/doc_12022/dzm_2020_preliminar.pdf.

paisaje rural se modifica de forma acelerada para usos de suelo industriales, comerciales o residenciales.^{7,8} Esta fragmentación acentúa la segregación socioespacial, la desigualdad en el acceso a servicios, los problemas de accesibilidad y al mismo tiempo aumenta la degradación de los ecosistemas, ya que la discontinuidad espacial reduce los hábitats, la conectividad ecológica y las funciones ecosistémicas. En México, el proceso de metropolización ha transformado las dinámicas rurales periurbanas a partir de una gestión de presión y planeación centrada en los espacios de reproducción del capital, constituyendo nuevas centralidades que generan un urbanismo insular que avanza sobre tierras agrícolas y de alto valor ecológico, como las áreas de recarga de acuíferos y de alta biodiversidad, lo que se traduce en aumento de temperatura, pérdida de biodiversidad y alteraciones en el ciclo del agua, entre otros problemas ambientales.⁹

Este deterioro ambiental es cada vez más evidente dados los efectos negativos sobre la población urbana, por lo que la preservación de los ecosistemas se ha establecido como un objetivo obligatorio de la política urbana, así se deja ver en los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030. Frente a este escenario, uno de los mecanismos para tratar de reducir afectaciones a la naturaleza y frenar el crecimiento urbano metropolitano disperso, ha sido incentivar los decretos de áreas naturales

7 Birche, M., K. Jensen, y P. Bilbao, “La ciudad de los 15 minutos y el espacio público de cercanía como elemento clave para el diseño de la ciudad post-pandemia. El caso del partido de la Plata,” *QUID* 16, no. 16 (2021), 89-90.

8 Gustavo M. Cruz-Bello, José Mauricio Galeana-Pizaña, y Salomón González-Arellano, “Urban Growth in Peri-Urban, Rural and Urban Areas: Mexico City” *Built Environment* 4, no. 1 (2023), 2, 4.

9 ONU-Habitat México, *Tendencias del desarrollo urbano en México* (ONU-Habitat México, 2017).

protegidas periurbanas (ANPP). En México, las áreas naturales protegidas (ANP) son zonas del territorio nacional donde los ecosistemas originales no han sido significativamente alterados por la actividad humana, o que, por sus funciones y procesos ecosistémicos —por ejemplo, recarga de acuíferos, captura de carbono y biodiversidad—, requieren ser preservadas y restauradas.¹⁰ Cuentan con un decreto gubernamental para su protección, sea federal, estatal, municipal o de área destinada voluntariamente a la conservación, por ello se consideran el mecanismo legal más importante para la conservación ambiental en el país.¹¹ De las 74 zonas metropolitanas registradas en el sistema urbano de México, 67 tienen presencia de ANPP, sin embargo, según Hernández-Guerrero¹² todas muestran algún grado de presión, sea por el crecimiento de la superficie urbana, su proximidad o incluso la invasión de suelo de protección, por lo que se pone en entredicho su función de conservación.

De ahí que, contrario a la perspectiva originaria de conservación —que implica que las ANPP permiten frenar el crecimiento urbano, proteger los ecosistemas y favorecer la recarga de acuíferos para beneficiar a la población urbana—, en este trabajo nos proponemos evidenciar que el discurso hegemónico simula la defensa de la conservación

10 Margarita Tlapa-Almonte, Ángel Bustamante-González, Samuel Vargas-López, Benito Ramírez-Valverde, Virginia Cervantes-Gutiérrez y Gustavo Cruz-Bello, “Factores del deterioro de las áreas naturales protegidas periurbanas del Valle de Puebla, México,” *Estudios Demográficos y Urbanos* 35, no. 1 (2020), 53.

11 Juan Alfredo Hernández-Guerrero, “Índice de presión urbana sobre áreas naturales protegidas en México,” *Revista Cartográfica* 109 (2024), 56, 58, 67.

12 Juan Alfredo Hernández-Guerrero, “Índice de presión urbana sobre áreas naturales protegidas en México,” *Revista Cartográfica* 109 (2024), 56, 58, 67.

y protección ambiental en el contexto metropolitano, pero en realidad ha permitido reconfigurar a las ANPP como capital natural de plusvalía en el mercado inmobiliario. Emerge una nueva lógica de configuración territorial que ocupa espacios de manera selectiva alrededor de las ANPP, donde las inmobiliarias construyen zonas residenciales para clases medias y altas. Su infraestructura y valor están asociados a su cercanía con la naturaleza materializada en las ANPP, expulsando, sin ningún tipo de consideración y cuidado, a los habitantes originarios que por lo general son pueblos rurales con actividades agrícolas que se encuentran en la zona periurbana bajo la dinámica de transformación acelerada a usos de suelo urbanos. El mercado inmobiliario, que promueve la mercantilización de espacios cercanos a las ANPP, se legitima a través de una instrumentalización estratégica del discurso con la intención de cooptar el interés social y orientarlo hacia el consumo de espacios territoriales urbanos privilegiados, convertidos en una mercancía exclusiva para las clases sociales con mayor poder adquisitivo. A la par de esta mercantilización de espacios urbanos privilegiados, se propagan discursos que, bajo la retórica de la protección y conservación de la naturaleza, justifican la declaración de ANPP, como necesaria para la ciudad, cuando en realidad desembocan en prácticas comerciales que no se traducen en una protección efectiva ni beneficios para toda la población. Afirmamos esta instrumentalización del discurso, considerando algunos planteamientos de la teoría de la acción comunicativa del filósofo Jürgen Habermas para quien el lenguaje es instrumentalizado en el contexto del mercado capitalista, desplazando su función orientada al entendimiento y convirtiéndose en un medio de acción estratégica destinado a asegurar la reproducción del sistema.¹³ La construcción

13 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de*

discursiva alrededor de las ANPP se ajusta al modelo neoliberal, legitima la racionalidad utilitarista y promueve la mercantilización de las ANPP, con la intención expresa de acaparar los beneficios ambientales que brindan; la naturaleza se vuelve rentable en la ciudad y se afirma la necesidad de “protegerla” según su utilidad para producir espacios urbanos de élite.

En este artículo presentamos el caso de la Zona Metropolitana de Querétaro (ZMQ), la cual ha experimentado en las últimas décadas una acelerada expansión urbana asociada a la intensa actividad industrial, que atrajo población de otros municipios y estados. La intensificación de la urbanización neoliberal en la ZMQ se ha configurado bajo la lógica de la planeación estratégica, en la que sobresale la imposición del interés de la iniciativa privada y la minimización de las intervenciones estatales en la planificación. Tanto clústeres industriales como nuevos desarrollos de viviendas se extendieron sobre amplias zonas agrícolas aledañas a la ciudad, configurando una ciudad altamente industrializada y dispersa.¹⁴ El caso de la ZMQ ejemplifica el proceso de mercantilización de las ANPP a través del uso estratégico del discurso ambiental, dado que a pesar de ser una zona metropolitana con alto número de ANPP (12) es una de las 6 zonas metropolitanas del país que mayor presión urbana ejerce sobre ellas.¹⁵

No podríamos esclarecer la actual tendencia a la mercantilización de los espacios naturales periurbanos —propia de la lógica del mercado del capitalismo— sin

la acción y racionalización social (Taurus, 1998), 24-25.

14 Mariana L. García-Estrada, “Urbanización e industrialización de la ciudad de Querétaro en el siglo XX,” *Revista de El Colegio de San Luis* 12, no. 23 (2022), 19.

15 Hernández-Guerrero, “Índice de presión urbana,” 67.

remitirnos, así lo proponemos, al entramado conceptual de la teoría crítica, articulado en tres nociones fundamentales, “razón instrumental” (M. Horkheimer), “dominación de la naturaleza” (T. Adorno y M. Horkheimer) y “hombre unidimensional” (H. Marcuse). Esta configuración conceptual, lejos de haber perdido vigencia pese a su larga data, resulta decisiva para pensar los grandes problemas ecológicos de nuestro tiempo, en la medida que posibilita el análisis y la crítica de la ideología capitalista, de sus efectos nocivos sobre toda forma de vida y a sus condiciones de existencia. En particular, la crítica frankfurtiana a la razón instrumental, concebida como una racionalidad que reduce la relación con la naturaleza a formas de control y dominación. La mercantilización de los espacios naturales en las ciudades contemporáneas está determinada por la intensificación en el capitalismo de la racionalidad cuyo afán de dominio ha cosificado a la naturaleza a lo largo de un extenso proceso histórico.

II. Áreas Naturales Protegidas Periurbanas; conservación o acumulación

La historia moderna del desarrollo de las ciudades muestra que estas se despliegan, se transforman, se organizan y se ordenan según los intereses del movimiento de la producción y del capital. El fenómeno de urbanización centrado en el capital, por encima de los ecosistemas y del cuidado de la naturaleza, no es ajeno a la concepción que el hombre moderno tiene de la naturaleza. Alejado y colocado por encima de ella, en una mera relación de sujeto-objeto, donde se considera a la naturaleza mero objeto de explotación, reducida a materia de dominio y fuente de recursos explotables a su servicio. “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres.

Ninguna otra cosa cuenta.”¹⁶ Ahora bien, esta forma de concebir la naturaleza —subordinada a los imperativos de los intereses humanos— se encuentra, según Horkheimer¹⁷, profundamente marcada por la instrumentalización de la propia razón. En este proceso, la razón objetiva, entendida como aquella que remite a un orden universal vinculado a la existencia humana, fue desplazada por una razón subjetiva e instrumental orientada a la adecuación de los medios y no a la reflexión sobre los fines; una razón centrada en el control, en la dominación, a calcular medios para fines, sin considerar, como sí lo hace la razón objetiva, un orden universal que orienta la vida humana conforme a él. El ser humano no vive aislado imperando sobre las cosas, forma parte de una totalidad con significado, por ejemplo, el humano sólo es parte de la naturaleza, no su amo. En virtud de su carácter instrumental, la razón deviene una herramienta capaz de legitimar cualquier fin, incluso aquellos de carácter irracional o desvinculados de principios éticos universales.¹⁸ En este marco, y en estrecha articulación con la lógica del capitalismo, sostenemos que la naturaleza es reducida a un mero medio para la consecución de fines económicos, siendo el manejo de las áreas protegidas un ejemplo paradigmático de esta racionalidad.

No podemos soslayar que desde sus orígenes la figura de ANP está vinculada a los intereses de la clase en el poder económico. Podemos situar su génesis en el decreto del Parque Nacional de Yellowstone (1862), en el oeste de Estados Unidos, como un espacio confinado destinado

16 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos* (Trotta, 1998), 31-35, 64.

17 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Sur, 1973), 10-13, 22-25.

18 A. Ledesma Alborno, “Razón instrumental, ciencia y dominio,” *Revista de filosofía Eikasía*, no. 63 (2015), 130.

a conservar la “naturaleza intacta”, que respondía a objetivos de recreo, disfrute estético y encuentro con la naturaleza, fomentando el turismo principalmente entre la burguesía de las ciudades como Nueva York o Chicago.¹⁹ Esto marcó el inicio del conservacionismo moderno, con el tiempo, se convirtió en una figura jurídica de conservación de los ecosistemas y más tarde de los valores culturales asociados a ellos.²⁰ A través de un modelo de fortaleza y medidas de control, las ANP ponen a la naturaleza fuera del alcance de las actividades humanas al definir derechos de exclusión.²¹

Sin embargo, a partir del giro neoliberal del capitalismo, las ANP se han consolidado como un nuevo modo de acumulación de capital, Doane²² nombra este fenómeno como acumulación por conservación. Büscher y Fletcher²³ plantean que este modo de acumulación toma como punto de partida las contradicciones ambientales negativas del capitalismo para incorporar la conservación como un componente de acumulación a escala global, justificándolo en la emergencia de soluciones a los problemas ambientales. Así, en lugar de buscar la

19 Silvia Rodríguez, “La conservación de la biodiversidad entre el gozo estético y la explotación de sus recursos (1862-1972),” en *El despojo de la riqueza biológica: de patrimonio de la humanidad a recurso bajo soberanía del Estado*, ed. Silvia Rodríguez Cervantes (Editorial Universidad Nacional, 2013), 148.

20 Nigel Dudley, *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas* (UICN, 2008), 11.

21 Gabriela R. Klier, “Tiempos modernos: un análisis sobre los discursos de la Biología de la conservación” (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2018), 156.

22 Molly Doane, “From Community Conservation to the Lone (Forest) Ranger: Accumulation by Conservation in a Mexican Forest,” *Conservation and Society* 12, no. 3 (2014): 193-194, 234.

23 Bram Büscher y Robert Fletcher, “Accumulation by Conservation,” *New Political Economy*, 20, no. 2 (2015), 274-276.

extracción y procesamiento de mercancías (procesos tradicionalmente asociados a la acumulación), se apropia de territorios para fines ambientales (*green grabbing*) como por ejemplo conservación de la biodiversidad, recarga de acuíferos, almacenes de carbono y los comercializa in situ, a través de un uso que se percibe como no consuntivo.²⁴ Por ello, Doane²⁵ entiende la acumulación por conservación en las ANP, más como el encapsulamiento del valor de la naturaleza que el encierro del propio espacio. Este fenómeno permite la mercantilización, especulación y financiarización de la naturaleza bajo el discurso de la sostenibilidad y la lucha contra la crisis ambiental, logrando incorporar la conservación como un componente integral de la acumulación de capital.

Las ANP acaparan los territorios, no solo físicamente, sino también generan una privatización de derechos de la naturaleza, puesto que los habitantes originales (por lo general campesinos en los países del Sur Global) de esos territorios pueden perder derechos de uso, gestión, acceso y propiedad, dando paso a una pérdida de referentes de significado y obligados a seguir normas y reglas ajenas.²⁶ Las ANP permiten la presencia institucional en los territorios y la implementación de ciertas concepciones de la naturaleza que deben prevalecer sobre otras; así, para los habitantes originales, esos territorios constituyen su hábitat, su medio de vida y la base material de su reproducción,

24 Hensler, L., y J. Merçon, “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida,” *Sociedad y Ambiente* 22 (2020), 182-183.

25 Molly Doane, “From Community Conservation to the Lone (Forest) Ranger: Accumulation by Conservation in a Mexican Forest,” *Conservation and Society* 12, no. 3 (2014), 193-194, 234.

26 Hensler, L., y J. Merçon, “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida,” *Sociedad y Ambiente* 22 (2020), 182-183.

mientras que, bajo la lógica de las ANP, son espacios que buscan conservar un catálogo de especies útiles y servicios ambientales asociados.²⁷

La conservación por medio de ANPP divide los territorios metropolitanos bajo nuevas categorías de desigualdad social. Por un lado, los centros urbanos, considerados como concentradores y promotores del crecimiento económico que deben seguir expandiéndose y fortaleciendo el desarrollo de la industria y el comercio, a pesar de hacerlo bajo prácticas que deterioran el ambiente. Y por el otro, estas externalidades ambientales de los modos de vida urbano-industriales, buscan ser compensadas en territorios con ecosistemas bien preservados, considerados como menos desarrollados, con población minoritaria y con bajo peso político y social en la toma de decisiones frente a los gobiernos. Bajo esta óptica, los territorios que antes pasaban desapercibidos hoy son considerados como estratégicos por el gran potencial especulativo y mercantil que la naturaleza puede ofrecer.²⁸

Las ANPP en las zonas metropolitanas marcan en el espacio social una dimensión política, más que técnica, donde se ponen en juego no solo la conservación de ecosistemas sino las agendas prioritarias de algunos grupos de interés y la capacidad de agencia de los actores sociales; la forma en que participan y negocian los diversos actores es un elemento que define el carácter, la legitimidad

27 Hernán Enrique, Daniel del Castillo, Federico di Pasquo, Tatiana Busan, Mariana Lamberti y Gabriela Klier, “Áreas naturales protegidas ¿Solución o parte del problema? De la Patagonia al Chaco argentino,” *Sociedad y Ambiente* 26 (2023), 18-20.

28 Nancy Fraser, *Capitalismo caníbal: Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia* (Siglo Veintiuno Editores, 2023), 67.

y la efectividad de esas acciones.^{29,30} Lo anterior implica que la acumulación por conservación, toma ventaja de las desigualdades estructurales que permiten visualizar territorios como vacíos o vaciables, a favor del desarrollo urbano.

Cabe preguntarse cómo los grupos de interés —gobiernos e iniciativa privada— logran llevar a cabo procesos de acumulación de capital mediante la conservación, convirtiendo las áreas protegidas en una mercancía privilegiada, por encima del deterioro ambiental y de las afectaciones, no sólo del espacio territorial, sino también de sus habitantes. Esta pregunta permite advertir que el poder no sólo se ejerce mediante dispositivos de coerción —como los desalojos forzosos—, sino también opera de forma simbólica, a través de la producción y propagación de significaciones orientadas a legitimar la mercantilización de la tierra y a construir consensos en la población acordes a la lógica de mercado. Mediante la repetición cotidiana de prácticas y discursos, se van imponiendo sentidos y significaciones a los sujetos. Los que ostentan el poder político y económico se valen del poder del lenguaje para introducir ideas en la población con la finalidad de consolidarse en el poder. Eso consideró el filólogo Victor Klemperer³¹ al develar cómo el nazismo imponía una forma de pensamiento en las masas a través de palabras, de expresiones, de formas sintácticas que repitiéndolas con frecuencia eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente. Cabe aludir aquí, en consonancia

29 Hensler y Merçon, “Áreas Naturales Protegidas,” 198.

30 Francisco Peña y Luis Granados, “Archipiélagos urbanos: El trasvase como dispositivo de la desigualdad hídrica persistente en México,” *Región y Sociedad* 33 (2021), 439, 12.

31 Victor Klemperer, *LTI: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, trad. Adan Kovacsics (Minúscula, 2020), 36.

con las consideraciones de Klemperer, a las significaciones imaginarias sociales, concepto central de la teoría del imaginario social del filósofo Cornelius Castoriadis³². Según Castoriadis, las significaciones del imaginario social funcionan como un ámbito creativo en el que se instituyen realidades colectivas que orientan prácticas y normas sociales, independiente de que sean verdaderas o no.³³ Desde esta perspectiva, puede considerarse que la propagación de ciertas palabras o ciertas ideas aprovecha la función instituyente del imaginario social para crear significaciones capaces de persuadir a la población. Existen sociedades cuyas élites promueven significaciones imaginarias sociales como narrativas hegemónicas acordes con sus intereses; ideas que se arraigan y guían la vida colectiva sin necesidad de coerción constante. Con este respaldo conceptual, sostenemos que el discurso capitalista en su intención de mercantilizar todo lo existente, se vale de la creación y propagación de significaciones que apuntalan esta intención.

Retomando los planteamientos de la acumulación por conservación, Pacheco³⁴ considera que la especificidad de este modelo de acumulación es provocar la separación de los productores originales de los territorios mediante una operación simbólica de resignificación de la naturaleza.

La creación de ANPP se sostiene en narrativas que promueven significaciones ecocatastróficas como la crisis hídrica, la crisis climática, la contaminación

32 Juan Manuel Vera, *Cornelius Castoriadis (1922-1997)* (Ediciones del Orto, 2001), 112-118.

33 Juan Manuel Vera, *Cornelius Castoriadis*, 112-118.

34 Pedro G. Pacheco, "Acumulación por conservación y conflictos en áreas naturales protegidas de la península de Baja California, 2000-2022: Explorando el lugar de los animales desde la etnografía multiespecie" (tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Norte, 2022), 88.

atmosférica, permitiendo mantener y priorizar este modelo de acumulación. Pero lejos de resolver esas crisis, ponen de manifiesto intereses mercantiles y financieros que influyen en los espacios y espacialidades más allá de los perímetros de las ANPP. Como argumenta Swyngedouw: “la forma capitalista de urbanización de la naturaleza: el proceso mediante el cual todo tipo de «cosas» no humanas se moviliza socialmente, se guioniza discursivamente, se imagina, se inscribe económicamente (mercantiliza) y se metaboliza/transforma físicamente para producir ensamblajes socioecológicos que sustentan el proceso de urbanización”.³⁵

III. La instrumentalización del discurso ambiental sobre las ANPP en la ciudad de Querétaro

Querétaro es una ciudad intermedia ubicada en la región central de México, su dinámica reciente condensa con claridad el viraje neoliberal en la urbanización, con una alta apertura económica y financierización del suelo, donde la infraestructura para la competitividad (clústeres industriales para exportaciones, corredores logísticos, centros de datos) y el mercado inmobiliario orientan la expansión del espacio construido dando como resultado una metropolización dispersa y horizontal. La ZMQ comprende cuatro municipios Querétaro, El Marqués, Huimilpan y Corregidora y entre 2015 y 2020 experimentó el mayor crecimiento (2.07% anual) entre las zonas metropolitanas del país.³⁶

35 Erik Swyngedouw, “Urbanization and Environmental Futures: Politicizing Urban Political Ecologies,” en *The Routledge Handbook of Political Ecology*, ed. Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy (Routledge, 2015), 609–19, 612.

36 Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, 2020), 6.

El crecimiento de la ZMQ se ha acelerado desde la década de 1990 como resultado de la descentralización industrial del área metropolitana de la Ciudad de México y la liberalización del mercado.³⁷ Su ubicación geográfica la ha convertido en un punto de articulación a través de vías de comunicación y corredores industriales.³⁸

Con el propósito de ser competitivas, este tipo de ciudades intermedias, son concentradoras de población e impulsan el crecimiento y expansión del suelo construido sobre los ecosistemas aledaños.³⁹ En el caso de Querétaro, la creciente actividad industrial y la construcción del aeropuerto internacional en la zona metropolitana, atrajeron población de otros municipios y estados a vivir en esta ciudad, con lo cual la oferta inmobiliaria aumentó.⁴⁰ Una expansión inmobiliaria que, según la Secretaría de Desarrollo Sustentable (2010) sobrepasó la propia demanda de viviendas en el municipio de Querétaro.

La ZMQ contiene varios polos de desarrollo con distintas vocaciones en sus municipios periféricos, por lo que se está conformando como una de las metrópolis regionales planificadas en nuevas ciudades satélite alrededor de la aglomeración central.⁴¹ Es precisamente en las zonas periféricas – periurbanas que se puede ver una tendencia inmobiliaria a construir fraccionamientos destinados a la clase media y alta (para población profesionista o puestos gerenciales de la industria) que reproducen la imagen

37 Antelmo Trejo Nieto, “Las economías de las zonas metropolitanas de México en los albores del siglo XXI,” *Estudios Demográficos y Urbanos* 28, no. 3 (2013), 558.

38 García-Estrada, “Urbanización e industrialización,” 120, 125, 127.

39 Hernández-Guerrero, “Índice de presión urbana,” 56.

40 García-Estrada, “Urbanización e industrialización,” 120, 125, 127.

41 García-Estrada, “Urbanización e industrialización,” 120, 125, 127.

de exclusividad al estar delimitados por bardas, rejas, casetas, que restringen el acceso al equipamiento interno, produciendo una urbanización privatizada y segregadora.⁴²

Por su ubicación periférica suelen ubicarse en los límites de las ANPP, estos espacios han surgido como áreas exclusivas para las elites sociales, en tanto que prometen homogeneidad social, estatus y control del entorno, ocupando gran parte de la construcción urbana en la zona metropolitana de la ciudad de Querétaro. Incluso algunos de estos fraccionamientos incorporan en su interior ANPP bajo la figura de área destinada voluntariamente a la conservación, lo que permite ofertarse bajo un “estilo de vida campestre y de urbanismo inteligente”.

La ZMQ cuenta con 12 ANPP, siendo un número alto con respecto a otras zonas metropolitanas del país, del total tres son federales, El Cerro de las Campanas, El Cimatarío y Peña Colorada, las dos primeras en la categoría de Parque Nacional y la tercera en categoría de Área de Protección de Recursos Naturales, cuatro son estatales, El Tángano, Montenegro, Cerro Grande y El Batán y cinco son municipales, Zona occidental de microcuencas, Jurica Poniente, Cañada Juriquilla, Sierra Raspiño y Cañada Bolaños todas ellas bajo las categorías de reserva ecológica o de parque intraurbano. Dos más, también de orden municipal, Cerro Colorado y Los Alcanfores en proceso de decreto. Cabe resaltar que El Cerro de las Campanas y El Cimatarío fueron decretados durante el siglo pasado 1937 y 1982 respectivamente. Sin embargo, el resto de las ANPP obtuvieron su decreto a partir de la década de los 2000, esto indica que su génesis coincide temporalmente

42 Salvador Sevilla Villalobos, “Fraccionamientos cerrados en los entornos segregados del Área Metropolitana de Guadalajara y sus experiencias espaciales,” *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo* 13 (2020), 6.

con el crecimiento metropolitano neoliberal de la ciudad de Querétaro.

El crecimiento industrial e inmobiliario ha ido acompañado, desde la década de los 2000, de una serie de discursos que han instrumentalizado categorías como escasez de agua y desarrollo urbano y más recientemente crecimiento urbano y compromiso ambiental, con fines retóricos de persuasión. Veamos cómo se instrumentalizan estas categorías:

Escasez de agua y desarrollo urbano

El discurso de la Escasez del agua en Querétaro, asociado al crecimiento poblacional, puede ser rastreado desde el siglo XVIII, cuando la población de la ciudad pasó de mil habitantes a cuarenta y seis mil, el entonces virrey ordenó la construcción del Acueducto para conducir agua limpia de los manantiales de El Capulín, en el pueblo de la Cañada, a la ciudad de Querétaro⁴³. Desde entonces, Querétaro ha sido percibido como un espacio caracterizado por la limitada disponibilidad de agua.

Sin embargo, a principios de la década de los 2000 este discurso cobró fuerza, cuando la Comisión Nacional de Agua y las autoridades estatales, centraron su atención en la escasez de agua en el valle de Querétaro, apuntando a que el sistema acuífero se encontraba en déficit (se extrae más agua de la que se recarga en el sistema en su conjunto).⁴⁴ Este argumento bastó para construir (con un alto

43 Edgardo Moreno Pérez, “Sistema de abasto del agua en la ciudad de Querétaro. Cambio y permanencia,” en *Relatos de agua: Agua y sociedades en el centro occidente de México a través del tiempo*, ed. César Federico Macías Cervantes y José Luis Lara Valdés (Universidad de Guanajuato, 2021), 165.

44 Luis E. Granados-Muñoz, “El acueducto II de Querétaro: obras

financiamiento extranjero) el proyecto Acueducto II, una obra que transporta hasta 50Mm³ anuales de agua desde el río Moctezuma hasta la ciudad de Querétaro. Una obra que se dibujó en los medios de comunicación como la solución a la escasez de agua en la ciudad por 50 años, acompañado de frases como: “más agua para el Querétaro moderno”, “más agua para la ciudad”.⁴⁵ Durante la inauguración en 2011, el presidente de la república, indicó que este proyecto reduciría la sobreexplotación del acuífero de Querétaro porque dejarían de operar 40 de los 83 pozos que abastecían a la región, ayudando a estabilizar el acuífero.⁴⁶ Sin embargo, después de que entrara en funciones el acueducto II, entre 2011 y 2021 se perforaron 135 pozos nuevos incluso en zonas de veda, de los cuales el 90% pertenece al sector privado.⁴⁷ Además, continúan llegando industrias de alta demanda de agua, como los recientes centros de datos, y se ha seguido construyendo sobre zonas de recarga pluvial de los acuíferos, lo que indica que se privilegia el crecimiento urbano e industrial por encima de los procesos hidrológicos de la región⁴⁸ y que la escasez de agua no es realmente un tema primordial.

A pesar del agua que llega de Acueducto II y de la que se extrae de los nuevos pozos, el abasto de agua sigue siendo desigual, mientras la industria y las áreas con mayor

de trasvase y escenarios de desigualdad social,” *Letras Verdes: Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, no. 32 (2022), 132-133.

45 Luis E. Granados-Muñoz, “El acueducto II de Querétaro: obras de trasvase y escenarios de desigualdad social,” *Letras Verdes: Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, no. 32 (2022), 132-133.

46 Luis E. Granados-Muñoz, “El acueducto II de Querétaro, 132-133.

47 Bajo Tierra Museo y GeoComunes, Lona: Privatización del agua (Bajo Tierra Museo y GeoComunes, 2021), 2.

48 Karol Yañez, Monica Ribeiro y Claudia Morales, “Governance and Policy Limitations for Sustainable Urban Land Planning: The Case of Mexico,” *Journal of Environmental Management* 259 (2020), 109575, 5.

nivel socioeconómico suelen garantizar el acceso continuo al servicio, las colonias de menor nivel socioeconómico siguen enfrentando problemas de baja presión, aumento de tarifas y suministro intermitente, sea por tandeo o compra de agua por pipas.

Esta desigualdad ayuda a mantener el discurso de la escasez de agua en la ciudad de Querétaro, así, la sobreexplotación de los acuíferos, se ha mantenido constante y ha permitido el acaparamiento de agua a través de la figura de ANPP. El actual gobernador del estado ha sostenido en su discurso público frases como: “En Querétaro no hay agua”, “Querétaro tiene un serio problema de agua”, “Sin agua no hay presente ni futuro, simplemente no hay vida”, “Estamos viviendo sequías cada vez más grandes, nuestros acuíferos están sobreexplotados y cada día llegan 126 personas a vivir a esta ciudad”, ayudando a legitimar los proyectos que impliquen favorecer la recarga de los acuíferos.

A continuación, ofrecemos dos ejemplos de cómo las ANPP en su función como zona de recarga de acuíferos y concentración de agua en cuerpos superficiales facilitan su acaparamiento.

El ANPP “**El Batán**” fue decretada en 2013; su principal elemento es la Presa El Batán, que capta agua del Río El Pueblito —que se ubica en la porción norte y noreste del área— y el Río Bravo, ubicado hacia el noreste, este y sureste. Entre los objetivos de esta ANPP, descritos en su decreto, encontramos la captación de agua pluvial y recarga de acuíferos, que constituyen el principal almacenamiento de agua del municipio de Corregidora.

En la zona más contigua a la ANPP El Batán encontramos una tendencia hacia el establecimiento de fraccionamientos de clase media-alta y alta, de vivienda

horizontal, con baja densidad y tipo campestre, centrada en las amenidades que puede ofrecer la propia ANPP. La principal atracción inmobiliaria es la cañada donde se encuentra la presa El Batán; esta presa forma parte de la poligonal del ANPP, pero ha sido aprovechada por el sector inmobiliario para impulsar actividades como club náutico, club kayak y pesca deportiva, que funcionan como amenidades para los fraccionamientos apostados en los límites más cercanos al ANPP. Los principales desarrollos que aluden a las actividades en el lago son Cañadas del Lago y Torre Tauro.

De acuerdo con la información publicitaria de Cañadas del Lago se describen como:

... un desarrollo ubicado en la zona sur de la ciudad en un espacio integrado con la naturaleza; rodeado de aire puro, vistas y paisajes inmejorables y a la vez, accesibilidad (15 minutos) a todos los servicios comerciales, educativos, centros de trabajo y recreativos que ofrece la ciudad de Querétaro.

La característica de este complejo inmobiliario es la cercanía con la presa del Batán la cual describen en su publicidad como:

La presa del Batán es un impresionante espejo que constituye una reserva ecológica estratégica para el área metropolitana de Querétaro, flora y fauna endémica realzan la belleza natural del paisaje de Cañadas del Lago, abriendo el espíritu a la contemplación y al cuidado de un área verde protegida.

Por otro lado, Torre Tauro utiliza la propia ANPP como elemento central de la vida en esos departamentos:

Te ofrece la oportunidad de vivir en un entorno tranquilo y rodeado de naturaleza, con vistas inigualables a la reserva natural y a la presa El Batán. Además, situada en uno de los municipios más importantes y en crecimiento de Querétaro. Descubre el lujo y la tranquilidad.

Rodeado de la reserva ecológica El Batán es un proyecto autosostenible, pues ha sido construido en un ecosistema para vivir en libertad y armonía en el medio ambiente.

Esta publicidad ayuda al acaparamiento de la presa El Batán, como si fuera parte del complejo habitacional ofrecer este tipo de amenidades en una ciudad que se considera con escasez de agua reafirma la sensación de exclusividad y abundancia para quienes habitan en ese entorno.

Por otro lado, **“Peña Colorada”** es un ANPP que se decretó en 2023, se ubica en el norte de la zona metropolitana de la ciudad de Querétaro. En su decreto se destaca la importancia de esta ANPP en tanto que contribuye a la recarga de tres de los cinco acuíferos que abastecen a la zona metropolitana del estado de Querétaro, Valle de Amazcala, Valle de Querétaro y Valle de Buenavista. El proceso de decreto fue bastante particular, los propietarios ejidales de los terrenos que estarían sujetos a la declaratoria de conservación se opusieron desde el principio por falta de consulta y de audiencia, por lo que el Gobierno Federal y Estatal integraron mesas de negociación con los propietarios de Peña Colorada para lograr el decreto, la discusión se centró en la importancia de la zona para la ciudad al ser recarga de acuífero y el pago de 5,000 pesos anuales por hectárea a los campesinos. En estas reuniones los ejidatarios no estuvieron de acuerdo con el decreto arguyendo que si las tierras están conservadas es porque ellos las han mantenido así desde hace 87 años y podían

seguir haciéndolo sin un decreto. El 08 de mayo de 2023 se dio el decreto del ANPP Peña Colorada, ante lo cual los ejidatarios se inconformaron y se manifestaron en las oficinas de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) para denunciar el despojo de sus tierras y la falta de consulta y consideración en la toma de decisiones con respecto al decreto. Uno de los ejidatarios sostenía que los decretos de ANPP favorecen la especulación inmobiliaria en las tierras contiguas como se enuncia a continuación:

Están buscando el pulmón para la ciudadanía, pero si ponemos como ejemplo El Cimatario ¿qué hicieron? es un área natural protegida, hoy está totalmente cubierto de casas, estamos viendo lo que están haciendo allá, no podemos caer en lo mismo que nuestros demás compañeros a los que les quitaron las tierras como en el Tángano (Campesino, líder ejidal de Peña Colorada durante manifestación frente a la SEMARNAT, 2023).⁴⁹

Tanto El Cimatario como El Tángano son ANPP cuyo perímetro está totalmente rodeado por fraccionamientos de clase media y alta que se publicitan como cercanos a la naturaleza.

Esta inconformidad explícita, articulada con particular lucidez en el testimonio de un campesino, permite visibilizar el accionar cómplice entre distintas dependencias gubernamentales y vendedores de tierras que aumentan su plusvalía por su cercanía a las ANPP.

49 “Peña Colorado: Ambientalistas celebran decreto de protección; ejidatarios acusan despojo,” *Tribuna de Querétaro*, consultado el 31 de mayo de 2026, <https://tribunadequeretaro.com/informacion/pena-colorado-ambientalistas-celebran-decreto-de-proteccion-ejidatarios-acusan-despojo/>

El contexto de resistencia en que se expresa este testimonio evoca reflexiones críticas como las formuladas por Max Horkheimer en “Crítica de la razón instrumental”⁵⁰

Puesto que la subyugación de la naturaleza dentro y fuera del hombre, se va llevando a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es [...] una reconciliación con ella, sino la mera opresión. La resistencia y sublevación que surgen a causa de esta opresión de la naturaleza asaltan a la civilización desde sus comienzos, en forma de rebeliones sociales -tales como los espontáneos levantamientos campesinos...

Este campesino encarna la razón crítica y emancipadora, en oposición a la razón instrumental que domina a la naturaleza y al humano mismo, reduciéndolos a medios para fines económicos y utilitarios. En la época del capitalismo avanzado, este dominio se manifiesta en la transformación del sujeto en lo que Herbert Marcuse⁵¹ denomina “hombre unidimensional”: un sujeto plenamente integrado a la racionalidad técnico-instrumental del sistema, erosionado en su capacidad crítica, moldeado en sus deseos por la lógica del consumo. Su imaginación y acción se limitan a los marcos que el sistema impone. El capitalismo, al disciplinar e integrar todas las dimensiones de la existencia –tanto públicas como privadas-, configura una sociedad cerrada donde el pensamiento crítico se ve sistemáticamente constreñido y la razón queda al servicio de la producción del capital.⁵² Frente a esta condición, la

50 Horkheimer, Crítica de la razón instrumental, 104.

51 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad avanzada* (Editorial Ariel, 2005), 7, 48.

52 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad avanzada* (Editorial Ariel, 2005), 7, 48.

razón crítica y emancipadora emerge como instrumento indispensable para la liberación del ser humano⁵³: una razón que promueve la conciencia del cuidado de la vida incluyendo las formas de vida humanas y no humanas que cohabitan en la Tierra. Sólo a través de esta razón crítica capaz de reflexionar, cuestionar y trascender la racionalidad centrada en el cálculo y el dominio, los habitantes de la ciudad pueden recuperar su dimensión plena y escapar de la unidimensionalidad que los convierte en vasallos del sistema.

Sin embargo, durante el tiempo de negociación entre autoridades y campesinos, las autoridades y organismos estatales como la Comisión Estatal de Aguas sostuvieron como discurso central que:

El área de protección de recursos naturales Peña Colorada brinda los siguientes servicios ambientales: Captura el 11% de las emisiones de dióxido de carbono del estado de Querétaro. Contribuye a la recarga de tres de los cinco acuíferos que abastecen a la ciudad de Querétaro. Controlan la erosión del suelo, protegiendo a la zona metropolitana de las inundaciones. Interviene en la regulación del clima en la región. Con este decreto se protege casi 5 mil hectáreas y se garantiza agua para más de la mitad de las y los queretanos (mayo 2023, Instagram CEA_qro).

Les estamos pagando por cuidar su bosque. Es una manera de reconocer que el medio ambiente también genera valor y bienestar social” (Secretaría de Desarrollo Sustentable).⁵⁴

53 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía, praxis y socialismo* (Grupo Editor Tesis 11, 1998), 25–34.

54 Andrés Estévez, “Querétaro impulsa impuestos y políticas ambientales

Por lo que, al darse el decreto, la ciudadanía y grupos ambientalistas lo legitimaron por todos los beneficios hídricos que supuestamente redundarían en la ciudad.

Los casos expuestos permiten entender cómo se activa el mecanismo de concentración y acaparamiento del agua a través de las ANPP, ya sea porque se hace uso de esta agua para actividades recreativas que ofrecen los fraccionamientos de élite más cercanos, como si fueran “amenidades” incluidas en ellos, o porque, una vez en el acuífero, esa agua será concesionada a organismos privados a través de pozos, sin que el beneficio sea para toda la población.

Crecimiento urbano con compromiso ambiental

Por otro lado, las ANPP El Cimatario y El Tángano⁵⁵ ayudan a ejemplificar cómo estas figuras jurídicas están colaborando en la producción del espacio metropolitano, definiendo zonas habitacionales de élite.

Ambas ANPP están situadas al sur de la ZMQ, un área que desde el 2000 bajo la premisa de ordenar el crecimiento de la ciudad se constituyó como un nuevo centro satélite que alberga la mayoría de los servicios públicos y administrativos. Convirtiendo a la zona sur en un polo de desarrollo comercial e inmobiliario, ahí se conjugan, el centro administrativo de la ciudad de Querétaro, zonas comerciales, centros de negocio y nuevos desarrollos residenciales principalmente de alta gama. El crecimiento inmobiliario de la zona sur ha ido consolidándose en los

(en el marco de la entrevista con Marco del Prete),” *Magazine* (s. f.), <https://www.andresestevez.mx/magazine/component/k2/item/61208-queretaro-impulsa-impuestos-y-politicas-ambientales-marco-del-prete>

55 Citados en el testimonio anterior del campesino.

límites colindantes de estas dos ANPP, utilizándolas como instrumentos para incentivar un desarrollo urbano cuyo “vínculo con la naturaleza” es central.

Son desarrollos de viviendas horizontales o verticales cuya narrativa de venta está centrada en la cercanía con las ANPP sin perder la dinámica urbana. A continuación, presentamos algunas frases publicitarias que lo demuestran:

Ubicado majestuosamente a las faldas del Parque Nacional el Cimatario, este proyecto te brinda vistas espectaculares a más de 2,400 hectáreas de reserva natural. Es el lugar perfecto para ver a tu familia crecer en un ambiente sereno, con la pureza del aire más limpio de Querétaro.

Nuestros terrenos se benefician de la cercanía al renombrado Parque Nacional El Cimatario, una de las áreas protegidas más significativas de México. Además de su riqueza natural, El Cimatario ofrece senderos y rutas ideales para caminatas, invitándote a sumergirte en la naturaleza.

Vive rodeado de paisajes, en el corazón del nuevo Querétaro donde diseño de vanguardia y naturaleza se unen... Elige tu departamento con vistas al Tángano o a la ciudad.

Un lugar donde el entorno natural crea encuentros únicos, vive rodeado de una reserva natural.

Cada amanecer es una experiencia entre naturaleza, lujo y confort... más que un residencial es un estilo de vida pensado para quienes buscan privacidad, amplitud y armonía con la naturaleza.

Si bien el discurso de las autoridades es de resguardar el polígono de las ANPP con frases como: “No se permitirá

ningún desarrollo o ejecución de proyectos en el área del Tángano” por parte de la Secretaría de Desarrollo Sustentable⁵⁶ o “...todas las demás áreas naturales protegidas del municipio, están cuidadas y blindadas. Más allá de rumores, la realidad oficial es esa; es el blindaje total” (presidente municipal de Querétaro),⁵⁷ construir en los límites reduce la distancia entre la construcción urbana y las ANPP dificultando o imposibilitando el propósito de conservación.⁵⁸

En este proceso las ANPP son enarboladas por las autoridades como parte de los compromisos con la ciudadanía y las directrices internacionales, pero quedan reducidas por las inmobiliarias a un recurso paisajístico, de belleza escénica que aumenta el valor de venta de los inmuebles por suponer una vida exclusiva de retorno a la naturaleza, sin que la conservación sea verdaderamente importante. Al quedar rodeadas de fraccionamientos, el acceso a estas ANPP se vuelve socialmente diferenciado: mientras los nuevos habitantes de los fraccionamientos cercanos incluyen actividades recreativas en estos espacios, sobre todo los fines de semana, disfrutando y acaparando sus beneficios, el resto de la población ve cada vez más restringida la posibilidad de hacer uso de estos espacios. Además, la población campesina es cada vez más desplazada de sus territorios, ya sea por procesos de expropiación, veda de tierras o la imposibilidad de tomar decisiones sobre

56 “No se permitirá ningún desarrollo en El Tángano: Sedesu,” *Diario de Querétaro*, 2023, <https://oem.com.mx/diariodequeretaro/local/no-se-permitira-ningun-desarrollo-en-el-tangano-afirma-sedesu-21252142>

57 “Protegerán 900 hectáreas en la capital: Felifer,” *Plaza de Armas* (s. f.), <https://plazadearmas.com.mx/protegeran-900-hectareas-en-la-capital-felifer/>

58 Gabriela de la Mora-De la Mora, *Gobernanza ambiental: Conservación de áreas naturales protegidas urbanas y servicios ambientales. El caso de los sistemas de Guadalajara y Monterrey, México* (CRIM-UNAM, 2020), 145.

estas áreas, reconfigurando los modos de vida rurales. Por último, el aislamiento de los ecosistemas dificulta mantener la función de protección y los beneficios ambientales de las ANPP.

Estos ejemplos muestran cómo el discurso de compromiso ambiental ha abierto el espacio político para utilizarlo a conveniencia de promotores neoliberales que imponen soluciones que suponen ser de corte técnico-ambientales, aunque esconden sus intereses políticos y económicos, sin tomar en cuenta las voces de otros actores con menor peso político como los grupos campesinos.

Conclusiones

Los casos expuestos permiten revelar que, bajo la lógica de la urbanización neoliberal, las ANPP se han convertido en máquinas de acumulación de valor y plusvalía para el sector inmobiliario, favoreciendo el desarrollo de proyectos residenciales exclusivos y elitistas, mientras ignoran las inequidades socioecológicas y espaciales que este proceso genera.

El caso de la ZMQ evidencia que la mercantilización de las ANPP es posible a través de la instrumentalización del discurso ambiental. Observamos que el gobierno hace uso de discursos encaminados a propagar la idea de la urgente necesidad de respaldar la declaración de zonas protegidas, como solución a problemas ambientales —tales como la escasez de agua, la recarga de acuíferos o el crecimiento urbano sobre ecosistemas—, logrando con ello proyectar una imagen de compromiso ambiental frente a la ciudadanía, sin que eso redunde en verdaderas soluciones. A esto se suma la amplia difusión de una retórica, tanto escrita como visual, destinada a cautivar al consumidor por parte de inmobiliarias, que ofertan la venta de viviendas bajo la promesa de disfrutar

de una vida rodeada de naturaleza “prístina”, en zonas “selectas” por su colindancia con las ANPP.

En este doble discurso instrumentalizado se apoyan los grupos de interés —políticos y económicos— para alcanzar sus fines. El discurso hegemónico simula soluciones ecológicas, pero reproduce la dominación de la naturaleza, favoreciendo el uso de tierras en beneficio de quienes poseen mayor poder adquisitivo y en detrimento de los ecosistemas. En consecuencia, el llamado “derecho a la naturaleza” se convierte en un privilegio de clase.

Este hallazgo coincide con lo señalado por Castillo-Oropeza⁵⁹, quien muestra que la interacción entre urbanización, protección y naturaleza suele estar condicionada por relaciones de poder, discursos y objetivos de interés particular disfrazados de acciones proambientales.

Por ello, urge una razón crítica que reivindique la emancipación socioecológica y permita, de forma creativa, transitar hacia maneras no instrumentales de vincularse con la naturaleza. Como plantea D’Agata,⁶⁰ la conservación no debe concebirse como un objetivo estático y tecnocrático, sino como un campo dinámico y conflictivo en el que se entrecruzan el poder social y la crisis ecológica. Esto implicaría, por un lado, que los instrumentos de política establezcan estrategias, criterios y lineamientos que logren integrar los contextos ambientales, sociales y económicos del territorio, en lugar de reducirlos a elementos meramente técnico-ambientales.⁶¹

59 Oscar A. Castillo-Oropeza, “Hacia una ecología política latinoamericana del desastre urbano: Algunos apuntes para su discusión,” *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía* 25 (2019): e014, e014-7.

60 S. S. D’Agata, “Hegemony and Sustainability: A Call for Historical Materialism,” *Società Mutamento Politica* 15, no. 30 (2024), 27–39, 28.

61 Fraser, *Capitalismo caníbal*, 36-37.

Y, por otro lado, que la ciudadanía participe más allá de la razón técnico-instrumental que caracteriza al “hombre unidimensional”, tal como lo describe Marcuse.⁶² Reconstruir una ciudadanía plena que, bajo la razón crítica, su imaginación y acción emancipadora permita a los habitantes urbanos reconocerse en su totalidad y articularse con la naturaleza, no como objeto de dominio, sino como ámbito de protección y cohabitación.

Referencias bibliográficas

- Bajo Tierra Museo y GeoComunes. *Lona: Privatización del agua*. Bajo Tierra Museo y GeoComunes, 2021. <https://bajotierra.com.mx/bt/wp-content/uploads/2021/11/Lona-privatizacion-agua-3paginas.pdf>
- Birche, M., K. Jensen, y P. Bilbao. “La ciudad de los 15 minutos y el espacio público de cercanía como elemento clave para el diseño de la ciudad post-pandemia. El caso del partido de la Plata.” *QUID* 16, no. 16 (2021): 86–108. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8239115>
- Büscher, Bram, y Robert Fletcher. *Accumulation by Conservation*. *New Political Economy* 20, no. 2 (2015): 273–98. <https://doi.org/10.1080/13563467.2014.923824>
- Castillo-Oropeza, O. “Hacia una ecología política latinoamericana del desastre urbano: Algunos apuntes para su discusión.” *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía* 25 (2019): e014. <https://doi.org/10.37838/unicen/est.25-014>

62 Marcuse, *El hombre unidimensional*, 7.

- CEPAL. *Informe urbano de América Latina y el Caribe 2024*. Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2024. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/81045-informe-urbano-america-latina-caribe-2024>.
- Cruz-Bello, G., J. Galeana-Pizaña, y S. González-Arellano. “Urban Growth in Peri-Urban, Rural and Urban Areas: Mexico City.” *Built Environment* 4, no. 1 (2023): 1–16. <https://doi.org/10.5334/bc.230>
- De la Mora-De la Mora, G. *Gobernanza ambiental: conservación de áreas naturales protegidas urbanas y servicios ambientales. El caso de los sistemas de Guadalajara y Monterrey, México*. CRIM-UNAM, 2020.
- Doane, M. “From Community Conservation to the Lone (Forest) Ranger: Accumulation by Conservation in a Mexican Forest.” *Conservation and Society* 12, no. 3 (2014): 233–44. <https://www.jstor.org/stable/26393159>
- Dudley, N., ed. *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*. UICN, 2008. <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/paps-016-es.pdf>
- D’Agata, S.S. “Hegemony and Sustainability. A Call for Historical Materialism.” *Società Mutamento Politica* 15, no. 30 (2024): 27–39. <https://doi.org/10.36253/smp-15331>
- Fraser, Nancy. *Capitalismo caníbal: Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo Veintiuno Editores, 2023.

- García-Estrada, M. L. “Urbanización e industrialización de la ciudad de Querétaro en el siglo XX.” *Revista de El Colegio de San Luis* 12, no. 23 (2022). <https://doi.org/10.21696/rcsl122320221373>
- Granados-Muñoz, L. E. “El acueducto II de Querétaro: obras de trasvase y escenarios de desigualdad social.” *Letras Verdes: Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, no. 32 (2022). <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.32.2022.5273>
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Editorial Taurus, 1998.
- Hensler, L., y J. Merçon. “Áreas Naturales Protegidas como territorios en disputa: intereses, resistencias y acciones colectivas en la gestión compartida.” *Sociedad y Ambiente* 22 (2020): 180–211. <https://doi.org/10.31840/sya.vi22.2101>
- Hernán, E., D. del Castillo, F. di Pasquo, T. Busan, M. Lamberti, y G. Klier. “Áreas naturales protegidas ¿Solución o parte del problema? De la Patagonia al Chaco argentino.” *Sociedad y Ambiente* 26 (2023): 1–31. <https://doi.org/10.31840/sya.vi26.2644>
- Hernández-Guerrero, J. “Índice de presión urbana sobre áreas naturales protegidas en México.” *Revista Cartográfica* 109 (2024): 55–78. <https://doi.org/10.35424/rcarto.i109.5785>
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta, 1998.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur, 1973.

- INEGI. *Censo de población y vivienda 2020*. INEGI, 2020. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>.
- Klemperer, V. *LTI Apuntes de un filólogo*. Traducido por Adan Kovacsics. Editorial minúscula, 2020.
- Klier, G. “Tiempos modernos: un análisis sobre los discursos de la Biología de la conservación.” PhD diss., Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, 2018.
- Ledesma Alborno, A. “Razón instrumental, ciencia y dominio.” *Revista de filosofía Eikasía* no. 63 (2015). <https://doi.org/10.57027/eikasia.63.777>
- Mahtta, R., Fragkias M., Güneralp B., et al. “Urban Land Expansion: The Role of Population and Economic Growth for 300+ Cities.” *npj Urban Sustainability* no. 5 (2022). <https://doi.org/10.1038/s42949-022-00048-y>
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad avanzada*. Editorial Ariel, 2005.
- Moreno Pérez, Edgardo. 2021. “Sistema de abasto del agua en la ciudad de Querétaro. Cambio y permanencia.” En *Relatos de agua: Agua y sociedades en el centro occidente de México a través del tiempo*, editado por César Federico Macías Cervantes y José Luis Lara Valdés, 163-180. Universidad de Guanajuato.
- ONU-Habitat México. “Tendencias del desarrollo urbano en México.” ONU-Habitat México, 2017. <https://onu-habitat.org/index.php/tendencias-del-desarrollo-urbano-en-mexico>
- Pacheco, P. “Acumulación por conservación y conflictos en áreas naturales protegidas de la península de Baja

- California, 2000-2022. Explorando el lugar de los animales desde la etnografía multiespecie.” PhD diss., El Colegio de la Frontera Norte, 2022.
- Peña, F., y L. Granados. “Archipiélagos urbanos. El trasvase como dispositivo de la desigualdad hídrica persistente en México.” *Región y Sociedad* 33 (2021): e1439. <https://doi.org/10.22198/rys2021/33/1439>
- Rodríguez, S. “La conservación de la biodiversidad entre el gozo estético y la explotación de sus recursos (1862-1972).” En *El despojo de la riqueza biológica: de patrimonio de la humanidad a recurso bajo soberanía del Estado*, editado por S. Rodríguez Cervantes. Editorial Universidad Nacional, 2013.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía, praxis y socialismo*. Grupo Editor Tesis 11, 1998.
- Sevilla Villalobos, S. “Fraccionamientos cerrados en los entornos segregados del Área Metropolitana de Guadalajara y sus experiencias espaciales.” *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo* 13 (2020). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cvu13.fces>
- Shlomo Angel, Blei Alejandro M., Parent Jason, et al. *Atlas of Urban Expansion Volume 1: Areas and Densities*. New York University, UN-Habitat, and Cambridge, Lincoln Institute of Land Policy, 2016. <https://www.lincolninst.edu/publications/other/atlas-urban-expansion-2016-edition/>
- Swyngedouw, Erik. “Urbanization and Environmental Futures: Politicizing Urban Political Ecologies.”

In *The Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por T. Perreault, G. Bridge, y J. McCarthy, 609–19. Routledge, 2015.

Tlapa-Almonte, M., A. Bustamante-González, S. Vargas-López, B. Ramírez-Valverde, V. Cervantes-Gutiérrez, y G. Cruz-Bello. “Factores del deterioro de las áreas naturales protegidas periurbanas del Valle de Puebla, México.” *Estudios Demográficos y Urbanos* 35, no. 1 (2020): 51–82. <https://dx.doi.org/10.24201/edu.v35i1.1828>

Trejo, Nieto A. “Las economías de las zonas metropolitanas de México en los albores del siglo XXI.” *Estudios Demográficos y Urbanos* 28, no. 3 (2013): 545–91. <https://doi.org/10.24201/edu.v28i3.1447>

SEDATU, INEGI, y CONAPO. *Delimitación de zonas metropolitanas 2020*. Documento presentado en la 1.^a Sesión Ordinaria CESNIGMAOTU del Comité Técnico Especializado de Información sobre Desarrollo Regional y Urbano, 22 de junio de 2022. https://www.snieg.mx/Documentos/Geografico/sesiones/doc_12022/dzm_2020_preliminar.pdf

Vera, J.M. *Cornelius Castoriadis (1922-1997)*. Ediciones del Orto, 2001.

Yañez, K., M. Ribeiro, y C. Morales. “Governance and Policy Limitations for Sustainable Urban Land Planning. The Case of Mexico.” *Journal of Environmental Management* 259 (2020): 109575. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2019.109575>

“No se permitirá ningún desarrollo en El Tángano: Sedesu.” *Diario de Querétaro*, OEM, 2023. <https://oem.com.mx/diariodequeretaro/local/no->

[se-permitira-ningun-desarrollo-en-el-tangano-afirma-sedesu-21252142.](#)

“Peña Colorado: Ambientalistas celebran decreto de protección; ejidatarios acusan despojo.” *Tribuna de Querétaro*, s.f. <https://tribunadequeretaro.com/informacion/pena-colorado-ambientalistas-celebran-decreto-de-proteccion-ejidatarios-acusan-despojo/>.

“Protegerán 900 hectáreas en la capital: Felifer.” *Plaza de Armas*, s.f. <https://plazadearmas.com.mx/protegeran-900-hectareas-en-la-capital-felifer/>.

Querétaro impulsa impuestos y políticas ambientales. Andrés Estevez, s.f. <https://www.andresestevez.mx/magazine/columnas/tiki-taka2/item/61208-queretaro-impulsa-impuestos-y-politicas-ambientales-marco-del-prete>.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La vida: de objeto de inferiorización a centro irradiador de
una lógica alternativa para el Sur Global

From an Object of Inferiorization to the Radiating Center
of an Alternative Logic for the Global South

La vie : d'objet d'infériorisation à centre irradiant d'une
logique alternative pour le Sud global

José Ramón Fabelo Corzo
<https://orcid.org/0000-0003-1367-1201>
Instituto de Filosofía de la Habana
La Habana, Cuba

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Fabelo Corzo, José Ramón. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-155>

Recepción: 23-03-26

Fecha Aceptación: 19-05-26

Email: jrfabelo@gmail.com

**LA VIDA: DE OBJETO DE INFERIORIZACIÓN A CENTRO
IRRADIADOR DE UNA LÓGICA ALTERNATIVA PARA EL
SUR GLOBAL¹**

**FROM AN OBJECT OF INFERIORIZATION TO THE
RADIATING CENTER OF AN ALTERNATIVE LOGIC FOR THE
GLOBAL SOUTH**

**LA VIE : D’OBJET D’INFÉRIORISATION À CENTRE
IRRADIANT D’UNE LOGIQUE ALTERNATIVE POUR LE
SUD GLOBAL**

José Ramón Fabelo Corzo ²

Resumen: La inferiorización del valor de la vida del colonizado a partir del siglo XVI hizo nacer la colonialidad del ser y sirvió de argumento supuestamente legitimador de la conquista y

1 Una ponencia con parte del contenido de este trabajo fue presentada en el Encuentro Intelectual Sur-Sur de la Red de Intelectuales del Sur, RISUR, en la Universidad Autónoma de Madrid, realizada entre el 22 y el 24 de octubre de 2024.

2 Instituto de Filosofía de la Habana, La Habana, Cuba.

colonización de América. El Debate de Valladolid (1550-1551) fue una confrontación de ideas que giraba, en última instancia, alrededor del valor de la vida de los colonizados. En ese debate se postulan dos maneras de inferiorizar que se replican en diferentes variantes a lo largo de la historia del colonialismo y la colonialidad. El enaltecimiento del valor de la vida es una consecuencia reactiva lógica ante su minusvaloración histórica por parte de los opresores. En consecuencia, el tema de la vida se hace protagonista, tanto para una visión histórica del pasado colonial, como para el pensamiento emancipador y anticolonial actual y proyectos alternativos como el del Buen Vivir.

Palabras clave: Valor de la vida, inferiorización humana, Debate de Valladolid, colonialidad del ser, Buen vivir.

Abstract: The inferiorization of the value of the life of the colonized starting in the 16th century gave rise to the coloniality of being and served as a supposedly legitimizing argument for the conquest and colonization of America. The Valladolid Debate (1550–1551) was a confrontation of ideas that revolved, ultimately, around the value of the life of the colonized. In that debate, two ways of inferiorizing are posited, which replicate in different variants throughout the history of colonialism and coloniality. The enhancement of the value of life is a logical reactive consequence to its historical undervaluation by the oppressors. Consequently, the theme of life becomes a protagonist, both for a historical vision of the colonial past and for current emancipatory and anti-colonial thought and alternative projects such as Buen Vivir (Good Living/Living Well).

Key words: Value of life, human inferiorization, Valladolid Debate, coloniality of being, Good Living.

Résumé: L'infériorisation de la valeur de la vie du colonisé à partir du XVI^e siècle a fait naître la colonialité de l'être et a servi d'argument prétendument légitimateur de la conquête et de la colonisation de l'Amérique. La Controverse de Valladolid (1550-

1551) fut une confrontation d'idées qui tournait, en dernière instance, autour de la valeur de la vie des colonisés. Dans ce débat se postulent deux manières d'inférioriser qui se reproduisent sous différentes variantes tout au long de l'histoire du colonialisme et de la colonialité. La revalorisation de la vie est une conséquence réactive logique face à sa minoration historique de la part des oppresseurs. Par conséquent, le thème de la vie devient protagoniste, aussi bien pour une vision historique du passé colonial que pour la pensée émancipatrice et anticoloniale actuelle et pour des projets alternatifs comme celui du Buen Vivir.

Mots-clés: Valeur de la vie, infériorisation humaine, Controverse de Valladolid, colonialité de l'être, Buen vivir.

Introducción

El menosprecio del valor de la vida siempre ha sido parte del arsenal de argumentos de aquellos que han dispuesto de la vida de otros. Es esa, la ajena, la que han tendido a subvalorar, buscando justificar acciones contra ella que no estarían dispuestos a tolerar contra la suya propia. Es esta una lección indiscutible que nos aporta una lectura filosófica de la historia desde la perspectiva de los juegos interpretativos del valor de la vida humana desde el lugar de enunciación del opresor.

El colonialismo moderno, que tuvo su estreno a partir de 1492 en los espacios que hoy habitamos los latinoamericanos y caribeños, se caracterizó precisamente por utilizar, desde el inicio, justificantes asociados a la inferiorización del valor de la vida de los pueblos originarios de los territorios que se convirtieron en colonias europeas en América. Así nacía la colonialidad del ser, entendida como convicción sobre la humanidad disminuida del colonizado³ y pretexto preferido por el colonizador para legitimar la esclavitud o la servidumbre en que quedaría, de una u otra forma, sometido el primero.

Toda expresión de vida acá era supuestamente inferior y lo continuó siendo durante siglos para la mirada eurocéntrica. Basta recordar que alrededor de 1830, más de tres siglos después del arribo europeo a América y habiendo conquistado su independencia formal la mayor parte de ella, todavía Hegel la excluía de la historia universal y la calificaba como inferior a Europa, incluyendo no solo su

3 Juan Antonio Mujica García y José Ramón Fabelo Corzo, “La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global,” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, no. 19 (2019).

cultura, sino también su lado físico, su flora y su fauna. “América –decía– cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena”.⁴

No hay manera más explícita de manifestar la supuesta inferioridad de la vida en América: “todo en ella es expresión de una vitalidad ajena”. Si así veía la vida americana el gran filósofo enciclopedista alemán en el siglo XIX, podemos imaginar cómo la percibían los primeros colonizadores de finales del siglo XV e inicios del XVI, así como sus autoridades europeas.

Inferiorización y derecho colonial

La inferiorización humana, expresada en la percepción y trato por parte de los europeos de los habitantes originarios de estas tierras, encontró su primer sustento jurídico y religioso en las bulas papales que sentaron las bases del *derecho colonial*. Entre el 3 y 4 de mayo de 1493, poco más de seis meses después del primer arribo de Cristóbal Colón a tierras americanas, el Papa Alejandro VI emitió las primeras de una serie conocida como *Bulas Alejandrinas* en las que se les otorgaba a los Reyes Católicos el derecho a conquistar y evangelizar los territorios descubiertos o por descubrir más allá de 100 leguas al oeste de las posesiones portuguesas de las islas Azores y de Cabo Verde. En una de esas bulas se decía que “la fe católica y la religión cristiana debían ser exaltadas, extendidas y difundidas por doquier, que se velara por la salud espiritual y que las naciones bárbaras fueran sometidas y convertidas a

4 Jorge Guillermo Federico Hegel, *Filosofía de la Historia* (Ediciones Zeus, 1971), 110 (el resaltado es nuestro).

la fe”.⁵ Como puede apreciarse, Alejandro VI recupera el viejo término grecorromano de *bárbaro* y lo utiliza –en alguna medida *resemantizado*– para calificar a los pueblos encontrados, con lo cual busca ya expresar su supuesta inferioridad en relación con la civilizada cultura cristiana europea.

Como bien señala Roberto Fernández Retamar, el concepto de *bárbaro* es “una viejísima idea etnocéntrica” que se utiliza desde la época de los griegos para caracterizar “una forma insuficientemente humana o abiertamente bestial”. El término “aludía a la plena humanidad de los griegos [...] y excluía [...] a todos los otros seres humanos”. El vocablo también lo utilizaron los romanos, pero una vez que ellos “se autoconsideraron centro de la historia, *sus* bárbaros ya no podrían ser, desde luego, exactamente los mismos que para los griegos”. “Habiendo llegado a los euroccidentales el turno de considerarse eje de la historia, cedieron entonces graciosamente el término *bárbaro*, como en su momento hicieran los romanos, a otras comunidades humanas: entre ellas, de manera muy destacada, a los habitantes de América”.⁶

Al barbarismo asociado a la falta de fe cristiana le siguieron otros pretextos que igualmente sirvieron para inferiorizar la humanidad del indoamericano y así justificar su sometimiento y explotación. Lugar protagónico en

5 “The Doctrine of Discovery, 1493: A Spotlight on a Primary Source by Pope Alexander VI,” *The Gilder Lehrman Institute of American History*, consultado el 31 de mayo de 2026, <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493>.

6 Roberto Fernández Retamar, “Algunos usos de civilización y barbarie,” en *Pensamiento anticolonial de Nuestra América* (CLACSO, 2016), 267, 268, 269, 271.

ese arsenal de excusas lo tuvieron el canibalismo y los sacrificios humanos.

Una década después de las *Bulas Alejandrinas* “el edicto de 1503 de la reina Isabel de Castilla establecía que de encontrarse cualquier indígena en el Nuevo Mundo que practicara el canibalismo, este podía ser legítimamente tomado preso y hecho esclavo con el fin de librarlo de la inhumanidad a la que estaba sometido dado su canibalismo”.⁷ Aunque allí mismo Isabel declaraba a los indoamericanos como súbditos libres de la Corona, si acaso fueran caníbales, entonces era legítimo esclavizarlos para *liberarlos* de esa inhumana práctica antropofágica. De más está decir que, a partir de entonces, supuestos *casos de canibalismo* empezaron a surgir por doquier. Los conquistadores continuamente realizaban acusaciones falsas sobre este proceder para gestionar mano de obra esclava.

Dando continuidad a la misma línea, “en 1511, Fernando el Católico encargó un estudio jurídico-teológico al dominico Matías de Paz y al jurista Juan López de Palacios, quienes concluyeron que la guerra contra los indígenas sólo será justa «cuando sus caciques y jefes prohíban la libre conversión de sus súbditos, o bien sea menester el desterrar inhumanas costumbres que se niegan a abandonar», como el canibalismo o los sacrificios de personas a los dioses”.⁸

Había todavía posiciones más extremas en las que la propia humanidad de los habitantes de estas tierras era

7 Nasheli Jiménez del Val, “La modernidad/colonialidad y los estudios visuales,” en *La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*, coord. José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López (UNAM, 2014), 205.

8 “Las Leyes de Indias,” *La América Española*, 28 de mayo de 2015, <https://laamericaespanyola.com/2015/05/28/las-leyes-de-indias/>.

puesta en cuestión. Se discutía si los *indios* americanos tenían alma, que se identificaba por entonces como uno de los principales atributos de lo humano. Tal cuestionamiento provocó que en 1537 la bula papal de Pablo III *Sublimis Deus* reconociera que los *indios* eran seres racionales, que tenían alma y capacidad para recibir la fe cristiana y que, en consecuencia, eran verdaderos seres humanos. Aunque la bula también prohibía, por esas mismas razones, esclavizarlos, esto último no fue precisamente lo más cumplido y, en los hechos, siguieron siendo tratados—aunque ya reconocidamente humanos— como seres inferiores.

Como bien señala Julio Glockner,

en realidad, las diferencias con los pueblos indios no se asumieron como una diferencia cultural sino racial, lo que implicaba una discriminación mayor [...]. Es decir, el *indio* [...] fue, sobre todo, una construcción racista de los europeos. [...] A partir del siglo XVII, cuando la palabra *indio* aparece en los diccionarios europeos, ya está impregnada de una serie de significados despectivos forjados en la imaginación de los colonialistas: *bárbaro, cruel, grosero, ignorante, inhumano, aborigen, antropófago, natural y salvaje*. El primer *Diccionario de la Real Academia Española*, publicado en 1726, agregó otros calificativos despectivos: *tonto y crédulo*.⁹

A pesar de las bulas papales y las decisiones normativas tomadas por las máximas autoridades ibéricas de la época, la puesta en duda de la humanidad plena de los

9 Julio Glockner, “Del indio sin alma al indígena sin cultura (respuesta a GMI Consulting),” en *La Jornada de Oriente* (12 de marzo, 2018), <https://goo.su/Fx7R>.

indoamericanos continuó prevaleciendo en el imaginario colonizador. Después del explícito reconocimiento del Papa Pablo III en 1537 el tema ya no podía plantearse en la forma maniquea de si *son o no humanos*, sino que adoptó expresiones más matizadas que en el fondo planteaban la misma cuestión de una nueva manera: *¿cuán humanos son?*

El debate de Valladolid

Dos posturas contrarias se erigieron como protagónicas en aquel momento: la de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y la de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Ambos habían venido expresando y argumentando sus respectivas posiciones en distintos foros y publicaciones, hasta que en 1550 fueron convocados por Carlos V para una discusión pública ante autoridades religiosas y políticas en Valladolid. El propósito declarado era ofrecer una base teológica y de derecho para las decisiones que habrían de tomarse en relación con el trato a las poblaciones de los territorios de las *Indias* que eran objeto de conquista y colonización. Considerado a la luz actual como *el primer debate filosófico de la Modernidad*,¹⁰ la disputa giraba en el fondo sobre el *valor de la vida* de los colonizados en América y la *legitimidad* de su sometimiento.

Sepúlveda abogaba abiertamente por la sumisión, violenta de ser necesaria, y basada en la supuesta falta de humanidad de los indios. Al respecto, señala que “[l]a primera razón de la justicia de esta guerra o conquista es que, siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio

10 Enrique Dussel, *El primer debate filosófico de la Modernidad* (CLACSO, 2020).

de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos, imperio que les traerá grandísimas utilidades”.¹¹

Paradójicamente, habría que hacer la guerra a los naturales de estas tierras en beneficio de ellos mismos; la vida podría ser el costo necesario de su presunta *humanización*. En tal sentido, agrega Sepúlveda: “[q]ué cosa puede suceder a estos bárbaros, más conveniente ni más saludable, que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de salvajes (tales que apenas merecen el nombre de seres humanos) en hombres civilizados, en la medida en que puedan serlo”.¹²

“En la medida que puedan serlo” es una frase que alude a una posibilidad no del todo probable, no plena, limitada a cierto rango cuantitativo. Para Sepúlveda era obvio que aquellos seres jamás podrían llegar a ser hombres y mujeres plenos y civilizados. Apelaba para sustentar esta idea a los mismos argumentos de siempre –falta de fe en el verdadero Dios, antropofagia, sacrificios humanos–, unido a otros *más novedosos*: “nadie posee cosa alguna como propia, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos bárbaros”.¹³ Nótese que la ausencia de instituciones típicas de la sociedad de clases europea y, particularmente, de la nascente modernidad capitalista, como la propiedad privada, se utiliza por Sepúlveda en calidad de evidencia de la falta de humanidad del conquistado.

11 Juan Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios* (Fondo de Cultura Económica, 1987), 153.

12 *Ibid.*, 133.

13 J. G. de Sepúlveda, citado por Dussel, *El primer debate*, 45.

Una posición bien distinta asume Las Casas. Muy justamente identificado como *defensor y protector de los indios* –carga este último para el que fue oficialmente nombrado en 1517–, el fraile dominico dedicó una buena parte de su vida activa a denunciar los crímenes que cometían los conquistadores españoles contra los indígenas y a luchar por los que consideraba derechos inalienables de los habitantes originarios de estas tierras. Su muy meritoria labor ha llevado a que algunos lo consideren precursor en el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos y promotor temprano del multiculturalismo.¹⁴

Las Casas calificó como “injustas, crueles y sangrientas” las guerras que los conquistadores llevaban a cabo contra los indios para someterlos, “oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos”.¹⁵ ¿De dónde podría salir el supuesto derecho a realizar esos crímenes? Según Las Casas, no había manera de fundamentar tal derecho. Por el contrario –argumenta él–, el derecho de resistencia, incluso armada, de los indios, sí es válido, mientras no hayan accedido de manera convencida y voluntaria al verdadero Dios.

Puesto que también se complacen [los indios] en mantener esa opinión sacrílega de que en los ídolos adoran al Dios verdadero [...] y suponiendo que tienen una conciencia errónea, mientras que no se les enseñe al verdadero Dios con argumentos mejores, más probables y eficaces y sobre todo con

14 María del Camino Vidal Fuelleo, “La controversia de Valladolid de 1550: ¿son los indios del Nuevo Mundo, hombres con alma como los conquistadores?,” *Inaltera* 3, no. 16 (2025): 18.

15 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Editorial A. Er. Revista de Filosofía, 1991), 9.

ejemplos cristianos, sin duda están obligados, en defensa del culto de sus dioses y de su religión, a ofrecer resistencia con tropas armadas contra los que intenten privarles de ello [...] y a matar y a tomar prisioneros y actuar con todos los derechos consiguientes a una guerra justa según el derecho de gentes.¹⁶

En verdad se trata de ideas muy avanzadas para la época. Las Casas, quien también fuera *obispo de Chiapas*, buscó incluso comprender y explicar la legitimidad que, desde la cosmovisión indígena, tenían los sacrificios humanos, aun si son juzgados desde el cristianismo:

[Los] hombres están obligados por derecho natural a honrar a Dios mediante lo mejor y más excelente que tienen y a ofrecerle en sacrificio lo mejor. [...] Hay que suponer que ofrecer un sacrificio al Dios verdadero o a quien se cree que es Dios es de derecho natural; en cambio, es de ley humana y constitución positiva la elección de lo que hay que ofrecer a Dios. Por eso decide toda la comunidad [...]. [Según] el juicio y la verdad de los hombres, no hay nada más valioso ni mejor que la vida de los hombres y que los hombres mismos. Por tanto, la propia naturaleza les dicta y enseña a los que carecen de la fe, de la gracia y de la doctrina —cuando cesa la vigencia de

16 Bartolomé de las Casas, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos* (Junta de Castilla y León, 2000), 245. El llamado *derecho de gentes* fue una especie de versión primaria de lo que hoy se conoce como *derecho internacional*. Su formulación se debe a Francisco de Vitoria (1483-1546), quien lo creó precisamente sobre la base del reconocimiento de la igualdad de derechos de los indios. Considerado toda una autoridad para la época en materia jurídica, Vitoria ya había fallecido para cuando fue convocada la Junta de Valladolid, a pesar de lo cual fue una referencia recurrente en el debate.

toda ley positiva contraria— y que viven dentro de los límites de la ley natural de la razón, que deben sacrificar también víctimas humanas, y que así se muestran más agradecidos, ofreciendo por todos los beneficios recibidos lo más valioso que tienen.¹⁷

Esta encomiable labor de Las Casas lo hace merecedor de todos los elogios, honores y homenajes que, desde nuestra perspectiva actual, podamos hacerle. Siempre ha de ser ponderado su ilustre ejemplo de humanismo. Sin embargo, no hemos de obviar la mirada histórica que nos obliga a percibirlo en las coordenadas en que vivió y sujeto al lugar de enunciación de un pensamiento que, por muy avanzado que fuera, no podía no ser el fruto de su propia historia.

En tal sentido, una justipreciación de sus ideas obliga a no sobrevalorarlas, como lamentablemente a veces sucede. *La voz de Las Casas no podía ser aún la voz del indio*. Como bien señala Enrique Dussel, “llega Bartolomé a lo que podríamos llamar *el máximo de conciencia crítica posible para un europeo en Indias* —que no es todavía la conciencia crítica del indio oprimido mismo—”.¹⁸

Aunque de cierta manera puede considerarse a Las Casas como un *crítico de la razón imperial*,¹⁹ hay que reconocer que en sentido estricto no se opuso a la empresa misma de la colonización, aunque sí a sus métodos predominantes. Argumentó, todo lo mejor que pudo, el porqué de la superioridad del método pacífico que proponía y que apelaba siempre a la labor de convencimiento y a la

17 *Ibid.*, 228, 229, 234.

18 Dussel, *El primer debate*, 73.

19 Mario Ruiz Sotelo, *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas* (Siglo XXI Editores, 2010).

voluntariedad del indígena de cara a su conversión cristiana. Pero nunca dudó de la supremacía de *su* propia cultura, de *su* propia religión, de *su* propio Dios. En 1537 escribió uno de sus libros más emblemáticos –*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*–.²⁰ Nótese en el título mismo el uso de la palabra *verdadera* adjetivando a *su* religión. Lo mismo sucede con el discernimiento constante en su discurso entre *el verdadero Dios y los dioses falsos*. Por lo tanto, por más que se manifestara comprensivo ante las diferencias culturales del *otro*, ni siquiera desde su perspectiva –muy adelantada para su tiempo–, podían ser simultáneamente verdaderas y universales la verdad del indio y la del evangelio que resultaban de cosmovisiones radicalmente distintas y, en no pocos sentidos, opuestas.

Por esa razón no es correcto caracterizar a su pensamiento como incentivador de una interculturalidad *multipolar*, porque las culturas interactuantes no son puestas en un mismo plano. El objetivo no es que coexistan para siempre y armoniosamente, sino que una, la que él estima verdadera, convierta persuasivamente a las otras. Siempre la labor de convencimiento es en una misma dirección. La ausencia de multidireccionalidad en esta relación elimina a la interculturalidad misma como propósito.

Por otro lado, la voluntariedad de la que nos habla Las Casas es relativa; la libertad del otro no consiste en que tendencialmente pueda escoger como doctrina propia la que él prefiera o quiera, sino precisamente la que el colonizador propugna. El derecho de conquista, de colonización y de convertir a otro pueblo en súbdito queda así indirectamente validado también por Las Casas; solo que, como potencia, hasta tanto el otro esté de acuerdo con ello. En términos

20 Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Fondo de Cultura Económica, 1975).

prácticos eso significa la necesidad de colonizar primero las conciencias, para después hacerlo con las tierras, riquezas y con ellos mismos. Se cambia el orden, es cierto, y ello entraña un trato mucho más piadoso, pero no más.

Mientras que para Sepúlveda la inferioridad del indio tiene un origen natural, para Las Casas su causa es básicamente epistemológica. Para el primero esa inferioridad es superable solo en cierta medida y por vía violenta si es preciso. Las Casas piensa que la conversión puede ser plena, ha de realizarse de manera pacífica y voluntaria, pero, en cualquier caso, es también necesaria. Se trata de dos maneras distintas de asumir *colonialmente* al otro. Son *variantes de la colonialidad del ser* que parten, en ambos casos, de un diagnóstico de inferioridad del valor de la vida del nativo de las tierras conquistadas o por conquistar, más allá de que esa inferioridad se entienda como preponderantemente natural o condicionada por otros factores sociales, culturales y epistemológicos.

El *Debate de Valladolid*, que asumimos simbólicamente como la manera general de identificar un enfrentamiento de argumentos que en verdad comenzó antes y continuó después de la realización práctica del evento,²¹ no llegó a tener un veredicto definitivo ni una conclusión que dotara de mayor razón reconocida a una u otra postura. No obstante, ambas influyeron de diversos modos en las maneras en que continuó la gran empresa colonizadora, siendo un referente para conquistadores y evangelizadores.

Nos hemos detenido en las posturas respectivamente adoptadas por Sepúlveda y Las Casas porque ellas abren paradigmáticamente –sin obviar sus notables diferencias–

21 El debate real se realizó en varias sesiones celebradas entre 15 de agosto de 1550 y el 4 de mayo de 1551.

dos maneras de inferiorizar y de expresar la colonialidad del ser que han sido de diversas maneras replicadas a lo largo de la historia. Emanación directa de la actitud de Sepúlveda han sido diferentes variantes de *racismo* que se sucedieron desde entonces y que tuvieron un impulso inusitado a partir de la trata negrera que, arrancando en el propio siglo XVI, estuvo directamente vinculada a la esclavitud moderna.²² Eurocentrismo, hegelianismo o desarrollismo²³ pueden tener más que ver con el paternalismo originario de Las Casas, aunque, a decir verdad, en no pocas ocasiones los argumentos de una y otra postura se entrecruzan, se acompañan o se manifiestan de manera híbrida.

De la subvaloración al enaltecimiento de la vida: tránsito a un proyecto emancipador

Sea de una u otra forma, la inferiorización del valor de la vida ajena ha sido una constante allí donde ha prevalecido el dominio y la sumisión de unos seres humanos por otros. Ello no ha sido otra cosa que la expresión ideológica de la real relación socialmente asimétrica entre diferentes grupos sociales, particularmente puesta de manifiesto

22 Como señala Achille Mbembe, “la vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida [...]: la humanidad de una persona se disuelve hasta tal punto que se hace posible afirmar que la vida de un esclavo es propiedad de su amo”. Achille Mbembe, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Editorial Melusina, 2011), 33-34.

23 En cualquiera de estas variantes, la supuesta *insuficiencia humana* de los pueblos extraeuropeos se debe precisamente a su alejamiento de la centralidad histórica de Europa, a que no reproducen *suficientemente* su cultura, su arte, su orden social o su desarrollo económico. A diferencia de la inferiorización por vía biológico-natural, esta otra sí resulta soluble, es cuestión de tiempo, aunque la más de las veces ese tiempo nunca llegue.

en condiciones de colonialismo, neocolonialismo y/o colonialidad en épocas en las que, paradójicamente, el predominio de las relaciones capitalistas de producción suponía la igualdad formal de todos los individuos ante la ley. La única manera de justificar colonialismo, esclavismo y servidumbre fuera de Europa, cuando en el viejo continente —e incluso en la *América europea*—²⁴ avanza el reconocimiento de los *derechos universales del hombre*, es inferiorizando ideológicamente la humanidad de las víctimas de esa asimétrica relación. Ello obedece —como afirmara Frantz Fanon— “a una lógica sin falla. Un país que vive y saca su sustancia de la explotación de pueblos diferentes, inferioriza a esos pueblos”.²⁵

De tal forma, más de 300 años de colonialismo, 200 años de neocolonialismo y 500 años de colonialidad se han sustentado en la convicción sobre la humanidad disminuida de los habitantes de lo que hoy conocemos como Sur Global. Si ello ha sido así, el enaltecimiento del valor de la vida de los pueblos tradicionalmente sojuzgados es una consecuencia reactiva lógica ante su minusvaloración histórica y ha de formar parte de sus proyectos emancipatorios.

No es nada casual que pensadores que han tenido como horizonte los intereses de los oprimidos hayan convertido a la *vida* en categoría central de su pensamiento. Es el caso emblemático de Karl Marx, a lo que ya nos hemos referido más de una vez.²⁶ Pero lo es también el de pensadores más

24 Expresión martiana para referirse a la América del Norte, a la América que no es nuestra. José Martí, “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos,” en *Obras Completas* (Editorial de Ciencias Sociales), tomo 8, 442.

25 Frantz Fanon, “Racismo y cultura,” en *Por la revolución africana* (Fondo de Cultura Económica, 1975), 49.

26 José Ramón Fabelo Corzo, “Una filosofía centrada en la vida.

cercanos a nuestro contexto como son Enrique Dussel (1934-2023) o Franz Hinkelammert (1931-2023).

No es casual que Dussel haya sido uno de los principales estudiosos de la categoría de *trabajo vivo* de Marx, concepto que asocia a los de *exterioridad* y *pobre*, desarrollados por la filosofía de la liberación.²⁷ Así nos dice el filósofo de la liberación que “la categoría de exterioridad, del otro, de alteridad vienen a tener en Marx un lugar central –aunque expresado, claro está, con otra terminología, pero con el mismo concepto–”.²⁸ Dussel señala que él mismo sin saberlo, es decir, antes de haber estudiado a profundidad a Marx y haber descubierto en él esa enjundiosa categoría de *trabajo vivo* había estado llevando una lógica muy similar en sus propios términos. “Habíamos distinguido frecuentemente entre el otro como exterioridad (que para Marx sería el “trabajo vivo “ todavía no alienado), y el otro como dominado (que sería el “trabajo vivo “ como subsumido en el capital). Y en todo esto habíamos coincidido sin saberlo con Marx”.²⁹

No obstante, ha de reconocerse que el concepto de *vida* en Marx tiene aristas a las que Dussel no presta demasiada atención³⁰ y que, igualmente, la noción de *vida* de Dussel desborda la de *trabajo vivo* en Marx. En cierto

(En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818 – 2018),” *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*, no. 25 (2017).

27 Enrique Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (Nueva América, 1994), 205.

28 *Ibid.*, 217.

29 *Ibid.*, 217-218.

30 Es el caso, por ejemplo, de la relación entre vida e historia que Marx desarrolla junto a Engels en *La Ideología Alemana* y en otras obras tempranas de ambos autores.

sentido, ambas concepciones se complementan en no pocos aspectos.

Particularmente, la vida humana es el fundamento de la ética en la obra del filósofo argentino-mexicano. “Vida humana [...] —escribe— no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional”.³¹

Para Dussel, además, es la vida la que le da sentido a la verdad y es su criterio último.³² Y también, como se muestra en sus últimos escritos, la vida se constituye en el fundamento de la estética.³³

La *vida* es también concepto protagonista en el pensamiento de Franz Hinkelammert. De ello son evidencia obras como *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global* (libro publicado en 2003 de conjunto con Ulrich Duchrow) y la antología esencial de sus obras publicada por CLACSO y no por casualidad igualmente titulada *La vida o el capital*, con el subtítulo *El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (2017). También destacan otras como *Hacia una economía para la vida* (2005) y *Economía*,

31 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Editorial Trotta, 1998), 11.

32 Enrique Dussel, “La *vida humana* como criterio de verdad,” *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, no. 4 (2001).

33 Analizamos la relación entre estética y vida en el pensamiento de Enrique Dussel en un artículo de próxima aparición bajo el título “Vida y valores en una estética decolonial y liberadora”.

vida humana y bien común (2013), estos dos últimos con la coautoría de Henry Mora Jiménez.³⁴

Igual a como lo hicieran en su momento Marx y Engels, Hinkelammert llama la atención sobre lo que debería ser algo obvio y que, sin embargo, con frecuencia se olvida: “lo primero en la vida del ser humano –escribe junto a Henry Mora– no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es *la vida misma*”.³⁵ Cualquier otra cosa que se considere importante en la vida humana presupone como necesidad “la *posibilidad de la vida*, de la vida material, concreta, corpórea. Y esta posibilidad de la vida presupone el acceso a los medios para poder vivir”.³⁶ Esa verdad incontrastable, sin embargo, es puesta en cuestión y hasta negada por la ideología y la praxis del *mercado total* que hoy se ha hecho global y ha generado grandes amenazas a la vida. “Frente a estas amenazas globales [...] la humanidad deberá ante todo [...] reafirmar con absoluta decisión la *opción por la vida*”.³⁷

El pensador de origen alemán, radicado desde la década de los años sesenta en América Latina, no solo

34 Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (DEI, 2003); Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (CLACSO/ALAS, 2017); Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida: preludeo a una segunda crítica de la economía política* (Editorial fialosofi@.cu – Editorial Caminos, 2014); Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica* Arlekin, 2014).

35 Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, 21.

36 *Ídem*.

37 *Ibid.*, 22-23.

describe la contradicción entre el capital y la vida y profundiza en ella, sino que, además, siguiendo también a Marx, se esfuerza por diseñar los contornos de una sociedad alternativa. “Debido a la acumulación desenfrenada del capital, el capitalismo neoliberal global y su forma imperial de imponerse a través de sus efectos indirectos, están programados para la destrucción de la vida y con ello de sus propios fundamentos. Esta lógica de la muerte debe ser –y puede ser– quebrada en favor de la vida de todos los seres humanos y de la tierra”.³⁸

Hinkelammert recupera el principio humanista Ubuntu “Yo soy, si tú eres”, al que ve expresado en ideales humanos de diferentes culturas a lo largo de la historia, incluida la imagen de comunismo elaborada por Marx, sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno ha de ser condición del libre desarrollo de todos. También, específicamente en América Latina, “ha habido varios desarrollos de este punto de partida original. En los países de los Andes se habla de la meta social de un *buen vivir* [...]. Se subraya que el *buen vivir* de uno implica el *buen vivir* de cualquier otro”.³⁹

Precisamente, el concepto *buen vivir* comienza a ser bastante recurrente, sobre todo en el contexto latinoamericano. Anclando sus raíces en la cosmovisión ancestral de pueblos como el quichua ecuatoriano (*sumak kawsay*) o el aimara boliviano (*suma qamaña*), el concepto ha pasado a formar parte de las más recientes constituciones aprobadas en Ecuador y Bolivia, sirviendo en ellos como eje aglutinador de importantes procesos

38 Duchrow y Hinkelammert, *La vida o el capital*, 181.

39 Franz Hinkelammert, “La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis,” *Grupo de Pensamiento Crítico*. <https://goo.su/Nbagyl> (los resaltados son nuestros).

de cambio que en estos países tuvieron lugar durante sus respectivos gobiernos progresistas de inicios del siglo XXI. En tal sentido el *buen vivir* se ha erigido en una especie de ideal de convivencia del ser humano con la naturaleza y, en un sentido más genérico, en una suerte de proyecto alternativo descolonizador al mundo capitalista depredador y colonizador de la vida, proyecto que entraña no solo un modo distinto de relacionarse con lo natural, sino también una manera diferente de organizarse socialmente.⁴⁰

Lo más destacado de este hecho práctico-político es precisamente la conversión de la vida en categoría central de un aspirado proyecto social. El calificativo *buen* o *bien* en sí mismo extraña una relación axiológica que asume como posible y deseable un vivir distinto a aquel otro depredador de la naturaleza y de sí mismo. El *buen vivir* presume un *deber ser* que se contrapone a una realidad, a un ser, que ha de ser superado. Y en esto radica la importancia psico-ideológica del concepto. A las sociedades les hace falta confiar en la posibilidad de realización de un futuro deseable.

“El Buen Vivir –señala atinadamente René Ramírez– es un concepto que se está debatiendo, que está en construcción; es un concepto completamente móvil, que llama a reflexionar. Se trata de un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación”.⁴¹ Que aparezca ya en las constituciones mencionadas representa un importante camino transitado en la institucionalización de valores que tienen a la vida como

40 Irene León, *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*. Este texto permite profundizar sobre el concepto *buen vivir* (FEDAEPS, 2010).

41 René Ramírez, “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir,” en *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coord. Irene León (FEDAEPS, 2010), 139.

epicentro. Falta, por supuesto, el resto del camino, asociado a una mayor concreción de esos valores y, sobre todo, a su realización práctica como valores cotidianos y socialmente objetivos. Lo constitucional no es necesariamente lo real. Las relaciones pueden ser de ajuste, retraso o adelanto con respecto a la realidad. Pero el hecho de que aparezca en la constitución es ya muy importante.

La realización práctica de un proyecto de *buen vivir* requiere también ajustes evaluativos. No podría medirse su nivel en los términos tradicionales de Producto Interno Bruto (PIB), al menos no solo ni principalmente en ese aspecto. En este sentido el Índice de Desarrollo Humano (IDH) se quedaría corto, sobre todo en la medida en que no incluya el tema ecológico y ambiental. No debería tener elevado IDH y mucho menos un elevado nivel de *buen vivir* quien deja una huella ecológica insostenible. Por ejemplo, en el caso de la huella ecológica o la emisión de gases contaminantes lo superior aquí en términos humanos y de *buen vivir* es *lo menor* y *no lo mayor*. Reducir aquí es crecer, es vivir mejor. Y es que todo habría que juzgarlo en función del valor supremo, del indicador y fundamento último de todo lo valioso: la vida.

Conclusiones

Una vez más la filosofía nos alecciona sobre las posibilidades teóricas y prácticas que ella misma nos ofrece cuando se vincula a una lectura crítica de la historia y de la realidad social. Todos estos productos teórico-prácticos a los que nos hemos referido, nacidos desde una lectura comprometida de la historia, volcados a la crítica radical de la realidad existente y a la búsqueda de alternativas a ella, han tenido algo en común: la centralidad de la vida como criterio básico.

Ello no resulta nada casual. La lógica que hasta hoy ha imperado en el sistema-mundo moderno ha sido la lógica del capital, esa que no solo hizo nacer y desarrollarse al capitalismo mismo, sino también la que llevó a su expansión, en formato colonizador, a todo el resto del planeta.

Aun cuando no sería correcto establecer un antagonismo abstracto, predeterminado y descontextualizado entre la lógica del capital y la lógica de la vida, el predominio de la primera no ofrece garantía alguna a la preservación de la segunda y, a la larga, no solo la pone en riesgo, sino que amenaza su existencia misma.

La principal víctima histórica y actual del predominio por siglos de una lógica para la organización y el desarrollo social diferente a la de la vida ha sido lo que hoy conocemos como Sur Global. Es desde su particular lugar de enunciación donde con más clarividencia se capta la necesidad de construir un futuro centrado en la vida genérica de la humanidad y no en la maximización de la ganancia.

Referencias bibliográficas

- Duchrow, Ulrich, y Franz Hinkelammert. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI, 2003.
- Dussel, Enrique. *El primer debate filosófico de la Modernidad*. CLACSO, 2020.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, 1994.

Dussel, Enrique, “La vida humana como criterio de verdad.” *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, no. 4 (2001): 203-212.

Fabelo Corzo, José Ramón. “Una filosofía centrada en la vida. (En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818 – 2018).” *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*, no. 25 (2017): 44-55.

Fanon, Frantz. “Racismo y cultura.” En *Por la revolución africana*, 38-52. Fondo de Cultura Económica, 1975.

Fernández Retamar, Roberto. “Algunos usos de civilización y barbarie.” En *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*, 265-306. CLACSO, 2016.

Glockner, Julio. “Del indio sin alma al indígena sin cultura (respuesta a GMI Consulting).” *La Jornada de Oriente* (12 de marzo, 2018). <https://goo.su/Fx7R>.

Hegel, Jorge Guillermo Federico. *Filosofía de la Historia*, 2.^a ed. Ediciones Zeus, 1971.

Hinkelammert, Franz. “La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis.” *Grupo de Pensamiento Crítico*. <https://goo.su/Nbagyl>

Hinkelammert, Franz. *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. CLACSO/ALAS, 2017.

Hinkelammert, Franz, y Henry Mora Jiménez. *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica*. Arlekin, 2014.

Hinkelammert, Franz, y Henry Mora Jiménez. *Hacia*

una economía para la vida: prelude a una segunda crítica de la economía política. Editorial fialosofi@.cu – Editorial Caminos, 2014.

Jiménez del Val, Nasheli. “La modernidad/colonialidad y los estudios visuales.” En *La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*, coordinado por José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López, tomo II, 195-212. UNAM, 2014.

Las Casas, Bartolomé de. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Edición paleográfica y crítica. Junta de Castilla y León, 2000.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Colección Er -Textos Clásicos. Editorial A. Er. Revista de Filosofía, 1991.

Las Casas, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Fondo de Cultura Económica, 1975.

“Las Leyes de Indias.” *La América Española*, 28 de mayo de 2015. <https://laamericaespanyola.com/2015/05/28/las-leyes-de-indias/>

León, Irene. *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coordinado por Irene León, 2.^a ed. FEDAEPS, 2010.

Martí, José. “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos.” En *Obras Completas en 26 tomos*, tomo 8. Editorial de Ciencias Sociales, 440-445.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*, seguido de *Sobre el*

gobierno privado indirecto. Editorial Melusina, 2011.

Mujica García, Juan Antonio y José Ramón Fabelo Corzo. “La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global.” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 19 (2019): 1-12. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/356>.

Ramírez, René. “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir.” En *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*, coordinado por Irene León, 2.^a ed., 125-141. FEDAEPS, 2010.

Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. Siglo XXI Editores, 2010.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica, 1987.

“The Doctrine of Discovery, 1493: A Spotlight on a Primary Source by Pope Alexander VI.” *The Gilder Lehrman Institute of American History*. <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493>

Vidal Fuelleo, María del Camino. “La controversia de Valladolid de 1550: ¿son los indios del Nuevo Mundo, hombres con alma como los conquistadores?” *Inaltera* 3, no. 16 (2025): 8-21. <https://www.inaltera.org/inaltera/doc/16.pdf>.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Disputas fronterizas en torno a la posibilidad del
conocimiento: argumentos evolucionistas socavantes y
realismo científico

Boundary disputes over the possibility of knowledge:
evolutionary debunking arguments and scientific realism

Conflits frontaliers autour de la possibilité de la
connaissance: critiques généalogiques et réalisme
scientifique

Marc Jiménez-Rolland
<https://orcid.org/0000-0003-0775-1301>
Universidad Autónoma Metropolitana
CDMX, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Jiménez-Rolland, Marc. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-134>

Recepción: 17-01-26

Fecha Aceptación: 20-05-26

Email: mjrolland@izt.uam.mx

**DISPUTAS FRONTERIZAS EN TORNO A LA POSIBILIDAD
DEL CONOCIMIENTO: ARGUMENTOS EVOLUCIONISTAS
SOCAVANTES Y REALISMO CIENTÍFICO**

**BOUNDARY DISPUTES OVER THE POSSIBILITY OF
KNOWLEDGE: EVOLUTIONARY DEBUNKING ARGUMENTS
AND SCIENTIFIC REALISM**

**CONFLITS FRONTALIERS AUTOUR DE LA POSSIBILITÉ DE LA
CONNAISSANCE: CRITIQUES GÉNÉALOGIQUES ET RÉALISME
SCIENTIFIQUE**

Marc Jiménez-Rolland ¹

Resumen: Los intentos por ofrecer una explicación científica del conocimiento humano han suscitado una serie peculiar de preocupaciones. De manera particular, se ha sugerido que la explicación evolutiva de las capacidades intelectuales humanas es incompatible con asumir que dichas capacidades produzcan teorías científicas verdaderas. En este ensayo evalúo dos versiones recientes de esta preocupación que toman la forma

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Cd. de México, México.
Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 12, Julio-Diciembre 2026, pp. 280-312

de ‘argumentos socavantes’ y cuestionan la compatibilidad del realismo científico con la explicación evolucionista de nuestras facultades cognitivas. Argumento que estos desafíos no respaldan dicha incompatibilidad. Comienzo precisando qué sostiene el realismo científico y esbozando la imagen evolutiva de nuestras capacidades para hacer ciencia. Luego reconstruyo dos influyentes argumentos evolucionistas socavantes. Concluyo evaluando los supuestos contenciosos sobre la ciencia y la evolución de las capacidades humanas en los que se apoyan y señalando la manera en que la filosofía podría propiciar la convergencia de estas doctrinas.

Palabras clave: capacidades intelectuales, dilema darwinista, epistemología naturalizada, escepticismo filosófico, evolucionismo.

Abstract: Attempts to offer a scientific explanation of human knowledge have raised a peculiar set of concerns. Outstandingly, it has been suggested that the evolutionary account of human intellectual capacities is incompatible with assuming that these capacities produce scientific theories that are true. In this essay, I evaluate two recent versions of this concern that take the form of ‘debunking arguments’ and challenge the compatibility of scientific realism with the evolutionary account of our cognitive faculties. I argue that these challenges do not support such an incompatibility. I begin by clarifying what scientific realism holds and outlining the evolutionary picture of our capacities to do science. I then reconstruct two influential evolutionary debunking arguments. I conclude by assessing the contentious assumptions about science and the evolution of human capacities on which they rest and by pointing to how philosophy might facilitate a convergence of these doctrines.

Key words: Darwinian dilemma, evolutionism, intellectual capacities, naturalized epistemology, philosophical skepticism.

Résumé: Les tentatives d’explication scientifique de la connaissance humaine ont soulevé des interrogations particulières.

Il a notamment été suggéré que l'explication évolutionniste des capacités intellectuelles humaines est incompatible avec l'hypothèse que ces capacités produisent des théories scientifiques vraies. Dans cet essai, j'évalue deux formulations récentes de cette objection, qui prennent la forme de 'critiques généalogiques' et remettent en question la compatibilité du réalisme scientifique avec l'explication évolutionniste de nos facultés cognitives. Je soutiens que ces objections ne confirment pas une telle incompatibilité. Je commencerai par clarifier ce que soutient le réalisme scientifique et par présenter la conception évolutionniste de nos capacités à faire de la science. Je reconstruis ensuite deux critiques généalogiques influentes. Je conclus en évaluant les hypothèses controversées sur la science et l'évolution des capacités humaines sur lesquelles elles reposent, et en montrant comment la philosophie pourrait favoriser une convergence de ces doctrines.

Mots-clés: capacités intellectuelles, dilemme darwinien, épistémologie naturalisée, évolutionnisme, scepticisme philosophique.

Introducción

Cuando se trata del conocimiento, las cuestiones que más han ocupado a las y los filósofos conciernen a su posibilidad.² Pero “tan pronto como nos involucramos en la epistemología – el examen filosófico sistemático del conocimiento – encontramos un poderoso argumento a favor de que no sabemos casi nada”.³ Un inquietante diagnóstico de esta situación es que la actividad filosófica misma la podría engendrar:

Quizá la epistemología es la culpable. Quizá este extraordinario pasatiempo nos roba nuestro conocimiento [...]; cuando miramos a fondo nuestro conocimiento, desaparece. [...] [L]a epistemología sería una investigación que destruye su propio tema. [...] Cuando hacemos epistemología [...] logramos que el conocimiento desaparezca. Primero sabemos y luego no.⁴

La idea de que hacer filosofía nos priva de conocimiento es perturbadora. Puede que haya sido exagerada para efectos dramáticos.⁵ No obstante, incluso

2 Michael Williams, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology* (Oxford University Press, 2001), 3-4. Las traducciones al castellano de las citas provenientes de obras en otros idiomas son mías.

3 David K. Lewis, “Elusive Knowledge,” *Australasian Journal of Philosophy* 74, no. 4 (1996): 549, <https://doi.org/10.1080/00048409612347521>.

4 Ibid., 549, 566.

5 Para un panorama general del enfoque que da lugar a estas apreciaciones, véase por ejemplo Nancy Abigail Nuñez Hernández, “Respuesta contextualista al argumento escéptico,” en *Ars Logicorum II*, ed. Raúl Alcalá (FES-Acatlán, UNAM, 2014), 99-136 y Nancy Abigail Nuñez Hernández, “Narrowing of ‘Know’ as a Contextualist Strategy against Cartesian Sceptical Conclusions,” en *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, eds. Giuseppe Veltri, Racheli Haliva, Stephan Schmid y Emidio Spinelli (De Gruyter, 2019), 203-220, <https://doi.org/10.1515/9783110591040-012>.

quienes tienen una actitud menos sombría sobre los efectos del quehacer filosófico encuentran que muchas de las discusiones en torno al conocimiento a las que da lugar son bastante peculiares. Se habla de genios malignos y cerebros en cubetas; o de mulas astutamente disfrazadas de cebras, en el mejor de los casos. Fuera de los congresos y las aulas de filosofía, esas preocupaciones parecen fruto de un ambiente enrarecido. En nuestras transacciones cotidianas, no nos distraemos con tales consideraciones: cuando queremos saber sobre el mundo, nos remitimos a la ciencia.

Algunas voces reclaman que consultar a la ciencia solo confunde la cuestión. Después de todo, “antes de empezar a operar, la ciencia debe aceptar una serie de premisas sobre las que se sustenta todo su proyecto. Estas premisas no son el resultado de una rigurosa investigación científica, sino que constituyen compromisos filosóficos”.⁶ En asuntos de conocimiento, nuevamente la filosofía reclama un lugar prioritario: realiza una tarea que no podemos delegarle a la ciencia, pues

Está claro que no se puede recurrir a un experimento para demostrar si los experimentos son la manera de descubrir la verdad. ¡[...]Eso] caería en una argumentación circular, porque tendrías que confiar de entrada en la validez de los experimentos para creer lo que tus experimentos te dijeran acerca de la validez de los experimentos! Esto no nos sirve.⁷

Sin embargo, planteada en estos términos, no está claro que la filosofía nos ponga en mejor posición frente a esa exigencia. Lo que puede decirnos, al parecer, es que

6 Helen Beebe y Michael Rush, *Filosofía: ¿por qué importa?*, trad. Irene Riaño de Hoz (Alianza, 2021), 68.

7 Idem.

“tenemos que aceptar dogmáticamente algunos supuestos básicos de la racionalidad, en particular de la metodología científica”.⁸ Así que, nuevamente, si queremos saber cómo el conocimiento es posible, se nos invita a encauzar nuestra mirada hacia la ciencia. En especial, podemos dirigir nuestra atención a lo que tiene que decirnos sobre esa parte del mundo que somos nosotros, los seres humanos. Quizá la ciencia pueda explicarnos *en sus propios términos* cómo es que tenemos conocimiento.

Si nos tomamos al pie de la letra la imagen evolutiva – descrita a grandes rasgos –, la constitución actual de los seres humanos es en buena medida el resultado de un proceso de selección natural. Desde que algunos de nuestros ancestros remotos fueron capaces de reproducirse introduciendo variaciones sobre su descendencia, este proceso ha propiciado la proliferación de rasgos que mejoran la habilidad de los organismos para sobrevivir y replicarse –o para que la población a la que pertenecen estos organismos sobreviva y prospere–. Al prolongarse a través de extensos periodos, en entornos diversos y cambiantes, este proceso evolutivo ha dado lugar a la inmensa diversidad de organismos que encontramos hoy en día. De acuerdo con esta imagen, los rasgos que actualmente poseen los seres vivos han sido el resultado de un proceso gradual que privilegió aquellas características que contribuyeron a que sus portadores afrontaran los desafíos de su entorno local. Particularmente, un proceso como el anterior es lo que daría cuenta de los rasgos fisiológicos de los seres humanos actuales; de manera sugerente, aunque quizá más contenciosa, algo similar podría decirse acerca de nuestras capacidades intelectuales.⁹

8 Armando Cántora Gómez, *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*, trad. Jorge Tagle y Armando Cántora (UAM-Anthropos, 2005), 7. El libro entero ofrece un extenso examen sistemático de dicha exigencia.

9 Al menos eso es lo que Darwin sugiere cuando señala que “la diferencia

La práctica científica es un resultado distintivo del ejercicio de estas capacidades por parte de los seres humanos. En un sentido amplio, puede adjudicarse valor adaptativo, en tanto se relaciona con beneficios que propician la supervivencia. Sin embargo, no es claro que tales ventajas afiancen el presunto vínculo con la verdad y el conocimiento que asociamos al ejercicio de estas capacidades dentro de la actividad científica. Quizá fue por ello que surgió en Darwin “la horrenda duda de si las convicciones de la mente del hombre, que se ha desarrollado a partir de la mente de animales inferiores, tienen algún valor o son en absoluto confiables”.¹⁰ Esta preocupación ha tenido diversas expresiones, que apuntan a una paradoja en torno a la explicación evolutiva de las capacidades humanas. En cierto modo, dicha explicación parece incompatible con asumir que el ejercicio de tales capacidades pueda producir representaciones verdaderas de aspectos generales de la realidad, incluidos los procesos biológicos mismos a los que dicha explicación apela. Así, la explicación evolutiva de las capacidades humanas se socavaría a sí misma.¹¹ Desde otra óptica, la explicación evolutiva pone en entredicho nuestra comprensión de la naturaleza de la ciencia, como una actividad encaminada a la

entre la mente del más bajo de los hombres y el más elevado de los animales es inmensa [...] sin embargo, [...] ciertamente es una de grado y no de clase”. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Vol. 1 (Cambridge University Press, 2009), 16.

10 Carta a W. Graham del 3 de julio de 1881. Ibid., 316.

11 He sugerido que esta estrategia podría describirse como una forma de ‘escepticismo naturalizado’, la cual “asume que hemos logrado adquirir científicamente algunas piezas interesantes de conocimiento. Al desplegarlas, luego intenta responder científicamente a la pregunta de si tenemos algún conocimiento interesante. Al mostrar –contrario a esta suposición– que ese conocimiento no sería posible bajo tal suposición, realiza una *reductio*”. Marc Jiménez-Rolland, “Naturalizing Skepticism”, *Metaphilosophy* 55, no. 3 (2024), 310, <https://doi.org/10.1111/meta.12696>.

búsqueda de la verdad. Quizá, como señala Thomas Nagel, los procesos de “aparición y desarrollo de los organismos vivos como resultado de [...] la evolución biológica [...] deben ser repensados a la luz de lo que ellos mismos han producido”.¹² Desde ambos frentes, esta inquietud genera cuestionamientos sobre ‘tomarnos al pie de la letra’ la imagen evolutiva en particular –es decir, creer que la teoría de la evolución es verdadera– o, de manera más general, sobre asumir que nuestras mejores teorías científicas ofrecen representaciones verdaderas de la realidad –esto es, suscribir el realismo científico como explicación general de la naturaleza de la ciencia–. De modo que, incluso al tomar a la ciencia *en sus propios términos*, las preocupaciones filosóficas en torno al conocimiento parecen ineludibles.

En este ensayo me propongo evaluar dos versiones recientes de esta preocupación en torno a la compatibilidad del realismo científico con la explicación evolucionista de las facultades cognitivas humanas. Se trata del ‘nuevo dilema darwinista’, de Christophe de Ray,¹³ y del ‘reempaquetamiento del argumento de Plantinga’, por parte de Abraham Graber y Luke Golemon.¹⁴ Ambos retos se inspiran en los argumentos socavantes (*debunking arguments*) en contra del realismo moral y extienden este desafío hacia el realismo científico. Me propongo mostrar que, pese a que estos desafíos señalan importantes deficiencias en nuestra comprensión actual de la ciencia y/o

12 Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Oxford University Press, 2012), 5.

13 Christophe de Ray, “An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism,” *Erkenntnis* 87, no. 3 (2022): 969-989, <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00226-3>.

14 Abraham Graber y Luke Golemon, “Plantinga Redux: Is the Scientific Realist Committed to the Rejection of Naturalism?” *Sophia* 59 (2020): 395-412, <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0695-0>.

del desarrollo de las capacidades intelectuales humanas, no muestran que exista incompatibilidad entre el realismo científico y la explicación evolutiva.¹⁵ Más aún, sugeriré que apuntan a una vía prometedora para que ambas doctrinas se respalden mutuamente. La estructura del ensayo es la siguiente. Comenzaré precisando qué sostiene el realismo científico; asumiendo que puede adoptarse esta doctrina sobre la teoría de la evolución, describiré la imagen que ofrece de nuestras capacidades para hacer ciencia. Luego reconstruiré los desafíos a esta combinación de doctrinas que ofrecen los argumentos evolucionistas socavantes. Finalmente, mostraré que estos desafíos dependen de supuestos suplementarios sobre la ciencia y la evolución de las capacidades humanas. Eso no significa que la imagen del ser humano, que se desprende de la teoría de la evolución, explique nuestra sofisticada capacidad para producir representaciones verdaderas de la realidad. En su lugar, ofrece un papel a la filosofía para explorar las maneras en las que estas doctrinas pueden encontrar convergencia.

1. Realismo científico y la explicación evolutiva de la ciencia

Un estudio reciente sobre las actitudes hacia el realismo científico de una población académicamente diversa sugiere que “las respuestas más robustamente realistas se encuentran entre las y los científicos naturales, las respuestas menos realistas tienden a encontrarse en [antropología y estudios de historia y filosofía de la ciencia]”.¹⁶ Sobre esta última

15 En este sentido, mi propósito es más modesto que el Seungbae Park, quien se propone mostrar que “es en principio imposible desacreditar al realismo científico con un argumento socavante” Seungbae Park, *Induction, Science, and Morality* (Springer, 2025), 125.

16 James R. Beebe y Finnur Dellsén, “Scientific Realism in the Wild: An Empirical Study of Seven Sciences and History and Philosophy of Science,”

población, en una amplia encuesta a filósofas y filósofos profesionales realizada en 2009, 75.1% decían aceptar o inclinarse por el realismo científico, mientras sólo 11.6% aceptaban o se inclinaban por el antirrealismo.¹⁷ En la versión más reciente de este ejercicio (la encuesta PhilPapers de 2020), la distribución de opiniones entre quienes se dedican profesionalmente a la actividad filosófica no parece haberse modificado sustancialmente: 72.4% de los encuestados expresan afinidad por el realismo científico y 15% se inclinan por el antirrealismo.¹⁸ Esta inusual convergencia de opiniones informadas resultaría reveladora si no fuese por el hecho de que, como señala Anjan Chakravartty, “el realismo científico es caracterizado de manera distinta por cada autor que lo discute, y esto presenta un desafío para cualquiera que tenga la esperanza de aprender qué es”.¹⁹ En la medida en que concierne a la naturaleza misma del conocimiento científico y se conecta virtualmente con casi cualquier debate en la filosofía de la ciencia, precisar en qué consiste el realismo científico no es una tarea superflua. En lo que sigue, ofreceré una caracterización sucinta de esta doctrina. Luego, en la siguiente sección, exploraré lo que se sigue de asumirla al discutir la explicación evolutiva de las capacidades humanas.

La ciencia juega un papel capital en nuestras sociedades. Por un lado, tiene una *autoridad epistémica*

Philosophy of Science 87 (2020): 342, <https://doi.org/10.1086/707552>.

17 David Bourget y David J. Chalmers, “What do Philosophers Believe?” *Philosophical Studies*, 170 (2014): 498, <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0259-7>.

18 David Bourget y David J. Chalmers, “Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey,” *Philosophers’ Imprint* 23 (2023): 8, <https://doi.org/10.3998/phimp.2109>.

19 Anjan Chakravartty, “Scientific Realism,” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Stanford University, 2017), §1, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.

especial: es considerada la mejor manera de formarnos creencias razonables sobre aspectos fundamentales de la realidad. Por otro lado, tiene también una *autoridad práctica*: se la estima imprescindible al tomar decisiones sobre salud, responsabilidad judicial, medio ambiente, educación, periodismo, entre otros ámbitos.²⁰ En el trasfondo de estas actitudes hacia la ciencia a menudo se encuentra el supuesto de que la práctica científica tiene como meta ofrecernos representaciones verdaderas de una realidad objetiva. A grandes rasgos, ese es el núcleo del realismo científico. Dado que las implicaciones y méritos de esta doctrina son objeto de controversia, conviene formularla de manera más precisa y desglosar su contenido:

Realismo científico: Un objetivo de la ciencia es proporcionar (un subgrupo de) representaciones verdaderas de la realidad (independiente del pensamiento y de nuestras modalidades sensoriales). El logro de este objetivo depende del contenido de las representaciones y de cómo es el mundo. Este logro puede ser (al menos en principio) racionalmente alcanzado y puede asumirse que (en cierto grado) ha sido alcanzado por nuestras teorías y modelos científicos más exitosos.

Aunque esta formulación no es enteramente neutral, parece capturar lo que se encuentra en el centro del debate en torno al realismo científico.²¹ En este formato, esta doctrina involucra tomar posición frente a varias discusiones en diversos debates filosóficos. Tiene un componente

20 Mario Gensollen y Marc Jiménez-Rolland, “La ciencia como un punto de vista: algunos desafíos a la objetividad científica”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 75 (2018), 44.

21 Chakravartty, “Scientific Realism”.

axiológico sobre los objetivos de la práctica científica, los cuales pueden no siempre coincidir con los de sus practicantes. Además, involucra componentes metafísicos y semánticos, sobre la naturaleza de la representación y la verdad. Tiene también un componente epistemológico sobre la posibilidad y el alcance del conocimiento, dadas nuestras capacidades cognitivas. Puesto que rechazar cualquiera de estos componentes equivale a claudicar ante alguna forma de antirrealismo, podría parecer que el realismo científico es una doctrina demasiado demandante. Dado que existen abundantes controversias en torno a cada uno de tales temas (*i.e.*, los objetivos de la ciencia, la naturaleza de la representación y la verdad, la posibilidad y alcance del conocimiento humano), podría pensarse que cualquier disputa sobre ellos debería traducirse en un desacuerdo sobre el realismo científico. No obstante, esta doctrina recaba un consenso sustantivo incluso si el acuerdo es sólo superficial y coexiste con profundas diferencias entre sus partidarios sobre la forma precisa que deben asumir sus compromisos, o sobre las razones para adoptarlos. Aun así, esta presentación esquemática no es trivial. Logra capturar el contraste de esta doctrina con formas de escepticismo, ficcionalismo, idealismo y relativismo que a menudo se ofertan como explicaciones alternativas de la naturaleza de la ciencia.

Si el realismo científico es una forma adecuada de caracterizar la naturaleza del conocimiento científico, entonces puede asumirse que algunas de nuestras mejores teorías y modelos científicos proporcionan (algunas) representaciones (aproximadamente) verdaderas de la realidad: han llegado racionalmente a decirnos cómo es el mundo (independientemente de nuestro pensamiento o nuestras modalidades sensoriales). Entre la lista de candidatos a ‘nuestras mejores teorías actuales’ que merecen esta clase de consideración suele incluirse a la teoría de la

evolución.²² A continuación, discutiré qué tiene que decir esta teoría sobre nuestras capacidades intelectuales para hacer ciencia.

Al explorar las consecuencias de la teoría de la evolución para nuestra comprensión de la ciencia, Michael Ruse enfatiza que estas son el resultado de asumir que la práctica científica

...es un producto de capacidades, intenciones y procesos de pensamiento humanos. La ciencia es el resultado de la habilidad humana de razonar. [...] Para poder comprender por qué la ciencia es como es [...] necesitamos dirigir nuestra atención a la metodología (a los principios que gobiernan el razonamiento científico). [...] a esencia y la única justificación de tales principios radica en su valor darwiniano, esto es, en que son útiles en términos adaptativos para nosotros los humanos —o, al menos, para nuestros predecesores protohumanos.²³

De acuerdo con Ruse, para efectuar esta clase de investigación debemos *partir de los principios de razonamiento previamente identificados* —por filósofos (no evolucionistas)— *como característicos de la práctica científica*. La explicación evolutiva dirigirá nuestra atención hacia ‘reglas epigenéticas’: regularidades en los organismos que conducen el desarrollo de rasgos anatómicos, fisiológicos, cognitivos o conductuales en una dirección particular. A continuación, se busca el origen evolutivo de estas reglas de una manera que dé cuenta de su existencia

22 Ludwig Fahrbach, “Scientific Revolutions and the Explosion of Scientific Evidence,” *Synthese* 194 (2017): 5050.

23 Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy* (Blackwell, 1986), 155.

y permanencia por su valor adaptativo en un proceso de selección natural. Esto no exige que pensemos que “algo como la ciencia podría tener un sustrato biológico”;²⁴ más bien, se trata de encontrar las ventajas adaptativas de la estructura del razonamiento humano que forma el andamiaje de la ciencia. Para ilustrar este punto, Ruse ofrece un burdo pero persuasivo ejemplo. Supongamos que un ancestro de los humanos contemporáneos percibe a dos tigres entrar a la cueva en la que habitualmente duerme. Sólo observa a uno salir. Ser capaz de realizar razonamientos aritméticos elementales representa una ventaja selectiva para este organismo, frente a individuos que consideran que la cueva es ahora segura. De acuerdo con la explicación evolucionista, algo como esto puede extenderse a los principios del razonamiento que se encuentran en la base de la actividad científica.²⁵

Aunque el caso de Ruse está más bien motivado por consideraciones filosóficas y no por evidencia empírica robusta, algo como este proyecto se encuentra en las motivaciones de la psicología evolutiva desde la publicación de *The Adapted Mind*.²⁶ En este programa de investigación, se asume que la arquitectura de la mente humana es producto de selección natural, como respuesta a problemas adaptativos que enfrentaron nuestros ancestros. Tales presiones selectivas privilegiaron una estructura cognitiva modular (sistemas automatizados de procesamiento de

24 Ibid., 161.

25 No abordo aquí el tipo de programas genealógicos sobre la ciencia y la evolución defendidos, por ejemplo, por Stephen Toulmin y David Hull, cuyo interés reside en reconstruir históricamente el desarrollo de las prácticas científicas. Mi propósito es más acotado: examinar si la explicación evolutiva de nuestras capacidades cognitivas entra en tensión con el realismo científico. Agradezco a un/a revisor/a anónimo/a por esta observación.

26 Jerome Barkow, Leda Cosmides y John Tooby, *The Adapted Mind* (Oxford University Press, 1992).

información altamente específica), por ser más rápida, eficiente y confiable que la de organismos con estructuras no modulares. Identificar los módulos de razonamiento, así como reconocer sus limitaciones y ámbitos de aplicación, resulta crucial para entender cómo los seres humanos hacemos ciencia.

Sin embargo, como han señalado varios críticos de este programa de investigación, esta clase de explicación evolutiva no establece por sí misma un vínculo entre el origen biológico de nuestros principios de razonamiento y su idoneidad para producir representaciones verdaderas de la realidad, en particular cuando se trata de aspectos del mundo que exceden el entorno inmediato para el que fueron seleccionados. La selección natural ha generado adaptaciones muy diversas—incluidas muchas sin relevancia alguna para las capacidades intelectuales humanas—, de modo que el vínculo entre evolución y razonamiento científico no puede entenderse como una transición directa. Más bien, si la selección natural ha influido en los principios de razonamiento que empleamos al aceptar representaciones científicas, lo ha hecho a través de la configuración general de nuestras capacidades cognitivas y de las prácticas culturales que las canalizan, sin que por ello la ciencia resulte un “objetivo” de la evolución. De modo que, si la evolución biológica no se orienta de manera uniforme hacia mejoras cognitivas, ni mucho menos hacia la producción de ciencia, al hacerse reflexiva, esta explicación de nuestras capacidades para hacer ciencia parece socavarse a sí misma. En esta línea, Thomas Nagel ha señalado que

...la aplicación de la teoría evolutiva a la comprensión de nuestras capacidades cognitivas debería socavar, aunque no necesita destruir por completo, nuestra

confianza en ellas. Los mecanismos de formación de creencias que tienen ventaja selectiva en la lucha por la existencia cotidiana no autorizan nuestra confianza en la construcción de explicaciones teóricas del mundo como un todo.²⁷

En el siguiente apartado presento dos desafíos recientes de esta índole.

2. Dos argumentos socavantes contra el realismo científico

Para tratar de identificar la tensión que se produce entre el realismo científico y la explicación evolutiva de las capacidades humanas para hacer ciencia, algunos autores han recurrido a los denominados ‘argumentos socavantes’ (*debunking arguments*). Aunque argumentos de esta clase parecen haber sido formulados por el mismo Darwin,²⁸ en sus versiones contemporáneas la estructura típica explícita emula la empleada por Sharon Street al discutir el realismo moral.²⁹ La estructura de tales argumentos aplicados al realismo científico podría esquematizarse como sigue:

1. *Realismo científico*: lo que hace que las representaciones científicas sean verdaderas es independiente de nuestros

27 Nagel, *Mind and Cosmos*, 27.

28 Darwin, *The Descent of Man*.

29 Para un panorama, véase Alejandro Mosqueda, “Argumentos socavantes evolucionistas de la moral,” en *Conceptos de la biología evolutiva para las ciencias sociales y las humanidades*, coords. Jorge Galindo y Maximiliano Martínez (UAM-C, 2022), 53-57 y Maximiliano Martínez, Alejandro Mosqueda y Jorge Oseguera, “Evolutionary Debunking Arguments and Moral Realism,” en *Life and Evolution. History, Philosophy and Theory of the Life Sciences*, eds. Lorenzo Baravalle y Luciana Zaterka (Springer, 2026), 103-119, https://doi.org/10.1007/978-3-030-39589-6_7

pensamientos y modalidades sensoriales.

2. *Evolución*: la selección natural ha influido de manera importante en los principios de razonamiento que determinan nuestra aceptación de representaciones científicas.
3. *Demanda explicativa*: debe ofrecerse una explicación de la relación entre 1 y 2 que satisfaga estándares científicos.
4. *Dilema*: O bien *a)* no hay ninguna explicación, sino que se trata de una coincidencia afortunada; o bien *b)* hay una explicación de acuerdo con la cual la selección natural ha favorecido principios de razonamiento que producen creencias verdaderas, pero esa explicación no satisface estándares científicos.
5. *Conclusión socavante*: de acuerdo con *a)* y con *b)*, el realismo científico es incapaz de satisfacer ‘Demanda explicativa’, por lo que ambas opciones socavan esta posición.

Sin embargo, a diferencia de los argumentos socavantes que suelen emplearse específicamente en contra del realismo moral, su formulación contra el realismo científico tiene una consecuencia suplementaria. Dado que la teoría de la evolución es ella misma una teoría científica, poner en duda el realismo científico cuestiona nuestra actitud de optimismo epistémico hacia esta teoría. Así, “el naturalismo evolutivo implica que no deberíamos tomarnos en serio ninguna de nuestras convicciones, incluyendo la imagen científica de la que depende el mismísimo naturalismo evolutivo”.³⁰ En este sentido, claudicar ante el

30 Nagel, *Mind and Cosmos*, 28.

antirrealismo con el fin de hacer justicia a la explicación evolucionista, "...significaría que la teoría evolutiva es inconsistente con el realismo científico y no puede entenderse de manera realista".³¹

Puesto que se ha preparado el terreno para las premisas 1 y 2 en la sección previa, en lo que sigue presentaré dos versiones de este argumento que se proponen brindar credibilidad a las premisas 3 y 4.

El 'nuevo dilema darwinista', de Christophe de Ray

En un artículo reciente, Christophe de Ray ha sostenido que la explicación evolutiva estándar de nuestras capacidades cognitivas plantea un desafío escéptico dirigido en contra del realismo científico.³² Aunque su presentación esquemática del argumento central³³ no es una versión explícita de un argumento socavante, de Ray reconoce que comparte su estructura.³⁴ Tanto su caracterización del realismo científico como el bosquejo que ofrece de la explicación evolutiva son, en líneas generales, afines a los aquí presentados. Lo que resulta innovador es la manera en que se propone dar contenido y credibilidad a (3) 'Demanda explicativa' y a (4) 'Dilema', que se presenta al intentar satisfacerla.

Según de Ray, la creencia de que los hechos generalmente tienen una explicación para su ocurrencia

31 Ibid., 75.

32 Seungbae Park compara la magnitud de este argumento con la de los más importantes desafíos al realismo científico: la inducción pesimista, de Laudan; las objeciones a la inferencia a la mejor explicación, de van Fraassen; y el problema de las alternativas no concebidas, de Stanford. Park, *Induction, Science, and Morality*, 125.

33 de Ray, "An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism," 973.

34 Ibid. 970.

es un supuesto que se encuentra en el trasfondo de ambas premisas. Por una parte, hace plausible ‘Demanda explicativa’: si asumimos como hechos que lo que hace verdaderas a nuestras representaciones no depende de nuestro pensamiento y que la selección natural ha jugado un papel en los principios que gobiernan nuestra aceptación de teorías, se vuelve imperativo encontrar una explicación de por qué ocurren. En efecto, de Ray asume que “la metodología empleada por las ciencias naturales es primariamente *abductiva* –es decir, que la inferencia a la mejor explicación (IME) es el modo más central de inferencia”.³⁵ Este tipo de inferencia presupone, según de Ray, que el mundo como un todo es ‘explicable’.

La creencia de que los hechos generalmente tienen una explicación para su ocurrencia es también lo que convierte en inadecuado *4a)* como respuesta a ‘Demanda explicativa’: si no se proporciona una explicación de la relación entre el contenido de nuestras representaciones científicas y nuestras bases evolutivamente seleccionadas para aceptarlas, no tenemos bases científicamente respetables para suscribir el realismo científico. Percatarse de que la relación entre lo que hace que las representaciones científicas sean verdaderas y los principios que gobiernan la aceptación de tales representaciones no tiene una explicación, sino que es un mero accidente fortuito, socava las bases para continuar dependiendo de estos principios al formarnos creencias.³⁶

Desde otra óptica, la misma creencia en que los hechos generalmente tienen una explicación vuelve también inadecuado a *4b)* como respuesta a ‘Demanda explicativa’.

35 Ibid. 971.

36 Ibid. 974.

De acuerdo con de Ray, si aceptamos la explicación evolucionista estándar, nuestro aparato cognitivo —esto es, el mecanismo de formación de creencias que nos permite navegar el mundo— ha sido formado por presiones selectivas que confirieron ventajas adaptativas a nuestros ancestros por encima de otros organismos. Sin duda, parte de lo que explica su aptitud es que nos permite formarnos creencias correctas *sobre nuestro entorno inmediato*; pero esto no se aplica a toda clase de creencias verdaderas. Nuestra comprensión metafísica de aspectos fundamentales del mundo difícilmente puede reclamar para sí ventajas adaptativas similares. Nuestro aparato cognitivo parece tener incorporadas ‘intuiciones metafísicas innatas’ que, en caso de ser verdaderas, presumiblemente no tendrían beneficios evolutivos asociados. Una de ellas es la creencia de que los hechos generalmente tienen una explicación: “es difícil ver cómo su corrección podría ser relevante para el éxito reproductivo de los homínidos prehistóricos”.³⁷ Así, suponer que la evolución ha favorecido principios de razonamiento (como la IME) que producen creencias verdaderas no satisface estándares científicos de una explicación evolutiva de nuestras capacidades intelectuales. Asumir lo anterior implica que:

el realismo científico sufre de una clase interesante de incoherencia. [...] En la medida en que la teoría de la evolución figura entre nuestras mejores teorías científicas (lo cual sin duda es así), se sigue que los realistas científicos se ven forzados, *en virtud* de ser realistas científicos, a creer en la teoría de la evolución. Pero si [4b)] es verdadero, esto significa que los realistas científicos, *en virtud* de ser

37 Ibid., 977.

realistas científicos, deben desconfiar de intuiciones metafísicas innatas –incluyendo, crucialmente, la intuición metafísica de que los hechos generalmente tienen explicaciones para su ocurrencia.³⁸

Aunque en su formulación de Ray presenta las alternativas de manera categórica, su ‘nuevo dilema darwinista’ parece al menos disminuir la credibilidad en el realismo científico. Si no acepta la teoría de la evolución, el realismo parece poco sustantivo, pues no se compromete con la verdad de al menos una de nuestras mejores teorías científicas. Por otro lado, aceptar la explicación evolutiva de nuestras capacidades intelectuales, lo privaría del ‘modo más central’ de inferencia científica, al suspender su creencia en la intuición de que los hechos generalmente tienen explicaciones.

Reempaquetar el argumento de Plantinga, con Graber y Golemon

Abraham Graber y Luke Golemon han presentado una versión alternativa del argumento socavante contra la compatibilidad del realismo científico y la explicación evolutiva de nuestras capacidades para hacer ciencia. Sin embargo, ellos no ven a su argumento como mostrando que el realismo científico es culpable de incoherencia, sino que consideran que muestra que “el realista científico está comprometido con el rechazo del naturalismo”.³⁹ Eso presumiblemente implica renunciar a la búsqueda de una explicación evolutiva de nuestras capacidades intelectuales, en el espíritu de un argumento previamente

38 Ibid., 977-978.

39 Graber y Golemon, “Plantinga Redux,” 395. Vale la pena notar que los autores advierten desde el inicio que su argumento les parece digno de consideración, pese a que ninguno lo suscribe sin reservas.

ofrecido por Alvin Plantinga. Aunque su exposición emula de manera más directa la estructura de los argumentos socavantes, no reproduciré el esquema de su argumento central,⁴⁰ sino que sólo me referiré a la manera en que completan las premisas 3 y 4 del esquema presentado al inicio de esta sección.

Para Graber y Golemon, en contraste con de Ray, lo que vuelve plausible ‘Demanda explicativa’ no es una creencia en que los hechos deban generalmente tener una explicación, o un compromiso con que el razonamiento explicativo sea central para la ciencia. Más bien, esta exigencia parece razonable cuando “hay una correlación sorprendente que, si no fuese explicada, sería demasiado milagrosa para creerla”.⁴¹ De este tipo es la correlación que se presenta entre lo que hace verdaderas a las representaciones teóricas, de acuerdo con el realismo científico, y los principios de razonamiento para la aceptación de teorías que han sido privilegiados por la selección natural, de acuerdo con la explicación evolutiva. En su argumento, Graber y Golemon se enfocan en uno de los principios de razonamiento que parece ampliamente extendido en la ciencia: la simplicidad.⁴² Sucede que tenemos una propensión a preferir teorías simples; adicionalmente, de acuerdo con los autores, sucede también que la simplicidad es un rasgo que poseen las representaciones verdaderas, en caso de que el realismo científico sea correcto. Lo que la premisa 3 indica, en esta versión del argumento, es que *esta* correlación sorprendente es lo que exige una explicación.

De acuerdo con Graber y Golemon, la explicación

40 Ibid., 399.

41 Ibid., 398.

42 Ibid., 400-403.

etiológica que se desprende de la teoría de la evolución es incapaz de dar cuenta de esta correlación sorprendente. O bien 4a) la deja inexplicada, o bien 4b) depende de una explicación científicamente inferior a otras alternativas. Como hemos señalado, para explicar los mecanismos de formación de creencias desde la perspectiva evolutiva suele considerarse si tales mecanismos habrían propiciado la supervivencia y reproducción de sus portadores originarios. Esto parece prometedor para dar cuenta de nuestra preferencia por teorías simples vinculándola con el hecho de que la simplicidad sea un rasgo conducente a la verdad: “si la simplicidad es una marca de una teoría científica verdadera, y las teorías científicas verdaderas son pragmáticamente exitosas, entonces hay un vínculo directo entre nuestra preferencia por la simplicidad y su valor para la supervivencia”.⁴³ Sin embargo, esto está en conflicto con la evidencia empírica sobre la historia intelectual humana, pues “durante la abrumadora mayoría de nuestra historia evolutiva, los humanos carecimos de teorías científicas incluso aproximadamente verdaderas”.⁴⁴ Así, la explicación etiológica evolutiva que vincula nuestra preferencia por la simplicidad con su carácter conducente a la verdad está en conflicto con una importante pieza de evidencia. Además, debería mostrarse que tal explicación es científicamente superior a otras alternativas que se proponen dar cuenta del valor adaptativo de nuestra preferencia por la simplicidad sin vincularla con la verdad (por ejemplo, aquellas que la vinculan con eficiencia cognitiva, con simetría como indicio de calidad genética, con rasgos específicos de dominio). Ninguna de estas explicaciones alternativas otorga un papel al carácter conducente a la verdad de la simplicidad que pueda

43 Ibid., 406.

44 Idem.

generalizarse a la práctica científica, más allá de su utilidad en algún dominio específico en contextos cotidianos. A partir de esto, los autores concluyen que:

la preferencia por la simplicidad antecede significativamente a nuestra primera teoría aproximadamente verdadera; así, cualquier explicación de la etiología de la preferencia debe sostener que surgió debido a su utilidad en algún dominio distinto de las ciencias empíricas. [...] El desafío consiste ahora en explicar cómo, dados los orígenes distantes de nuestra preferencia por la simplicidad, dicha preferencia resultó ser conducente a la verdad cuando se usa como método para la selección de teorías en las ciencias empíricas.⁴⁵

3. ¿Son compatibles el realismo científico y la explicación evolutiva?

Ha llegado el momento de hacer un balance de estos argumentos socavantes contra el realismo científico. Antes de entrar en pormenores, quisiera hacer notar un aspecto retórico de ambas exposiciones que me parece desafortunado. Por momentos, los autores parecen sugerir que sus argumentos tienen consecuencias inescapables para el debate sobre el realismo científico. Eso sugiere la afirmación de Grabery y Golemon de que “el realista científico *está comprometido* con el rechazo del naturalismo”⁴⁶ y parece ser el espíritu en el que de Ray sostiene que “el realismo científico *es incoherente*, debido a que se

45 Ibid., 411.

46 Ibid., 395. *Cursivas mías.*

socava a sí mismo”.⁴⁷ Aunque esta actitud contestataria es comprensible “dado el predominio del realismo científico en la filosofía analítica contemporánea”,⁴⁸ oscurece un aspecto particularmente interesante de los argumentos socavantes: que ofrecen un patrón similar al que emplean los científicos cuando enfrentan la elección de teorías.⁴⁹ Ciertamente, la teoría de la evolución *podría* ser verdadera incluso si este no es un patrón recurrente en nuestras teorías empíricas más exitosas. Por otra parte, el realismo científico *podría* ser correcto incluso si aspectos cruciales de la teoría de la evolución para la explicación de nuestras facultades cognitivas están equivocados. Lo peculiar de los argumentos socavantes es que, pese a reconocer estas posibilidades, presionan el hecho de que deberíamos reducir considerablemente nuestra credibilidad en estas doctrinas. El núcleo de mi crítica no depende de este aspecto retórico de la presentación original de los argumentos, sino que enfrenta de manera más directa su contenido.

Aunque esto no pone en duda su relevancia, me parece que las versiones del argumento socavante que he reconstruido en este ensayo fallan en su objetivo central, al depender de suposiciones contenciosas (i) sobre la naturaleza de la ciencia y (ii) sobre la evolución de nuestras capacidades para efectuar esta práctica.⁵⁰ Dicho brevemente: (i) ambas

47 de Ray, “An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism,” 978. Cursivas mías.

48 Ibid., 987-988.

49 Me parece que esto es algo que pasa por alto Seungbae Park en la primera de sus críticas. Park, *Induction, Science, and Morality*, 128-130.

50 Philip Kitcher ha hecho observaciones generales en este espíritu en torno a la mayoría de los argumentos socavantes: “son reticentes a decir mucho sobre la capacidad (¿capacidades?) en cuestión [...] pasan por alto varios rasgos de la teoría evolutiva. [...] ¿Qué se niega entonces? La posibilidad de que una capacidad completamente vaga evolucionara en una población de organismos cuyas propiedades se dejan casi totalmente inespecificadas, en

versiones del argumento asumen alguna reconstrucción de lo que es característico del razonamiento científico que desde el inicio vuelve extremadamente problemático mostrar que es conducente a la verdad; (ii) ambas versiones asumen que lo que ha seleccionado evolutivamente a la ciencia debe depender exclusivamente de rasgos del razonamiento humano. Sugiero que examinar estos supuestos permite explorar vías más prometedoras para hacer coincidir al realismo científico con la explicación evolutiva de nuestras capacidades para hacer ciencia. Paso ahora a considerarlos.

(i) *¿Cómo debe reconstruirse el razonamiento científico?* de Ray reconoce como un supuesto de su argumento que “...las teorías científicas (al menos en general) son productos de razonamiento *abductivo*”,⁵¹ (2022: 972), entendido como IME.⁵² Sin embargo, como ha sido ampliamente reconocido en la discusión contemporánea, es extremadamente problemático identificar qué se requiere para que algo sea una explicación (por ejemplo, que involucre causalidad, unificación, relaciones nómicas, mecanismos, etcétera), de modo que esta pueda jugar un papel en tal clase de razonamientos. Por si esto fuera poco, la descripción de este patrón de razonamiento vuelve ambiguo su impacto epistémico: lo que hace que una mejor explicación sea probablemente verdadera puede estar asociado a su “...simplicidad, unificación, generalidad,

entornos sobre los cuales no se nos dice virtualmente nada”. Philip Kitcher, *What's the Use of Philosophy?* (Oxford University Press, 2023), 91, 94, 97.

51 de Ray, “An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism,” 972.

52 En el influyente artículo de 1965 en que ofrecía una descripción seminal de la IME, Gilbert Harman sostenía de manera similar –aunque más modesta– que “las inferencias que parecen ser aplicaciones de la inducción enumerativa son mejor descritas como casos de la inferencia a la mejor explicación”. Gilbert H. Harman, “La inferencia a la mejor explicación,” *Euphyia* 3, no. 4 (2009): 147. <https://doi.org/10.33064/4euph50>.

poder, coherencia, consiliencia o alguna combinación de estas (u otras) virtudes. [...L]a naturaleza y el valor de una inferencia a la mejor explicación dependerán de la noción de explicatividad que opera allí”.⁵³

Por su parte, Graber y Golemon admiten que su argumento se sirve de la suposición de que “si es probable que la simplicidad no sea un método verídico de selección de teorías, entonces el realismo científico es falso”.⁵⁴ Aunque se esfuercen por ofrecer ejemplos emblemáticos del papel central que consideraciones sobre simplicidad suelen jugar en la práctica científica, el supuesto del que parten es demasiado robusto. No es claro que la simplicidad por sí sola sea un factor decisivo para la elección de teorías en ciencia, pues

...la simplicidad solo es deseable en la medida en que conservemos un grado suficiente de ajuste evidencial. Es decir, las hipótesis deben decir tan poco como sea necesario para acomodar suficientemente bien la evidencia. Esta [...es] una compensación que los científicos deben afrontar de manera rutinaria.⁵⁵

De este modo, los casos que presentan de Ray y Graber y Golemon en contra del realismo científico parecen depender crucialmente de un paso previo a la búsqueda de las bases evolutivas de nuestra capacidad de hacer ciencia: la identificación previa de *principios de razonamiento característicos de la práctica científica*. Es importante recordar, como señala Brian Skyrms, que cuando tratamos

53 Jonah N. Schupbach, *Bayesianism and Scientific Reasoning* (Cambridge University Press, 2022), 79.

54 Graber y Golemon, “Plantinga Redux,” 400.

55 Schupbach, *Bayesianism and Scientific Reasoning*, 98.

de identificar los principios que se encuentran en la base del
razonamiento humano

...no nos interesa encontrar cualquier sistema [...].
Queremos un sistema que concuerde con nuestro
sentido común y nuestra práctica científica, [...] pero
que sea más preciso, esté más precisamente
formulado y sea más riguroso que ellos; un sistema
que codifique, explique y refine nuestros juicios
intuitivos.⁵⁶

Además, debemos mostrar que hay algo en nuestro
sistema de principios de razonamiento que los recomienda
para llevarnos a la formación de creencias verdaderas,
puesto que “...hay otros posibles [sistemas...] que están
en total desacuerdo con la práctica científica y el sentido
común. ¿Por qué no habríamos de emplear uno de esos
sistemas [...en lugar del nuestro]?”⁵⁷ Es en este punto que
puede plantearse fructíferamente la demanda explicativa
por los orígenes evolutivos de *nuestro* sistema cognitivo.

(ii) *¿De qué aspectos de la ciencia debe dar cuenta
la explicación evolutiva?* Otro supuesto contencioso que
comparten ambas versiones del argumento socavante es
la idea de que, para dar cuenta de nuestras capacidades
de hacer ciencia, la explicación evolutiva debe apelar
únicamente a mecanismos que seleccionaron principios
que se encuentran en la base del razonamiento científico.
Ciertamente, en la exposición del proyecto que expusimos,
encontrar el origen evolutivo de las bases del razonamiento
juega un papel crucial en esta empresa. Además, si tales
principios se emplean de manera más generalizada y no

56 Brian Skyrms, *Choice and Chance. An Introduction to Inductive Logic*
(Wadsworth, 2000), 27.

57 Ibid., 28.

solo en ciencia, su origen evolutivo es un tema de estudio de interés por derecho propio. Sin embargo, si lo que queremos entender son nuestras capacidades humanas *para hacer ciencia* –tal como entendemos actualmente esta práctica–, además del razonamiento debemos entender cómo han sido seleccionadas otras capacidades humanas que permiten la coordinación social fina. Después de todo, desde hace cerca de sesenta años, la discusión en filosofía de la ciencia ha enfatizado el papel de las comunidades y los grupos de investigación en el cumplimiento de los objetivos de la ciencia.⁵⁸ Esta discusión ha puesto de relieve cómo algunos de los rasgos del complejo entramado social de la ciencia podrían dar cuenta de sus aspectos epistémicos más sobresalientes. La explicación de tales rasgos puede ser parte de lo que se requiere para entender evolutivamente nuestras capacidades para hacer ciencia.

Además de identificar los rasgos de los que dependen estas capacidades, podríamos centrarnos en su función. Suele asociarse la función biológica de un rasgo con aquello “que explica su existencia u origen, [...] la función que realizaba y que, cuando surgió, le confería al poseedor ventajas de supervivencia y reproducción frente a otros organismos”.⁵⁹ Sin embargo, existen estrategias explicativas que hacen posible entender la función de un rasgo como aquello que da cuenta de su permanencia, sin explicar su existencia (*e.g.*, las ‘exaptaciones’ de Gould). Una noción como esta podría responder a lo que solicita ‘Demanda explicativa’ si consideramos, como Graber y Golemon,⁶⁰ que lo que la hace apremiante es la correlación

58 Mario Gensollen y Marc Jiménez-Rolland, “Ciencia ciudadana: pluralidad científica y pensamiento crítico”, *Ciencia ergo-sum* 29, no. 2 (2022), 4, <https://doi.org/10.30878/ces.v29n2a6>.

59 Maite Ezcurdia, *Complejidad y ambigüedad* (UNAM-IIF, 2022), 50.

60 Graber y Golemon, “Plantinga Redux,” 398.

sorprendente entre nuestras prácticas de elección de teorías y lo que hace que las representaciones de la realidad sean verdaderas –y no, como sugiere de Ray, “una creencia en que los hechos generalmente tienen una explicación para su ocurrencia”.⁶¹

4. Conclusiones

En este ensayo he examinado dos intentos recientes que se proponen mostrar que existe cierta incompatibilidad entre la explicación evolutiva de las capacidades cognitivas humanas y asumir que la producción de representaciones verdaderas de aspectos generales de la realidad es una meta científica razonable. He sostenido que estos argumentos dependen de supuestos cuestionables sobre la ciencia y la evolución de las capacidades humanas. En la imagen que he esbozado, “los diferentes papeles que la filosofía y la ciencia pueden desempeñar a la hora de ayudarnos a comprender el mundo en su conjunto [...no dependen de asumir que] la ciencia debe aceptar una serie de [...] compromisos filosóficos”.⁶² Más bien, encontrar la convergencia entre tales posiciones requiere el esfuerzo colectivo por tender puentes entre la filosofía y la biología.

Referencias bibliográficas

- Barkow, Jerome, Leda Cosmides, y John Tooby. *The Adapted Mind*. Oxford University Press, 1992.
- Beebe, Helen y Michael Rush. *Filosofía: ¿por qué importa?* Traducido por Irene Riaño de Hoz. Alianza, 2021.

61 de Ray, “An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism,” 972.

62 Beebe y Rush, *Filosofía: ¿por qué importa?*, 65, 68.

- Beebee, James R. y Finnur Dellsén. “Scientific Realism in the Wild: An Empirical Study of Seven Sciences and History and Philosophy of Science.” *Philosophy of Science* 87 (2020): 336-364. <https://doi.org/10.1086/707552>.
- Bourget, David y David J. Chalmers. “Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey.” *Philosophers’ Imprint* 23 (2023): 11. <https://doi.org/10.3998/phimp.2109>.
- Bourget, David y David J. Chalmers. “What do Philosophers Believe?.” *Philosophical Studies*, 170 (2014): 465–500. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0259-7>.
- Chakravartty, Anjan. “Scientific Realism.” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- Cíntora Gómez, Armando. *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. Trad. por Jorge Tagle y Armando Cíntora. UAM-Anthropos, 2005.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Vol. 1. Cambridge University Press, 2009.
- Darwin, Charles. *The Life and Letters of Charles Darwin. Including an Autobiographical Chapter*. Vol 1. Cambridge University Press, 2009.
- de Ray, Christophe. “An Evolutionary Sceptical Challenge to Scientific Realism.” *Erkenntnis* 87, no. 3 (2022): 969-989. <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00226-3>.
- Ezcurdia, Maite. *Complejidad y ambigüedad*. UNAM-IIF, 2022.

- Fahrbach, Ludwig. "Scientific Revolutions and the Explosion of Scientific Evidence." *Synthese* 194 (2017): 5039-5072. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1193-y>.
- Gensollen, Mario y Marc Jiménez-Rolland. "Ciencia ciudadana: pluralidad científica y pensamiento crítico". *Ciencia ergo-sum* 29, no. 2 (2022): e1644. <https://doi.org/10.30878/ces.v29n2a6>.
- Gensollen, Mario y Marc Jiménez-Rolland. "La ciencia como un punto de vista: algunos desafíos a la objetividad científica". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 75 (2018): 43-57. <https://doi.org/10.6018/daimon/336151>.
- Graber, Abraham y Luke Golemon. "Plantinga Redux: Is the Scientific Realist Committed to the Rejection of Naturalism?" *Sophia* 59 (2020): 395-412. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0695-0>.
- Harman, Gilbert H. "La inferencia a la mejor explicación." *Euphyia* 3, no. 4 (2009): 143-152. <https://doi.org/10.33064/4euph50>.
- Jiménez-Rolland, Marc. "Naturalizing Skepticism". *Metaphilosophy* 55, no. 3 (2024): 301-315. <https://doi.org/10.1111/meta.12696>.
- Kitcher, Philip. *What's the Use of Philosophy?* Oxford University Press, 2023.
- Lewis, David K. "Elusive Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy* 74, no. 4 (1996): 549-567. <https://doi.org/10.1080/00048409612347521>
- Martínez, Maximiliano, Alejandro Mosqueda, y Jorge Oseguera. "Evolutionary Debunking Arguments and Moral Realism." En *Life and Evolution. History, Philosophy and Theory of the Life Sciences*, editado por Lorenzo Baravalle y Luciana

- Zaterka, 103-119. Springer, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-39589-6_7.
- Mosqueda, Alejandro. “Argumentos socavantes evolucionistas de la moral.” En *Conceptos de la biología evolutiva para las ciencias sociales y las humanidades*, coordinado por Jorge Galindo y Maximiliano Martínez, 53-57. UAM-C, 2022.
- Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.
- Núñez Hernández, Nancy Abigail. “Narrowing of ‘Know’ as a Contextualist Strategy against Cartesian Sceptical Conclusions.” En *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, editado por Giuseppe Veltri, Racheli Haliva, Stephan Schmid y Emidio Spinelli, 203-220. De Gruyter, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110591040-012>
- Núñez Hernández, Nancy Abigail. “Respuesta contextualista al argumento escéptico.” En *Ars Logicorum II*, editado por Raúl Alcalá, 99-136. FES-Acatlán, UNAM, 2014.
- Park, Seungbae. *Induction, Science, and Morality*. Springer, 2025.
- Ruse, Michael. *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. Blackwell, 1986.
- Schupbach, Jonah N. *Bayesianism and Scientific Reasoning*. Cambridge University Press, 2022.
- Skyrms, Brian. *Choice and Chance. An Introduction to Inductive Logic*. 4ta ed. Wadsworth, 2000.
- Williams, Michael. *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford University Press, 2001.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Buscar, cuidar, pensar: una filosofía mínima desde la
desaparición forzada de personas en México

Search, care, think: a minimal philosophy from the forced
disappearance of people in Mexico

Chercher, prendre soin, réfléchir: une philosophie
minimale issue de la disparition forcée de personnes au
Mexique

Miguel Ángel Martínez Martínez
<https://orcid.org/0000-0001-7903-4761>
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Martínez Martínez, Miguel Ángel.
This is an open-access article distributed under the terms
of Creative Commons Attribution License [CC BY
4.0], which permits unrestricted use, distribution, and
reproduction in any medium, provided the original author
and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-142>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 19-05-26

Email: mgamartinez@hotmail.com

**BUSCAR, CUIDAR, PENSAR: UNA FILOSOFÍA MÍNIMA
DESDE LA DESAPARICIÓN FORZADA DE PERSONAS
EN MÉXICO**

**SEARCH, CARE, THINK: A MINIMAL PHILOSOPHY FROM THE
FORCED DISAPPEARANCE OF PEOPLE IN MEXICO**

**CHERCHER, PRENDRE SOIN, RÉFLÉCHIR: UNE
PHILOSOPHIE MINIMALE ISSUE DE LA DISPARITION FORCÉ
DE PERSONNES AU MEXIQUE**

Miguel Ángel Martínez Martínez ¹

Resumen: Este artículo propone un abordaje ontológico y metodológico de la filosofía contemporánea a partir de la experiencia de búsqueda de personas desaparecidas en México. La tesis central sostiene que la búsqueda no debe entenderse como objeto externo de análisis, sino como una condición que desestabiliza y reconfigura las categorías con las que la filosofía piensa el habitar, el cuidado y la acción política. Mediante un

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla de Zaragoza, México.

desplazamiento crítico de la tríada heideggeriana construir–habitar–pensar, el texto elabora la noción buscar–cuidar–pensar como una ontología mínima del habitar herido. Se argumenta que la búsqueda opera como una forma de insistencia no soberana que habita la falla del mundo producida por la violencia extrema, mientras que el cuidado y el pensamiento se despliegan como prácticas no clausurantes orientadas a sostener la apertura del sentido. El artículo se inscribe en una filosofía implicada que asume la exposición del pensamiento como condición epistemológica.

Palabras clave: desaparición forzada; búsqueda de personas; filosofía mínima; filosofía implicada.

Abstract: This article proposes an ontological and methodological approach to contemporary philosophy based on the experience of enforced disappearances in Mexico. The central thesis argues that the search should not be understood as an external object of analysis, but rather as a condition that destabilizes and reconfigures the categories with which philosophy thinks about dwelling, care, and political action. Through a critical displacement of the Heideggerian triad of building-dwelling-thinking, the text elaborates the notion of searching-caring-thinking as a minimal ontology of wounded dwelling. It argues that the search operates as a form of non-sovereign insistence that inhabits the world's void produced by extreme violence, while care and thought unfold as non-closure practices oriented toward sustaining the openness of meaning. The article is situated within an engaged philosophy that assumes the exposition of thought as an epistemological condition.

Key words: enforced disappearance; search for missing persons; minimal ontology; engaged philosophy.

Résumé: Cet article propose une approche ontologique et méthodologique de la philosophie contemporaine, fondée sur l'expérience de la recherche de personnes disparues au Mexique. La thèse centrale soutient que cette recherche ne doit pas être

appréhendée comme un objet d'analyse externe, mais plutôt comme une condition qui déstabilise et reconfigure les catégories à travers lesquelles la philosophie pense l'habitat, le soin et l'action politique. Par un déplacement critique de la triade heideggérienne construction-habitat-pensée, le texte élabore la notion de recherche-soin-pensée comme ontologie minimale de l'habitat blessé. Il affirme que la recherche opère comme une forme d'insistance non souveraine qui investit le vide du monde engendré par une violence extrême, tandis que le soin et la pensée se déploient comme des pratiques de non-clôture, orientées vers le maintien de l'ouverture du sens. L'article s'inscrit dans une philosophie engagée qui postule l'exposition de la pensée comme condition épistémologique.

Mots-clés: disparition forcée; recherche de personnes; philosophie minimale; philosophie engagée.

1. Introducción

La desaparición forzada de personas en México produce una ruptura del mundo. Con esta expresión se alude a una condición histórica concreta donde se desarticulan las coordenadas temporales, espaciales, jurídicas y simbólicas que sostienen la vida en común. Allí donde el cuerpo no aparece, donde no hay sepultura ni escena conclusiva, el duelo queda suspendido y el presente pierde su consistencia ordinaria. En este registro, la desaparición no se limita al ocultamiento del paradero de una persona como resultado de un delito, también se prolonga en archivos incompletos, en procedimientos dilatorios y en regímenes de visibilidad que administran la espera y normalizan la cancelación del nombre². La desaparición forzada pone en crisis los lenguajes con los que la filosofía ha pensado tradicionalmente el habitar, el cuidado, la acción política y el duelo.

Esta situación se ha abordado ordinariamente desde los campos jurídicos y penales, estableciendo la tipificación y su traducción procesal, mientras que las ciencias sociales la abordan como fenómeno empírico explicable mediante variables causales y estructurales; sin embargo, la filosofía se orienta por la interrogación de las condiciones de posibilidad que hacen de la desaparición un hecho socialmente viable y políticamente administrable. Su función no consiste en determinar responsabilidades individuales ni en identificar correlaciones sociales, sino

2 De acuerdo con el artículo 2 de la Convención contra la Desaparición Forzada de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se trata del arresto, detención, secuestro o cualquier otra forma de privación ilegal de la libertad que sean obra de agentes del Estado, o de personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley. OEA, *Convención Interamericana Sobre la Desaparición Forzada de Personas* (Brasil, 1994), art. 2.

en problematizar el estatuto del cuerpo ausente, el quiebre del tiempo del duelo y la reconfiguración de la comunidad producida por la violencia clandestina. En este sentido, la filosofía parece que no tiene la pretensión de articular a los saberes jurídicos y sociales, más bien parece desestabilizarlos críticamente, mostrando que la desaparición no es solo un crimen ni solo un fenómeno con raíces estructurales, sino una forma de mundo. Sin embargo, el modo habitual de comprenderla resulta insuficiente. Las aproximaciones dominantes tienden a inscribirla en alguno de los siguientes registros: como extensión humanitaria de la sociedad civil, como forma de resiliencia frente al daño o como sustitución funcional del Estado ausente³.

La filosofía elaborada desde las desapariciones forzadas se articula a partir de la fractura del ser-con, lo que impide situarla en un plano abstracto o meramente normativo. Esta reflexión se constituye de manera situada, en los espacios concretos donde la desaparición se produce y se gestiona: territorios de búsqueda, paisajes marcados por fosas y zonas atravesadas por restos humanos. Así, la desaparición forzada comparece como un ser en falta de comunidad y de justicia, no como una carencia ontológica, más bien como una condición sociohistóricamente producida por violencias de distinto tipo. Pensar desde ahí implica una forma de exposición que desplaza el pensamiento desde la representación hacia la implicación espacial y material. El territorio se configura así, como

3 Erika Liliana López López, “El enfoque humanitario frente al jurídico en la búsqueda de personas víctimas de desaparición forzada: tensiones y apuntes para una reflexión crítica del giro forense,” *Revista Abya Yala. REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS* 3, no. 2 (2019): 24-46; Mercedes Salado Puerto *et al.*, “The search process: integrating the investigation and identification of missing and unidentified persons,” *Forensic Science International: Synergy* 3 (2021): 1-22, <https://doi.org/10.1016/j.fsisyn.2021.100154>

una superficie de inscripción, un necroterritorio, en la que la violencia deja marcas legibles, mientras que los restos operan como huellas mínimas que exigen ser interpretadas, nombradas y archivadas⁴. En este sentido, las prácticas de búsqueda instituyen una modalidad de inscripción que no reproduce discursivamente la desaparición, emergen desde los restos y desde su localización espacial, produciendo formas precarias de archivo y memoria frente al borramiento institucional⁵.

En este registro, plantear la búsqueda como condición del pensamiento implica un desplazamiento epistemológico decisivo. En lugar de aplicar categorías filosóficas a una experiencia empírica, se propone dejar que esa experiencia reordene las categorías mismas. Es decir, en la experiencia de la desaparición forzada, los términos centrales de la filosofía política y moral (justicia, responsabilidad, duelo, comunidad) no llegan intactos: se ven atravesados por instancias mínimas, gestualidades desacreditadas y experiencias agravadas por discursividades hegemónicas. Por ello, se vuelven inestables e insuficientes, y a veces incluso cómplices de los regímenes que administran la ausencia. Pensar desde la búsqueda exige asumir esa inestabilidad como punto de partida, y no como un déficit a corregir.

4 Miguel Ángel Martínez Martínez, "Necroterritorios y zonas del sacrificio: Escenarios Forenses en México contemporáneo." *BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP* (2024): 164-91. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.6.11.781>; Miguel Ángel Martínez Martínez, "Fosas Clandestinas en México: necroterritorios, duelo y memorias de la desaparición forzada," *Tesis Psicológica* 20 (2025): 1-25, <https://doi.org/10.37511/tesis.v20n1a6>

5 Miguel Ángel Martínez Martínez, "Las fosas clandestinas: necroescritura, duelo y subjetividad," *Religación* 10, no. 44 (2025): 1-19, <https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1326>

Este desplazamiento se inscribe en lo que aquí se denomina una filosofía mínima e implicada. Mínima, porque renuncia a toda pretensión de totalidad, soberanía conceptual o clausura del sentido. Implicada, porque reconoce que el pensamiento no se sitúa fuera de la experiencia que analiza, sino que queda afectado por ella. Por el contrario, se trata de una condición epistemológica afectada, incluso traumatizada. En este sentido, la implicación remite al *thaumazein*: un asombro que no inaugura el pensar desde la distancia contemplativa, adviene en situaciones de violencia y devastación. El asombro originario de la filosofía clásica se sustituye por un pensamiento herido, forzado por lo que irrumpe y descompone los marcos de inteligibilidad disponibles. La violencia al instalar marcos del agravio trastoca las condiciones mismas de producción del saber, reconfigurando preguntas, categorías y métodos. Pensar, desde estas coordenadas, implica entonces asumir una exposición constitutiva: el saber se genera en contacto con lo que hiere, lo que desborda o deja sin palabras, y no desde una exterioridad neutral. Así entendida, la filosofía implicada nombra una práctica cognitiva atravesada por la experiencia límite, donde el dolor desbordante articula otra forma de pensamiento, un conocimiento situado, atento a las formas en que la violencia produce otros mundos, relaciones y silencios, y exige modos de pensar que no puedan separarse de aquello que los trastoca.

En este registro, la desaparición de personas puede ser considerada desde la noción de “falla del mundo”; sin embargo, esta consideración establece lecturas que comprenden la desaparición como excepción o como crisis localizada⁶. Por el contrario, aquí consideramos

6 Camilo Vicente Ovalle, “Desapariciones en México: la emergencia de un campo,” *Historia y Grafía* 56 (2021): 53-87, DOI: 10.48102/hyg.vi56.353; *ibid.*, “Desapariciones: concepto, historia y experiencia,” *História da Historiografia*.

que la desaparición forzada no suspende el orden social, lo devela, muestra un régimen en el que la violencia se vuelve admisible precisamente porque se ralentiza en procedimientos, trámites y competencias fragmentadas⁷. En un régimen donde la ausencia aparece como anomalía intolerable y condición administrable, la búsqueda, en su insistencia, lo interrumpe y devuelve la falla al centro de la experiencia común.

Si la desaparición y la búsqueda se inscriben en un régimen de violencia, se sitúan ante y en el daño que no se consume en un acto, se prolonga como desgaste, espera e incertidumbre, entonces la búsqueda puede pensarse como práctica que habita la duración de la violencia⁸. La hipótesis es que la búsqueda obliga a pensar el habitar como insistencia en la intemperie, como permanencia en un mundo donde la protección ha sido sustraída. Obliga también a pensar el cuidado como custodia de lo que no puede protegerse por sí mismo: cuerpos ausentes, restos dispersos, nombres sin sepultura, territorios heridos. Y obliga, finalmente, a concebir el pensamiento como una práctica que acompaña sin dominar y administrar un daño que no se deja cerrar, un tiempo que no se deja concluir y una violencia que se reproduce como erosión de la vida y del sentido.

International Journal of Theory and History of Historiography (17, e2178, 2024): 1-25, <https://doi.org/10.15848/hh.v17.2178>; Cristina Gómez Johnson, Sofía Andrea Meza Mejía y Guillermo Yrizar Barbosa, “Cuidado y método: miradas transdisciplinares y multisituadas investigando desapariciones de personas migrantes en México,” *REMHU, Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* 3 (2025): 1-19, DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-858525038800033306>

7 Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Harvard University Press, 2011), 45.

8 Miguel Ángel Martínez Martínez, “La búsqueda de personas desaparecidas,” *Veritas* (2024): 57-83, <https://doi.org/10.4067/S0718-92732024000300057>

El texto inicia en los límites de los marcos jurídico, humanitario y securitario para dar cuenta de la experiencia de la desaparición y búsqueda. En un siguiente momento propone un desplazamiento ontológico de la tríada heideggeriana construir–habitar–pensar hacia buscar–cuidar–pensar, adecuado a contextos de violencia extrema y activa. En un tercer momento reflexiona en torno a una filosofía mínima del habitar herido a partir de la tríada propuesta. La cuarta parte presenta la etnografía filosófica como forma de pensamiento mínimo y situado (posicionamiento metodológico del artículo). Su apuesta es más modesta y, por ello mismo, más exigente: mantener abierto el mundo allí donde la violencia intenta cerrarlo, asumiendo que esta tarea compromete tanto a los objetos del pensamiento como a las condiciones mismas desde las cuales se piensa.

2. Marco crítico: derecho, humanitarismo y gestión de la ausencia

La desaparición forzada de personas ha sido abordada, de manera predominante, a través de tres grandes registros interpretativos: el jurídico⁹, el humanitario¹⁰ y el securitario–tecnocrático¹¹. Cada uno de ellos ha sido fundamental para

9 Comisión Nacional de Búsqueda, *Protocolo Homologado para la Búsqueda de Personas Desaparecidas y No Localizadas* (México: Secretaría de Gobernación, 2020); Javier Yankelevich, ed., *Desde y frente al Estado: pensar, atender y resistir la desaparición de personas en México* (CEC/SCJN, 2017), 75-127.

10 Carolina Robledo, “Genealogía e historia no resuelta de las desapariciones en México,” *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, no. 55 (2016): 93-114; Vicente Camilo Ovalle, *Tiempo suspendido. Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980* (Bonilla Artigas, 2019); Arturo Aguirre Moreno y Roberto Carlos Monroy Álvarez, “Filosofía Forense: Fosas, cadáveres y la violencia en el México contemporáneo,” *Graffylia, Revista De La Facultad De Filosofía Y Letras* 9, no. 8 (2025): 95-112 <https://doi.org/10.35494/grffl.v9i18.1537>; Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto* (Anagrama, 2006).

11 Marie D. Paley, *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*

nombrar la violencia, visibilizar a las víctimas y producir respuestas desde distintos lados. Sin embargo, cuando se confrontan con la experiencia prolongada de la búsqueda, estos marcos revelan límites estructurales que no pueden atribuirse únicamente a fallas de implementación o voluntad política. El problema es más profundo: se trata de una insuficiencia de sus gramáticas para dar cuenta de una ausencia sin cierre.

En este registro, la larga data de las desapariciones forzadas muestra las insuficiencias del discurso jurídico para contenerlas y establecer procesos de carácter jurídico-administrativo que impulsen procesos efectivos de justicia¹². Más aún, después del establecimiento de la Ley General de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda¹³ se han intensificado las desapariciones, aun cuando las narrativas gubernamentales se esfuerzan por atenuar la situación. Desde instancias gubernamentales se sostiene que las desapariciones actuales son perpetradas principalmente por delincuencia organizada y no implican responsabilidad estatal, posición que ha sido calificada como falsa por especialistas y defensores, quienes consideran que el Estado intenta eximirse de responsabilidad aun cuando las denuncias, testimonios y trabajo de campo apuntan a que

(Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos/Libertad bajo palabra, 2018); Pilar Calveiro, *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías* (Siglo XXI, 2019); Federico Mastrogiovanni, *Ni vivos ni muertos: la desaparición forzada en México como estrategia de terror* (Penguin Random House, 2016), 285; Ileana Diéguez, *Cuerpos sin duelo: iconografías y teatralidades del dolor* (Universidad Autónoma de Nuevo León, 2016), 90-91; Roberto González Villarreal, *La desaparición forzada en México. De la represión a la rentabilidad* (Pax/Terracota, 2022).

12 Ovalle, *Tiempo suspendido*, 72-85.

13 Diario Oficial de la Federación (DOF), *Ley general en materia de desaparición forzada de personas, desaparición cometida por particulares y del sistema nacional de búsqueda de personas* (Cámara de Diputados, 2017), 1-81.

este delito ocurre de manera sistemática y generalizada en México. Esta discrepancia entre la ley y su implementación, y entre la narrativa oficial y la evidencia empírica y testimonial, revela tanto la persistencia de la crisis como la estrategia de neutralizar su gravedad en el discurso público y político, conflicto que agrava la vulneración de derechos humanos y obstaculiza la verdad, la justicia y la reparación¹⁴.

El posicionamiento internacional de los derechos humanos ha sido decisivo para nombrar la desaparición forzada como crimen específico y continuado, así también para fijar obligaciones estatales de búsqueda, investigación, identificación y reparación. Pero su racionalidad interna, la del expediente y la prueba, está estructuralmente orientada hacia la resolución del caso, es decir, hacia un horizonte de cierre¹⁵. Cuando ese horizonte se dilata indefinidamente, el derecho no deja de operar: reconfigura la ausencia como proceso, la vuelve administrable mediante plazos, competencias fragmentadas y trámites reiterados. Así, el tiempo jurídico se desacopla del tiempo del duelo y de la vida cotidiana, y la espera se normaliza como una suspensión temporal institucionalizada.

La desaparición forzada instala una fractura entre el tiempo jurídico y el tiempo vivido de las familias: mientras el derecho organiza la verdad en expedientes orientados a un horizonte de resolución, la experiencia cotidiana queda atrapada en una espera sin término. En este hiato opera,

14 Marcos Nucamendi, "El discurso oficial sobre las desapariciones forzadas es falso. Corcuera," *A dónde van los desaparecidos* (enero 29, 2026), <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2026/01/29/el-discurso-oficial-sobre-las-desapariciones-forzadas-es-falso-corcuera/>

15 Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Apuntes sobre desaparición de personas* (México, SCJN, 2023), 21-42.

como se ha señalado, una violencia lenta¹⁶, un daño que no irrumpe de una vez y se difumina, se extiende y se condensa como desgaste emocional, económico y vital, prolongado por procedimientos que convierten la ausencia en trámite. La búsqueda se vuelve entonces una administración burocrática del duelo, dinamizada entre folios, plazos y competencias fragmentadas que sustituyen al cuerpo y la sepultura, normalizando la incertidumbre como forma de gobierno del caso¹⁷. La familia habita esa intemperie: cuida lo que no puede protegerse por sí mismo y persiste contra una legalidad que, al gestionar la espera, reproduce la violencia por medios procedimentales. En el contexto de la desaparición forzada, el derecho nombra el crimen, pero no siempre logra sostener la experiencia de la ausencia sin producir una segunda forma de violencia: la de administrar el dolor mediante procedimientos que no llegan a ningún término¹⁸.

Ahora bien, frente a las limitaciones del derecho, los enfoques humanitarios han desempeñado un papel central en la atención y el acompañamiento de las familias de personas desaparecidas. A través de dispositivos psicosociales, narrativas de resiliencia y lenguajes del cuidado, ciertos humanismos han permitido reconocer el sufrimiento y

16 Nixon, *Slow Violence*, 74.

17 Erika Liliana López López, “Burocratizar el dolor,” *A dónde van los desaparecidos* (mayo, 2021), <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2021/05/03/burocratizar-el-dolor/>

18 El “gobierno de las ausencias” se entiende el conjunto de operaciones jurídico-burocráticas mediante las cuales el Estado administra la desaparición como categoría registrable, clasificable y procesable. Más que una mera omisión, se trata de un efecto Estado: la producción de expedientes, protocolos, cifras, comisiones y mesas de trabajo que, al tiempo que reconocen formalmente la falta, la reinscriben en circuitos institucionales que difieren, fragmentan o diluyen su resolución. Gobernar la ausencia implica, en este sentido, regular la visibilidad de lo desaparecido, modular el duelo y canalizar la demanda de verdad y justicia hacia tiempos administrativos que normalizan la espera, convirtiendo la incertidumbre en procedimiento y la ausencia en objeto de gestión.

generar espacios de apoyo indispensables¹⁹. No obstante, este registro presenta un límite específico cuando se enfrenta a la práctica de la búsqueda. Estas consideraciones humanitarias se vinculan con posiciones que tienden a traducir la experiencia en términos de atención, contención y recuperación tanto colectiva como subjetiva. En esa traducción, la búsqueda corre el riesgo de ser interpretada como respuesta adaptativa al daño, antes que como práctica que interrumpe el orden que lo produce²⁰. En el caso de la desaparición forzada, esta operación tiene efectos políticos relevantes. Al enfatizar la fortaleza individual o comunitaria, el humanitarismo puede neutralizar la dimensión disruptiva de la búsqueda y convertirla en suplemento ético de un régimen que permanece intacto²¹. La insistencia de quienes buscan aparece entonces como virtud moral o capacidad de resiliencia, y no como acusación persistente contra un orden que administra la ausencia.

Un tercer registro dominante es el securitario–tecnocrático, que aborda la desaparición forzada como

19 Jacques Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, trad. J. Bassas Vila (Herder, 2011); Arturo Aguirre Moreno, *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo* (Afinita, 2016); Pilar Calveiro, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos* (Taurus, 2002).

20 Francisco A. Ortega, ed., *Veena Das. Agentes del dolor, agentes de dignidad* (Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2008).

21 Giorgio Agamben, *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testimonio*, trad. de A. G. Cuspina (Adriana Hidalgo, 2014); Jean Francois Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. A. G. Cuspina (Ediciones Manantial, 1999); Daniel Inlcan, *La marcha catastrófica del mundo: Crítica de la economía política de la violencia* (Bajo Tierra Ediciones/Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, 2024); M. Foucault, *Defender la sociedad*, trad. H. Pons (Fondo de Cultura Económica, 2006); Friederich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. L. E. de Santiago Gervós (Trotta, 2000); Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. A. Oviedo (Adriana Hidalgo, 2011).

problema de gestión²². Sin embargo, su lógica introduce una reducción significativa de la experiencia. Desde tales orientaciones, la desaparición se convierte aquí en caso, cifra o expediente, susceptible de ser medido y evaluado. Esta reducción produce una distancia que permite gobernar la violencia sin confrontar plenamente sus efectos devastadores. Como ha mostrado la crítica a la burocratización del sufrimiento, la gestión técnica del daño no elimina la violencia; la vuelve administrable y, por tanto, tolerable para el orden social²³. En el contexto mexicano, diversos estudios han señalado que esta administración se articula con una historia más amplia de desaparición forzada como tecnología de poder²⁴. La proliferación de registros y procedimientos no implica necesariamente una intensificación de la búsqueda, sino en muchos casos, una redistribución de la responsabilidad que diluye la urgencia política del problema. Para quienes buscan, esta tecnificación aparece con frecuencia como un nuevo obstáculo: produce movimiento institucional sin producir presencia.

22 CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos), *CIDH saluda la creación del Mecanismo Extraordinario de Identificación Forense en México y espera su pronta implementación* (Comunicado No. 329/19). Organización de los Estados Americanos (2019a, 18 de diciembre) <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2019/329.asp>; CNB (Comisión Nacional de Búsqueda). Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas. Secretaría de Gobernación. <https://versionpublicarncpdno.segob.gob.mx/>; Plataforma Ciudadana de Fosas, Plataforma Ciudadana de Fosas. A19, Ibero CDMX, Data Cívica, HRDAG, Fondo Canadá (2021). <https://plataformaciudadanadefosas.org/>

23 Nucamendi, *El discurso oficial*.

24 Roberto González Villarreal, *Desaparición forzada en México: violencia, verdad y justicia* (UNAM, 2022), 101–140; Pablo Bonilla Juárez, “Contar lo inconmensurable. Una historia de la desaparición forzada,” *Andamios* 21 (2024): 511–515, <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i54.1078>; Efraín Tzuc, “Los nuevos epicentros de la desaparición en México,” *A dónde van los desaparecidos* (agosto 30, 2023), <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2023/08/30/los-nuevos-epicentros-de-la-desaparicion-en-mexico/>; Roberto González Villarreal, *Historia de la desaparición. Nacimiento de una tecnología represiva* (Terracota, 2020).

Estos distintos marcos no fracasan por completo ni deben ser descartados. Su límite consiste en que ninguno de ellos puede alojar sin resto la experiencia de la búsqueda. Allí donde el derecho espera resolución, la búsqueda insiste; donde el humanitarismo ofrece consuelo, la búsqueda incomoda; donde la técnica promete control, la búsqueda expone la falla²⁵. Esta situación no es un problema a corregir, instala un punto de partida para el pensamiento filosófico. Pensar desde la búsqueda implica asumir que los lenguajes disponibles participan, de manera ambivalente, en los regímenes que administran la ausencia.

La tarea de esta filosofía mínima se centra en implicarse en las condiciones socioculturales para interrumpir los marcos que se presentan como absolutos: aquellos que estabilizan el sentido, normalizan la catástrofe y clausuran la pregunta por las condiciones concretas de la vida dañada. Pensar desde la implicación supone asumir que no hay un punto exterior ni una posición soberana absoluta desde la cual juzgar el mundo, un desajuste y dislocación histórica, política y social que nos atraviesa y nos compromete.

Habitar críticamente esa dislocación implica no apresurarse a suturarla. La filosofía, en este registro, no busca restaurar una continuidad perdida ni reordenar el mundo bajo nuevas totalidades, aspira a permanecer en el desvarío, en la dislocación que la violencia extrema introduce en las formas de habitar, de cuidar y de doler²⁶. Se trata de sostener un pensamiento que acompañe, que haga visible la insistencia de aquello que no encaja. En

25 Álvaro Martos y Elena Jaloma Cruz, “Desenterrando el dolor propio: Las Brigadas Nacionales de Búsqueda de Personas Desaparecidas en México”; Javier Yankelevich, ed., *Desde y frente al Estado* (2017), 75-127.

26 Miguel Ángel Martínez Martínez, “Hacia una política de las lágrimas: duelo, memorias y fosas clandestinas,” *Ibero Ciencias - Revista Científica Y Académica* 4 (2025): 926-956, <https://doi.org/10.63371/ic.v4.n4.a414>.

este registro, las búsquedas que no cesan, los cuerpos que reclaman, los duelos que no encuentran cierre movilizan este pensar filosófico. Desde ahí, la resistencia aparece como una práctica insistente de reorientación. Las categorías políticas dejan de pensarse desde la soberanía o la excepcionalidad²⁷, y comienzan a articularse desde la vulnerabilidad compartida y la exposición prolongada al daño. El cuidado se desplaza de una lógica reparadora o asistencial hacia una ética de la presencia sostenida, atenta a lo que no puede ser resuelto. El duelo, finalmente, se concibe como una temporalidad abierta que rehúsa la clausura y desobedece los tiempos administrativos de la verdad y la justicia.

Su gesto es modesto pero decisivo: no añadir sentido donde ha sido devastado; por el contrario, crear las condiciones para que lo que insiste en la búsqueda, el clamor, la memoria, en la diversidad de gestos, pueda seguir teniendo lugar²⁸. Desde aquí se vuelve posible el desplazamiento ontológico que se desarrolla en la siguiente sección: abandonar la idea de un habitar estable y pensar, en su lugar, una ontología mínima adecuada a un mundo dañado, en la que buscar, cuidar y pensar no designan funciones separadas, sino modos entrelazados de insistir allí donde la violencia intenta clausurar el sentido.

27 Giorgio Agamben, *Homo Sacer, I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. G. Cuspinera (Pre-Textos, 2000), 12-15.

28 Miguel Ángel Martínez Martínez, "The Cry of the Earth: Projects of Death, Forced Disappearance, and Clandestine Graves," *Resistances. Journal of the Philosophy of History* (2025): e250241, <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/241>.

3. Pensar en el desastre

La reflexión filosófica sobre el habitar ocupa un lugar central en la ontología del siglo XX. En particular, el texto de Martin Heidegger *Construir, Habitar, Pensar* ofrece una conceptualización decisiva del habitar como rasgo fundamental del ser humano, entendido no solo como una experiencia del espacio, sino como el modo originario de ser-en-el-mundo²⁹. Sin embargo, cuando esta ontología es confrontada con contextos de violencia extrema, como la desaparición forzada, su punto de partida resulta insuficiente. No porque sea erróneo, sino porque presupone una continuidad del mundo que la desaparición ha fracturado de manera estructural.

En Heidegger, el habitar se despliega como una relación de cuidado que preserva y reúne: cuidar la tierra, acoger el cielo, esperar a los divinos y conducir a los mortales³⁰. Esta figura del cuidado supone un mundo todavía capaz de albergar, incluso en su fragilidad. La desaparición forzada, en cambio, introduce una condición distinta: la producción sistemática de inhabitabilidad. Allí donde el cuerpo no aparece, donde no hay sepultura ni posibilidad de

29 Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en Conferencias y artículos, trad. Eustaquio Barjau (Serbal, 1994), 141–160. A diferencia de la ontología del habitar en Gaston Bachelard, expuesta en *La poética del espacio*, donde el espacio se constituye como refugio imaginario y topografía de la intimidad (casa, cuarto, rincón) investidos por la memoria y el ensueño, la presente reflexión subraya que en contextos de desaparición forzada dicha función poética del espacio se ve estructuralmente anulada. Se instalan coordenadas alteradas de manera afectiva del habitar para producir una fractura en la posibilidad misma de investir el espacio como morada simbólica: allí donde Bachelard describe una espacialidad protectora y generativa, la desaparición produce una espacialidad herida, marcada por la ausencia sin localización y por la imposibilidad de clausura imaginaria; cfr. Gaston Bachelard, *Poética del Espacio*, trad. Ernestina de Champourcin (Fondo de Cultura Económica, 2000), 27–30.

30 Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, 147–149.

cierre ritual, el mundo deja de ofrecer un suelo común desde el cual el cuidado pueda desplegarse como preservación. En este sentido, se hace un desplazamiento ontológico de la lectura de Heidegger que intensifique la pregunta por el habitar, y con ello establecer el marco donde el *habitar* ha sido herido. Este desplazamiento no conserva intacta la tríada heideggeriana; la reconfigura a partir de una experiencia que la desborda.

3.1 El límite del habitar

Esta prioridad ontológica del habitar es precisamente lo que se vuelve problemático en el contexto de la desaparición forzada. ¿Qué significa afirmar que “ya habitamos” cuando el mundo ha sido violentado hasta el punto de suspender el duelo, cancelar el nombre y convertir la ausencia en condición administrable? En nuestros marcos, la desaparición no destruye simplemente un vínculo; produce una oquedad ontológica que desarticula la experiencia del tiempo, del espacio y de la comunidad³¹. En este sentido, el habitar no puede asumirse como punto de partida, se vive como algo que ha sido dañado, violentado. La filosofía que parte del habitar como condición originaria corre el riesgo de invisibilizar esta herida o de traducirla en términos de pérdida reversible. Sin embargo, reconocer este límite no implica abandonar la pregunta ontológica, sino radicalizarla. El problema ya no es cómo se despliega el habitar, sino qué formas mínimas de estar-en-el-mundo persisten cuando el habitar ha sido negado. Es en este punto donde se vuelve necesario desplazar la tríada heideggeriana.

31 Martínez Martínez, *La búsqueda*, 59.

3.2 *Buscar es cuidar*

A diferencia de construir, buscar no produce mundo ni inaugura lugar. Buscar inicia con la ausencia y se mantiene en ella. No presupone un suelo común ni una morada previa; emerge cuando estas han sido destruidas. En este sentido, buscar es una forma de insistencia ontológica; es decir, desplazar la búsqueda del registro meramente instrumental (localizar, encontrar, resolver) hacia el plano más elemental del ser: buscar es sostener la existencia allí donde ha sido negada. No se busca solo un cuerpo, un nombre o una verdad; se busca para impedir que la desaparición consuma también el estatuto ontológico de quien falta. En este sentido, la búsqueda no es un medio para un fin, es una práctica de ser-en-el-mundo bajo condiciones de fractura, de violencias activas.

La desaparición forzada interrumpe su inscripción en el orden de lo existente: suspende la presencia, bloquea la muerte como acontecimiento simbólico y destruye la posibilidad de duelo³². Frente a esta operación de borramiento, la búsqueda funciona como un gesto ontológico mínimo: afirma que alguien sigue siendo, aunque no esté. Desde tales coordenadas, buscar es insistir en que esa vida no puede reducirse a expediente, a cifra o a resto indeterminado. La búsqueda mantiene abierta la pregunta por el ser de quien ha sido arrancado del mundo común³³.

Por eso, la búsqueda no es solo acción, es temporalidad. Su racionalidad es la insistencia, la persistencia, evitar la clausura³⁴. Allí donde el poder produce desaparición como

32 Miguel Ángel Martínez Martínez, *Bodies, territories and serious violations of human rights in Mexico* (Springer, 2023) <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42712-1>.

33 Martínez Martínez, *La búsqueda*, 65.

34 Georges Didi-Huberman, *Desear desobedecer. Lo que nos levanta 1* (Abada, 2020), 72; Rebeca Solnit, *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás*

suspensión ontológica (ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente) la búsqueda introduce una forma de existencia sostenida: una presencia que se apoya en la reiteración del gesto³⁵. Buscar es reactivar el vínculo con el mundo cuando el mundo ha sido fracturado. Esta resistencia es ontológica porque reconfigura lo que cuenta como real. La búsqueda instituye un modo de existencia precario pero irreductible: el desaparecido existe en el acto mismo de ser buscado. No como recuerdo, ni como archivo, más bien como demanda activa de mundo. La pala, el rastrillo, la varilla, el nombre pronunciado en voz alta no son solo técnicas: son operaciones ontológicas mínimas que restituyen un lugar a quien ha sido expulsado de todo lugar.

En este sentido, buscar no equivale a reparar la pérdida, convoca a negar la eficacia total de la devastación. No restituye la vida, pero impide su anulación simbólica. La búsqueda es una ontología de lo imposible, del impoder “el gesto mediante el cual los sujetos del impoder hacen advenir —sobrevénir, o revenir— en ellos algo así como una potencia fundamental”³⁶. Con ello, no define qué es el ser, sino que aborda aquello que lo sostiene en condiciones adversas. Es una forma de existir contra la desaparición, una práctica que afirma: alguien sigue siendo porque alguien lo busca. Así, la búsqueda no es únicamente una respuesta ética o política, es una insistencia ontológica que reabre el mundo allí donde había sido clausurado, una forma de ontoarqueología.

contada de la gente, trad. Lucía Barahona (Capitan Swing, 2017).

35 Georges Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra: Sobre la materia de las imágenes*, trad. Melina Balcázar Moreno (Canta Mares, 2020); *Ibid.*, “Gestos, fórmulas y bloques de intensidad,” *Revista de Filosofía*, año 53, no. 151, trad. Eliza Mizrahi Balas (2021): 280-309, DOI:0.48102/rd.f.v53i151.118

36 Didi-Huberman, *Desear desobedecer*, 40

En este sentido, la búsqueda tiene una relación directa con el cuidar, pero no en el registro habitual de la protección de lo que ya está dado, sino en el de la custodia de lo que ha sido violentamente sustraído del mundo. Por ello, el segundo término del desplazamiento es, entonces, cuidar. En Heidegger, el cuidado (*Sorge*) y el cultivar (*bauen*) están ligados a una lógica de preservación: cuidar es dejar-ser, proteger, albergar, mantener en pie un mundo habitable³⁷. Esa concepción presupone un horizonte de continuidad: hay algo que puede ser conservado porque todavía pertenece al orden de lo visible, lo reconocible y lo común. En el contexto de la desaparición forzada, esta lógica resulta insuficiente, pues algo de lo que se realiza consiste en custodiar aquello que ha sido expulsado del mundo: cuerpos sin localización, nombres sin sepultura, historias sin cierre³⁸.

Cuidar, aquí, significa sostener la ausencia, ubicar los restos, indicios y nombres que no pueden protegerse por sí mismos³⁹. El cuidado opera, de forma imposible, sobre una ausencia actuante⁴⁰. Por eso, este cuidado no conduce a la pacificación ni al equilibrio: se ejerce en condiciones de intemperie ontológica, donde no hay garantías de sentido ni promesas de restitución. Es mantener abierta la herida allí donde los dispositivos jurídicos y administrativos buscan suturarla mediante procedimientos de clasificación, archivo o resolución formal. El cuidado se convierte así en una

37 Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, 158-160.

38 Elisabeth Anstett, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibian, dirs., *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: el tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios* (Miño y Dávila, 2013).

39 Miguel Ángel Martínez Martínez, "Ocultar los restos. Consideraciones filosóficas sobre las fosas clandestinas," *Tierra de terrores. Violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo*, coords. Arturo Aguirre y Miguel Ángel Martínez (SB, 2025), 197- 214.

40 Arturo Aguirre Moreno, "El necrocidio y las fosas clandestinas," en *Sentidos* 23 (2025): 25-33.

práctica de resistencia semántica: impide que la violencia imponga su gramática final sobre lo que ha sido arrancado del mundo.

Por eso, buscar es ya una forma de cuidar. No porque prometa encontrar, sino porque rehúsa abandonar. La búsqueda cuida al insistir; cuida al repetir el gesto; cuida al exponer el cuerpo propio al desgaste, al sol, al polvo, al tiempo suspendido. Allí donde el poder produce desaparición como neutralización ontológica, el cuidado-búsqueda produce una contra-temporalidad: una duración sin cierre que afirma que algo sigue importando, aunque no pueda ser localizado⁴¹. Este desplazamiento transforma radicalmente el sentido del cuidado: ya no es una práctica orientada a la continuidad del mundo, es una práctica que resiste su clausura violenta. No sostiene un orden, se sostiene en un resto⁴²; no protege una casa, resguarda una pregunta; no asegura la vida, sino la imposibilidad de dar por concluida su negación⁴³. En este registro, cuidar no consiste en garantizar el futuro, pero sí se orienta para impedir que el pasado y el presente sean definitivamente borrados. Cuidar es, así, una forma mínima y radical de ontología: mantener en existencia aquello que el mundo ha dejado de hospedar.

41 Natalia Taccetta, “Anacronismo, dialéctica y sublevación. O de cómo pensar la imagen a contrapelo,” *Revista de filosofía* (2021), DOI: 10.48102/rd. v53i151.113

42 Arturo Aguirre y Miguel Angel Martínez, coords., *Tierra de terrores. Violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo* (SB, 2025)

43 Martínez Martínez, “Ocultar los restos,” 197-200.

3.3 *Buscar, pensar, acompañar*

El tercer término del desplazamiento es pensar. En Heidegger, pensar pertenece al habitar en tanto que escucha y custodia del ser⁴⁴. En el contexto que aquí se analiza, pensar no puede presentarse como instancia de esclarecimiento soberano. No hay un punto exterior desde el cual iluminar la desaparición como si se tratara de un objeto disponible para la razón. El pensamiento comparece, más bien, como una práctica afectada por la búsqueda y el cuidado: piensa quien busca, y piensa como cuida. Esto implica asumir que el pensar no antecede a la herida, sino que emerge en ella y se deja modelar por su persistencia.

Pensar, en esta filosofía mínima, pero implicada, es una forma de acompañamiento conceptual que renuncia a saturar de sentido aquello que permanece abierto. No se orienta a producir una explicación exhaustiva de la desaparición, ni a integrarla en una narrativa totalizante que la vuelva inteligible y, por ello, tolerable. Su gesto es más modesto y más exigente: habitar conceptualmente la herida sin convertirla en objeto administrable. Allí donde los dispositivos jurídicos, estadísticos o mediáticos buscan cerrar la indeterminación mediante categorías operativas, el pensamiento implicado se detiene, duda y se expone a la inestabilidad de lo que no puede ser resuelto.

Este modo de pensar no aspira a comprender en el sentido clásico del término (capturar, reunir, dominar) sino a permanecer junto, es una forma de hospitalidad⁴⁵. Pensar no es apropiarse del sentido de la desaparición, sostener su pregunta. Por eso, este pensamiento no se define por la claridad, sino por una cierta opacidad asumida: reconoce

44 Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, 158–160.

45 Michel Agier, *El sitio del extranjero. Repensar la hospitalidad*, trad. Frida Calderón Bony (Canta Mares, 2018), 59–97.

que hay zonas de la experiencia que no pueden ser traducidas sin residuo y que toda traducción conceptual comporta un riesgo de violencia secundaria. Este pensamiento hace de la persona desaparecida el huésped⁴⁶. De esta forma, pensar es cuidar cuando se rehúsa a clausurar; cuando acepta la precariedad de sus propias categorías y reconoce que no hay lenguaje indemne frente a la violencia extrema. No se trata de abdicar del concepto, más bien de debilitar su pretensión de autosuficiencia. Las nociones con las que se piensa (vida, muerte, ausencia, justicia, duelo) dejan de funcionar como unidades estables y se vuelven términos tensados por la experiencia: palabras que ya no designan con precisión, que titubean ante aquello que nombran.

En este registro, el pensamiento no produce soluciones, presenta condiciones de escucha. Pensar es cuidar cuando impide que la desaparición se convierta en un problema técnico o en un caso ejemplar; cuando resiste su reducción a fenómeno explicable y la sostiene como interpelación viva. A decir de Nancy: “La escucha no es la captación de un significado, sino la atención a una resonancia”⁴⁷. Pensar la desaparición forzada exige, entonces, este modo de escucha: no un pensamiento que captura, sino uno que atiende a una ausencia que insiste; no un saber que clausura, sino una disposición que se mantiene en el umbral entre lo que falta y lo que aún reclama. Pensar es cuidar cuando se rehúsa a cerrar, cuando acepta la inestabilidad de sus propias categorías y reconoce que no hay lenguaje indemne frente a la violencia extrema.

Así, buscar, cuidar y pensar convergen en una misma ética mínima: sostener la pregunta allí donde el mundo ha querido borrar la voz; acompañar sin apropiarse;

46 *Ibid.*, 17.

47 Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, trad. Horacio Pons (Aморrortu, 2007), 17.

escuchar sin resolver. Esta convergencia puede precisarse a partir de la noción de escucha en Jean-Luc Nancy⁴⁸, para quien escuchar no equivale a comprender un contenido, implica exponerse a una resonancia que no se deja traducir plenamente en significado. La escucha no captura, no totaliza, no clausura; se sitúa en un umbral donde el sentido no se da como respuesta, antes bien como vibración que insiste.

Buscar, en este registro, es una forma de escucha en movimiento: no persigue un objeto plenamente presente, se orienta hacia lo que resuena en su ausencia. Se busca porque algo sigue sonando, aunque no pueda ser dicho; porque hay una voz sin cuerpo y un cuerpo sin lugar que continúan interpelando. Cuidar, a su vez, es sostener esa resonancia sin apropiársela. En términos de la escucha nancyana, cuidar no es traducir el clamor en significado estabilizado, sino mantener abierta su vibración. Allí donde los dispositivos jurídicos y administrativos intentan convertir la desaparición en dato, número o expediente, el cuidado-escucha resiste esa reducción: se niega a convertir la voz en información, la ausencia en cifra, el nombre en archivo cerrado. Cuidar es, así, custodiar una apertura, no un contenido.

Pensar, finalmente, adopta la forma de una escucha conceptual. No se trata de producir un saber soberano sobre la desaparición; por el contrario, de pensar a partir de su resonancia, dejando que desestabilice las categorías mismas con las que se piensa, de una hospitalidad radical, incondicional. Esta escucha, en el sentido desarrollado por Jean-Luc Nancy, puede ser pensada como una forma mínima de hospitalidad cuando se la articula con las

48 *Ibid.*

elaboraciones de Jacques Derrida⁴⁹ y Michel Agier⁵⁰.

La escucha abre un umbral donde el sentido se presenta como vibración que insiste y es precisamente el lugar de la hospitalidad en Derrida: hospedar al otro sin condiciones previas, antes de conocerlo, sin exigirle identidad, relato ni inteligibilidad plena⁵¹. Escuchar es, así, una forma de hospedar, porque recibe una voz sin pedirle que se convierta en mensaje estable; acoge una ausencia como resto, como llamada, como clamor. Agier, por su parte, desplaza la hospitalidad del plano moral al plano político y antropológico: hospedar es abrir un espacio precario de aparición para vidas expulsadas del mundo común, sin traducirlas de inmediato en categorías administrativas. Vinculada a la escucha, la hospitalidad deja de ser integración o normalización y se convierte en custodia de una exposición: no administra la voz, la mantiene audible; no convierte la alteridad en expediente, la sostiene como interpelación. Pensar la desaparición forzada desde esta articulación implica practicar una hospitalidad de la ausencia: recibir una voz sin cuerpo y un cuerpo sin lugar, no solo para devolverlos, para mantener abierto el umbral donde aún pueden ser escuchados. Así, buscar, cuidar y pensar se vuelven gestos hospitalarios de escucha: sostienen la pregunta allí donde el mundo ha querido borrar la voz, acompañan sin apropiarse y rehúsan cerrar aquello que solo puede ser atendido en su resonancia.

Desde esta perspectiva, buscar, cuidar y pensar no son operaciones separadas, son modalidades de una misma escucha: en el tiempo; en el espacio; y en el lenguaje.

49 Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *De la hospitalidad*, trad. Cristina de Peretti (Ediciones de la Flor, 2000), 31.

50 Agier, *El sitio del extranjero*, 17.

51 Derrida y Dufourmantelle, *De la hospitalidad*, 33.

Todas rehúsan la resolución y asumen la inestabilidad como condición. Sostener la pregunta donde el mundo ha querido borrar la voz significa habilitar la indeterminación de la impotencia, como una forma de resistencia a la clausura violenta del sentido. Acompañar sin apropiarse es reconocer que la desaparición no puede ser integrada sin resto. Escuchar sin resolver es aceptar que hay experiencias (como la desaparición forzada) que no piden explicación, sino permanencia atenta. En este punto, la filosofía mínima de la búsqueda, el cuidado y el pensamiento se define como una ética de la resonancia: no responder por el otro, permanecer junto a lo que insiste sin voz.

4. Etnografía filosófica

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí imponen una exigencia metodológica precisa: no es posible pensar la desaparición forzada y la búsqueda desde una posición externa, neutral o meramente analítica. Si la búsqueda constituye la condición del pensamiento y si la filosofía mínima del habitar herido describe un mundo dañado, entonces el método no puede situarse fuera de esa condición sin reproducir, a otro nivel, la lógica de distanciamiento que permite la administración del daño. En este registro, el posicionamiento metodológico del texto se orienta desde la noción de etnografía filosófica, entendida como una disposición epistemológica del pensamiento implicado, situado⁵².

52 María Florencia Díaz Rojo, "Algunos aportes del pensamiento situado para pensar procesos sociales," *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, año 9, no. 17 (2024): 1-19; Carlos Cullen, "El Hedor de América insiste y persiste. Consideraciones tempestivas e intempestivas y algunos aforismos desorientados, a propósito del texto de Rodolfo Kusch, "El hedor de América"; Ricardo Santillán Güemes, et al, coords., *El Hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América Profunda de Rodolfo Kusch* (CLACSO/

Una de las operaciones más extendidas en los estudios sobre violencia consiste en aplicar marcos teóricos consolidados a casos empíricos⁵³. Aunque esta estrategia puede producir descripciones ordenadas y comparables, resulta insuficiente frente a la experiencia de la desaparición forzada. La búsqueda no se presenta como un objeto delimitable que pueda ser subsumido bajo categorías previas sin que estas se vean afectadas. Por el contrario, desorganiza los esquemas conceptuales que pretenden captarla.

La etnografía filosófica parte del reconocimiento de esta desorganización. No se propone ilustrar conceptos con ejemplos, sino autorizar que la experiencia (sus ritmos, silencios, repeticiones y riesgos) reconfigure la gramática conceptual desde la cual se piensa. En este sentido, el método no precede a la experiencia; acontece en fricción con ella. Pensar desde la búsqueda implica aceptar que el conocimiento no se produce por adecuación entre teoría y realidad, sino por recomposición precaria de categorías inestables. Es decir, lo que aquí se propone asume explícitamente su condición situada. El pensamiento no se presenta como voz autorizada que habla en nombre de quienes buscan ni como instancia que traduce su experiencia a un lenguaje académico supuestamente superior. Por el contrario, reconoce una asimetría irreductible entre quien escribe y quienes sostienen materialmente la búsqueda.

Esta asimetría no se resuelve mediante identificación empática ni mediante una apropiación testimonial. Se mantiene visible como límite y como responsabilidad, de acuerdo con Veena Das, el conocimiento producido en contextos de violencia extrema no puede separarse de

UNTREF, 2023); Alejandro Auat, *Situación y Mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo* (UNR editora/Fundación Ross/CEDET, 2021).

53 Nixon, *Slow Violence*, 45.

las condiciones ordinarias en las que se vive y se insiste, y cualquier pretensión de totalización corre el riesgo de borrar esa fragilidad constitutiva⁵⁴. La etnografía filosófica, en este sentido, busca articular la experiencia y rodearla conceptualmente, sin clausurarla.

Además, este posicionamiento metodológico tiene consecuencias directas en la forma de escribir. Pensar implicadamente no significa hablar más ni decirlo todo. Supone, en muchos casos, saber callar, detener la proliferación conceptual y resistir la tentación de producir explicaciones exhaustivas. La escritura se convierte así en una práctica de cuidado: cuidar el sentido evitando saturarlo, cuidar los nombres sin convertirlos en ejemplos, cuidar los restos sin traducirlos en evidencia neutra⁵⁵. La etnografía filosófica asume esta condición remanente, una suerte de filosofía de los restos, y acepta que no todo puede ni debe ser dicho. El silencio, en este marco, no es ausencia de análisis, es una forma de responsabilidad epistemológica⁵⁶.

Más que un conjunto de procedimientos, la etnografía filosófica se define aquí como una ética del no-cierre. No persigue conclusiones definitivas ni modelos normativos exportables. Su apuesta es sostener preguntas abiertas allí donde el orden social busca clausurarlas mediante archivos, sentencias o narrativas de superación. Esta táctica no convierte la búsqueda en mandato moral ni en virtud ejemplar; reconoce, por el contrario, que se trata de una práctica situada que no puede universalizarse sin

54 Veena Das, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary* (University of California Press, 2007).

55 Anna Boccuti y Mariarosaria Colucciello, eds., *Libros, viajes y viajeros: itinerarios de lo extraño en América* (Milano, University Press, 2026), DOI: 10.54103/texturas.288

56 Ana Luisa Sánchez Hernández, "Percute el silencio: memoria, testimonio y guerrilla," *Nexos* (junio 20, 2025), <https://www.nexos.com.mx/?p=85088>

violencia adicional. Desde esta perspectiva, el método no garantiza resultados, pero delimita una responsabilidad: no contribuir, ni siquiera indirectamente, a la normalización de la desaparición forzada. Así, el pensamiento desplegado de este modo de filosofar significa aceptar que el conocimiento producido es parcial, frágil y expuesto, y que esa fragilidad no es un defecto a corregir, es una condición misma de su rigor.

En suma, la etnografía filosófica propuesta en este artículo no pretende fundar una nueva escuela metodológica ni ofrecer una alternativa totalizante a los enfoques existentes. Su alcance es más modesto y más exigente: hacer posible un pensamiento que no se coloque a salvo de aquello que intenta comprender, y que asuma que, cuando el mundo falla, el método también debe fallar de otro modo para no convertirse en una forma más de administración del daño.

5. Conclusión. Pensar sin clausura

Estas consideraciones han propuesto una reformulación ontológica, política y metodológica de la filosofía contemporánea a partir de la experiencia de la desaparición forzada de personas en México. Lejos de tratar la búsqueda como un objeto empírico susceptible de análisis externo, se ha sostenido que la búsqueda constituye una condición del pensamiento en contextos de violencia extrema. Esta inversión epistemológica ha permitido desplazar categorías heredadas —habitar, cuidado, acción política— hacia una ontología mínima adecuada a un mundo dañado.

A lo largo del texto se argumentó que la desaparición forzada produce una falla persistente del mundo que no puede ser comprendida desde marcos que presuponen

continuidad, resolución o reparación. En ese escenario, la búsqueda emerge como insistencia material que habita la ausencia sin clausurarla. Pensar desde la búsqueda implica, por tanto, renunciar a la soberanía conceptual y aceptar la inestabilidad categorial como condición de rigor filosófico, no como déficit teórico.

El desplazamiento de la tríada construir–habitar–pensar hacia buscar–cuidar–pensar no ha tenido como objetivo sustituir una ontología por otra más comprensiva, sino restringir deliberadamente el alcance ontológico para hacerlo responsable frente a la devastación. La filosofía mínima del habitar herido no promete reconciliación ni retorno a un mundo intacto. Describe, más bien, los modos en que se insiste en el mundo cuando este ha fallado: buscar como permanencia en la oquedad, cuidar como custodia sin reparación y pensar como práctica no clausurante del sentido.

Desde el punto de vista político, esta ontología ha permitido conceptualizar la búsqueda como levantamiento mínimo: una forma de acción no soberana, sin épica ni programa, cuya fuerza reside en la insistencia temporal y en la negativa a permitir que la desaparición se vuelva paisaje. De esta manera, el posicionamiento metodológico desarrollado bajo la noción de etnografía filosófica ha sido coherente con estas tesis. Pensar de forma situada, expuesta e implicada ha significado asumir la asimetría entre quien escribe y quienes buscan, resistir la tentación de la apropiación testimonial y aceptar el silencio como parte constitutiva de una escritura responsable. El método busca sostener preguntas abiertas allí donde el orden social y sus dispositivos de gestión intentan clausurarlas.

Por ello, los alcances de esta propuesta son deliberadamente limitados. El texto no pretende ofrecer una

teoría general de la desaparición forzada ni una solución filosófica al daño producido. Su contribución consiste en reconfigurar las condiciones desde las cuales la filosofía puede pensar la violencia extrema sin neutralizarla, aceptando que esa tarea implica una exposición permanente del pensamiento. En este sentido, la filosofía mínima aquí defendida no se define por su capacidad de explicar, sino por su disposición a no cerrar aquello que exige ser sostenido. Pensar desde la desaparición forzada implica reconocer que el mundo no siempre se deja habitar, que el cuidado no siempre repara y que el pensamiento no siempre esclarece. Mientras alguien siga buscando, el mundo no se cierra del todo; mientras haya pensamiento situado, la violencia no logra imponerse como sentido último.

La tarea de la filosofía, en este contexto, no es restaurar un orden ni ofrecer consuelo conceptual. Es acompañar sin clausurar, insistir sin prometer y pensar sin colocarse a salvo. Busca sostener una apertura allí donde la devastación pretende imponer su cierre definitivo. Esta tarea es mínima, frágil y siempre insuficiente: no repara el daño ni restituye lo perdido, pero impide que la desaparición se convierta en un hecho completamente mudo y que la violencia adquiera la forma de una verdad incuestionable. Precisamente por su precariedad, esta filosofía no se legitima por su fuerza explicativa, lo hace en función de su incapacidad de permanecer indiferente, y acompañar tiernamente a lo que falta junto a lo que no puede ser dicho del todo, junto a la herida que no se deja suturar. En esa permanencia se juega su sentido: como práctica que rehúsa abandonar. Por ello, aunque mínima y siempre incompleta, esta tarea sigue siendo ineludible.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Giménez Cuspina. Pre-Textos, 2000.
- Aguirre Moreno, Arturo. *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*. Afinita, 2016.
- Aguirre Moreno, Arturo. “El necrocidio y las fosas clandestinas,” *Sentidos* 23. 2025.
- Aguirre, Arturo y Martínez, Miguel Ángel, coords., *Tierra de terrores. Violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo*. SB, 2025.
- Agamben, Giorgio. *Lo que resta de Auschwitz: El archivo y el testimonio*. Traducido por Antonio Giménez Cuspina. Adriana Hidalgo, 2014.
- Agier, Michel. *El sitio del extranjero: Repensar la hospitalidad*. Traducido por Frida Calderón Bony. Canta Mares, 2018.
- Anstett, Elisabeth, Dreyfus, Jean-Marc, y Garibian, Sévane, dirs. *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*. Miño y Dávila, 2013.
- Auat, Alejandro. *Situación y mediaciones: Nuestra democracia, entre populismo y neoliberalismo*. UNR Editora / Fundación Ross / CEDET, 2021.
- Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. Traducido por Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica, 2000.

- Boccuti, Anna, y Mariarosaria Colucciello, eds. *Libros, viajes y viajeros: Itinerarios de lo extraño en América*. University Press, 2026. <https://doi.org/10.54103/texturas.288>.
- Bonilla Juárez, Pablo. “Contar lo inconmensurable: Una historia de la desaparición forzada.” *Andamios* 21 (2024): 511–515. <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i54.1078>.
- Calveiro, Pilar. *Desapariciones: Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. Taurus, 2002.
- Calveiro, Pilar. Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías. Siglo XXI, 2019.
- CIDH. “CIDH saluda la creación del Mecanismo Extraordinario de Identificación Forense en México y espera su pronta implementación (Comunicado No. 329/19).” Organización de los Estados Americanos, 18 de diciembre de 2019. <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2019/329.asp>.
- CNB (Comisión Nacional de Búsqueda). “Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas.” Secretaría de Gobernación. Consultado el 30 de enero de 2026. <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/>.
- Cullen, Carlos. “El hedor de América insiste y persiste: Consideraciones tempestivas e intempestivas y algunos aforismos desorientados, a propósito del texto de Rodolfo Kusch ‘El hedor de América’.” En *El hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América profunda de Rodolfo Kusch*, coordinado por Ricardo Santillán Güemes et al. CLACSO / UNTREF, 2023.

- Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. University of California Press, 2007.
- Derrida, Jacques, y Anne Dufourmantelle. *De la hospitalidad*. Traducido por Cristina de Peretti. Ediciones de la Flor, 2000.
- Díaz Rojo, María Florencia. “Algunos aportes del pensamiento situado para pensar procesos sociales.” *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales* 9, no. 17 (2024): 1–19.
- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Traducido por Antonio Oviedo. Adriana Hidalgo, 2011.
- Didi-Huberman, Georges. *Desear desobedecer: Lo que nos levanta I*. Abada, 2020.
- Didi-Huberman, Georges. *Gestos de aire y de piedra: Sobre la materia de las imágenes*. Traducido por Melina Balcázar Moreno. Canta Mares, 2020.
- Didi-Huberman, Georges. “Gestos, fórmulas y bloques de intensidad.” *Revista de Filosofía* 53, no. 151 (2021): 280–309. <https://doi.org/10.48102/rdf.v53i151.118>.
- Diario Oficial de la Federación. *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas*. Cámara de Diputados, 2017.
- Diéguez, Ileana. *Cuerpos sin duelo: iconografías y teatralidades del dolor* (Universidad Autónoma de Nuevo León, 2016), 90-91.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Traducido por Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Gómez Johnson, Cristina; Meza Mejía, Sofia Andrea y Yrizar Barbosa, Guillermo. “Cuidado y método: miradas transdisciplinarias y multisituadas investigando desapariciones de personas migrantes en México,” REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana 3 (2025): 1-19, DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-858525038800033306>
- González Villarreal, Roberto. *Desaparición forzada en México: violencia, verdad y justicia*. UNAM, 2022.
- González Villarreal, Roberto. *Historia de la desaparición: Nacimiento de una tecnología represiva*. Terracota, 2020.
- Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar.” En *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau, 141–160. Serbal, 1994.
- Inclán, Daniel. *La marcha catastrófica del mundo: Crítica de la economía política de la violencia*. Bajo Tierra Ediciones / Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, 2024.
- López López, Erika Liliana. “Burocratizar el dolor.” *Adónde van los desaparecidos*, 3 de mayo de 2021. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2021/05/03/burocratizar-el-dolor/>.
- Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons. Ediciones Manantial, 1999.
- Martínez Martínez, Miguel Ángel. *Bodies, Territories and Serious Violations of Human Rights in Mexico*. Springer, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42712-1>.

Martínez Martínez, Miguel Ángel. “Hacia una política de las lágrimas: duelo, memorias y fosas clandestinas.” *Ibero Ciencias - Revista Científica y Académica* 4 (2025): 926–956. <https://doi.org/10.63371/ic.v4.n4.a414>.

Martínez Martínez, Miguel Ángel. “Ocultar los restos: Consideraciones filosóficas sobre las fosas clandestinas.” En *Tierra de terrores: Violencias extremas y fosas clandestinas desde el necrohumanismo*, coordinado por Aguirre Moreno, Arturo y Miguel Ángel Martínez, 197–214. SB, 2025.

Martínez Martínez, Miguel Ángel. “The Cry of the Earth: Projects of Death, Forced Disappearance, and Clandestine Graves.” *Resistances: Journal of the Philosophy of History*, 30 de diciembre de 2025. Consultado el 5 de enero de 2026. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/241>.

Martos, Álvaro, y Elena Jaloma Cruz. “Desenterrando el dolor propio: Las Brigadas Nacionales de Búsqueda de Personas Desaparecidas en México.” En *Desde y frente al Estado*, editado por Javier Yankelevich. SCJN, 2017.

Mastrogiovanni, Federico. *Ni vivos ni muertos: la desaparición forzada en México como estrategia de terror*. Penguin Random House, 2016.

Nancy, Jean-Luc. *A la escucha*, trad. Horacio Pons. Amorrortu, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Traducido por Luis Enrique de Santiago Guervós. Trotta, 2000.

Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, 2011.

Nucamendi, Marcos. “El discurso oficial sobre las desapariciones forzadas es falso. Corcuera.” *Adónde van los desaparecidos*, 29 de enero de 2026. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2026/01/29/el-discurso-oficial-sobre-las-desapariciones-forzadas-es-falso-corcuera/>.

Ortega, Francisco A., ed. *Veena Das: Agentes del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

Paley, Marie D. *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos/Libertad bajo palabra, 2018.

Plataforma Ciudadana de Fosas. *Plataforma Ciudadana de Fosas*. 2021. Consultado el 30 de enero de 2026. <https://plataformaciudadanadefosas.org/>.

Rancière, Jacques. *El tiempo de la igualdad: Diálogos sobre política y estética*. Traducido por J. Bassas Vila. Herder, 2011.

Sánchez Hernández, Ana Luisa. “Percute el silencio: memoria, testimonio y guerrilla.” *Nexos*, 20 de junio de 2025. <https://www.nexos.com.mx/?p=85088>.

Santillán Güemes, Ricardo et al, coords. *El Hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América Profunda* de Rodolfo Kusch. CLACSO/ UNTREF, 2023.

Solnit, Rebecca. *Esperanza en la oscuridad: La historia jamás contada de la gente*. Traducido por Lucía Barahona. Capitán Swing, 2017.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. *Apuntes sobre desaparición de personas*. SCJN, 2023.

Taccetta, Natalia. “Anacronismo, dialéctica y sublevación: O de cómo pensar la imagen a contrapelo.” *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 53, no. 151 (2021): 54–94. <https://doi.org/10.48102/rdf.v53i151.113>.

Tzuc, Efraín. “Los nuevos epicentros de la desaparición en México.” *A dónde van los desaparecidos*, 30 de agosto de 2023. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2023/08/30/los-nuevos-epicentros-de-la-desaparicion-en-mexico/>

Vicente Ovalle, Camilo. “Desapariciones en México: la emergencia de un campo,” *Historia y Grafía* 56 (2021): 53-87, DOI:10.48102/hyg.vi56.353

Vicente Ovalle, Camilo. “Desapariciones: concepto, historia y experiencia,” *História da Historiografia. International Journal of Theory and History of Historiography*. (17, e2178, 2024): 1-25, <https://doi.org/10.15848/hh.v17.2178>

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Finitud, Angustia y Alteridad: Un análisis fenomenológico sobre la muerte física y la experiencia del superviviente

Finitude, distress and otherness: Phenomenological analysis of physical death and the survivor's experience

Finitude, Angoisse et Altérité: Une analyse phénoménologique de la mort physique et de l'expérience du survivant

Cinthia Alejandra Urquiza Cepeda
<https://orcid.org/0000-0002-6038-6916>

Universidad Pedagógica Nacional del Estado
de Chihuahua
Chihuahua, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Urquiza Cepeda, Cinthia Alejandra. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-141>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 28-05-26

Email: curquiza@upnech.edu.mx

**FINITUD, ANGUSTIA Y ALTERIDAD: UN ANÁLISIS
FENOMENOLÓGICO SOBRE LA MUERTE FÍSICA Y LA
EXPERIENCIA DEL SUPERVIVIENTE**

**FINITUDE, DISTRESS AND OTHERNESS:
PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF PHYSICAL DEATH AND
THE SURVIVOR'S EXPERIENCE**

**FINITUDE, ANGOISSE ET ALTÉRITÉ: UNE ANALYSE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA MORT PHYSIQUE ET DE
L'EXPÉRIENCE DU SURVIVANT**

Cinthia Alejandra Urquiza Cepeda ¹

Resumen: El presente artículo aborda la problemática de la muerte no solo como un evento de clausura biológica, sino como la estructura fundamental que da sentido a la existencia humana. A través de un diálogo crítico entre la ontología de Martin Heidegger, la agonía vital de Miguel de Unamuno, el misterio metafísico y la muerte del otro de Vladimir Jankélévitch, y la

¹ Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México.

filosofía analítica de Thomas Nagel, se examina la tensión entre la certeza racional del fin y la resistencia afectiva de la voluntad. La investigación sostiene que, ante la imposibilidad de experimentar la propia muerte en primera persona, el acceso fenoménico a la finitud se produce a través de la muerte ajena, revelando que la identidad del sujeto está intrínsecamente constituida por la alteridad y la memoria.

Palabras clave: Muerte, Finitud, Alteridad, Ontología, Duelo.

Abstract: This article approaches the problem of death not only as a biological closure event, but as the fundamental structure that gives meaning to human existence. Through a critical dialogue between the ontology of Martin Heidegger, the vital agony of Miguel de Unamuno, the metaphysical mystery and the death of the other by Vladimir Jankélévitch, and the analytic philosophy of Thomas Nagel. The tension between the rational certainty of the end and the affective resistance of the will is examined. The research supports that given the impossibility of experiencing one's own death firsthand, phenomenal access to finitude occurs through the death of others, revealing that the subject's identity is intrinsically constituted by otherness and memory.

Key words: Death, Finitude, Otherness, Ontology, Duel.

Résumé: Le présent article aborde la problématique de la mort non seulement comme un événement de clôture biologique, mais comme la structure fondamentale qui donne sens à l'existence humaine. À travers un dialogue critique entre l'ontologie de Martin Heidegger, l'agonie vitale de Miguel de Unamuno, le mystère métaphysique et la mort d'autrui de Vladimir Jankélévitch, et la philosophie analytique de Thomas Nagel, cet article examine la tension entre la certitude rationnelle de la fin et la résistance affective de la volonté. La recherche soutient que, face à l'impossibilité d'expérimenter sa propre mort à la première personne, l'accès phénoménal à la finitude se produit à travers la mort d'autrui, révélant que l'identité du sujet est intrinsèquement constituée par l'altérité et la mémoire.

Mots-clés: Mort, Finitude, Altérité, Ontologie, Deuil.

Así como una jornada bien
empleada produce un dulce
sueño, así una vida bien
usada produce una dulce
muerte

Leonardo Da Vinci

Introducción

La muerte constituye el problema radical de la antropología filosófica. La incertidumbre ontológica sobre el *post-mortem* impulsa la actividad racional, no solo como curiosidad biológica, sino como una búsqueda de sentido. Como señala Unamuno², la razón busca comprender la cesación de la conciencia, mientras que el sentimiento vital se rebela contra la nada.

Esta investigación no solo se sitúa en la descripción del deceso biológico, sino que busca profundizar en la tensión dialéctica entre la finitud fáctica y la autocomprensión del sujeto. La relevancia de este análisis radica en que la muerte, al ser el horizonte ineludible de la condición humana, funciona como la estructura que dota de urgencia a cada elección del presente. Al contrastar la visión analítica de Nagel sobre la privación de bienes con la angustia ontológica de Heidegger, se pretende esclarecer cómo el individuo transita desde una existencia inauténtica hacia una asunción valiente de su propia caducidad. En última instancia, este artículo propone que la resolución de esta angustia no es un acto solitario, sino que se encuentra en la memoria compartida y en la responsabilidad ética que surge ante la desaparición del otro.

2 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Textos.info, 2019)

Constituye el horizonte ineludible de la condición humana, “lo desconocido que, sin embargo, no se convierte en objetivo ni en tema, no se ve ni se prevé, sino que es la inquietud con la que se plantea una interrogación que no puede transformarse en respuesta, una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador”³. Como fenómeno, posee una dualidad desconcertante: porque, por un lado, es el evento natural más democrático y universal, una cesación de la vida y un apagamiento del cuerpo que obedece a leyes biológicas implacables; por otro lado, representa para la conciencia reflexiva un problema radical, una interrupción abrupta -esperada o no- que desafía la lógica de nuestros deseos y proyectos.

Desde la educación básica se nos instruye en el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, una fórmula que sugiere una completud biológica. Sin embargo, la experiencia existencial contradice esta serenidad naturalista: rara vez la vida se siente *completa* al momento de morir; por el contrario, la muerte suele presentarse como un evento que deja la existencia *inacabada*. Esta disonancia entre el hecho biológico y la vivencia subjetiva es el motor de la indagación filosófica. El ser humano no se conforma con ser un organismo que perece; para Unamuno⁴, es un sujeto que almacena a sus muertos, desea la inmortalidad y se angustia ante la posibilidad de la nada.

El presente artículo no pretende ofrecer respuestas dogmáticas sobre el *post-mortem*, porque “el morir no

3 Emmanuel Levinás, *Dios, la muerte y el tiempo* (Editorial Altaya, 2000), 28.

4 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

es un incidente, sino un fenómeno sólo existencialmente comprensible, y esto en un sentido especialísimo, que habrá que ceñir todavía más de cerca”⁵ pero sí intenta examinar las tensiones filosóficas que surgen al intentar comprender la finitud. Para ello, se revisarán las posturas de los pensadores Martin Heidegger, Miguel de Unamuno, Thomas Nagel y Vladimir Jankélévitch, al analizar cómo la conciencia de la muerte estructura nuestra comprensión de la vida, porque “para esclarecer la cuestión de la muerte hay que saber primero de la vida; la muerte es siempre muerte de algo que vive; y ese *ser vivo* es, a su vez, lo que constituye el ser del viviente”⁶.

Este trabajo sostiene que, si bien la muerte física es una certeza empírica innegable, su verdadera dimensión ontológica permanece inaccesible en primera persona. Dado que la muerte propia supone la aniquilación del sujeto cognoscente, la única vía de acceso fenoménico a la muerte es la experiencia de la alteridad: la muerte del otro.

Se argumentará que la angustia ante la finitud -o la muerte- no surge únicamente del miedo biológico al dolor, al deterioro o al cese de la vida, sino de la contradicción trágica entre la razón que acepta el destino mortal y la voluntad que desea la inmortalidad y la trascendencia (en términos de Unamuno); así como la ruptura del mundo compartido (desde la intersubjetividad), donde la muerte de un ser querido no es solo un evento ajeno, sino una pérdida parcial de la propia identidad del superviviente, descubriendo que nuestra existencia está intrínsecamente ligada a la de los demás.

5 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Editorial Universitaria, 1997), 261.

6 Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (Espasa-Calpe, 1942)

La dualidad del fenómeno: de la biología a la privación de la existencia

Para abordar la muerte con el rigor que la disciplina filosófica exige, es preciso desglosarla en sus dos dimensiones constitutivas: el hecho biológico, observable y cuantificable, y el problema existencial que atañe a la subjetividad y al sentido. Esta distinción responde a la conceptualización entre *el morir* como proceso orgánico, y la *muerte* como horizonte del sentido.

Desde una perspectiva estrictamente científica, la muerte se presenta como un evento natural, la cesación de la vida⁷, y el apagamiento del cuerpo. En la educación formal, se instruye sobre el ciclo vital bajo la fórmula de nacer, crecer, reproducirse y morir. Bajo esta óptica, el deceso no es más que la conclusión lógica de un proceso orgánico, un mecanismo de renovación de la especie desprovisto de carga moral. Sin embargo, esta descripción neutral y objetiva, resulta insuficiente para el sujeto que vive la inminencia de su propio fin o el de sus seres queridos; la medicina puede definir la muerte clínica pero es incapaz de explicar la angustia o el vacío que dicha cesación provoca; la biología nos habla de un ciclo que se cierra, pero la biografía personal se experimenta casi siempre como una obra interrumpida.

Como se deja ver al inicio de este estudio, existe una disonancia cognitiva y afectiva, porque la biología nos habla de un ciclo que se cierra con naturalidad, pero la biografía personal se experimenta como una obra inacabada, pues rara vez son los días en que uno siente satisfecho con su vida al momento de partir, mientras que la muerte llega y arrebatamos los planes.

7 Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*.

La muerte como privación: Thomas Nagel

Es en este punto de insatisfacción donde Thomas Nagel, en calidad de representante de la filosofía analítica contemporánea, ofrece un marco conceptual esclarecedor para entender por qué la muerte nos resulta un mal, incluso si no estamos allí para sufrirla. En su ensayo *La Muerte*⁸, se plantea lo anteriormente descrito. Si aceptamos la premisa de Epicuro al afirmar que “el más terrorífico de los males, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más”⁹, el miedo parecería irracional, pues no hay un sujeto del mal cuando el mal ocurre. No obstante, Nagel contraargumenta con su *teoría de la privación*, la cual sostiene que la muerte es un mal, no por el estado positivo de estar muerto, sino por la limitante que impone al sujeto ante la benevolencia de la vida.

Según esta postura, la muerte es un mal no por el estado de *no-ser* (al estilo de Parménides), sino *porque priva al sujeto de los bienes de la vida*. La tragedia no reside en el estado de no-ser o estar muerto, sino en el hecho de dejar de estar vivo. Esta distinción valida filosóficamente la intuición planteada: toda una vida no basta para cumplir cada uno de nuestros deseos, metas, sueños, porque el ser humano es un sujeto proyectivo. La muerte física corta abruptamente el flujo de posibilidades futuras. El ser humano, a diferencia del animal, proyecta su existencia hacia el futuro; por tanto, la muerte biológica se manifiesta no como un final natural, sino como una amputación de la libertad y de la experiencia potencial que el futuro albergaba.

8 Thomas Nagel, *Ensayos sobre la vida humana* (Fondo de Cultura Económica, 2000), 71-76.

9 Epicuro, “Carta a Meneceo,” trad. Pablo Oyarzún Robles, *Onomázein*, no. 4 (1999)

Esta privación es absoluta porque cancela no solo lo que el individuo es, sino lo que podría haber sido. En este sentido, la muerte es una pérdida que transforma un horizonte abierto de posibilidades en algo cerrado, porque Nagel argumenta que, a pesar de los momentos descritos como malos, la vida tiene un valor positivo, de ahí que la muerte se convierte en un valor negativo, es un mal porque le quita al ser la posibilidad de la experiencia, la percepción, el deseo y toda la actividad que constituye la vida humana, que deja al superviviente con la sensación de una pérdida irreparable que parece incapaz de consolarse, “la visión de Nagel se resume en que para el hombre vivir siempre será mejor que morir”¹⁰.

La angustia de la finitud y la perspectiva de la primera persona

La interrogante sobre la muerte no es un mero pasatiempo intelectual o una curiosidad morbosa; constituye, en esencia, el origen de lo que llamamos un problema radical en el ser humano que afecta las raíces de la autocomprensión. A diferencia del animal, que perece sin cuestionar su final, en una especie de inocencia biológica, el hombre se ve asaltado por la necesidad de desentrañar: ¿qué es morir?, ¿qué pasa cuando la conciencia se apaga?, ¿cómo se siente la transición?

Esta tensión entre la finitud biológica del cuerpo y la aparente infinitud de la voluntad se convierte en una angustia, “es la disposición fundamental que nos coloca ante la nada”¹¹ y para abordar esta tensión, es ineludible

10 Lisette Figueroa Pedreros, “Sartre Y Nagel: Muerte, Absurdo y Compromiso,” *Cuadernos De Filosofía*, no. 30-31 (2012-2013): 127.

11 Heidegger, *Ser y Tiempo*.

recurrir a dos posturas que, aunque parten de premisas distintas, iluminan la condición mortal desde el interior: la ontología del alemán Martin Heidegger y la agonía vital del vasco Miguel de Unamuno.

El ser-para-la-muerte: Heidegger

Martin Heidegger ofrece una reestructuración fundamental de la antropología filosófica al definir al ser humano no como una sustancia estática o un objeto entre objetos, sino como un *Dasein* (Ser-ahí) caracterizado esencialmente por ser un *Das Sein sum Tode*¹². Esta categoría implica el reconocimiento de que la muerte es la posibilidad más propia, irrebasable, inevitable, cierta e indeterminada del *Dasein*.

Para comprender a fondo la propuesta de Heidegger, es necesario examinar el fenómeno de la caída (*Verfall*). El *Dasein*, en su cotidianidad, tiende a huir de la angustia que le provoca su condición de *ser-para-la-muerte*. Pero esta huida no es un desplazamiento físico, sino un refugio en el *Uno* (*das Man*), esa masa anónima donde nadie es responsable y donde la muerte se nivela como un suceso que siempre les pasa a otros. La sociedad contemporánea, bajo esta luz, funciona como una inmensa maquinaria de distracción. A través de la curiosidad insaciable y la ambigüedad, el sujeto diluye su finitud en una temporalidad lineal y vacía, tratando la muerte como un inconveniente técnico o un tabú.

Como señala Heidegger, la angustia se transforma en un miedo ante un evento futuro que aún no llega, despojándola de su poder individualizador. Sin embargo,

12 Es el *Ser-para-la-muerte*. Mencionado por Heidegger, *Ser y Tiempo*.

la muerte es la posibilidad que nadie puede arrebatarse al sujeto ni delegar en otro. Por tanto, la existencia auténtica solo se recupera cuando el individuo decide adelantarse a la muerte, no para terminar con su vida, sino para reconocer que cada segundo está cargado de una urgencia ontológica que la distracción social intenta ocultar.

El hombre es un ser *arrojado* a un mundo que no eligió y del cual no puede huir. Sin embargo, la propuesta heideggeriana nos invita a pensar que cuando el corazón deja de latir no es solo el evento final de una cronología, sino una estructura ontológica que da sentido al presente a cada instante. “En el morir de los otros, se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del *Dasein* (o de la vida) a la del no-existir-más”¹³. Vivir de espaldas a esta realidad, como si la muerte fuera algo que le ocurre a otros o un trámite con vigencia marcada, conduce a una existencia inauténtica.

“La muerte es la posibilidad máxima no sólo por ser la última posibilidad, el punto final, el acontecimiento postrero, sino por tratarse de lo que el *Dasein* no podrá en cualquier momento acelerar, o incluso alcanzar, ya que cuando se produce la muerte el *Dasein* deja de ser”¹⁴. Por el contrario, asumir con valentía la condición de *ser-para-la-muerte* permite al individuo comprender que, precisamente el tiempo es limitado, es un recurso finito y por tanto valioso, en el que cada elección y cada momento adquieren un peso único. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*, de esa manera se revela la muerte como propia e insuperable.

13 Heidegger, *Ser y Tiempo*, 259.

14 Jennifer Anna Gosseti-Ferencei, “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot”. *Andamios* 14, no. 33 (2017): 127.

El sentimiento trágico: Unamuno

Mientras Heidegger apela a la comprensión ontológica y serena de la finitud, Miguel de Unamuno invoca el sentimiento trágico de la vida¹⁵ que surge de las entrañas y del hambre de inmortalidad. En su obra, expone descarnadamente la lucha entre la razón que acepta la evidencia del fin, y el corazón que se rebela contra la aniquilación de la conciencia, el deseo de inmortalidad y las dudas irresolubles que angustian al hombre. Para el vasco, la aceptación racional de la muerte no ofrece consuelo alguno a la sed de ser.

Existe en el ser humano un deseo de trascendencia tan potente que desafía las leyes de la selección natural y podría considerarse casi una aberración biológica, es un impulso que nos impide resignarnos al ciclo de la naturaleza. Unamuno ilustra esta desproporción con una metáfora contundente sugiriendo que, desde una perspectiva puramente evolutiva, el gorila o el chimpancé considerarían al hombre como un “pobre animal enfermo”¹⁶ por su extraña costumbre de almacenar a sus muertos y preocuparse por un más allá que no se puede validar. ¿Para qué esta angustia si el final es inevitable? Esta angustia, lejos de ser un error, es lo que nos hace propiamente humanos. Y al igual que para Heidegger, los actos fúnebres son una prueba de que el difunto, en su modo de ser es algo más que un mero útil a la mano.

Aquí radica el conflicto central: la razón nos dice que toda existencia tiene un fin, pero la fe, el deseo, o la afectividad, nos dice que debemos ser eternos, se niega a aceptar que la conciencia personal, con todo su universo interior, simplemente se desvanezca.

15 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

16 Ibid., 19.

Unamuno advierte que intentar conservarse indefinidamente es, a menudo, una respuesta necesaria para soportar el peso de la mortalidad, pues la alternativa es el abismo de la nada. Así, la muerte no es un problema a resolver, sino una agonía que debe ser vivida plenamente para que la vida no se convierta en un fenómeno pasajero y sin rastro.

Si bien, en la cotidianidad del ocuparse de la vida se da la reemplazabilidad de un *Dasein* por otro, esta reemplazabilidad es incluso un *constitutivum* del convivir. Aquí un *Dasein* puede y hasta tiene que ser el otro, dentro de ciertos límites¹⁷, pero la posibilidad de sustitución fracasa con la muerte, porque nadie puede tomarle a otro su morir, en dado caso, se podría ir a la muerte por otro, pero no tomar su muerte. Como bien se intuye, intentar conservarse indefinidamente —sea mediante la fama, la descendencia o ilusiones científicas— es a menudo una autorrealización falsa, pero necesaria para soportar el peso de la mortalidad.

Alteridad, lenguaje, duelo y la muerte en segunda persona

Si bien la muerte propia es un misterio inaccesible —pues como señala Epicuro, cuando ella está, nosotros ya no somos—, la única experiencia empírica y fenomenológica, desgarradora que poseemos de la finitud es la muerte del Otro. En el análisis filosófico contemporáneo, es crucial destacar la propuesta de Vladimir Jankélévitch, quien categoriza el fenómeno según la cercanía gramatical y afectiva del observador.

17 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*.

La muerte en tercera persona (el deceso biológico, anónimo y estadístico) que se encuentra en los medios de comunicación y registros civiles, es el evento que ocurre allá afuera y no nos afecta de manera directa. Sin embargo, el verdadero impacto se halla en la muerte en segunda persona: la pérdida del tú amado. Como se pretende reflexionar en este trabajo, la comprensión de la muerte ajena, especialmente la de un ser querido, deja de ser un proceso lógico o una observación externa para convertirse en un evento ontológico que fractura de manera irreversible la existencia del superviviente.

Esta fractura deja ver una paradoja en el duelo: la tragedia de la muerte radica en que es un conocimiento que se manifiesta externamente (en el cuerpo inerte del otro), pero se padece y se procesa internamente como una mutilación del propio yo. Para Jankélévitch, la muerte experimentada desde la primera persona no se sabe, pero es la segunda persona la que vive en verdad la muerte de la primera. Al respecto, Feuerbach sugería que la muerte es ante todo una tragedia de la conciencia. Porque “la creencia en un más allá, en una vida después de la muerte, no es, en el fondo, entre los pueblos *salvajes*, ninguna otra cosa sino la creencia directa en esta vida, es la fe inmediata e inquebrantable en la vida actual”¹⁸, la fe en la inmortalidad o en un más allá no es sino una manifestación de la fe en la importancia de la vida actual y de los vínculos que en ella tejemos.

La muerte en segunda persona, analizada desde la categoría de Jankélévitch, no solo representa una pérdida emocional, sino una auténtica quiebra de la responsabilidad

18 Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Biblioteca libre Omegalfa, 2018), 220.

ética. Siguiendo la línea de la intersubjetividad, debemos entender que el rostro del otro es lo que nos convoca a la existencia; somos en la medida en que somos responsables de alguien. Por ello, la muerte de un ser querido no es solo un evento en el tiempo, sino la ruptura del mundo compartido que ya se mencionó. Ese mundo no era una suma de dos individuos, sino un espacio tercero, una red de significados, chistes privados, proyectos y lenguajes que solo existían en ese vínculo.

Cuando el otro muere, ese mundo compartido colapsa y no puede ser reconstruido con nadie más, porque la identidad del superviviente estaba alojada en la mirada del fallecido. El duelo, entonces, se convierte en un trabajo de reconstrucción de una identidad que ha quedado mutilada. Como se ha argumentado, llorar por el otro es llorar por la parte de nosotros que se ha vuelto inaccesible para siempre. Esta pérdida irreparable confirma que la muerte física tiene una dimensión intersubjetiva radical: el fin del cuerpo del otro es, simultáneamente, el fin de una versión única de mi propio ser.

Se sostiene que, ante el deceso del prójimo no solo lloramos por la pérdida, por la ausencia del que se fue, también lloramos por nosotros. Esto no debe interpretarse bajo una óptica egoísta, sino como una evidencia de nuestra constitución intersubjetiva. Nuestra identidad no es aislada, sino un nudo de relaciones, el llanto es porque no concebimos nuestro mundo sin esa persona; es decir, descubrimos que la muerte del otro aniquila el mundo compartido que habíamos construido en conjunto. Como seres sociales, nuestra identidad se sostiene en gran medida en la mirada de los demás; cuando el otro muere, muere también aquella versión de nosotros mismos que solo existía para él y a través de él.

El giro lingüístico de la inexistencia

Una evidencia tangible de esta exclusión ontológica se encuentra en la estructura misma del lenguaje y cómo este codifica el duelo. Es imperativo prestar atención a cómo la transición gramatical que ocurre en el instante del fallecimiento, cuando alguien muere, el tiempo presente es desterrado de su descripción, decimos que *se llamaba*, que *hacía* o *hizo* tal o cual cosa, que *era* de esta manera. Este paso inmediato del presente al pretérito imperfecto es un acto lingüístico nada inocente, de una violencia ontológica sutil pero definitiva; es el mecanismo mediante el cual los vivos ratificamos que el sujeto ha quedado fuera del mundo físico y de la interacción presente.

Esta violencia gramatical, que transmuta el *es* en un *era*, da muestra de que el lenguaje es el último refugio de la ontología humana. Como sugiere Gosetti-Ferencei, la finitud afecta nuestra capacidad de ser en la comunidad precisamente porque el superviviente se queda con un lenguaje que ya no encuentra eco en el tú. La transición al pretérito imperfecto no es solo un formalismo, sino la evidencia de una pérdida de apertura de mundo; una sección de la realidad que solo era accesible a través del vínculo compartido colapsa definitivamente. Así, el giro lingüístico revela que la identidad es un manojó de relaciones donde, al morir el otro, muere también la versión de nosotros mismos que solo existía bajo su mirada. El lenguaje del duelo se convierte, entonces, en la tarea de reconstruir un sentido desde el silencio del interlocutor desaparecido.

Esta conjugación en pasado marca el límite infranqueable entre la vida y el recuerdo –era mi hermano, era mi amigo...– marca el límite definitivo. El sujeto deja de ser potencia (futuro) para convertirse exclusivamente en memoria (pasado). De este modo, la historicidad del

ser humano proviene de aquellos que ya no están, quienes sobreviven únicamente en la narrativa de la comunidad, a través de sus hechos, sus frases recordadas y el vacío que dejaron en el tejido social.

La irreparable pérdida como categoría filosófica

Finalmente, la expresión coloquial *irreparable pérdida*, tan común en los obituarios y en la retórica del duelo social, debe ser reexaminada bajo una luz filosófica. Aunque a menudo se pronuncia como una frase hecha o un formalismo de cortesía, encierra la verdad última de la finitud: la irreversibilidad absoluta del tiempo y la existencia. Lo irreparable no es simplemente el cese biológico o el fin de un corazón latente; lo que no tiene reparación es la imposibilidad de recuperar la mirada destellante de la alteridad que nos validaba y nos otorgaba un lugar único en el mundo.

En este sentido, Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, en su análisis sobre la muerte y la autenticidad, sugiere que la finitud no debe entenderse solo como un límite temporal individual, sino como una estructura que afecta nuestra capacidad de ser en el lenguaje y en la comunidad. Para Gosetti-Ferencei, la autenticidad frente a la muerte no es un aislamiento heroico, sino una comprensión de cómo nuestras posibilidades están ligadas a los demás. Al morir el otro, se pierde una apertura de mundo que era exclusiva de esa relación. Como afirma la autora, la muerte del otro no es simplemente la desaparición de un objeto en el mundo, sino la desaparición de un mundo en el que nosotros también teníamos una definición y una presencia¹⁹.

19 Gosetti-Ferencei, “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot”.

Es en este punto donde se comprende la magnitud de la alteridad: la existencia del otro nos incumbe de manera radical. La muerte física, por tanto, no es solo el fin de un organismo vivo, sino el colapso de una red compleja de significados, afectos y proyectos compartidos. El duelo no es entonces un estado transitorio de tristeza, sino el reconocimiento de una desorientación ontológica; el superviviente se descubre habitando un espacio donde las referencias compartidas han sido borradas.

Esta ausencia irremediable convierte al duelo en un recordatorio constante de que nuestra propia vida está intrínsecamente ligada a la de los demás. La irreparabilidad de la pérdida reside en que el superviviente se queda con un lenguaje que ya no encuentra eco en el tú. La comunicación se vuelve un monólogo, y la responsabilidad ética hacia el fallecido se transforma en la tarea de preservar su memoria. De esta forma, la pérdida irreparable se constituye como la categoría suprema de la finitud humana: la constatación de que somos seres-con-otros y que, ante la muerte, esa conjunción se rompe para siempre, dejando tras de sí la obligación de reconstruir el sentido desde el vacío.

Conclusiones

El recorrido exhaustivo por las diversas perspectivas filosóficas aquí planteadas nos permite afirmar con rigor que la muerte física, lejos de ser un mero evento biológico de clausura o un dato estadístico del ciclo vital, constituye la estructura fundamental que dota de sentido, urgencia y profundidad a la existencia humana. Si bien la ciencia médica y la educación formal nos confirman la inevitabilidad del cese orgánico —ese corazón latente que se detiene bajo leyes fisiológicas implacables—, la reflexión ontológica apunta a que el ser humano no es un

organismo que simplemente fenece como cualquier otro ser vivo.

Sirva el diálogo que se ha dado entre Heidegger y Unamuno, para constatar que la conciencia de la finitud genera una tensión irresoluble que define nuestra condición. Por un lado, la angustia auténtica heideggeriana nos individualiza y nos devuelve la responsabilidad sobre nuestro tiempo, recordándonos que nadie puede morir por nosotros y que nuestra existencia es un proyecto con fecha de caducidad. Por otro lado, el hambre de inmortalidad unamuniano se rebela contra la nada, evidenciando una sed de trascendencia que, aunque racionalmente infundada, es el motor mismo de la cultura, el arte y la búsqueda de sentido. Esta contradicción trágica no debe entenderse como un fallo del pensamiento, sino como la chispa que impulsa al sujeto a dejar una huella en el mundo antes de que el flujo de posibilidades futuras sea cercenado por la privación nageliana.

Sin embargo, la conclusión más relevante de este análisis reside en la dimensión intersubjetiva de la muerte. Contra la visión de una muerte solipsista o puramente privada, hemos sostenido que la muerte no ocurre en un vacío ontológico, sino en el tejido sensible de las relaciones humanas. La experiencia de la muerte en segunda persona nos revela que somos seres constituidos por la mirada del otro; por ello, la irreparable pérdida no es solo la desaparición de un cuerpo, sino la ruptura violenta de un mundo compartido y la aniquilación de una parte de nuestra propia identidad que solo existía en la presencia del ser querido.

Es precisamente en este carácter intersubjetivo donde se halla la aplicabilidad práctica y la incidencia social de la presente investigación. Lejos de quedar recluida

en la abstracción académica, este estudio puede ofrecer herramientas analíticas de gran valor para la tanatología como disciplina que estudia la muerte y el duelo. Al desplazar el foco de la muerte individual hacia el sufrimiento de la pérdida del otro, se dota al acompañamiento tanatológico de un marco que valida el duelo no como una disfunción psicológica que debe ser rápidamente superada, sino como un proceso de reconstrucción ontológica. El tanatólogo, bajo esta óptica, comprende que no asiste a un sujeto aislado en su dolor, sino que interviene en la recomposición de una identidad que ha quedado literalmente mutilada tras el colapso del mundo compartido.

El análisis aquí expuesto sirve para dar respuesta a la desorientación de los supervivientes. La filosofía incide aquí de manera práctica al demostrar que el dolor de la pérdida proviene de la imposibilidad de sostener la mirada de la alteridad en el tránsito final, dejando el lenguaje de los dolientes suspendido en el vacío.

Al final, aunque la muerte física aniquile al sujeto en primera persona y lo excluya del presente mediante el giro lingüístico del pasado, su ser persiste y resiste a través de la memoria narrativa de los supervivientes. Es en ese lenguaje que, aunque conjugado en pretérito, sigue afirmando con fuerza que *fuimos*, donde encontramos la única victoria posible sobre la finitud. Así, la respuesta última a la angustia por la muerte física quizás no se encuentre en la imposible eternidad del yo individual, sino en la continuidad y la solidaridad del nosotros que recuerda, narra y permanece.

Referencias bibliográficas

- Epicuro. “Carta a Meneceo.” Trad. Pablo Oyarzún Robles. *Onomázein*, N. 4, (1999): 403–425. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6471616>.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Biblioteca Libre Omegalfa, 2018.
- Figuroa Pedreros, Lisette. “Sartre Y Nagel: Muerte, Absurdo Y Compromiso.” *Cuadernos De Filosofía*, no. 30-31 (2012-2013):120-39. https://revistas.udec.cl/index.php/cuadernos_de_filosofia/article/view/2724.
- Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna. “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot.” *Andamios* 14, no. 33 (2017): 123-148. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000100123&lng=e&tlng=es.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducido por J. E. Rivera. Editorial Universitaria, 1997.
- Jankélévitch, Vladimir. *La muerte*. Traducido por M. Arranz. Pre-Textos, 2002.
- Levinás, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Editorial Altaya, 2000.
- Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. Espasa-Calpe, 1942.
- Nagel, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. Traducido por H. Islas. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Edición del tricentenario. <https://dle.rae.es/cita>

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Traducido por J. Valmar. Altaya, 1993.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*.
Textos.info, 2019. [bing.com/ck/a?!&&p=b-fb786ed92ce843db1e43b44e45a171d6d876518b-b1a2b3eb5ba91827e071d09JmltdHM9MTc3M-TU0NTYwMA&ptn=3&ver=2&hsh=4&fclid=0ab48871-5523-6e18-10f3-9b3854566ff1&ps-q=Unamuno%2c+Miguel+de.+Del+sentimien-to+trágico+de+la+vida.+España%3a+textos.info%2c+2019.&u=a1aHR0cHM6Ly93d3cudG-V4dG9zLmluZm8vbWlnZWVsLWRILXVuYW11bm8vZ-GVsLXNlbnRpbWllbnRvLXRyYWdpY28tZ-GUtbGEtdmlkYS9wZGY&ntb=1](https://www.bing.com/ck/a?!&&p=b-fb786ed92ce843db1e43b44e45a171d6d876518b-b1a2b3eb5ba91827e071d09JmltdHM9MTc3M-TU0NTYwMA&ptn=3&ver=2&hsh=4&fclid=0ab48871-5523-6e18-10f3-9b3854566ff1&ps-q=Unamuno%2c+Miguel+de.+Del+sentimien-to+trágico+de+la+vida.+España%3a+textos.info%2c+2019.&u=a1aHR0cHM6Ly93d3cudG-V4dG9zLmluZm8vbWlnZWVsLWRILXVuYW11bm8vZ-GVsLXNlbnRpbWllbnRvLXRyYWdpY28tZ-GUtbGEtdmlkYS9wZGY&ntb=1)

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La tolerancia como intolerancia. Un giro hacia la empatía
y la solidaridad

Tolerance as intolerance. A turn towards empathy
and solidarity

La tolérance comme intolérance. Un tournant vers
l'empathie et la solidarité

Gerardo Morales-Jasso
<https://orcid.org/0000-0003-2328-1143>
Instituto Potosino de Investigación Científica
y Tecnológica, A. C.
San Luis Potosí, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Morales-Jasso, Gerardo. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-136>

Recepción: 27-01-26

Fecha Aceptación: 18-05-26

Email: gerardosansa@gmail.com

LA TOLERANCIA COMO INTOLERANCIA. UN GIRO HACIA LA EMPATÍA Y LA SOLIDARIDAD¹

TOLERANCE AS INTOLERANCE. A TURN TOWARDS EMPATHY AND SOLIDARITY

LA TOLÉRANCE COMME INTOLÉRANCE. UN TOURNANT VERS L'EMPATHIE ET LA SOLIDARITÉ

Gerardo Morales-Jasso ²

Resumen: Este artículo parte de la conceptualización de la tolerancia de autores como Fernando Salmerón, León Olivé y Luis Muñoz, así como de las conceptualizaciones de intolerancia de Umberto Eco y Enrique Dussel. El artículo también se basa en las propuestas de Michael Walzer y Carlos Thiebaut sobre la tolerancia, las cuales muestran un espectro de tolerancia que se encuentra entre el polo negativo y positivo. Varios de los filósofos anteriormente citados proponen la tolerancia

1 Este texto forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre tolerancia desde la filosofía y la historia.

2 Instituto Potosino de Investigación Científica y Tecnológica A.C., San Luis Potosí, México.

en un contexto multicultural para resolver los problemas de intolerancia. Retomamos ideas de Herbert Marcuse que destaca características contradictorias de la tolerancia, de Dussel que propone la solidaridad en vez de la tolerancia y de Žižek, que propone la intolerancia como respuesta al multiculturalismo como estado represivo. La dialéctica entre los marcos teóricos previos muestra que la tolerancia equivale a intolerancia, por lo que se requiere buscar otra configuración axiológica para atender los problemas que ésta pretende enfrentar.

Palabras clave: Tolerancia, intolerancia, empatía, solidaridad, paz.

Abstract: This article draws on the conceptualizations of tolerance by authors such as Fernando Salmerón, León Olivé, and Luis Muñoz, as well as the conceptualizations of intolerance by Umberto Eco and Enrique Dussel. It also incorporates the proposals of Michael Walzer and Carlos Thiebaut on tolerance, which present a spectrum of tolerance ranging from negative to positive. Several of the aforementioned philosophers propose tolerance within a multicultural context to address the problems of intolerance. We revisit the ideas of Herbert Marcuse, who highlights the contradictory characteristics of tolerance; Dussel, who proposes solidarity instead of tolerance; and Žižek, who posits intolerance as a response to multiculturalism as a repressive state. The dialectic between these theoretical frameworks reveals that tolerance is equivalent to intolerance, thus necessitating the search for an alternative axiological configuration to address the problems it purports to confront.

Key words: Tolerance, intolerance, empathy, solidarity, peace.

Résumé: Cet article s'appuie sur les conceptualisations de la tolérance proposées par des auteurs tels que Fernando Salmerón, León Olivé et Luis Muñoz, ainsi que sur celles de l'intolérance d'Umberto Eco et Enrique Dussel. Il intègre également les propositions de Michael Walzer et Carlos Thiebaut concernant la tolérance, qui présentent un spectre allant de la tolérance négative à la tolérance positive.

Plusieurs des philosophes susmentionnés proposent la tolérance dans un contexte multiculturel pour répondre aux problèmes posés par l'intolérance. Nous réexaminons les idées d'Herbert Marcuse, qui souligne les caractéristiques contradictoires de la tolérance; de Dussel, qui propose la solidarité plutôt que la tolérance; et de Žižek, qui conçoit l'intolérance comme une réponse au multiculturalisme comme état répressif. La dialectique entre ces cadres théoriques révèle que la tolérance est équivalente à l'intolérance, ce qui rend nécessaire la recherche d'une configuration axiologique alternative pour aborder les problèmes qu'elle prétend résoudre.

Mots-clés: Tolérance, intolérance, empathie, solidarité, paix.

Introducción

El mundo globalizado incluye una enorme diversidad cultural y étnica, por lo que se ha planteado que “el mayor peligro de nuestra época es el fundamentalismo³ intolerante”.⁴ Para acercarnos a solucionar dicho problema, se le ha propuesto la tolerancia, “la gran conquista de la época liberal”⁵ y “la más reciente de las virtudes”, que no se practica sola, sino que se relaciona con otros valores.⁶ En un sistema en el que la diversidad cultural no sólo genera aceptación, sino que otrifica; la tolerancia es un principio de política pública, que es parte fundamental de su trasfondo cultural,⁷ debido a que, se dice, adolecemos de intolerancia y si no fuera así no aspiraríamos a ella.⁸

Por lo anterior, nos ocupamos de la tolerancia para continuar la labor de “aportar precisiones” sobre su naturaleza,⁹ pero, mediante pensar fuera de la jerarquía de valores dominante.¹⁰ Discutimos la tolerancia, buscamos valores más adecuados a los problemas que vivimos y planteamos un modelo alternativo de comprensión sobre la tolerancia y la intolerancia.

3 El fundamentalista es visto como un problema porque se opone a los regímenes de tolerancia y excluye la otredad que se percibe amenazadora. Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia* (Planeta, 1998), 50 y Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Sequitur, 2008), 48.

4 Ibid., 11, 12.

5 Herbert Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos* (Catarata, 2010), 73.

6 Carlos Thiebaut, *De la tolerancia* (Visor, 1999), 37, 83, 84.

7 Fernando Salmerón, “La tolerancia,” *Diversidad cultural y tolerancia* (Paidós, 1998), 37.

8 Luis Muñoz Oliveira, “Apuntes sobre la tolerancia,” *Archipiélago Revista Cultural de Nuestra América*, no. 84 (2016): 55.

9 Salmerón, “La tolerancia,” 37.

10 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 71.

Como la filosofía ha sido considerada “la forma más avanzada de la conciencia”,¹¹ ésta puede ser aplicada a problemas sociales como los relacionados con el conflicto, la guerra y la paz. Por eso, es fundamental para echar luz sobre la tolerancia más allá de los discursos institucionales. No obstante, incluso, dentro de la filosofía hay doctrinas que son meras ideologías.¹² Si este es el caso de la filosofía de la tolerancia, habría que revisarla. Así que, este artículo postula que la tolerancia es un estado de la intolerancia y que se desvía del camino hacia la paz. Por lo que, la tolerancia sería un valor ilegítimo, que equivale a intolerancia. Para hacerlo, delimitamos los autores en los que nos basamos: Michael Walzer, Carlos Thiebaut, Umberto Eco, Luis Muñoz Oliveira, Fernando Salmerón, León Olivé, Herbert Marcuse, Enrique Dussel y Slavoj Žižek, con sus marcos teóricos sobre tolerancia e intolerancia. Aunque, el texto no busca sintetizar sus ideas, sino construir ideas diferentes a las que ellos plantearon.

Partir de su conceptualización

En “Un modelo multiculturalista más allá de la tolerancia”, León Olivé, matemático y filósofo que investigó sobre multiculturalismo (aunque se dedicó principalmente a la filosofía de la ciencia), define tolerancia con base en Fernando Salmerón, para quien “se dice que una persona realiza un acto de tolerancia cuando, en atención a razones y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto de otra, cuya ejecución lastima sus propias convicciones”.¹³ Salmerón, filósofo y abogado, discípulo

11 Ibid., 112.

12 Ibid., 115.

13 León Olivé, “Un modelo multiculturalista más allá de la tolerancia,” *Diánoia* (2003), 91.

de José Gaos, concibe a la tolerancia como un instrumento que enfrenta racionalmente los conflictos. Pero, basado en la caracterización previamente citada por Olivé, también la concibe como una forma de omisión.¹⁴ Luis Muñoz Oliveira concibe la tolerancia como una virtud moral aprendida que implica “aceptar conductas e ideas que no tenemos buenas razones para rechazar, pero que creemos equivocadas o incluso molestas”. Así que, “no tiene sentido decir que toleramos aquello con lo que estamos de acuerdo. Toleramos lo que nos molesta o incomoda”, aquello con lo que mantenemos “un desacuerdo que no podemos solucionar con razones. Tolerar, justo porque implica aceptar lo que nos desagrada, es difícil”, pero “se impone como una obligación”.¹⁵

Carlos Thiebaut se asume como liberal y en *De la Tolerancia* presenta una defensa de la tolerancia.¹⁶ Allí, define la tolerancia a través de la norma “no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten”. También menciona que es la virtud que “concibe el espacio público de la convivencia de tal forma que no contenga como condición previa de la verdad de ninguna creencia no pública y entiéndelo como resultado del acuerdo de todos y de cada uno respecto a aquello que lo constituye, precisamente, como público.” Así que, la propuesta de la tolerancia es cambiar el mundo a partir del “¡Nunca más!” que nos impulsa a no olvidar el daño; es decir, las acciones posibles de los seres humanos “que no

14 Salmerón, “La tolerancia” 26, 37.

15 Muñoz, “Apuntes sobre la tolerancia.”

16 Thiebaut, *De la tolerancia*, 112.

tendrían que haber ocurrido de haber sido otros los agentes, otras sus vidas, otros sus motivos”; y rechazarlo.¹⁷ Para Thiebaut, la tolerancia surgió “como contraimagen de lo que [se] quisiera superar”, “como rechazo de unas formas de barbarie” que dañan lo público y se puede distinguir entre la tolerancia positiva y la negativa.¹⁸

Michael Walzer, un filósofo e historiador judío-estadounidense defiende, en *Tratado sobre la tolerancia*, “una explicación histórica y contextual de la tolerancia y la coexistencia” con el objetivo de “producir ciudadanos compuestos o heterogéneos [...] que defiendan la tolerancia en el seno de sus diferentes comunidades a la vez que valoran y reproducen (reconsideran y revisan) las diferencias”.¹⁹ Walzer define varios sentidos de tolerancia que están acomodados, de los sentidos negativos de la tolerancia a los positivos.²⁰ El primero se relaciona con sus orígenes, la tolerancia religiosa de los siglos XVI y XVII, que consiste en “aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz”, cuando por tolerancia se entendía el agotamiento de las masacres entre pueblos. El segundo es la actitud “pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia”. El tercero reconoce que los otros tienen derechos, aunque los ejerciten en formas que nos disgusten.

17 Estas definiciones se basan en Thiebaut, *De la tolerancia*, 19, 21, 30, 43, 73, 94. Para no llenar el texto de notas, todas las citas entrecomilladas pertenecen a la nota inmediata después de ella.

Olivé también caracteriza el daño, para él podemos entender el daño para una persona como aquello que directa o indirectamente interfiere con su capacidad para desarrollar las actividades esenciales para realizar su plan de vida, o que interfiere con las actividades mismas que constituyen ese plan de vida. Olivé, “Un modelo multiculturalista,” 87.

18 Thiebaut, *De la tolerancia*, 108.

19 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 13, 16, 17, 122.

20 Thiebaut, *De la tolerancia*, 95; Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 25, 26.

Walzer indica que varios “filósofos restringirían la tolerancia exclusivamente a este tipo de actitud, perspectiva que se corresponde con algunos usos de la palabra y que acepta ciertas reservas habitualmente atribuidas a la práctica de la tolerancia”. El cuarto sentido sería el de curiosidad, apertura, respeto y voluntad de aprender. El quinto sería “la admisión entusiasta de la diferencia”.²¹ Estos últimos dos sentidos se acercan a lo que Salmerón llama el significado moral de la tolerancia: la “disposición para comprender las actitudes ajenas y ponderar sus razones, para dejar a un lado las equivocadas y acercar las mejor fundadas a las propias; en un diálogo que revisa también las convicciones propias originales, para afirmar lo que tienen de valioso y cambiar lo que se descubre como simple prejuicio.”²²

Mientras Salmerón, Thiebaut y Walzer definen la tolerancia, Enrique Dussel, Umberto Eco, Herbert Marcuse y Slavoj Žižek conceptualizan la intolerancia. Primeramente, Dussel, un filósofo, teólogo de la liberación e historiador argentino-mexicano escribió “Deconstrucción del concepto de ‘tolerancia’ (de la intolerancia a la solidaridad)” y “De la fraternidad a la solidaridad (hacia una política de la liberación)”. Al oponer la tolerancia a la intolerancia, Dussel relaciona la tolerancia con la pretensión de estar en la verdad o decir la verdad, pero define la intolerancia desde la pretensión de la verdad, ya sea completa o parcial, por parte de un individuo o grupo. Con lo que, la intolerancia es la posición intransigente y dogmática ante posibles oponentes; el intolerante tiene una teoría de la verdad unida a cierto poder y “afirma ‘poseer’ la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como ‘verdadero’”.

21 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 25, 26.

22 Salmerón, “La tolerancia,” 38.

Dussel distingue entre pretensión de verdad y pretensión de validez. La primera, es un acceso o referencia a lo real y “un a priori de validez de dicha verdad para el otro”. La segunda, hace referencia a “la aceptabilidad (o aceptación) intersubjetiva del otro de la razón veritativa que se avanza para ser discutida”. De manera que, en oposición a la actitud intolerante, la actitud tolerante resultaría “propia de un sujeto racional.”²³

En segundo lugar, Eco es un destacado filósofo italiano que escribió “Las migraciones, la tolerancia y lo intolerable” como un collage de tres discursos, uno de los cuales pronunció en un Forum Internacional sobre la Intolerancia. Eco considera que la intolerancia es un problema de importancia en un mundo tan plural que nos hace corresponsables, incluso, de los usos y abusos que se hacen también contra la intolerancia.²⁴ Para él, “el problema de la intolerancia es más profundo y más peligroso” que el fundamentalismo, el integrismo, la discriminación y el totalitarismo; pues estas “son posiciones teóricas que presuponen una *doctrina*”, mientras que la intolerancia es previa a cualquier doctrina y la más peligrosa es aquella que surge como resultado de pulsiones elementales, pues no puede ser criticada y controlada racionalmente.²⁵

23 Enrique Dussel, “Deconstrucción del concepto de “tolerancia” (de la intolerancia a la solidaridad),” en *Tolerancia: El estado de la cuestión*, ed. Miguel Giusti (Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010).

24 Umberto Eco, “Las migraciones, la tolerancia y lo intolerable,” en *Cinco escritos morales* (Debolsillo, 2000), 134, 135, 138.

25 Eco, “Las migraciones, la tolerancia,” 123-128. Allí mismo Eco define integrismo como “una posición religiosa y política por la cual los principios religiosos deben convertirse al mismo tiempo en modelo de vida política y fuente de las leyes del Estado. Si fundamentalismo y tradicionalismo son, en línea de principio, conservadores, hay integristas que se quieren progresistas y revolucionarios.” Hay, por tanto, movimientos integristas que no son fundamentalistas.

En tercer lugar, el filósofo y sociólogo Marcuse es menos entusiasta, propone a la tolerancia como un concepto subversivo y liberador, pero acepta que muchas de las manifestaciones de la tolerancia sirven a los intereses de la represión. También subraya que la tolerancia no es indiferenciada y pura, que hay contradicciones entre la teoría y la praxis de la tolerancia y, que “las condiciones bajo las cuales la tolerancia puede volver a ser una fuerza liberadora y humanizadora están aún por crearse”, por lo que su posición ante la tolerancia es ambigua.²⁶

Por último, en el libro *En defensa de la intolerancia*, la propuesta de Žižek, un filósofo marxista yugoslavo (ahora esloveno), contrasta con la de los anteriores. Él no conceptualiza la intolerancia ni la tolerancia y, tampoco promueve la última. Así que, su problematización es fundamental para lo que aquí se propone.

Problematizaciones sobre tolerancia e intolerancia desde Žižek

Se ha propuesto que la tolerancia es uno de los pilares del liberalismo y del multiculturalismo²⁷ y que el último es la solución al fundamentalismo intolerante.²⁸ Por eso, se ha propuesto que un Estado democrático tiene la responsabilidad de “promover la tolerancia entre los miembros de los grupos culturales”, tal como vigilar que efectivamente se toleren entre sí y “combatir la intolerancia”. Una sociedad multicultural supone disputas sobre los límites de lo que puede tolerarse y dirimir controversias al respecto. Pues, si un plan de vida es condenable u ofensivo ante una persona,

26 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 47, 56, 70, 73.

27 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 87-89.

28 Ibid., 11, 12.

comunidad o gobierno, estos pueden: 1) condenar, pero no intervenir, sino tolerar; o bien, 2) accionar para modificar o impedir que se realice dicho plan de vida, es decir, condenar y no tolerar.²⁹

Según Walzer, el multiculturalismo es un programa democrático que introduce el pluralismo de la sociedad de inmigrantes y la cultura de los otros en las aulas para, mediante acuerdos, fortalecer identidades debilitadas o devaluadas y conseguir una mayor igualdad social y económica que defienda las diferencias de grupo, ayudando a reducir el compromiso político e ideológico con el chovinismo y el racismo.³⁰ Tanto Olivé como Walzer y Salmerón proponen la tolerancia ante los conflictos que se dan en el multiculturalismo, pero, el último indica que la tolerancia no es una virtud sin límites, y que no toda intolerancia es fanatismo.³¹ Una propuesta crítica que se aleja de lo que plasman los entusiastas de la tolerancia es la de Žižek. Para él, las virtudes y los valores significan cosas diferentes para las personas de derecha y de izquierda. Por ejemplo, para alguien conservador la honestidad “significa un retorno a la moral tradicional y a los valores de la religión”, mientras que para el izquierdista “quiere decir justicia social y oponerse a la privatización desbocada”. Con lo que una misma idea puede ser honesta para unos y deshonesto para los otros.³²

Thiebaut está al tanto de críticas como las realizadas desde posicionamientos como el de Žižek. Pero, las esquivo

29 Olivé, “Un modelo multiculturalista,” 84, 91, 92.

30 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 87, 108, 118, 119, 122. Allí mismo Walzer aborda el ejemplo de los Estados Unidos, donde se pueden tener en las escuelas enseñanzas plurales, mientras que se enseñen los valores del liberalismo norteamericano.

31 Salmerón, “La tolerancia,” 29.

32 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 16.

al referir que: es frecuente que se use un tono romántico para rechazar “las propuestas cosmopolitas” universalistas que el particularismo cultural plantea como vacías y ciegas a las diferencias entre sociedades. O que, aunque se considere con los comunitaristas que lo cosmopolita “es un obstáculo para el reconocimiento de [las] particularidades”, “los liberales pensaríamos que el cosmopolitanismo sólo se constituye por el reconocimiento y la inclusión de las particularidades que vayamos haciendo relevantes”.³³

Lo que en adelante se postula no se trata de exigencias románticas o snobs, sino de visibilizar el poder y la dominación que se envuelve en tolerancia.³⁴

Žižek distingue los cosmopolitas de clase media o alta del inmigrante pobre, el refugiado o el expulsado. Para los primeros, la multiculturalidad alaba la hibridez de su identidad, mientras que para los segundos la hibridez de la identidad resulta traumática, por lo que, decirle a los últimos que disfruten la identidad fluctuante es cínico. Así, el multiculturalismo es una forma inconfesada de racismo, donde el multiculturalista tiene la identidad universal y los demás son particulares y exóticos que son apreciables, pero, también, reprobables, por no ser universales.³⁵ Pues, “el multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea un Otro real sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes”. De modo que, el multiculturalista puede apreciar incluso identidades étnicas fundamentalistas “siempre y cuando se trate de la identidad de un Otro presuntamente auténtico”. Pero,

33 Thiebaut, *De la tolerancia*, 104-106. Los estados que solicitan tolerancia son los mismos que no toleran el comunismo, que predicán la expansión del libre mercado e imponen bloqueos económicos. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 93.

34 Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, 86.

35 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 36-37, 55-57, 61, 62.

“tan pronto como tiene que vérselas con el Otro real (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*, se acaba la tolerancia”.³⁶ Una cosa es tolerar al individuo excéntrico, solitario en su diferencia, pero es más difícil tolerar a grupos no convencionales y disidentes; ya que incluso en las sociedades pluralistas “siempre habrá personas, con todo lo fuerte que se quiera que sean sus compromisos con el pluralismo, para quienes sea muy difícil vivir con ciertas diferencias particulares”.³⁷

Con esto, no sorprende a Žižek que la tolerancia del multiculturalismo “concede demasiado y demasiado poco a la especificidad cultural del Otro”.³⁸ Por ejemplo, puede tolerar violaciones de los derechos humanos o, no acabar de condenarlas por temor a imponer sus propios valores al Otro.³⁹ En casos como estos, resulta que la tolerancia no sirve para eliminar el daño, “ni siquiera como una virtud transitoria”⁴⁰ sino para perpetuarlo de una forma sutil. E incluso, la tolerancia puede ser aludida para un fin o ser omitida si es conveniente a la racionalidad instrumental.

36 Ibid., 49, 60. Sería bueno añadir que hay que conceder que “la cultura occidental moderna otorga libertad de pensamiento y de culto, que sin duda son logros loables”, pero, “también impone un individualismo a ultranza que deja desamparados a muchos y rompe lazos comunitarios”, como plantea Alfred Louis Kroeber, “The Concept of Culture in Science,” en *Anthropology in Theory Issues in Epistemology*, ed. Henrietta L. Moore y Todd Sanders (Blackwell Publishing, 2006), 40.

37 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 23, 26, 27.

38 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 59, 61, 62, 110, 113.

39 Ibid., 60; Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 74, 75. Allí Walzer plantea que la clitoritomía “también se practican entre comunidades africanas que residen en Estados Unidos y Europa” y que, en algunos países de Europa, “desde mitad de los noventa en Occidente, la práctica se condena públicamente, pero se tolera de hecho”.

40 Muñoz, “Apuntes sobre la tolerancia,” 55.

La tolerancia puede ser aplicada a las mayorías o a las minorías, a la clase hegemónica o a los vulnerables⁴¹ y, para los defensores del multiculturalismo, la tolerancia se opone al fundamentalismo. Pero, para Žižek, la intolerancia es una alternativa viable ante el multiculturalismo, ya que el núcleo mismo del multiculturalismo es fundamentalista. Mientras la tolerancia se esconde en la abstracción del universal, la intolerancia que propone Žižek es concreta.⁴² Aunque su concepción de intolerancia no coincide con la de Dussel, varias de sus ideas coinciden. Dussel también cuestiona el orden liberal e indica que la tolerancia que se da de un grupo hacia otros, se da sólo en tanto que no se cuestione la hegemonía del primero, pues la totalidad se extraña ante la otredad, que le es incómoda.⁴³ ¿Y qué es la totalidad? Es “un sistema hegemónico en el que una cultura particular es dominante”, donde los iguales ante la ley, sean amigos o enemigos, se saben hermanos por naturaleza, pero hay quienes no son considerados iguales, los que se encuentran en la exterioridad a la totalidad, así como excluidos del sistema y sus enemigos.⁴⁴ Por eso, hay quienes son más iguales que otros,⁴⁵ y la tolerancia está enmarcada en un contexto no tan positivo como se pensaría. Al resultar la tolerancia un producto de la hegemonía que es abstracto, se

41 Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, 55.

42 El 6 de febrero es el Día Internacional de Tolerancia Cero con la Mutilación Genital y el 16 de noviembre es el Día Internacional Para la Tolerancia. Nótese la existencia de un día a favor de la intolerancia respecto a un daño concreto y otro a favor de la tolerancia en abstracto.

43 Enrique Dussel, “Deconstrucción del concepto,” Enrique Dussel, “De la fraternidad a la solidaridad,” *Pasos. Segunda época*, no. 126 (2006): 6, 8, 9, 11, 12; Gloria Silvana Elías, “El concepto de solidaridad como resistencia a las prácticas hegemónicas,” *Cuadernos FHyCS-UNju*, no. 42 (2012), 134, 137.

44 Silvana Elías, “El concepto de solidaridad,” 131, 133, 134; Dussel, “De la fraternidad,” 4.

45 Dussel, “Deconstrucción del concepto de “tolerancia,”” 5; Dussel, “De la fraternidad,” 6, 8, 9, 11, 12.

opone a lo concreto, encontrando en su aplicación diversas dificultades de aplicarlas en una realidad compleja⁴⁶ en la que los intereses del trabajador se oponen a los del empleador, los del consumidor se oponen al del fabricante, la profesión del intelectual entra en conflicto con la de su patrón,⁴⁷ etc. Por lo que, surgen conflictos políticos sobre a quién tolerar y la amplitud de la tolerancia.⁴⁸

Para el liberal, “la tolerancia y la justicia son virtudes paralelas o hermanas”, puesto que “tienen una raíz común en la capacidad de argumentarnos unos a otros de manera en que nadie sea dañado”. Para el liberal, “en la justicia se cumple y se realiza la tolerancia”, por lo que la tolerancia conduce a la justicia.⁴⁹ Mientras que, desde la perspectiva planteada por Žižek, la justicia estaría relacionada con la intolerancia ante el daño, puesto que la tolerancia supondría pasividad, indiferencia ante el otro, un “no asumir responsablemente la imposibilidad que pudiera tener el otro en el aceptar razones”.⁵⁰ Además de esta polisemia evidente, como la comprensión de la tolerancia se hace en relación a otros valores y virtudes que forman parte del trasfondo del lenguaje moral en el que vivimos; y, como cada valor se relaciona tradicional, experiencial y simbólicamente con otro; vale la pena cuestionar qué queda si la tolerancia no está ligada a valores como el respeto.⁵¹

El sentido crítico de Žižek con la tolerancia permite retomar que hay diversos sentidos de tolerancia. En la tabla 1 planteamos un espectro más completo que el que

46 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 52.

47 Marcuse, *La tolerancia represiva y otros ensayos*, 109.

48 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 19, 20, 100, 101.

49 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 77, 84, 85, 97.

50 Dussel, “Deconstrucción del concepto,” 4.

51 Thiebaut, *De la tolerancia*, 23, 64.

presenta Walzer que muestra que la mayoría de los sentidos de tolerancia son pasivos y negativos.

Tabla 1. *Espectro de sentidos de tolerancia y autor que los sistematiza y define*

Sentidos de tolerancia		Autor
Pasivo / negativo	1) El extremo negativo: No hagas a otros lo que no quieres que te hagan, siendo por antonomasia un principio pasivo que reproduce la relación vertical del poder político y judicial, y quienes a él se someten; ⁵² y el sentido primigenio de tolerancia: lo que una persona o grupo repudia es objeto de tolerancia, es decir, la tolerancia hacia el otro por el que se siente aversión. Hay quienes tienen aversiones hacia personas que ostentan otras ideas, características físicas, culturas; como el Estado hace cumplir la ley y hay consecuencias judiciales de no hacerlo, a los ciudadanos les es conveniente ser tolerantes, incluso cuando son forzados a ello. ⁵³	John Locke ⁵⁴

52 Ibid., 48.

53 La separación Iglesia-Estado que se ha dado en los regímenes modernos tiene como supuesto que las autoridades religiosas, “al menos potencialmente, son intolerantes”. Por lo que apunta a que los fieles a una religión “aprendan la tolerancia” o, “que aprendan a vivir como si poseyeran tal virtud.” Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 93.

54 Quien expresó que los cristianos habían sido llamados a abstenerse de venganza ante ofensas hasta setenta veces siete, por lo que con mayor razón deberían contener su violencia quienes nada sufrieron de otros y poner cuidado

Pasivo / negativo	2) La aceptación resignada de la diferencia por un bien mayor: mantener la paz. ⁵⁵	Michael Walzer
Pasivo / neutro	3) La indiferencia ante la diferencia: se es tolerante con lo que nos es apático. ⁵⁶	Michael Walzer
Pasivo / Positivo	4) Indulgencia: puede llegar a pasar que un gobernante tolere “incluso desenfrenos” de la iglesia que protege y ampara mientras que a las otras se les flagela. ⁵⁷	John Locke
Activo / Positivo	5) El que reconoce los derechos de los otros, aunque los ejerza de formas que nos disgusten. ⁵⁸	Michael Walzer
Activo / Positivo	6) El de la curiosidad y la voluntad de aprender del otro ⁵⁹	Michael Walzer
Activo / Positivo	7) La admisión entusiasta de la diferencia comprendida. ⁶⁰	Michael Walzer

de no ofender a quien no los ha ofendido. Locke, “Carta sobre la tolerancia (1989),” en *Carta sobre la tolerancia y otros escritos* (Grijalbo, 1975), 30.

55 Walzer, Tratado sobre la tolerancia, 25, 26.

56 Idem.

57 Locke, “Carta sobre la tolerancia” (1989), 52. Este sentido de tolerancia está en la parte positiva del espectro de sus significados, pero Locke estaba en contra de que se toleren tales desenfrenos, lo considera negativo. Lo que apunta a una lectura contextual de la tolerancia y la intolerancia.

58 Walzer, Tratado sobre la tolerancia, 25, 26.

59 Idem.

60 Idem.

Thiebaut plantea que hay dos límites a la tolerancia: “no podemos tolerar el daño en general”, ni “podemos tolerar el daño público que es la negación de la tolerancia”.⁶¹ Si el límite de la tolerancia es el daño, para evitar el daño (situación universal), habría que ser tolerantes, pero si hay daño (situación concreta) habría que ser intolerantes. Pareciera que la tolerancia, a diferencia de otros valores, es una virtud que se usa o desecha según sea conveniente. Por lo que, el tema más difícil en teoría de la tolerancia es ¿se debe ser tolerante con el intolerante?⁶²

Para Locke, no se debe tolerar a los intolerantes religiosos;⁶³ para Karl Popper, quien fue un conspicuo exponente de la “Nueva Derecha”, “en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes”.⁶⁴ Para Muñoz, ante la intolerancia, “se impone como deber la intolerancia”.⁶⁵ La tolerancia, según Salmerón, ha de extenderse a todos, excepto a los que “rechazan el principio de igualdad que está en el núcleo de las razones en favor de la misma tolerancia” y a “aquellas comunidades que, en la práctica, sean incapaces de coexistir con otras y de respetar su capacidad para tener ideales y formas de vida diferentes”.⁶⁶ Thiebaut explica que “no podemos ni tolerar aquellos procesos y aquellas formas de argumentación que nos inducen,

61 Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, 96.

62 Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 92.

63 Locke, “Carta sobre la tolerancia” (1989), 50.

64 Edgardo Datri y Graciela Macchi, “La filosofía de la ciencia prescriptivista y la justificación de creencias. El falsacionismo,” en *Introducción a la problemática epistemológica. Una perspectiva didáctica de las tensiones en la Filosofía de la Ciencia*, coords. Edgardo Datri y Gustavo Córdoba (Homo Sapiens, 2004), 102, 103.

65 Muñoz, “Apuntes sobre la tolerancia,” 55.

66 Salmerón, “La tolerancia,” 33, 34.

vertiginosamente, a ser intolerantes”.⁶⁷ Eco también es intolerante con los intolerantes al proponer atajar “la intolerancia salvaje” de raíz mediante la educación “desde la más tierna infancia, [...] antes de que se convierta en costra de conducta demasiado espesa y dura”.⁶⁸ Incluso Marcuse postula que la tolerancia que amplía el ámbito de la libertad es intolerante frente a los que proponen la represión, por lo que la tolerancia liberadora significa intolerancia a los movimientos de derecha.⁶⁹ Por lo que, pareciera que “el idioma de la tolerancia es el idioma del poder”⁷⁰ y que tenemos permiso de ser intolerantes con aquellos que no comparten nuestros valores. Žižek propondría lo contrario, se debe ser intolerante con el tolerante.

Teniendo en cuenta lo planteado por Žižek, afirmar que somos tolerantes supone que lo tolerado es desaprobado con base en un sistema de normas o creencias, preferencias y gustos; por lo que se tolera lo que va en contra de éstas. Así que en el tolerante existen estados y maneras de ser que van desde la antipatía a la apatía por el otro.⁷¹ Pero, si con la indiferencia hacia el otro no se asume la existencia y pertinencia de la otredad en nuestro mundo, menos sucede con la aversión hacia el otro.

Los límites y características de la tolerancia y la intolerancia se desdibujan al grado que nos enfrentamos ante una paradoja: si toleramos al intolerante, fomentamos la intolerancia y si no lo toleramos: siendo intolerantes,

67 Thiebaut, *De la tolerancia*, 96.

68 Eco, “Las migraciones, la tolerancia y lo intolerable,” 130.

69 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 50, 68.

70 Stephen L. Carter en Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 66.

71 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 1998, 19 y Thiebaut, *De la tolerancia*, 50.

fomentamos la tolerancia; o, al menos eso sucede con los primeros cinco sentidos de tolerancia.

Problematizaciones sobre tolerancia e intolerancia desde Dussel

¿Puede esto ser posible con el sexto y séptimo sentidos de tolerancia (curiosidad de aprender y admisión entusiasta de la diferencia)? Si la tolerancia no se practica en el vacío, sino que se acompaña de otros valores y actitudes existen al menos dos posibilidades para esta diferencia entre los primeros cinco sentidos de tolerancia y los últimos dos: La primera es que la tolerancia se torne más positiva a medida que se acompaña de más valores (lo que significaría que las acepciones primigenias de tolerancia serían las negativas y la indulgencia, ligada al perdón). La segunda es que algunos sentidos de tolerancia se rellenan de los valores que los acompañan y los retoman como si fueran sus sentidos primarios.⁷² Esto apunta a que estos últimos dos sentidos de tolerancia requieren comprender al otro, de “ponernos en lugar del otro”, que causan la mutación de la comprensión que tenemos sobre nosotros mismos;⁷³ no pertenezcan al espectro de la tolerancia sino a otro valor que también se amalgama con otros valores y presenta mayor compatibilidad con estos.

Considerados como instancias de la tolerancia positiva, el sexto y séptimo sentidos plasmados tienen poco que ver con los demás sentidos. Thiebaut identifica la tolerancia positiva con “la regla de oro” y pone dos ejemplos de ésta. Uno se refiere al imperativo kantiano

72 Lo que sucede con distintas definiciones populares de tolerancia que están ligadas al respeto.

73 Thiebaut, *De la tolerancia*, 68.

de “compórtate según la norma que pudiera ser norma de conducta universal”, el cual seculariza el mandato cristiano “no hagas lo que no quieres que te hagan”.⁷⁴ Aunque Thiebaut transforma el sentido de la regla de oro cristiana de Mateo 7:12: “hagan ustedes con los demás como quieran que los demás hagan con ustedes”.⁷⁵ De hecho, el sexto y séptimo sentidos de tolerancia sólo connotan “darle al otro un lugar” o “ponernos en lugar del otro”,⁷⁶ mientras que es otro valor el que denota estos significados: la empatía, un valor que surge de una sensibilidad distinta.⁷⁷

José Mendivil menciona que respetar la particularidad del otro requiere de “un proceso que consiste en ‘salir de sí’ para aceptar y reconocer al otro, y reconocerlo al mismo tiempo como distinto y como igual”. En términos gadamerianos, como “resultado de una conversación en la que estemos abiertos a la escucha del otro” se daría una “fusión de horizontes”.⁷⁸ Lo anterior hace pensar en una relación de ida y vuelta en una máxima que va más allá de la tolerancia, puesto que es empática: conócete a ti mismo, conoce el mundo; piensa como tú, pero ponte en el lugar del otro, porque es otro como tú. Entonces, no te limites a no hacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti (tolerancia), sino que haz a los otros lo que quieres que te hagan a ti (empatía). Pues, es a través de la empatía y no de la tolerancia que se daría paso a tal fusión de horizontes. A

74 Ibid., 24, 25.

75 Varias traducciones de este texto se encuentran en <https://www.biblegateway.com/verse/es/Mateo%207%3A12>

76 Thiebaut, *De la tolerancia*, 68.

77 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 106.

78 José Mendivil Macías V., “Ciudadanía compleja y reivindicación cultural,” *Acta Universitaria Dirección de Investigación y Posgrado* 18, no. 1 (2008): 52.

menos que entendamos realmente a los demás, difícilmente podremos alcanzar la comprensión de nosotros mismos.⁷⁹ es la empatía y no la tolerancia, la que cambia la comprensión que tenemos sobre nosotros mismos,⁸⁰ haciendo de sí mismo un símil del otro con el fin de comprenderlo.

La proactividad de los últimos sentidos de la tolerancia positiva, justo los que coinciden con la empatía generaba sospecha porque la mayoría de los sentidos de tolerancia son más bien pasivos y resultaban sumamente diferentes de la concesión de la indulgencia. A diferencia de la tolerancia, la empatía se pregunta por el otro al cuestionar “por qué el otro ve la realidad de otra manera”⁸¹ y es tan activa que da lugar a otro valor, relacionado pero con su propia existencia individual: la solidaridad. Podría ser que, por lo tanto, el concepto de tolerancia no alcance a significar esos últimos dos sentidos (sexto y séptimo), los cuales aplicarían a la empatía en primer lugar y, en segundo lugar, a una tolerancia idealizada. Pero, ¿cómo confirmarlo?

Basado en Emmanuel Levinas, Dussel refiere que hay una actitud que va más allá de la tolerancia. La cual, es necesaria ahora al enfrentarnos a una sociedad injusta, que es tanto tolerante como intolerante y que desampara a los pobres y los excluidos. A diferencia de la tolerancia, esta otra actitud “es positiva, creativa, responsable por el otro”, pues ya se puso en el lugar del otro, lo asume y se vuelve corresponsable por éste.⁸²

79 Miyamoyo Musashi, *El libro de los cinco anillos ilustrado* (EDAF S. A., 2006), 38.

80 Thiebaut, *De la tolerancia*, 68.

81 Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado,” *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, no. 15 (2000): 512, 513.

82 Enrique Dussel, “Deconstrucción del concepto,” 5, 7. Véase también

Dussel se refiere de esta manera a la solidaridad:

una pulsión de alteridad, un deseo *metafísico* (E. Levinas) por el otro que se encuentra en la exterioridad del sistema donde reina la tolerancia y la intolerancia. Es un hacerse-cargo (eso significa *re-spondere*: tomar a cargo [*spondere*] del otro, reflexivamente [re-]) ante el tribunal del sistema que acusa porque se asume a la víctima de la injusticia y, por ello, aparece como el señalado, como el injusto, culpable, reo, como el rehén en el sistema en nombre del otro.⁸³

Dussel opone la solidaridad a la fraternidad a través de la parábola del buen samaritano. En la que un sacerdote y un levita “no pudieron asumir la ‘responsabilidad’ por la víctima, por el Otro”. Lo que significa que “los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema” evitaron mirar. A estos, el sistema judío vigente

les obnubilaba o les impedía dar un paso ‘fuera’ de él, fuera de la Ley (ya que [el herido] podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba fuera de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el marine, etc.) [Por su parte, el samaritano] al verlo, [...] se acercó a él y le vendó las heridas.⁸⁴

El herido resultó para el sacerdote y el levita un

Silvana Elías, “El concepto de solidaridad,” 135.

83 Dussel, “Deconstrucción del concepto,” 5.

84 Dussel, “De la fraternidad,” 11.

excluido que no podía ser incluido en la totalidad. El samaritano, un excluido, fue más allá de la tolerancia y superó “la fraternidad de la amistad en el sistema” que no pudieron superar el levita y el sacerdote al establecer una relación de solidaridad para con el herido, tener cordialidad y compasión con el miserable (le mostró misericordia).⁸⁵

Con esta exégesis, Dussel critica la fraternidad generada por la Revolución Francesa, la cual generó una comunidad de “iguales que estaban unidos por la fraternidad”. Sin importar si había enemistad o amistad, la fraternidad mediaba, excepto para los excluidos quienes se encontraban fuera de la totalidad, pero sufriendo su opresión (el herido y el samaritano). Es la amistad fraterna (*philia*), “el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema”, la que materializa la solidaridad en dar de comer al hambriento y curar al herido.⁸⁶ Así que, ante la racionalidad del levita y el sacerdote, Dussel propone ir más allá de la tolerancia y la fraternidad.⁸⁷ “Ante la racionalidad fraterna del orden establecido”, se hace necesario “mostrar la locura de la solidaridad”. Locura porque la Ley de la totalidad es un formalismo que deja fuera al Otro, mientras que hay un tribunal trascendental o alterativo, el cual “juzga de manera crítica desde la vida de la víctima”, “según los criterios de los oprimidos y excluidos”.⁸⁸ Para Dussel, tal es la locura que

85 Ibid., 11, 15.

86 Ibid., 11, 13. Žižek complementa esta aseveración cuando menciona que “la dualidad superior/inferior es una asimetría que se basa en la relación amo/esclavo “que proporciona una profunda satisfacción libidinal en la medida en que, precisamente, libera a los sujetos de la presión de una libertad excesiva y de la ausencia de una identidad determinada”. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 86.

87 Elías, “El concepto de solidaridad,” 131, 133, 134, 135; Dussel, “De la fraternidad,” 4.

88 Dussel, “De la fraternidad,” 4, 16.

practicó Bartolomé de Las Casas al distinguir, en contra de la tendencia que lo circundaba, entre pretensión de verdad y de validez, lo que lo hizo ser empático y solidario.⁸⁹

Ante alguien impotente de defender sus propios derechos, la solidaridad es positiva, mientras que la tolerancia puede resultar negativa, pasiva o tibia. Así que la solidaridad es un valor que supera a la tolerancia y a la fraternidad. A través de ésta, “el otro no es ya meramente ‘tolerado’ pasiva o negativamente [...], sino que es ‘solidariamente’ respetado activa y positivamente en su alteridad, en su Diferencia.” Es así como Dussel plantea que la solidaridad se establece “más allá” de la tolerancia propia de la modernidad y propone una política alternativa y solidaria que sustituya a la política tolerante que no se hace cargo del otro ni corre riesgos por el otro (a diferencia de la solidaridad). Con lo que hace una invitación a sustituir la tolerancia pasiva por la solidaridad activa.⁹⁰

Problematicaciones sobre tolerancia e intolerancia desde Žižek y Dussel

Quizá tras esto, los defensores de la tolerancia aseguren que las ideas esgrimidas que están apoyadas en Dussel y Žižek, no son otra cosa que una subestimación de la tolerancia. Dirían con Thiebaut que se está degradando la tolerancia en “abulia o impotencia”,⁹¹ que incluso en estos tiempos en los que se acepta que la tolerancia es importante —y las culturas democráticas contemporáneas así lo predicán de sí mismas”, la tolerancia se olvida y

89 Dussel, “Deconstrucción del concepto de “tolerancia””, 5.

90 Silvana Elías, “El concepto de solidaridad,” 132, 136; Dussel, “Deconstrucción del concepto,” 5, 6.

91 Thiebaut, *De la tolerancia*, 97.

es fácil que se comprenda mal, torciendo su sentido y devaluando su fuerza. En tiempos de apatía, de perplejidad o de confusión, la tolerancia se confunde con la incapacidad de proponer nada, de defender nada y tiende a confundirse con la falta de criterio o con la flacidez de la voluntad. Proclamar tolerancia parece, a veces, coartada de la incapacidad. No sólo la tolerancia se cuestiona porque, se dice, aboca al escepticismo (de ahí, acabamos de decir, habrá de arrancar alguna reflexión sobre sus límites); también es sometida a juicio porque es refugio de nuestras impotencias, muchas veces culpables, para juzgar y rechazar aquello que debiera ser juzgado como pernicioso o falso y rechazado como errado y dañino. Por tales sospechas la tolerancia parece –y permítase el oxímoron, pues virtud viene de fortaleza- una virtud débil, una sedicente y sospechosa virtud de los carentes de criterio, de los débiles de voluntad o de los derrotados en sus convicciones. Lo que debiera ser activa fortaleza queda trastocado en culposa pasividad o en una desidia que abdica.⁹²

Más bien, consideramos como una idealización decir con Thiebaut que la tolerancia es “la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos, y, sobre todo, teniéndolos en cuenta”.⁹³ También sería una idealización plantear con Muñoz (quien cita a Aurelio Arteta Aísa) que la indiferencia es una falsa tolerancia.⁹⁴ Walzer considera que “a menos que experimentemos la mismidad de alguna forma fuerte,

92 Ibid., 81.

93 Ibid., 62.

94 Muñoz, “Apuntes sobre la tolerancia,” 55.

no podremos siquiera reconocer la alteridad”, así que, es más sencillo tolerar al Otro “si reconocemos lo otro en nosotros”.⁹⁵ Pero, ¿reconocer al otro en nosotros no es acaso mostrar empatía? Una vez que nos ponemos en el lugar del otro, ¿es necesario tolerarlo?

Walzer mismo colabora con que su pretensión de que “la tolerancia funciona bien con cualquier actitud de las que se sitúan en la gama de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo” se pruebe falsa;⁹⁶ pues, da muestras de que la tolerancia, en ciertos ámbitos, es compatible con la intolerancia en otros. Walzer aduce que las restricciones sobre la libertad personal, como prohibir el aborto, censurar los medios de información, discriminar a homosexuales y llevar a cabo exclusiones laborales por género, “aunque sean productos de la intolerancia religiosa, son plenamente compatibles con la tolerancia religiosa”, donde la contradicción “reside en el seno mismo de la idea de tolerancia religiosa”; ya que, buena parte de las religiones toleradas “intentan restringir la libertad individual, que es, al menos para los liberales, el fundamento mismo de la idea de tolerancia”. Entonces, mientras las religiones se organizan para controlar la conducta, los gobiernos liberales exigen la supresión de tal objetivo, pero al buscar que las religiones no sean intolerantes, se está dejando de tolerar su intolerancia.⁹⁷

Es lógico pensar que “en un sistema autoritario, el pueblo no tolera la política establecida –la padece–”.⁹⁸ Aunque, lo que a Walzer le resulta impronunciable es que, al no tolerar al intolerante, el gobierno liberal es,

95 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 100, 101.

96 Ibid., 103.

97 Ibid., 83.

98 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 55.

de hecho, intolerante. Thiebaut sí lo dice al postular los límites borrosos de la tolerancia, la cual “no incluye la aceptación sin límites de toda acción”. Las acciones que no habrían de aceptarse son las dañinas.⁹⁹ Pero, como la aplicación de la tolerancia depende del contexto y de un campo de valores variable, son quienes ostentan el poder quienes deciden qué es tolerable y qué no. Como la tolerancia es plenamente compatible con la intolerancia, esto abre la puerta a argumentaciones como la que hizo Díaz Ordaz, que dijo:

hemos sido tolerantes hasta excesos, criticados, pero todo tiene un límite, no podemos permitir ya que se siga quebrantando irremisiblemente el orden jurídico como a los ojos de todo el mundo ha venido sucediendo; tenemos la ineludible obligación de impedir la destrucción de las fórmulas esenciales, a cuyo amparo convivimos y progresamos.¹⁰⁰

Así que, si la tolerancia es frágil, como lo acepta Thiebaut, no lo es porque su aprendizaje debe ser recurrente y se olvide con frecuencia.¹⁰¹ Tampoco porque esta “no es una fórmula mágica para conseguir la armonía social”.¹⁰² La tolerancia, indica Dussel, “es una actitud mínima”.¹⁰³ Está guiada por el principio del mínimo esfuerzo en pro de una coexistencia pacífica. La tolerancia funciona mejor en una sociedad jerarquizada porque “la relación de tolerancia no es, de entrada, una relación de simetría: alguien desaprueba

99 Thiebaut, *De la tolerancia*, 23, 72.

100 Díaz Ordaz, Gustavo, “IV Informe de gobierno,” en *Informes Presidenciales* (Servicios de Investigación y Análisis, 2006), 263.

101 Thiebaut, *De la tolerancia*, 62, 81.

102 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 110.

103 Dussel, “Deconstrucción del concepto,” 1.

lo que otro hace”,¹⁰⁴ pero esa desaprobación es amortiguada por la tolerancia; se ha enfatizado que esto beneficia al de niveles jerárquicos inferiores, pero no se enfatiza que también beneficia a la hegemonía, que mediante la tolerancia se defiende de perder legitimidad, al evitar una guerra, no con paz, sino con guerra fría. Esto pasa aun cuando la tolerancia no sea una concesión de los grupos en el poder, sino una lucha lograda por los grupos dominados, pues la tolerancia misma asegura la dominación a través de otros mecanismos.¹⁰⁵

Tolerar proviene de *tolerare*, es decir, aguantar, soportar. El soportar conlleva límites incluso desde lo físico mismo. El límite de peso que podamos cargar es proporcional a la fuerza y resistencia que poseamos. La pausa de la tolerancia supone indiferencia, incluso ante conductas terribles como el machismo y el racismo, pero es la intolerancia, que es un no soportar, la que se opone a la indiferencia.¹⁰⁶

Distinguir tolerancia de empatía

Walzer, aun siendo un entusiasta de la tolerancia, parece entender parcialmente que la curiosidad y el entusiasmo no compaginan con tolerar la diferencia, pues se pregunta “¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo?”. Él mismo responde “si quiero que los otros estén aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no es que tolere la otredad sino que la defiende.”¹⁰⁷ Si decimos que

104 Thiebaut, *De la tolerancia*, 51.

105 Fabián González Luna, “Espacio público en disputa: un acercamiento teórico,” en *Diccionario Tiempo Espacio. Tomo I* (UNAM, 2008).

106 Muñoz, “Apuntes sobre la tolerancia,” 55.

107 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 26.

soportamos algo, parece que indicamos, “que quisiéramos no tener que hacerlo pero que [...] modificamos, aplazamos o ponemos entre paréntesis nuestro desacuerdo y lo hacemos secundario”.¹⁰⁸ Pues, “una mera tolerancia frente a la diversidad [...] implicaría simplemente permitir que exista”.¹⁰⁹ Por lo que, tolerar otras racionalidades resulta altivo e intolerante. No hay que confundir soportar la diferencia, con ser razonables o prudentes. El prudente, por ser razonable, pone en paréntesis el desacuerdo; el tolerante, a pesar del desacuerdo, toma distancia para no generar un daño. El problema es que luego de mucho soportar, surge el ya no soporto, el “no quisiéramos vernos en el caso de tomar medidas que no deseamos, pero que tomaremos si es necesario; lo que sea nuestro deber hacer, lo haremos; hasta donde estemos obligados a llegar, llegaremos”, como lo planteó Díaz Ordaz, luego de presumir de haber sido tolerante.¹¹⁰ Tras llevarse más allá de lo soportable, la tolerancia cansa y es desechada, como quien se cansa de llevar una carga: la tolerancia deja de ser practicada y la represión que generó la tolerancia resulta en una explosión de rechazo. Sin duda, esto tiene que ver con que los regímenes de tolerancia tengan un “éxito parcial” en la consecución de la paz.¹¹¹

La corriente liberal ha revestido a la tolerancia de razonabilidad, prudencia, empatía y solidaridad otorgándole a ésta un significado débil, pero idealizado. ¿Para qué sobresignificar un concepto cuya connotación que se le quiera otorgar ya es el significado denotativo

108 Thiebaut, *De la tolerancia*, 49, 50.

109 Sandra Kuntz Ficker, Lidia Girola y Paolo Riguzzi, *Introducción a las ciencias sociales* (Santillana, 2003), 353.

110 Díaz Ordaz, “IV Informe de gobierno,” 265.

111 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 82, 83.

de otro concepto? Ya sea en los sentidos positivos o negativos, no parece adecuado cultivar la tolerancia, solo para que se fomente que la diferencia sea tolerada. Tiene más sentido promover ser razonables, prudentes, empáticos y solidarios.

Es aceptado que la intolerancia ante las personas, ante el diferente y la otredad (no ante el daño) es peligrosa; pero no es comúnmente dimensionado el peligro de la tolerancia (ante el daño, el diferente, la otredad, la desigualdad estructural), solo por ser un peligro latente. Mientras la tolerancia manda no hacer al otro lo que no se desea para sí, la empatía pretende ponerse en el lugar del otro y hacer para el otro lo que uno desea para sí. Mientras en la tolerancia el sujeto tolerado no merece la construcción de “haz al otro...”, en la empatía no es suficiente el “no hagas al otro...”. La tolerancia, al ser pasiva, es fácil, mientras que ser empáticos conlleva una dificultad mayor, su aplicación conlleva solidaridad. Como propuso Jean-Paul Sartre:

Si la violencia hubiera comenzado esta tarde, si jamás hubiese habido en la tierra explotación ni opresión, entonces, tal vez esa preconizada no-violencia habría podido resolver el conflicto. Pero si todo el régimen y hasta vuestras ideas de no-violencia vienen condicionadas por una opresión milenaria, en tal caso vuestra pasividad no sirve más que para integraros en las filas de los opresores.¹¹²

Entonces, no es a la intolerancia a la que se opone la tolerancia, sino a la empatía. Así que, ¿cuál proponemos que es la relación entre tolerancia e intolerancia?

112 En Marcuse, *La tolerancia represiva*, 64.

Tolerancia es intolerancia

Suponiendo que tolerancia e intolerancia fueran opuestas, ¿la intolerancia podría generar tolerancia? O más bien, ser o no tolerantes con los intolerantes plantea la misma paradoja que implica tener un poder absoluto que pueda limitar y evitar todo poder absoluto futuro,¹¹³ y en nombre de limitar un poder absoluto real o imaginario, se establece por métodos supuestamente legítimos otro poder absoluto que se pretende sea, a la vez, tolerado. Sin querer, algo de razón le da a esta idea Walzer cuando asegura que “de hecho son intolerantes la mayoría de los grupos que se toleran [...]. Ni defienden ni tienen curiosidad por los otros, ni reconocen los derechos de ‘otros’ cuya existencia no les es indiferente, ni se resignan a aceptarla”.¹¹⁴ Incluso, si se resignaran a su existencia, mostrarían al mismo tiempo su intolerancia tanto como su tolerancia.

Por lo anterior, Žižek concibe que la versión auténtica del tolerante liberal es la del intolerante, por lo que no sólo hay una falsa dicotomía entre la tolerancia liberal y los fundamentalismos particulares, también la tolerancia es falsa.¹¹⁵ Sólo que, lo que en el liberal es tácito y potencial lo es explícito y cinético en el fundamentalista. Así, la diferencia entre multiculturalismo y fundamentalismo es únicamente formal, por lo que se puede abducir lo mismo sobre la tolerancia y la intolerancia. No es que haya una tolerancia verdadera que lleva al progreso y una falsa que lleva a la regresión;¹¹⁶ toda sociedad o persona tolerante es a su vez intolerante.¹¹⁷ Žižek no visualiza que, como hay

113 Datri y Macchi, “La filosofía de la ciencia,” 103.

114 Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, 92.

115 Žižek, *En defensa de la intolerancia*, 61, 63.

116 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 65.

117 Ibid., 38.

una gama de tolerancia, hay una de intolerancia. Es decir, aunque la tolerancia es pasiva y la intolerancia es activa; así como hay un polo de intolerancia positiva, también hay uno de intolerancia negativa.

Los ciudadanos podemos ser tolerantes con la corrupción de los mandatarios, o ser intolerantes a la diferencia cultural. Ambos ejemplos resultan dañinos. En cambio, ser tolerantes con la diferencia cultural no impide el daño, sólo lo hace latente; y ser intolerantes con la corrupción sí impide el daño. A la intolerancia en abstracto (activa) se le da el valor negativo y al de la tolerancia en abstracto (pasiva) se le da el positivo. Si intolerancia es definida como el inverso de tolerancia, entonces

$$\text{Intolerancia} = \text{In}(\text{tolerancia}) = -\text{tolerancia}$$

Pero, como $-(-x)=+x$, es decir, negativo por negativo da positivo:

$$-[\text{In}(\text{tolerancia})] = +\text{tolerancia}$$

Y, como $+(-x)=-x$, es decir, positivo por negativo da negativo:

$$+[\text{In}(\text{tolerancia})] = -\text{tolerancia}$$

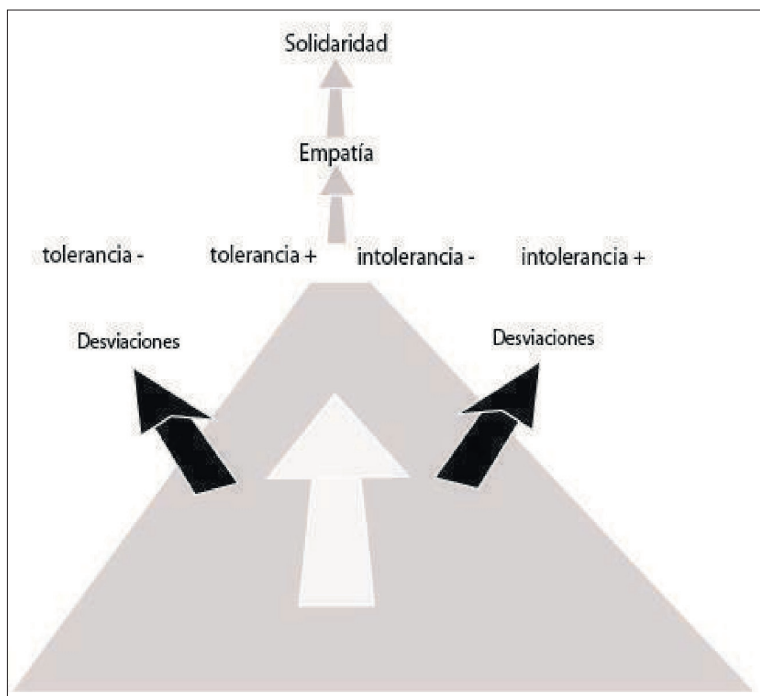
Entonces, la intolerancia negativa equivale a la tolerancia positiva y la intolerancia positiva, que es “la intolerancia salvaje” que refiere Eco,¹¹⁸ equivale a la tolerancia negativa. Siendo, tolerancia negativa e intolerancia positiva las desviaciones más grandes del camino a la paz.

Una vez planteada la polisemia de la tolerancia y su equivalencia a la intolerancia, resulta forzado aducir que

118 Eco, “Las migraciones, la tolerancia y lo intolerable,” 130.

la tolerancia negativa conduce a la positiva. Más bien, nos acercamos a lo que afirmó Humberto Maturana, que la tolerancia implica “una venganza escondida”, pero no así el respeto.¹¹⁹ Por otro lado, 1) no tolerar al tolerante es intolerancia, 2) tolerar al tolerante es intolerancia, y 3) no tolerar al intolerante no significa ponerse del lado de la tolerancia, sino que también es intolerancia. Tolerar o no tolerar al intolerante muestra que hay una suerte de equivalencia entre tolerancia e intolerancia, lo que explica por qué fomenta tanto la tolerancia como la intolerancia. Resulta que la tolerancia es relacional, en cualquiera de sus significados, no es mejor o peor que la intolerancia.

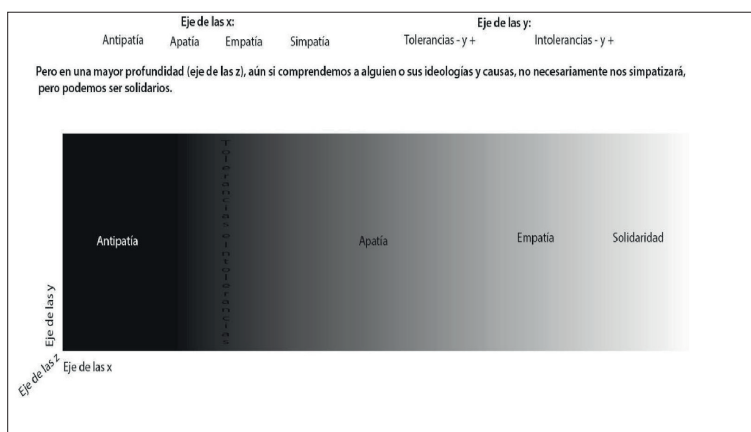
Figura 1. *El camino de la paz y sus desviaciones: el espectro de la tolerancia/intolerancia*



119 La Tercera, “Humberto Maturana: Los problemas se resuelven solamente cuando hay conversación y respeto,” *La Tercera*, 21 de octubre, 2012.

La modernidad considera que “la racionalidad humana es una forma de la socialidad” y que “la irracionalidad es una forma de la barbarie”.¹²⁰ Por eso, aunque se llegara a plantear que es retrógrado vivir sin tolerancia y que esta es, incluso, compatible con la empatía, tachando cualquier crítica de este “valor” de bárbaro; con Martí, podemos decir que “no hay ‘batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza’”.¹²¹ Así como la negación de la barbarie no es, ni puede ser la civilización; la alternativa viable ante los regímenes de tolerancia/intolerancia es la empatía, que conduce a la solidaridad.

Figura 2. *Coordenadas cartesianas de ubicación de la tolerancia*



Se repite vez tras vez que la tolerancia es una solución a nuestra realidad, pero la tolerancia resultó no ser “tan sublime”.¹²² En la puesta en juego entre identidad

120 Thiebaut, *De la tolerancia*, 58.

121 Guillermo Castro Herrera, "De civilización y naturaleza. Notas para el debate sobre la historia ambiental latinoamericana," *Polis*, no. 10 (2005), §29.

122 Thiebaut, *De la tolerancia*, 37, 38.

y alteridad, en la que median la tolerancia, el respeto, o cualesquiera otra virtud o valor; el asunto sería asegurarnos de que las virtudes mediadoras vayan más allá del mínimo esfuerzo para conseguir la paz y que más bien sean un esfuerzo consciente y valioso, una verdadera fortaleza.

Habría que pasar de la tolerancia (que, si acaso ha solucionado algo, ha solucionado muy poco) a un valor que puede generar un cambio auténtico, a la empatía. Pero, sin quedarnos allí, sino avanzando hacia la solidaridad.

Conclusión

Además de lo que ya se plasmó en el texto, el liberalismo propone que las ideas deben ser respetadas, mientras el cuerpo puede ser maltratado y muerto. Como herederos de lo anterior, los latinoamericanos solemos citar con admiración la frase atribuida a Domingo Faustino Sarmiento: “¡Bárbaros, las ideas no se degüellan!”. Así que, reverenciamos las ideas y exigimos respetar las creencias de los otros, mientras se acumulan cadáveres.¹²³ Por eso, aquí se propone la intolerancia a las acciones dañinas, a las asimetrías de poder y sus reproducciones, así como a la colonialidad del poder. Proponemos ir más allá de la tolerancia: oponernos a que se respeten las ideas, pero no a las personas. Mientras creencias e ideas merecen ser desafiadas racionalmente (lo que no implica ni tolerar ideas ni promover la censura) y no ser respetadas; son las personas, independientemente de sus ideas, las que merecen respeto.

Al integrar dialécticamente los argumentos de la tradición liberal de la tolerancia (Muñoz, Walzer, Thiebaut,

123 Anibal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,” *Espacio abierto* 28, no. 1 (2019), 281.

Salmerón) con los de Marcuse, Žižek y Dussel, la tolerancia se revela como la latencia de la intolerancia. Por lo que, no es viable proponer la tolerancia hacia las personas, que es vertical, sino que las personas merecen empatía, que es horizontal y, al ser activa, conduce a la solidaridad.

Aunque, vale decir que, además de lo que reflexionaron los filósofos citados y lo que aquí planteamos; la filosofía aún tiene mucho que hacer respecto a la tolerancia y la empatía. Pues este texto no abarcó todas las dimensiones de la tolerancia y la empatía, ni todos los filósofos que la abordan. Tampoco la labor de los filósofos puede reducirse a la reflexión pasiva, sino que pueden coadyuvar al cambio aquí propuesto para que nuestras sociedades pasen de una tolerancia que solo puede lograr guerra fría a una paz más profunda.

Esta propuesta supone distintos pendientes, entre los cuales están retomar la discusión desde lo que han aportado otros filósofos que no fueron aquí abordados; revisar lo que se ha propuesto desde otras disciplinas; pero también invitar a otras disciplinas a que aborden el tema e historien la tolerancia¹²⁴ y la empatía; que las estudien en el contexto de distintas corrientes antropológicas, como el relativismo cultural, por ejemplo.

Teniendo en cuenta que los filósofos pueden tener una función preparatoria decisiva para facilitar los cambios¹²⁵ habría que procurar impactar en y dialogar con profesionales de la salud mental y educadores. Lo que supone comunicar discusiones y reflexiones como estas a

124 José Guillermo Celis Romero, "El concepto de tolerancia en la Nueva España y México (1788-1926)," en coords., Elisa Cárdenas Ayala y Francisco A. Ortega, *El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico* (Universidad de Guadalajara, 2023), 221-235.

125 Marcuse, *La tolerancia represiva*, 88.

otros profesionales, pero también a la población, en general. Los filósofos no sólo deben investigar la tolerancia y la empatía, pueden impulsar modificaciones en la axiología de los profesionistas, las instituciones, los gobiernos y la sociedad. Hacer lo anterior, constituiría, sin lugar a dudas, una filosofía para la incidencia social.

Como plantea Michael Lerner:

Salid al encuentro de aquellos que discrepan de nuestras ideas, prestad oído a sus inquietudes y entablad un diálogo respetuoso con ellos. Tenemos mucho que aprender de los otros, hasta el punto de que estas sesiones deberían servir menos para convencerlos que para compartir ideas y perspectivas.¹²⁶

Referencias bibliográficas

- Cano Suñén, Nuria. “Definiendo el paisaje en base a la tensión.” *Zainak Cuadernos de Antropología-Etnografía*, no. 35 (2012): 117-138.
- Castro Herrera, Guillermo. “De civilización y naturaleza. Notas para el debate sobre la historia ambiental latinoamericana.” *Polis*, no. 10 (2005). <http://polis.revues.org/7594>
- Celis Romero, Guillermo, “El concepto de tolerancia en la Nueva España y México (1788-1926).” En *El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico*, coordinado por Elisa Cárdenas Ayala y Francisco A. Ortega, 221-235. Universidad de Guadalajara, 2023.

126 En Alan Sokal, *Más allá de las imposturas intelectuales Ciencia, filosofía y cultura* (Paidós, 2009), 534.

- Condor, Susan, y Charles Antaki, “Cognición social y discurso.” En *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, coordinado por Teun A. van Dijk, 453-489. Gedisa, 2000.
- Courtés, Joseph, “Cuestiones previas y perspectivas.” *Análisis semiótico del discurso Del enunciado a la enunciación*, 13-98. Gredos, 1997.
- Datri, Edgardo, y Gustavo Córdoba. *Introducción a la problemática epistemológica. Una perspectiva didáctica de las tensiones en la Filosofía de la Ciencia*. Homo Sapiens, 2004.
- Díaz Ordaz, Gustavo. “IV Informe de gobierno.” En *Informes Presidenciales*, 202-309. Servicios de Investigación y Análisis. <https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-13.pdf>
- Dussel, Enrique. “Deconstrucción del concepto de “tolerancia” (de la intolerancia a la solidaridad).” En *Tolerancia: El estado de la cuestión*, Miguel Giusti, 513-519. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, <http://www.enriquedussel.com/articulos.html>
- Dussel, Enrique. “De la fraternidad a la solidaridad (hacia una política de la liberación).” *Pasos. Segunda época*, no. 126 (2006): 1-18.
- Eco, Umberto. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Debolsillo, 2005.
- Eco, Umberto. “Las migraciones, la tolerancia y lo intolerable.” En *Cinco escritos morales*, 113-138. Debolsillo, 2000.

- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Debolsillo, 2005.
- Elías, Gloria Silvana. “El concepto de solidaridad como resistencia a las prácticas hegemónicas.” *Cuadernos FHyCS-UNJu*, no. 42 (2012): 131-139.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, 1996.
- González Luna, Fabián “Espacio público en disputa: un acercamiento teórico.” En *Diccionario Tiempo Espacio. Tomo I*, dirigido por Boris Berenzon y Georgina Calderón, 61-72. Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Kroeber, Alfred Louis. “The Concept of Culture in Science.” En *Anthropology in Theory Issues in Epistemology*, editado por Henrietta L. Moore y Todd Sanders, 36-40. Blackwell Publishing, 2006.
- Kuhn, Thomas S. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Kuntz Ficker, Sandra, Lidia Girola, y Paolo Riguzzi. *Introducción a las ciencias sociales*. Santillana, 2003.
- La Tercera. “Humberto Maturana: Los problemas se resuelven solamente cuando hay conversación y respeto.” *La Tercera*, 21 de octubre, 2012, <https://www.latercera.com/noticia/humberto-maturana-los-problemas-se-resuelven-solamente-cuando-hay-conversacion-y-respeto/>
- Locke, John. “Carta sobre la tolerancia (1989).” En *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, 17-60. Grijalbo, 1975.

- Marcuse, Herbert. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Catarata, 2010.
- Mendiola, Alfonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado.” *Historia y Grafía*, no. 15 (2000): 509-537.
- Mendívil Macías, José. “Ciudadanía compleja y reivindicación cultural.” *Acta Universitaria Dirección de Investigación y Posgrado* 18, no. 1 (2008): 50-55.
- Musashi, Miyamoto. *El libro de los cinco anillos* ilustrado. EDAF S. A., 2006.
- Muñoz Oliveira, Luis. “Apuntes sobre la tolerancia.” Archipiélago. *Revista Cultural De Nuestra América*, 84 (2016). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/archipielago/article/view/55633>
- Olivé, León. “Un modelo multiculturalista más allá de la tolerancia.” *Diánoia* 48, no. 51 (2003): 83-96.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” *Espacio abierto* 28, no. 1 (2019): 255-301.
- Salmerón, Fernando. “La tolerancia.” En *Diversidad cultural y tolerancia*, 27-40. Paidós, 1998.
- Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Visor, 1999.
- Wallerstein, Immanuel y la Comisión Gulbenkian. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI, 2004.
- Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, 1998.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Sequitur, 2008.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La locura en la filosofía de Arthur Schopenhauer: entre la
ruptura de la identidad y la supervivencia

Madness in Arthur Schopenhauer's Philosophy: Between
the Breakdown of Identity and Survival

La folie dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : entre
la rupture de l'identité et la survie

Norma Julieta Lomelí Balver
<https://orcid.org/0009-0000-0805-2276>
Universidad Nacional Autónoma de México
Coyoacán, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Lomelí Balver, Norma Julieta.
This is an open-access article distributed under the
terms of Creative Commons Attribution License [CC
BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution,
and reproduction in any medium, provided the original
author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-151>

Recepción: 23-02-26

Fecha Aceptación: 07-05-26

Email: julieta.lomeli.balver@gmail.com

**LA LOCURA EN LA FILOSOFÍA DE ARTHUR
SCHOPENHAUER: ENTRE LA RUPTURA DE LA
IDENTIDAD Y LA SUPERVIVENCIA¹**

**MADNESS IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY:
BETWEEN THE BREAKDOWN OF IDENTITY AND SURVIVAL**

**LA FOLIE DANS LA PHILOSOPHIE D'ARTHUR
SCHOPENHAUER : ENTRE LA RUPTURE DE L'IDENTITÉ
ET LA SURVIE**

Norma Julieta Lomelí Balver²

Resumen: El presente artículo examina la concepción de la locura en la filosofía de Arthur Schopenhauer a partir de los límites estructurales del autoconocimiento y del problema de la identidad personal. Se sostiene que la identidad subjetiva carece de unidad estable debido a la escisión entre lo aprendido por medio de la consciencia intelectual y lo sentido por medio de la autoconsciencia de la voluntad, esta última que se muestra inaccesible al

1 Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, por el apoyo brindado para la realización de este artículo. Asimismo, agradezco enormemente el diálogo, la inteligencia y asesoría del Doctor Carlos Viesca Treviño, quien me insta en todo momento a escribir. Asimismo, agradezco al Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina y a la Facultad de Medicina, por las facilidades prestadas para la ejecución de mi proyecto académico.

2 Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. de México, México.

conocimiento representacional. Ante esta imposibilidad, la continuidad del yo se construye mediante una identidad narrativa sostenida por la memoria, la cual organiza retrospectivamente la experiencia vivida. Cuando la memoria se fractura y pierde su capacidad integradora, se rompe la congruencia narrativa del sujeto, dando lugar a la locura. Desde esta perspectiva, la locura no constituye un defecto del entendimiento, sino una reorganización patológica de la memoria impulsada por la voluntad, cuyo fin último es preservar la vida. El artículo concluye con una lectura bioética que propone despatologizar la locura y comprenderla como un recurso extremo de supervivencia frente a un sufrimiento intolerable.

Palabras clave: Subjetividad, voluntad, memoria, identidad narrativa, locura.

Abstract: This article examines the conception of madness in Arthur Schopenhauer's philosophy through the lens of the structural limits of self-knowledge and the problem of personal identity. It argues that subjective identity lacks stable unity due to a constitutive split between what is apprehended through intellectual consciousness (*Vorstellung*) and what is immediately felt through the self-consciousness of the will (*Selbstbewusstsein*), the latter remaining inaccessible to representational cognition. Confronted with this limit, the continuity of the self is not given but constructed in the form of a narrative identity sustained by memory, which retrospectively organizes lived experience into a coherent temporal sequence. When memory fractures and loses its integrative function, the narrative coherence of the subject collapses, giving rise to madness. From this perspective, madness does not amount to a deficit of the understanding (*Verstand*), but rather to a pathological reconfiguration of memory under the primacy of the will (*Wille*), whose ultimate aim is the preservation of life. The article concludes with a bioethical reading that seeks to depathologize madness by interpreting it as an extreme strategy of survival in the face of otherwise intolerable suffering.

Key words: Subjectivity, Will, Memory, Narrative Identity, Madness.

Résumé: Cet article examine la conception de la folie dans la philosophie de Arthur Schopenhauer à partir des limites structurelles de la connaissance de soi et du problème de l'identité personnelle. Il soutient que l'identité subjective est dépourvue d'unité stable en raison de la scission constitutive entre ce qui est appréhendé par la conscience intellectuelle (*Vorstellung*) et ce qui est immédiatement éprouvé par l'autoconscience de la volonté (*Selbstbewusstsein*), cette dernière demeurant inaccessible à la connaissance représentationnelle. Face à cette impossibilité, la continuité du moi ne se donne pas d'emblée, mais se construit sous la forme d'une identité narrative soutenue par la mémoire, laquelle organise rétrospectivement l'expérience vécue en une séquence temporelle cohérente. Lorsque la mémoire se fracture et perd sa fonction intégratrice, la cohérence narrative du sujet s'effondre, donnant lieu à la folie. Dans cette perspective, la folie ne constitue pas un déficit de l'entendement (*Verstand*), mais plutôt une reconfiguration pathologique de la mémoire sous la primauté de la volonté (*Wille*), dont la finalité ultime est la préservation de la vie. L'article se conclut par une lecture bioéthique qui propose de dépathologiser la folie en la comprenant comme une stratégie extrême de survie face à une souffrance autrement intolérable.

Mots-clés: Subjectivité, volonté, mémoire, identité narrative, folie.

1. Introducción

En el presente artículo argumentaré que, en la epistemología de Arthur Schopenhauer³, la identidad subjetiva —debido a su propia naturaleza estructural— carece de unidad estable, lo cual, en ocasiones, conduce al individuo a la locura en el afán de completar la autorepresentación deficiente que tiene sobre sí mismo. De tal modo, expondré la problemática en la epistemología del filósofo alemán alrededor de la escisión estructural entre el yo cognoscitivo, —o la consciencia de sí mismo a partir de su propia experiencia— y el yo volitivo, —o la consciencia inmediata de sí mismo a partir de su autoconsciencia—. Estructura que vuelve al individuo incapaz de concebir un conocimiento pleno de lo que él es, debido a que su naturaleza más profunda —su propia voluntad—, se da a través de una vivencia inmediata que no puede ser entendida bajo conceptos racionales ni ser objeto de ninguna representación abstracta.

La sugerencia final del presente artículo es de carácter bioético, la idea es despatologizar la locura, y en este sentido, comprenderla como una forma de supervivencia, como el recurso alternativo que el individuo utiliza al no lograr articular con congruencia lo percibido por su autoconsciencia con la representación narrativa hecha sobre sí mismo. De tal modo que, para solventar la crisis de identidad que le provoca el sentirse extraño o fragmentado, extenderá su narrativa personal más allá de lo realmente

3 La traducción utilizada en el presente artículo de *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación] es la de Pilar López de Santa María (Trotta, 2004). No obstante, en todas las citas se indicará la paginación alemana de la edición canónica, esto es, la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher (*Sämtliche Werke*, Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), cuya numeración es reproducida en la traducción de Trotta en caracteres de menor tamaño al margen del texto. Este mismo criterio se aplicará a *Parerga und Paralipomena*.

vivido, morando en el campo de la ilusión. Esto significa que la locura, para el filósofo alemán, tiene la función de completar una subjetividad rota, una que, en el deseo de integrar su vivencia inmediata con una identidad narrativa unitaria, yerra en la consideración de su pasado, desvariando en su relación con lo presente y el futuro⁴.

El límite del autoconocimiento en la epistemología de Schopenhauer

Schopenhauer en los *Complementos* al *El Mundo como Voluntad y Representación*, se pregunta ¿en qué se basa la identidad de un individuo?, ¿cómo podemos asegurar que una persona sigue siendo ella misma a pesar del paso de los años y las enfermedades, de los cambios en la forma de su cuerpo, o del declive de sus facultades cognitivas y motoras? El filósofo alemán cree que es nuestra propia voluntad, objetivada en un carácter inmutable e inteligible, la que nos da una identidad propia. Pero debido a lo complicado que resulta conocer nuestro carácter, y, por tanto, conocernos a nosotros mismos cabalmente, nuestra identidad última no puede ser explicada desde el paraje de la razón, pero sí ha de sentirse mediante la intuición inmediata, esto es, desde la autoconciencia del propio cuerpo. Escribe el filósofo: “Por muy viejos que nos hagamos, en nuestro interior nos sentimos los mismos que éramos de jóvenes y hasta de niños. Eso que sigue siendo invariablemente lo mismo y que no envejece es precisamente el núcleo de nuestro ser, que no se halla en el tiempo”⁵, la voluntad.

4 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, en *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, vol. 2 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), § 36, 226.

5 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, en *Sämtliche Werke*, Ed. Arthur Hübscher, vol. 3 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), Cap. 19, 269.

En este sentido, la identidad del yo para Schopenhauer es un tema complicado y ambivalente, pero básico para comprender cómo podría operar toda subjetividad [*Subjektivität*] humana a un nivel individual, esto significa, cómo es que, desde la estructura trascendental que el filósofo pensó en su epistemología, el individuo logra relacionarse consigo mismo⁶. En este tenor, generalmente —considera el filósofo— creemos que nuestra verdadera identidad, o nuestro verdadero yo, está relacionado con esa facultad cognoscente que ponemos a dormir por la noche, invisibilizándose con el sueño y recobrando su lucidez

6 No pretendo extenderme mucho en la exposición detallada de la epistemología schopenhaueriana, sólo quisiera mencionar, de manera breve, que la conciencia cognoscitiva del individuo se divide primeramente en entendimiento y razón. 1. El primero, el entendimiento (*Verstand*), está constituido por dos formas de la sensibilidad (*Anschauung*), una interna que posibilita la consciencia del tiempo, captando la progresión y el cambio en las cosas que intuye; asimismo, una sensibilidad externa, que es consciente del espacio, de la ubicación o el cambio de sitio que el objeto adopta al ser intuido por el sujeto. Ahora bien, este enlace de espacio y tiempo es lo que constituye la causalidad, la percepción de la materia como algo dinámico y determinado por causas que siempre traen a colación efectos. El entendimiento es común a todo animal, sea o no humano, en este sentido, el entendimiento podría resumirse en la forma como el sujeto cognoscente aprehende las relaciones espaciotemporales y causales entre los objetos, siendo idéntica tanto en seres humanos como en animales irracionales, “pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más” (WWV I, §6, 23/139). La razón (*Vernunft*), por su parte, es la capacidad del sujeto racional para construir pensamiento abstracto. En consecuencia, el animal no racional tan solo intuye causas y efectos, mientras que el sujeto humano intuye, pero también piensa con palabras. La razón es la capacidad discursiva que escuda al ser humano de su vulnerabilidad física frente al intempestivo mundo de los fenómenos naturales y la bestialidad de otros animales más fuertes que él. Empoderándose a partir de su razón, el hombre es un ser de ciencia y técnica, sin embargo, las garantías que la razón le da, para Schopenhauer, no son más que ilusorias. En resumen, la forma en que el individuo se representa el mundo en general, designado bajo el término de *Erkenntniß*, hace referencia a la fórmula básica *a priori* del entendimiento: dividida en sujeto y objeto, del cual participan animales irracionales y seres humanos. La intuición (*Anschauung*) y el concepto (*Begriff*) son las formas generales de las representaciones del entendimiento, y de la razón.

por la mañana, pero no es así, porque ello sólo encarna la función cerebral e intelectual del cuerpo. Nuestra identidad más profunda, esto es, ese “yo” que es la esencia de nuestro ser, se encuentra tras ese paraje cognoscitivo y no sabe nada más que —escribe Schopenhauer al respecto— querer o no querer, desear o no desear, “estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. Es este [yo volitivo] el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto”⁷. Desde aquí se puede ir notando la ambivalente caracterización de la identidad, en la cual parecería que hay dos yo fragmentados en una sola persona: uno referente a ese yo que se representa a sí mismo —y el mundo que le rodea— como un objeto entre objetos, desde su consciencia empírica y una segunda que se ve a sí mismo desde adentro, desde una sensación inmediata del propio cuerpo.

No es que existan dos identidades en un solo individuo, sino dos accesos que configuran el mismo yo, dos formas de entender la vivencia que el individuo obtiene de su propio cuerpo: desde su autoconsciencia inmediata de su fuero más interno —o lo que en ocasiones Schopenhauer también llamaría yo volitivo—, y desde esa consciencia mediada por su entendimiento y razón —esa que lo orilla a narrarse a sí mismo a partir de la justificación de sus acciones, y de los motivos de su conducta—, eso que también llamará como yo cognoscente. Este último siempre estará

expuesto al olvido: a veces, ni siquiera nos acordamos del todo de las acciones de significación moral después de los años, ni

7 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 19, 270.

sabemos con exactitud y detalle cómo nos hemos comportado en un caso crítico. Pero el carácter mismo, del que los hechos simplemente dan testimonio, no lo podemos olvidar: ahora sigue siendo el mismo que antes⁸.

Es el carácter inteligible —como ya lo he comentado antes— el que identifica a la persona desde su sentido más particular, y el modo en que puede ir descifrando la naturaleza de dicho carácter es observando la manifestación de su propia voluntad materializada en las decisiones y conductas que ejerce día con día. Esto es lo que Schopenhauer llama “adquirir carácter empírico”, y es la única vía para tener noción del resorte volitivo más profundo que nos impulsa a actuar. Sobre este asunto, el filósofo considera en el § 20 de su *Opus Magnum*, que el carácter empírico da una razón explicativa de mi conducta, y en ese sentido, nos dice algo, o nos da pistas sobre nuestra propia voluntad, más no es posible conocer esa identidad metafísica e indeleble que sella cada uno de nuestros actos. Sin embargo, “si hago abstracción de mi carácter y pregunto entonces por qué quiero yo en general esto y no aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible al respecto”⁹. Ya que no se puede llegar al fondo del enigma que cada individualidad esconde, y mucho menos por la vía cognoscitiva: “Justamente sólo la manifestación de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, mas no la voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una sinrazón”¹⁰.

Para comprender de mejor manera dicha “sinrazón volitiva” que no puede ser captada por la representación intelectual, me gustaría ilustrar el problema con la metáfora

8 Ibid., cap. 19, 270.

9 Ibid., §20, p.262.

10 Idem.

del espejo utilizado por el italiano Franco Volpi, para comprender también la imposibilidad a la que el individuo encuentra al intentar conocerse a sí mismo de forma profunda. Imaginemos pues que un filósofo mira su silueta en el objeto reflector, mientras se le pregunta: ¿cuándo mira realmente al espejo?, ¿en qué momento su ojo logra ver el espejo? Muchos contestarán dándole demasiadas vueltas a la respuesta —comenta Volpi—, señalando que por medio de dicho artefacto se aprende a conocer la imagen propia, y por ende a comprenderse a sí mismo. Incluso la sabiduría socrática sugirió a sus discípulos mirarse en el espejo con regularidad, para darse cuenta de que también ahí se delata la ausencia de conocimiento de uno mismo.

Volpi continúa barajando posibles respuestas al dilema. Otro filósofo responderá que ve el espejo cuando observa lo que se refleja en él, pero eso sólo significa mirar su imagen representada en el espejo, y no al espejo mismo. Un tercer filósofo, dirá que ve el espejo cuando mira el marco, pero esto tampoco es una solución clara, porque sólo describe “cuando mucho al espejo como objeto de decoración, pero no al espejo como tal en tanto que superficie reflectante”¹¹. Un último filósofo resolverá que ve el espejo cuando mira en él su propio rostro proyectado. Aunque tampoco es una respuesta asertiva, sus colegas le refutan que para afirmar que el rostro es suyo, primero tendrá que explicar cómo entiende la identidad y la autoconciencia.

Concluye Volpi que en todos los casos lo que ven los filósofos no es el espejo, sino otra cosa: el reflejo, el marco, el rostro: “cada vez que hemos planteado la pregunta acerca del espejo, los largos momentos de vacilación que la han

11 Franco Volpi, “El filósofo ante el espejo,” en *Las Nubes y Claros* (Archivo Cinco) (Universidad de Barcelona, 2007), https://www.ub.edu/las_nubes/archivo/cinco/nubesyclaros/Volpi_espejo.html.

seguido son prueba de los inconvenientes y las dificultades que conlleva [responderla]”¹². Cualquier posible objeción le da al filósofo motivos para desprender de ella toda “una teoría de la identidad o de la relación con el propio cuerpo, y quién sabe qué otros refinamientos que dejo a la fantasía del lector”¹³. La pregunta es problemática y su respuesta da pie a múltiples posibilidades.

Finalmente, imaginemos que el espejo es la voluntad y el ojo que intenta ver el espejo, es la metáfora de las facultades cognoscitivas del individuo que no logran ir más allá de la mera representación de su silueta proyectada en el espejo. Así, cuando el individuo, capaz de conocer, intenta contemplar el espejo mismo —es decir, esa zona profunda donde habitan su querer, sus impulsos, su deseo, o sea, su voluntad— surge la pregunta decisiva: ¿en qué momento el ojo ve realmente el espejo? Desde la filosofía de Schopenhauer, la respuesta es radical: nunca. El ojo jamás ve el espejo, sólo puede ver su silueta reflejada; del mismo modo, no logramos observar directamente nuestro mundo interior, aquello que somos “en sí”. Porque aquello que somos en sí, a pesar de manifestarse empíricamente en el carácter de todo individuo, no se puede conocer porque existe más allá del principio de razón humana.

En este sentido, podemos estar frente al espejo y sentir nuestra propia voluntad —cómo deseamos, por qué elegimos lo que elegimos, hacia dónde nos impulsa la vida—, pero no es posible conocerla con claridad, ni captar su esencia mediante la mirada superficial de ese ojo que se representa el mundo de la experiencia. Esa voluntad, de carácter metafísico, que se manifiesta en el cuerpo y la razón, ese “en sí” que cada uno es, permanece oculto a la superficie reflectante del espejo. En

12 Idem.

13 Idem.

el paraje velado al conocimiento, en ese carácter inteligible, está la esencia de toda existencia humana: la voluntad que se siente, se encarna, se vive, pero no es posible conocer de la misma manera a como se conocen los demás objetos, porque ella misma no es un objeto.

Así pues, como ya he explicado antes, el acceso a uno mismo ocurre en dos registros distintos: mientras la representación sólo puede aprehender aquello que aparece como objeto —incluido el propio cuerpo—, la voluntad introduce una dimensión inmediata que no se deja captar por conceptos ni imágenes. Esta doble vía no implica una contradicción, sino una diferenciación estructural en la experiencia del individuo: por un lado, comprendemos nuestro mundo y nosotros mismos a través de formas intelectuales y sensibles que ordenan lo que aparece; por otro, nos experimentamos a nosotros mismos “desde dentro”, como impulso volitivo que antecede a cualquier pensamiento. Esta coexistencia de dos modos de acceder al sí mismo, abre la pregunta por la articulación interna del yo, o la identidad, una que se puede responder desde la narración y la memoria individual.

En resumen, el paraje cognoscitivo del yo, es decir, el intelecto, es la estructura epistémica necesaria para que el individuo conozca su cuerpo y a sí mismo como un objeto entre otros objetos, esto es, reflexionando —a posteriori a sus decisiones y actos ejercidos— sobre los motivos que lo llevaron a determinar sus conductas, empero, no hay forma de conocer el sustrato último de su ser.

En consecuencia, desde un sentido profundo, no hay autoconocimiento posible ni desde las facultades intelectuales —aunque éstas logren configurar una identidad narrativa— ni desde la consciencia inmediata del propio cuerpo —aunque ésta sea la sensación más directa que se

puede tener de la propia voluntad—. El carácter volitivo de toda identidad queda en la oscuridad, y el individuo tiene que lidiar a lo largo de su vida con esa opacidad e incertidumbre que tiene sobre sí mismo. Conformándose con ir descifrando los galimatías de la manifestación empírica de su carácter y de esa sensación corporal desbordante de impulsos, afectos y deseos más profundos, en la cual las palabras y justificaciones no llegan a explicar el resorte de su ser: su propia voluntad.

Ahora bien, si el individuo no puede conocer su propia voluntad, y, por tanto, el núcleo de sí mismo permanece fuera del alcance del conocimiento representacional, surge una pregunta primordial: ¿cómo es posible reconocerse a sí mismo a lo largo del tiempo? Es decir, ¿sobre qué se sostiene la continuidad del yo, a pesar de que la esencia última de nuestro yo resulte inaccesible al conocimiento conceptual? A continuación, procederé a resolver la pregunta anterior.

Memoria e identidad narrativa: la continuidad del yo

Como he explicado antes, la respuesta sobre la identidad del sí mismo en la obra de Schopenhauer, no puede encontrarse en el intelecto, ya que desde ahí sólo se conoce al cuerpo y a la propia conducta como objetos sometidos a la causalidad. Tampoco se encontraría en la vivencia inmediata que el individuo tiene sobre su propio cuerpo, porque ahí no conoce nada más que la sensación de placer o displacer, el vaivén del ir y venir de sus pasiones. En la autoconciencia inmediata de su propia voluntad, el individuo solo tiene una vivencia sin conceptos de sus impulsos, deseos y afectos, pero eso no implica más información sobre quién es el individuo. Ello sucede debido a la forma en que opera la autoconciencia, sobre esto, escribe Schopenhauer lo siguiente:

la autoconciencia abandona *una* de sus formas fenoménicas, el espacio, y mantiene solo la otra, el tiempo; por eso se manifiesta aquí con mayor immediatez que en ninguna otra parte y según ese, el menos disimulado de todos sus fenómenos, la abordamos como voluntad. Pero en el mero tiempo no puede presentarse ninguna *sustancia permanente* del tipo de la materia (porque) ésta no resulta posible más que a través de la íntima unión del espacio y el tiempo. De ahí que en la autoconciencia la voluntad no pueda percibirse como el sustrato continuo de sus agitaciones ni intuirse como sustancia permanente; sino que solo se conocen inmediata, pero no intuitivamente, sus actos, movimientos y estados particulares (tales como las resoluciones, deseos y afectos), de forma sucesiva y mientras duran. El conocimiento de la voluntad en la autoconciencia no es, por consiguiente, una *intuición* sino un simple percatarse inmediatamente de sus agitaciones sucesivas.

Si el individuo no puede conocer su propia voluntad —por lo ya explicado y porque la naturaleza última que lo determina a sí mismo está fuera de todo conocimiento representacional—, tiene que haber un modo de construir cierta congruencia narrativa en su identidad personal, aunque ésta no resulte transparente en todo momento. En la obra del filósofo alemán, dicha identidad no está dada de manera inmediata ni hay que recurrir a ninguna instancia divina o metafísica para confirmarla. La identidad se construye a partir de la experiencia, esto es, articulando en retrospectiva los acontecimientos significativos de la vida, y almacenándolos en la memoria.

Es gracias a la memoria —a pesar de que el individuo no pueda conocer su más profunda naturaleza

volitiva— que logra reconocerse como idéntico a sí mismo, con el recuerdo de lo que va viviendo a lo largo del tiempo, armando así también el rompecabezas de su propia conducta y carácter. La memoria del pasado está en inextricable conexión con el presente, tener una memoria sana es clave para que el individuo tome decisiones en el futuro. Schopenhauer, en sus *Complementos*, explica cómo opera la memoria: “La memoria no es un depósito sino una capacidad práctica de producir las representaciones deseadas que, por lo tanto, tienen que conservarse siempre a través del ejercicio repetido; porque si no, se pierden paulatinamente”.¹⁴

En la memoria también se puede encontrar impresa la huella de la voluntad del individuo, eso que lo identifica como él mismo, y no alguien más, por lo que, tras la repetición de ciertas conductas, el individuo irá identificándolas como algo muy propio de sí mismo, de la manifestación de su carácter. Así, la memoria “aumenta a instancias de la voluntad [...] conserva a la perfección lo que tiene valor para la pasión predominante. El enamorado no olvida ninguna ocasión propicia; el ambicioso, ninguna circunstancia que se adecue a sus planes; el avaro no olvida nunca la pérdida que ha sufrido”¹⁵, etcétera.

Empero, la memoria no es el registro fiel ni cabal de lo experimentado por el individuo, sino que selecciona, reorganiza y reconfigura los hechos a posteriori a lo vivido. Por ello, la identidad está constituida en retrospectiva por lo que la memoria tampoco es el conocimiento de la voluntad o del carácter inteligible, sino tan sólo la narrativa propia del individuo para darle congruencia a su identidad,

14 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 15, 154.

15 Ibid, cap. 19, 249.

formándose un concepto congruente de sí mismo, de su yo a lo largo del tiempo.

Esta continuidad narrativa, la identidad del yo instaurada por la memoria, a pesar de no ser el del sustrato más profundo de nuestros deseos, sí es el faro que nos orienta en el mar de los pensamientos. La memoria enlaza el pasado, el presente y el futuro bajo la forma de una historia subjetiva que le apuesta a la congruencia. Aunque dicha historia —venida de un intelecto humano que por naturaleza es defectuoso— se encuentre colmada de lagunas, olvidos y reinterpretaciones que no cumplen con fidelidad lo representado en la vivencia original, es de sumo beneficio para el individuo, porque tales historias integradas por la memoria dan sentido y coherencia a su existir: “La memoria es un ser caprichoso e inconstante [...], a veces niega de forma totalmente inesperada lo que cien veces ha entregado, y más tarde, cuando ya no se piensa en ello, lo ofrece espontáneamente.”¹⁶

La memoria, como todo lo humano, no es garantía de infalibilidad, la integración plena entre la experiencia inmediata del individuo y el lenguaje que media la explicación de tal experiencia, siempre va a tener fallas, sobre todo porque toda experiencia es el aroma ese de algún o algunos estados anímicos potentes, que se fundan en una voluntad incognoscible. Schopenhauer sabe bien esto, y como buen antecesor del concepto de inconsciente, escribe en el *Capítulo 14* de sus *Complementos*:

Son raras las ocasiones en que todo el
proceso de nuestro pensamiento y decisión se

16 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band, en *Sämtliche Werke*, vol. 6 (Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), § 37, 55.

mantiene en la superficie [...] aun cuando nos esforcemos en ello para poder rendir cuentas a nosotros y a los demás, habitualmente es en la oscura profundidad donde rumiamos el material recibido de fuera para convertirlo en pensamientos; y ese proceso se lleva a cabo de forma casi tan inconsciente como la transformación del alimento en jugos y sustancias dentro del estómago. De ahí viene el que con frecuencia no podamos dar cuenta del nacimiento de nuestros más profundos pensamientos: ellos son el producto de nuestro secreto interior. Juicios, ocurrencias, y decisiones ascienden desde aquella profundidad de forma inesperada y para nuestro propio asombro¹⁷.

Y aunque algunos impulsos, pasiones menguadas y experiencias incompletas no logren salir a flote del todo en su narrativa identitaria, el individuo hace planes y forja su vida a partir de la narrativa que se da a sí mismo de su pasado y su proyección al futuro; sin memoria no podría lograr nada. En este sentido, la sana salud de la memoria “se cifra en una perfecta *retroevocación*. [En la cual] el camino vital que hemos dejado atrás va estrechándose a los ojos del recuerdo en la mezcolanza de los tiempos [...] todo precedente significativo e idiosincrático tiene que ser redescubierto de alguna manera en el recuerdo”¹⁸.

Recapitulando, la memoria no es un acceso privilegiado ni del todo transparente al núcleo de la voluntad, o del carácter inteligible, pero sí es un conector

17 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 15, 148.

18 Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, ed. Roberto R. Aramayo (Pre-Textos, 1996), §133, 136.

narrativo por medio del cual el individuo logra afirmar la identidad de sus pensamientos, acciones y conducta, reconociéndolos como propios a lo largo del tiempo. Finalmente, la función de la memoria es darle un sentido de continuidad a la experiencia, esto es, construir recuerdos ordenados que conecten pasado, presente y lo hagan obrar a futuro del mejor modo.

“A un individuo sano que ha sido testigo de un suceso, su memoria le proporciona una certeza sobre él que puede ser considerada tan firme y segura como su percepción presente de una cosa”¹⁹, sin embargo, cuando esta llega a fallar, cuando el individuo —o quienes lo rodean— empiezan a dudar de la verdad de sus recuerdos, cuando la memoria no logra cumplir la función de orientar temporalmente la vida del individuo, éste se sentirá sin brújula, perdido y confundido en la entropía de sus recuerdos, y entonces se abre un problema decisivo: ¿qué ocurre con la subjetividad del individuo cuando la narrativa identitaria que la sostiene, se fractura, volviéndose insuficiente?

A partir de aquí, procederé a examinar el quiebre de la identidad narrativa, esto es, el fallo de la memoria y su relación con la locura.

Locura y supervivencia

En ocasiones lo que se cuenta el individuo no garantizará una integración realista o congruente entre lo sucedido y la narrativa traída por la memoria. Existen así casos límite en los que la experiencia no logra reflejarse fielmente en los recuerdos, y algunos acontecimientos son omitidos o

19 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 32, 456.

reemplazados por una ficción que termina desbordando la continuidad del yo. Cuando la memoria colapsa, se fractura la congruencia en la identidad narrativa del individuo, abriendo un abismo entre lo que realmente vivió y lo que se cuenta a sí mismo de ello. Explicado en términos operativos, cuando lo anterior pasa, el tránsito entre, la autoconsciencia volitiva y las intuiciones mediadas por el entendimiento de los hechos, no tiene una conexión congruente con la narración construida en retrospectiva de lo vivido. Esto significa que la razón no mantiene un hilo causal congruente con las demás facultades, y la memoria se vuelve fallida, lo cual resultaría en un tipo de falla de la subjetividad. Porque, “lo conocido correctamente por medio del *entendimiento* es la *realidad*, es decir, el tránsito correcto del efecto en el objeto inmediato a su causa. A la *verdad* se opone el *error* como engaño de la *razón*, a la *realidad* la *ilusión* como engaño del *entendimiento*.”²⁰

Como bien se sabe, una vida sin negatividades y tragedias es imposible. En este sentido, ningún trayecto vital carece de turbulencias, y algunos individuos reaccionan de forma menos resiliente a las tragedias. Schopenhauer cree que en ocasiones la articulación de la memoria se vuelve fallida porque decide tomar una dirección evitativa, esto es, prefiriendo la ilusión o la fantasía, al recuerdo falible pero sumamente doloroso de algún posible trauma. Es así como deviene lo que el filósofo denomina “locura”, que principalmente resulta de una falla de la memoria, porque en la mayoría de las veces quien la padece no yerra “en el conocimiento de lo inmediatamente *presente*, sino que su desvarío se refiere siempre a lo *ausente* y lo *pasado*, y solo por eso a su relación con lo presente. [En ellos] se ha roto el hilo de la memoria, se ha suprimido su conexión

20 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 6, 28.

continuada, y no es posible un recuerdo del pasado conectado regularmente”²¹.

En la locura, la alteración fundamental no está en la sensibilidad o en el entendimiento de la causalidad, sino que se concentra en la articulación de los recuerdos, en la rememoración fallida que el individuo hace de los acontecimientos de su pasado, no logrando recuperar de manera congruente y ordenada, los sucesos más significativos. Comprometiendo así la verdad en su identidad narrativa. Cuando la memoria se encuentra obnubilada por la locura, lo que provoca no es sólo un olvido parcial, sino también una confusión de la identidad, en la cual el individuo no sabe a ciencia cierta quién es, o hacia dónde va.

Cuando la continuidad del recuerdo se fractura, las lagunas que deja la memoria se rellenan a toda costa con memorias ficticias, que al final cumplen la función de construir, aunque de modo erróneo, una identidad que lo oriente en la tempestad, una que logre salvarlo de la extinción o del suicidio, un hogar mínimamente habitable en el cual resguardarse del sufrimiento que le provocan traumas del pasado. Schopenhauer describe el proceso: “hay lagunas que llenan con ficciones; estas, o bien son siempre las mismas y se convierten en ideas fijas, dándose entonces la locura obsesiva o melancolía, o bien son en cada caso distintas, ocurrencias momentáneas: entonces se llama desvarío”²². Pero estas lagunas no son la causa principal de la locura, sino la articulación defectuosa hecha por la memoria de imágenes falsas, memorias ficticias e independientes unas de otras, que son conectadas de modo

21 Ibid., § 36, 226.

22 Idem.

desordenado e irracional en el presente inmediato del individuo.

En este sentido, la locura no es la pérdida de la memoria en su totalidad, sino, de la integración de representaciones del pasado que puedan ser fielmente ordenadas, en el cual se desconocen las relaciones entre unos y otros, y por ello, se hace una retrospectiva deficiente a partir del momento actual. Aunque el presente se intuye de manera correcta, este queda contrariado por la conexión irreal de un “pasado ilusorio: por eso se identifican a sí mismos y a otros con personas que solo existen en su pasado fingido, no reconocen en absoluto a algunos conocidos y, representándose correctamente al individuo presente, establecen una falsa relación entre él y el ausente”²³.

Pero si la locura se torna mayormente grave, entonces sí se produce una completa ausencia de memoria, por lo que el individuo estará sometido a la amnesia total de su pasado, quedando a expensas del instante, del humor presente. De un humor que será determinado por las ficciones completamente erradas que se haga de un pasado inexistente, lo cual lo vuelve peligroso, debido a que ha reemplazado todas las memorias reales, y por lo tanto, su identidad mínimamente funcional es reemplazada por recuerdos falsos que nadie más comprende, y que sólo existen para él.

Pero todo este tema de la locura tiene aún una explicación más profunda, antes que meramente operativa. Para Schopenhauer la distorsión o supresión total de la memoria es provocada en última instancia por la propia voluntad, esto es, porque “determinados acontecimientos o circunstancias se sustraen al intelecto porque la voluntad

23 Ibid, § 36, 227.

no puede soportar verlos; y si después, por exigencias de la coherencia, la laguna que de ahí nace se llena arbitrariamente, entonces se produce la locura”²⁴. En este sentido, la locura no es una negación o abolición de la identidad, sino, una reorganización irreal de la misma, pero que finalmente logra conservar la vida de quien la padece. Así, la locura es una reestructuración extraordinaria de la subjetividad, rehaciéndola cuando la articulación veraz del pasado resulta insoportable e incluso podría orillar al individuo al suicidio.

Escribe Schopenhauer, tratando de ejemplificar lo vulnerable que puede ser cualquiera a la locura, lo siguiente: “Un débil análogo de aquel tipo de tránsito del dolor a la locura es este: que todos nosotros, cuando nos asalta repentinamente un recuerdo penoso, como mecánicamente, mediante cualquier expresión ruidosa o movimiento, intentamos ahuyentarlo, desviarnos de él y distraernos a toda costa”²⁵. La diferencia es que, quien padece locura, ha permitido la supresión total del intelecto, y la eliminación momentánea del ejercicio de la razón. De tal modo, su voluntad ha quedado sin contención, apoderándose de su memoria para reorganizarla de manera arbitraria, dando lugar a una locura melancólica, obsesiva o delirante.

Sobre el delirio, el filósofo intenta hacer un aporte que su época parecía exigirle para estar a la altura de psiquiatras como Philippe Pinel, quien en su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*²⁶,

24 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, cap. 32, 458.

25 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 36, 228.

26 Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* (Richard, Caille et Ravier, 1801).

pensó en una etiqueta psiquiátrica para denominar un tipo de locura particular: la *manía sine delirio*. De la cual explica, que la manía no siempre implica una destrucción del entendimiento, pues el raciocinio puede subsistir intacto durante las crisis, o, reaparecer súbitamente cuando algún objeto llama la atención del sujeto²⁷. Esto lo leyó Schopenhauer, y quiso hablar de dicha categoría clínica, tan en boga en su siglo, pero llevándola más allá del ámbito descriptivo.

Para el filósofo, la manía *sine delirio*, nunca es, al igual que otros tipos de locura, un defecto del intelecto, sino que su causa más profunda está puesta en la intervención directa de la voluntad. En este sentido, el delirio, “se puede explicar diciendo que la voluntad se sustrae periódicamente al dominio y dirección del intelecto [...] con lo que aparece como una fuerza natural ciega, impetuosa y destructiva, manifestándose como una manía de destruir todo lo que se le pone en el camino”²⁸.

Una mirada bioética de la locura

Schopenhauer construyó una visión humanista y adelantada a su época de la locura, al esmerarse en explicar sus causas más allá de la descripción mecanicista, orgánica y clínica tan común de su tiempo. El filósofo concede dignidad a

27 El psiquiatra describe la *manía sine delirio* de la siguiente manera: “La reflexión y el raciocinio están aparentemente dañados o destruidos en la mayor parte de los paroxismos de la manía; pero también podemos citar casos en que ambas funciones intelectuales subsisten en toda su energía, o se restablecen prontamente cuando un objeto fija la atención de los locos en medio de sus distracciones quiméricas”. [Philippe Pinel, *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma, o manía*, trad. Luis Guarnerio y Allapena (Imprenta Real, 1804), 70].

28 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band, § 32, 460.

quien la padece, también ve en él a un ser humano que no está ausente de sus facultades intelectuales: “Ni la razón ni el entendimiento pueden negarse a los locos: pues ellos hablan, perciben y con frecuencia concluyen correctamente”²⁹. Asimismo, su interpretación de la locura se alejó de la demonización, la estigmatización moral y religiosa que eran comunes en su siglo. Schopenhauer mira en el fenómeno de la locura, no una falta de inteligencia, sino una suspensión temporal del correcto funcionamiento de la memoria. Provocado por un arrebató desbordado de la voluntad para dar paso a una reestructuración alternativa en la identidad del individuo, esto es a una subjetividad que, en la supresión momentánea del recuerdo fiable de un dolor o sufrimiento insoportable, logre preservar su vida. Así, para el filósofo, la locura es, antes que algo rotundamente negativo, un mecanismo de defensa para que el individuo pueda mantenerse a flote, y sobrevivir.

Schopenhauer escribe algo que claramente en nuestro tiempo sigue siendo vigente, que “aún, no se ha alcanzado una comprensión clara y completa de la esencia de la locura, un concepto correcto y nítido de lo que propiamente distingue al loco del cuerdo”³⁰. Quizá jamás se logre. La constante evolución en la clasificación de los trastornos psiquiátricos ha cambiado innumerables veces, al igual que los criterios para evaluar síntomas y sugerir tratamientos. La mente y sus patologías posiblemente sigan siendo un enigma sin solución. Empero, lo que puede enseñar la visión complementaria de la filosofía, es la necesidad de una óptica integral y multidisciplinaria de la psiquiatría, en la cual se mire con severidad los atropellos inhumanos del pasado, como la estigmatización clínica y social de quienes

29 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band, § 36, 226.

30 Idem.

sufrieron y sufren padecimientos psiquiátricos; sin olvidar las fallas presentes. Mismas que desde una visión muy general recaen en dos polos: en la perspectiva meramente biológica del paciente reducido a un usuario al que solo se le suministran fármacos, olvidándose del enfoque humanista. O, por otro lado, abusando de las tendencias antipsiquiatrías, que llegan incluso a negar la existencia de las enfermedades mentales y el campo de acción de los tratamientos psiquiátricos.

Si algo seguirá vigente en la visión —entonces disruptiva y claramente humanista— de Schopenhauer, es la exigencia de pensar el sufrimiento psíquico desde una dirección no reduccionista. Incluso hoy, cuando un individuo es atravesado por “un violento sufrimiento o espantosos acontecimientos inesperados [...], cuando esa aflicción, ese conocimiento o recuerdo doloroso es tan atroz que resulta absolutamente insoportable, pudiendo sucumbir a él”³¹, resulta ineludible un abordaje que combine la dimensión farmacológica y clínica con el trabajo terapéutico. De otro modo, se pierde de vista que en situaciones límite, “la naturaleza angustiada —como ya advertía Schopenhauer— se aferra a la *locura* como último recurso de salvación de la vida”³².

En síntesis, la lectura bioética de la filosofía schopenhaueriana de la locura permite pensar al fenómeno más allá de los reduccionismos, para analizarlo desde una mirada fenomenológica y que profundice la experiencia subjetiva del sufrimiento. Allí en donde la memoria ya no puede integrar el pasado, a menos que aniquile al individuo, la locura podría ser una intervención extrema que reconfigurará, de manera distorsionada y no veraz, la

31 Ibid., § 36, 228.

32 Idem.

experiencia subjetiva, con tal de afirmar la vida de quien enloquece. Comprender la locura desde una clave más amplia, no necesariamente significa romantizarla o negar la intervención clínica del fenómeno, pero sí, reconocer que incluso en sus manifestaciones más radicales, podría seguir operando una lógica de sentido y autopreservación de la existencia, a pesar de faltar a la congruencia y a la verdad de lo sucedido. Desde esta visión, elaborar el fenómeno de la locura a partir de la integración subjetiva del sufrimiento individual, no implica eliminar su dimensión médica, sino devolverle la dignidad bioética a quien la padece: comprenderla como una respuesta límite ante la imposibilidad estructural del autoconocimiento y la fragilidad constitutiva de toda identidad narrativa y, por lo tanto, humana.

Referencias bibliográficas principales

Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Richard, Caille et Ravier, 1801.

Pinel, Philippe. *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma, o manía*. Traducido por Luis Guarnerio y Allapena. Imprenta Real, 1804.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 2. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 3. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 1. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2004.

- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 2 (Complementos). Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *Manuscritos berlineses*, editado por Roberto R. Aramayo. Pre-Textos, 1996.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 6. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Vol. 1. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Vol. 2. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2009.
- Franco Volpi. “El filósofo ante el espejo.” En *Las Nubes y Claros (Archivo Cinco)*. Universidad de Barcelona, 2007. https://www.ub.edu/las_nubes/archivo/cinco/nubesyclaros/Volpi_espejo.html

Referencias bibliográficas secundarias

- Schopenhauer, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 4. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Ueber das Sehn und die Farben*. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 1. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. En *Sämtliche Werke*, editado por Arthur Hübscher, vol. 1. Brockhaus / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

- Schopenhauer, Arthur. *Cartas desde la obstinación*. Traducido por Eduardo Charpenel Elorduy. Los Libros de Homero, 2008.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*. Texto establecido por Franco Volpi. Herder, 2000.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 1. Traducido por Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 2 (Complementos). Traducido por Roberto R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *Epistolario de Weimar*. Selección de cartas de Johanna Schopenhauer, Arthur Schopenhauer y Johann Wolfgang Goethe. Traducido por Luis Fernando Moreno Claros. Valdemar, 1999.
- Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por Pilar López de Santa María. Siglo XXI, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Trotta, 2001.
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducido por Leopoldo-Eulogio Palacios. En *Schopenhauer I*. Gredos, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la visión y los colores*. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe. Traducido por Pilar López de Santa María. Trotta, 2013.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Historizar el umbral: Agamben, LaCapra y los límites de
la representación

Historicizing the Threshold: Agamben, LaCapra, and the
Limits of Representation

Historiciser le seuil: Agamben, LaCapra et les limites de la
représentation

Luis Alberto Jiménez Morales
<https://orcid.org/0000-0001-9279-8854>
Universidad Autónoma Metropolitana
Xochimilco, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Jiménez Morales, Luis Alberto. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-132>

Recepción: 21-10-25

Fecha Aceptación: 23-11-25

Email: ljimenezm@correo.xoc.uam.mx

HISTORIZAR EL UMBRAL: AGAMBEN, LACAPRA Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

HISTORICIZING THE THRESHOLD: AGAMBEN, LACAPRA, AND THE LIMITS OF REPRESENTATION

HISTORICISER LE SEUIL: AGAMBEN, LACAPRA ET LES LIMITES DE LA REPRÉSENTATION

Luis Alberto Jiménez Morales¹

Resumen: El artículo examina el concepto de umbral en Giorgio Agamben en diálogo crítico con Dominick LaCapra, con el fin de evitar la universalización deshistorizante del campo de concentración como paradigma político. Primero, reconstruye la tesis agambeniana sobre el estado de excepción, la nuda vita y el Muselmann como zona de indistinción entre derecho y vida. Después, presenta la objeción de LaCapra al riesgo de convertir Auschwitz-en-todas-partes, confundir ausencia y pérdida, y estetizar el silencio del testimonio. El artículo integra la memoria multidireccional (Rothberg) y la memoria cultural (Assmann) para proponer una política de memoria no competitiva que preserve la singularidad histórica de Auschwitz sin clausurar su potencia crítica. Finalmente, se argumenta que historizar el umbral implica distinguir acontecimiento y experiencia (working through y acting

¹ Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Cd. de México, México.

out), desactivar la captura soberana del lenguaje y sostener una ética del testimonio que habilite duelo, agencia y responsabilidad en el presente.

Palabras clave: Agamben; LaCapra; umbral; estado de excepción; testimonio; memoria multidireccional; biopolítica.

Abstract: The article examines the concept of the threshold in Giorgio Agamben in a critical dialogue with Dominick LaCapra, in order to avoid the de-historicizing universalization of the concentration camp as a political paradigm. First, it reconstructs the Agambenian thesis on the state of exception, *nuda vita* (bare life), and the Muselmann as a zone of indistinction between law and life. Next, it presents LaCapra's objection regarding the risk of turning Auschwitz-into-everywhere, confusing absence and loss, and aestheticizing the silence of testimony. The article integrates multidirectional memory (Rothberg) and cultural memory (Assmann) to propose a non-competitive memory politics that preserves the historical uniqueness of Auschwitz without closing off its critical power. Finally, it is argued that historicizing the threshold implies distinguishing event and experience (working through and acting out), deactivating the sovereign capture of language, and sustaining an ethics of testimony that enables mourning, agency, and responsibility in the present.

Key words: Agamben; LaCapra; threshold; state of exception; testimony; multidirectional memory; biopolitics.

Résumé: L'article examine le concept de seuil chez Giorgio Agamben dans un dialogue critique avec Dominick LaCapra, afin d'éviter l'universalisation déshistoricisante du camp de concentration comme paradigme politique. Dans un premier temps, il reconstruit la thèse agambenienne sur l'état d'exception, la *nuda vita* et le Muselmann comme zone d'indistinction entre droit et vie. Ensuite, il présente l'objection de LaCapra quant au risque de faire d'Auschwitz un « partout », de confondre absence et perte, et d'esthétiser le silence du témoignage. L'article intègre la mémoire multidirectionnelle (Rothberg) et la mémoire culturelle (Assmann) pour proposer une politique de la mémoire non compétitive qui

préserve la singularité historique d'Auschwitz sans en clore la puissance critique. Enfin, il est soutenu qu'historiciser le seuil implique de distinguer événement et expérience (working through et acting out), de désactiver la capture souveraine du langage et de soutenir une éthique du témoignage qui rende possibles le deuil, l'agentivité et la responsabilité dans le présent.

Mots-clés: Agamben, LaCapra, seuil, état d'exception, témoignage, mémoire multidirectionnelle, biopolitique.

I. Introducción

La intención de este artículo es establecer una reflexión sobre el concepto de *umbral* en Giorgio Agamben en diálogo con Dominick LaCapra. Una de las preocupaciones centrales en el pensamiento de LaCapra es pensar el Holocausto con una exigencia histórica y una distancia crítica. Es menester pensar los acontecimientos con una distancia crítica, por el contrario, pensar canónicamente implicaría: “[reprimir o eliminar] radicalmente las dimensiones críticas o incluso potencialmente transformadoras [...] de los [acontecimientos,] textos y artefactos”². LaCapra intenta que Auschwitz sea estudiado desde lo histórico, cuestionando las pretensiones de universalización características de la teoría abstracta y autosuficiente.

El Holocausto tiene una especificidad histórica que es difícil estudiar por un historicismo convencional. Es el caso del texto de Mayer *Why Did the Heavens Not Darken?: The Final Solution in History* que LaCapra somete a una revisión, cuestionando la pérdida de especificidad del Holocausto y su deficiencia en fuentes que sustenten la argumentación. Según Mayer, durante la Segunda Guerra Mundial, la campaña oriental marca el inicio del aniquilamiento de la población judía, es decir, el ataque a los judíos está inextricablemente vinculado con la confrontación contra el bolchevismo. Para LaCapra, esto demuestra un borramiento de los hechos concretos del Holocausto. “La campaña oriental puede haber sido un factor agravante del proyecto nazi de exterminio, pero difícilmente pueda considerársela su única causa”³. Zygmunt Bauman considera que el Holocausto es una consecuencia del desarrollo de los

2 Dominick Lacapra, *Representar al Holocausto. Historia, teoría y trauma* (Prometeo libros, 2016), 22.

3 *Ibid.*, 104.

procesos de racionalización en Occidente⁴. La maquinaria de destrucción no era distinta de la sociedad alemana organizada en su conjunto, sino una comunidad organizada en sus funciones especiales.

Ciertamente, LaCapra advierte sobre los peligros del discurso académico que estetiza o racionaliza acontecimientos traumáticos haciéndolos inaccesibles al trabajo de elaboración. Por el contrario, Agamben pretende radicalizar la noción de límite al pensar Auschwitz como el paradigma de la soberanía moderna⁵. La universalización de Auschwitz como paradigma de la política contemporánea corre el riesgo de borrar la especificidad histórica y repetir el umbral de indistinción de forma incesante (*acting out*), impidiendo la elaboración que permita rescatar críticamente la memoria. “[El *acting out*] puede estar estrechamente ligado a la elaboración de los problemas. Pero no debe aislárselo, fijarlo teóricamente o valorizarlo parcialmente como el horizonte del pensamiento o de la vida”⁶. “La historia y la memoria, entonces, ya no se consideran rivales y se aceptan cada vez más como modos complementarios de reconstruir y relacionarse con el pasado”⁷. Entonces, la tesis central de este artículo sostiene que el umbral agambeniano sólo puede operar como categoría crítica si es reinscrito en la historicidad del trauma. Frente a la universalización del *Muselmann* como figura transhistórica —que corre el riesgo de clausurar la experiencia y estetizar el silencio— defiende, con LaCapra, que la historización del umbral constituye una exigencia ética y política.

4 Max Weber, *Economía y sociedad* (FCE, 2016); Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Sequitur, 2010).

5 Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Routledge, 2014).

6 Lacapra, *Representar al Holocausto*, 219.

7 Aleida Assmann, “History, Memory, and the Genre of Testimony,” *Poetics Today* 27, no. 2 (2006): 263.

II. El campo como paradigma político contemporáneo en Agamben

El proyecto filosófico de Giorgio Agamben desarrolla la figura del *homo sacer* como una condición límite que prácticamente pretende incluir a todos los sujetos de la modernidad⁸. Esta figura encarna la estructura del umbral como un espacio de indeterminación en el que la vida es simultáneamente incluida y excluida del orden político. El *umbral* representa, entonces, el momento en que la vida se encuentra desnuda.

El umbral alcanza su expresión paradigmática en el campo de concentración. En *Homo sacer*, Agamben sostiene que el campo no debe entenderse como un hecho histórico contingente, sino como el lugar en el que la excepción se convierte en regla, donde la distinción entre vida política y vida biológica se desarticula⁹. Ciertamente, el campo representa la zona en la que la humanidad y la inhumanidad se confunden, abriendo la vida a un umbral de indeterminación absoluta.

Agamben argumenta: “Esto nos conducirá a mirar el campo *no como un hecho histórico* y una anomalía perteneciente al pasado [...], sino, en algún modo, como a la matriz oculta, al *nómos* del espacio político en el que aún vivimos”¹⁰. El filósofo italiano propone una lectura fundacional del campo. En efecto, no se trata de un momento histórico clausurado, sino de un arquetipo jurídico-político

8 Lorenzo Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” *Cosmos and History* 5, no. 1 (2009): 105–116.

9 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Bollati Boringhieri, 2005), 29–30; Walter Benjamin, *Obras. Libro II/1* (Abada, 2010), 201–203.

10 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 2005), 185.

que devela la lógica soberana de la modernidad. El campo se convierte en el *umbral* entre el derecho y la vida, entre la inclusión y la exclusión, se convierte en el fundamento ontológico para comprender la forma en que la política contemporánea produce y gestiona la vida.

Agamben sitúa el campo de concentración como un paradigma político, es decir, como una estructura jurídico-política que desborda su coyuntura histórica y revela una forma de poder constitutiva de la vida contemporánea. Su argumentación en *Homo sacer* busca fundamentar la validez ontológica y transhistórica del campo mediante un análisis histórico de su génesis jurídica. Según Agamben, los campos no emergen del derecho ordinario, sino de una transformación en el *estado de excepción* y en la legislación de emergencia que se consolida a lo largo del siglo XX.

La argumentación presentada en *Homo sacer* es notable y resulta paradójica, pues Agamben pretende establecer un fundamento histórico sobre la génesis de los campos de concentración con la finalidad de justificar su importancia ontológica transhistórica. Según Agamben, los campos no nacen del derecho ordinario, sino de una transformación en el estado de excepción y la ley marcial.

Esto es aún más evidente para los campos nazis, en cuyo origen y régimen jurídico está bien documentado. Es evidente que la base jurídica del internamiento no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de origen prusiano, que los juristas nazis clasificaron a veces como una medida de policía preventiva, en la que permitía tomar en custodia a los individuos independientemente de cualquier conducta criminal relevante, únicamente

con el fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado¹¹.

Propiamente, Agamben muestra que este paradigma político tiene su génesis en el desarrollo de estructuras e instituciones jurídicas previas que exponen el vínculo entre derecho y vida. En el Estado moderno surge así la aporía de suspender la norma para conservar el orden. Esta lógica anticipa lo que Foucault describió como el surgimiento de la gubernamentalidad. En el siglo XVIII, sostiene Foucault¹², emerge un conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y tácticas que toman como objeto principal a la población. Este desplazamiento del poder soberano hacia el gobierno de la vida anticipa la racionalidad biopolítica que Agamben lleva a un punto radical en el campo de concentración, donde la vida queda totalmente expuesta al poder sin mediaciones jurídicas o morales.

El filósofo italiano sostiene que los juristas nazis fueron plenamente conscientes de la peculiaridad de la situación biopolítica que se había originado, puesto que lo definen como un estado de excepción deliberado. El campo de concentración aparece, entonces, como un espacio que, aunque se encuentra adentro del territorio estatal, se encuentra afuera del ordenamiento jurídico normal. El espacio político se deviene territorio biopolítico que ejerce el poder sobre la vida. “El campo es un híbrido de derecho y, de hecho, en el que los dos términos se vuelven indiscernibles¹³”. Esta indiscernibilidad muestra el carácter liminar del campo de concentración.

11 *Ibid.*, 186.

12 Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Fondo de Cultura Económica, 2011).

13 Agamben, *Homo sacer*, 190.

El campo es la materialización del estado de excepción, la suspensión temporal del ordenamiento jurídico se convierte en un nuevo espacio donde habita la *nuda vita* que está expuesta al poder soberano. Retomando la formulación benjaminiana, el estado de excepción se convierte en la regla¹⁴.

La creación de un espacio en el que la *nuda vita* y la norma entran en un umbral de indistinción, [...] nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que surge una estructura tal, independientemente de la magnitud de los crímenes que se han cometido o cualquiera que sea la denominación y la topografía específica¹⁵.

Para Agamben, el campo de concentración deja de ser el lugar histórico para convertirse en el paradigma político de la contemporaneidad. Sin embargo, el concepto de umbral en Agamben nos permite pensar y visibilizar las formas de exclusión contemporáneas, allí donde la distinción entre dentro y fuera, legalidad e ilegalidad, se desarticulan.

En *Homo sacer*, Agamben define a la vida que puede ser asesinada, pero insacrificable. “*Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio*”¹⁶. El poder soberano se ejerce donde el derecho se suspende y la vida se convierte en pura exposición a la muerte. Sin embargo, como sugiere Butler¹⁷, el reconocimiento de los marcos que determinan las vidas que son expuestas a la muerte podría reconfigurarse

14 Walter Benjamin, *Obras. Libro II, Vol. 1* (Abada, 2010).

15 Agamben, *Homo sacer*, 195.

16 *Ibid.*, 92

17 Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Paidós, 2010)

políticamente, es decir, esos marcos no se encuentran ontológicamente cerrados, sino que son un campo de lucha y resignificación.

Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico [...] Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano¹⁸.

En la época contemporánea, la indistinción entre *zoé* y *bíos* se extiende más allá del campo histórico, creando nuevas zonas de exclusión. Agamben recurre a ejemplos concretos de estos umbrales contemporáneos —el estadio de Bari donde la policía italiana concentró a migrantes, las *gated communities* estadounidenses, o las metrópolis posindustriales del neoliberalismo— para mostrar que la excepción se ha diseminado en el espacio político. “Lo que se está produciendo es una ruptura del viejo *nómos*”¹⁹. La excepción ha producido espacios de dislocación en los que la frontera entre legalidad e ilegalidad, inclusión y exclusión, se vuelve cada vez más difusa.

El campo hace una inscripción en la vida humana. Como afirma Mills, “en la medida en que el campo opera como paradigma, su singularidad proporciona una comprensión teórica de la subjetividad ética en general²⁰”. Esta dimensión ética alcanza su relevancia en la figura

18 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre política* (Pre-Textos, 2000), 40.

19 *Ibid.*, 43.

20 Mills, *The Philosophy of Agamben*, 97.

del Muselmann, el prisionero que ha quedado reducido a mera existencia biológica. “El musulmán [...]define un experimento biopolítico [...] que desarticula al sujeto hasta un punto límite, en el que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece roto”²¹. En el Muselmann, la vida humana se separa entre lo orgánico y lo consciente, entre el “no humano del humano”²².

En este sentido, Chiesa sostiene, “el nihilismo [del campo de concentración] corresponderá, por tanto, a la generalización moderna, y sobre todo posmoderna, del estado de excepción”²³. Precisamente, si toda la vida se encuentra potencialmente expuesta a la muerte, la política podría quedar fijada en una zona de negatividad absoluta. Una política que se concentra exclusivamente en esta zona de muerte, sin apertura hacia la elaboración, puede derivar en una melancolía colectiva y repetitiva. Este es precisamente el punto donde se abre el diálogo con LaCapra: ¿cómo pensar una memoria que, sin negar el trauma, puedan elaborarlo críticamente más allá del umbral de la muerte?

LaCapra sostiene que universalizar el umbral de indistinción que se produce en el campo de concentración, tal como pretende hacer Agamben, podría instrumentalizar el Holocausto. En efecto, la pérdida de especificidad histórica puede convertir a Auschwitz en una figura absoluta, y podría ser utilizada para justificar políticas de Estado o discursos de legitimación moral.

Es difícil saber cómo situar en el pasado reciente el uso de la *Shoah* para justificar o sancionar lo que

21 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 138.

22 *Ibid.*, 145.

23 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 107.

Israel hace a los demás sobre la base de que nunca más debe de permitirse que ocurra con los judíos lo sucedido bajo los nazis²⁴.

Cuando el Holocausto se convierte en una metáfora del mal absoluto, deja de ser un acontecimiento histórico concreto y funciona como una justificación moral o política. Por ello, LaCapra insiste en la necesidad de mantener la tensión entre memoria e historia, entre la singularidad del acontecimiento y su dimensión crítica.

No obstante, el concepto de *umbral* permite comprender la ambivalencia presente en la lectura de Bauman. Sostiene LaCapra, “Bauman considera al Holocausto como un fenómeno característicamente moderno [...] no en el sentido de la verdad de la modernidad sino como una posibilidad”²⁵. En efecto, Bauman sostiene que la modernidad contiene en sí misma la posibilidad de la catástrofe. Los mismos procesos de racionalización y burocratización que hicieron posible la organización del progreso fueron también los que permitieron el surgimiento de la barbarie²⁶. Así, el Holocausto no es un fenómeno marginal de la modernidad, sino la revelación de su lógica interna.

Bauman y LaCapra coinciden en subrayar la responsabilidad histórica de las instituciones modernas. Sin embargo, Bauman considera que los procesos de racionalización pueden devenir en barbarie y LaCapra insiste en que esto no necesariamente debe llevar a una generalización ontológica del mal, sino a una elaboración

24 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 89.

25 *Ibid.*, 105.

26 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (Trotta, 2009); Edgar Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente* (Paidós, 2009).

ética e histórica. Precisamente, esa tensión entre paradigma y especificidad constituye la apuesta donde se juega una crítica política de la memoria capaz de resistir la abstracción metafísica y la instrumentalización estatal del trauma.

III. El umbral: lógica, ambigüedad y potencia crítica

Para Agamben, la reflexión sobre el *estado de excepción* como un lugar de indeterminación remite a la discusión entre Walter Benjamin y Carl Schmitt. En su ensayo *Hacia una crítica de la violencia*, Benjamin opone *violencia mítica*, que funda y conserva el derecho, y la *violencia pura* que interrumpe el círculo jurídico-político²⁷. Schmitt intenta desarticular la anomia inscribiéndola en el *nomos* del orden jurídico. De ahí la apodíctica sentencia: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”²⁸.

En Schmitt, se muestra de forma patente la intención de conservar la violencia anómica dentro del marco jurídico como un elemento constitutivo del derecho. De hecho, en la perspectiva schmittiana el estado de excepción es un concepto general de la doctrina del Estado y no un decreto de necesidad, la excepción forma parte del derecho. Benjamin, en cambio, habla de una violencia que no pone ni conserva el derecho, sino que lo *depone*, introduciendo una *exterioridad pura* que desactiva el nexo entre ley y violencia.

Desde la perspectiva de Agamben, la relevancia de esta discusión radica en que Schmitt inscribe la excepción como un momento constitutivo del derecho, mientras que Benjamin busca un gesto que la desactive. Al analizar esta

27 Walter Benjamin, *Obras. Libro II, Vol. 1* (Abada, 2010), 202.

28 Carl Schmitt, *Teología política* (Trotta, 2009), 13.

tensión, Agamben observa que el estado de excepción es, “el dispositivo a través del cual Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción humana integralmente anómica”²⁹. En otras palabras, la excepción no niega la norma, sino que la suspende incluyéndola, generando un espacio de ambigüedad.

En este punto, el *umbral* se presenta como una zona de indistinción donde el derecho y su suspensión se confunden.

El intento del poder estatal de anexar la anomia a través del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin como aquello que es: una *fictio iuris* por excelencia, que pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza de ley³⁰.

Agamben encuentra el núcleo del funcionamiento del *umbral*. Es un mecanismo que neutraliza la anomia al incluirla dentro del orden. Esta lógica no se reduce a un problema jurídico; atraviesa la estructura misma de lo político y lo ético. En *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben observa que Primo Levi testimonia cómo en Auschwitz la distinción entre el bien y el mal, entre víctima y verdugo, tiende a confundirse, creando una zona gris. El *umbral*, entonces, no es sólo una categoría ontológica, sino también una figura crítica que permite percibir las formas de inclusión y exclusión, de violencia y derecho, de testimonio y silencio. Su potencia reside en hacer visible esa ambigüedad constitutiva, revelando que la modernidad no elimina la anomia, sino que la integra funcionalmente en sus dispositivos de poder.

29 Giorgio Agamben, *Stato di eccezione* (Bollati Boringhieri, 2008), 71.

30 *Ibid.*, 77.

Asimismo, la noción de responsabilidad aparece en Auschwitz como un problema ético fundamental. Como señala Levinas, la responsabilidad con el Otro es una relación originaria³¹, sin embargo, para Agamben, en modo alguno podría sostenerse como una esfera pura. “También el concepto de responsabilidad está contaminado con el derecho”³². La responsabilidad tiene la misma estructura jurídica que la deuda. En efecto, “el verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término responsabilidad, ser fiador de alguien (o para sí) por algo frente a alguien”³³. Esta etimología no remite a una relación ética originaria, sino una estructura de obligación y deuda que trabaja con una lógica jurídica. Auschwitz se convierte así en el lugar donde la ética y lo jurídico se desarticulan, mostrando su indistinción.

Este colapso alcanza su representación más extrema en la *zona gris*, cuya figura es el *Sonderkommando* que conducía a los prisioneros a su muerte en las cámaras de gas. Muestran su ambigüedad: son víctimas y, al mismo tiempo, ejecutores. En este sentido, el testimonio tiene un sentido problemático: “Testimonio se dice en griego *martis*, mártir. Los primeros cristianos son los mártires que morían al testimoniar de su fe, entonces, el testimoniar tiene una relación con la muerte”³⁴. “La doctrina del martirio nace, entonces, para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una matanza que parecería absurda”³⁵.

Agamben critica la tradición que sostiene que la forma de testimoniar debe enmarcarse en un dispositivo cristiano.

31 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Ediciones Sígueme, 2012).

32 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 19.

33 *Ibid.*, 20.

34 *Ibid.*, 24.

35 *Ibid.*, 25.

Es decir, pensar que los únicos que pueden testimoniar son los que han muerto en el campo, podría sacralizar la muerte dotando de un sentido a la muerte en ese sitio. Todos los intentos de explicar y dar sentido a Auschwitz fallan³⁶. Asimismo, siguiendo a Levi y Wiesel, Agamben considera que aquellos testigos que realmente pueden testimoniar son aquellos que han tocado fondo y se han aproximado al límite del lenguaje. “Los verdaderos testimonios, los testimonios integrales, son aquellos que no han testimoniado ni habrían podido hacerlo”³⁷.

El testimonio es, entonces, esa imposibilidad de *algo* que se queda sin decir. No consiste en decir todo, sino en un resto que no se puede enunciar. Primo Levi narra la historia de un niño que le llamaban Hurbinek que repetía la palabra *mass-klo* o *mastiklo*, una palabra que nadie podía comprender³⁸. Hurbinek es aquel que testimonia la imposibilidad de enunciar. El testimonio nace de esa imposibilidad de enunciar integralmente lo que quiere decir Hurbinek. El sobreviviente no accede a lo que el niño intenta decir, pero da testimonio de su silencio. En este gesto se juega la dimensión ética del *umbral*. La palabra que nombra aquello que no puede ser nombrado, la frontera entre el decir y el callar.

Améry llama al Musselmann muerto viviente: el prisionero que ha abandonado cualquier esperanza y voluntad, reducido a mera existencia biológica³⁹. Es la figura humana que ha perdido su voluntad y conciencia, muestra un límite entre lo humano y no humano, entre responsabilidad y testimonio, entre vida y muerte. Agamben

36 Jean Améry, *Un intellettuale a Auschwitz* (Bollati Boringhieri, 1987).

37 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 31.

38 Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Einaudi, 2013).

39 Améry, *Un intellettuale a Auschwitz*.

postula esta representación como categoría filosófica, pues el campo es el lugar donde se produce una ‘vida residual’ que es administrada y gestionada por el poder soberano.

El musulmán es un ser indefinido, en el cual no solamente la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y relacional, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan las unas en las otras sin una solución de continuidad⁴⁰.

El Musselmann representa, entonces, la imposibilidad del sujeto. No es solamente un umbral entre la vida y la muerte, sino un lugar de indistinción. De ahí, que la tarea del testigo consista en testimoniar por aquellos que han tocado fondo, por quienes han dejado de hablar. Testimoniar implica comunicar esa imposibilidad.

Auschwitz muestra el fin y la ruina de cualquier ética de la dignidad y de la adecuación a una norma. La nuda vita, a la que el hombre ha sido reducido, no exige ni se adecua a nada: ella misma es la única norma [...] Y el sentimiento último de pertenencia a la especie no puede ser en algún sentido la dignidad⁴¹.

Así, en el campo se clausura toda posibilidad de conservar una ética fundada en la autonomía o la ley moral. La dignidad, principio kantiano de la humanidad, se desvanece junto con la frontera entre vida y cadáver. El *Musselmann* es una figura límite que existe entre la vida y la muerte. “[En] Auschwitz no se moría se producían

40 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 43.

41 *Ibid.*, 63.

cadáveres”⁴². *La producción de la muerte* en Auschwitz es resultado de una *economía de la muerte*. Como muestran Foucault⁴³, Mbembe⁴⁴ y Adorno⁴⁵, la gestión moderna de la muerte se convierte en un dispositivo político que prolonga la soberanía más allá del cuerpo, administrando la existencia y su extinción.

Agamben considera que la muerte en *masa en los campos de concentración* muestra un extrañamiento radical en la propia muerte. La muerte deja de ser una experiencia individual para convertirse en un proceso anónimo, el morir se vacía de sentido. En *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que el *ser-para-la-muerte* es el lugar para una experiencia específica. “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [...]. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia irrespectiva e insuperable*”⁴⁶. No obstante, en la concepción agambeniana opera una inversión de la lógica heideggeriana, pues la propia muerte se convierte en una imposibilidad, la muerte como propiedad es vaciada de sentido. En el campo, los ritos que daban forma simbólica al morir —y que permitían que la muerte fuera un acontecimiento humano— son abolidos. La muerte se vuelve producción, y la finitud, un acto mecánico. El *Muselmann* es precisamente aquel que ha sido despojado de esa posibilidad de experimentar su propia muerte.

Sin embargo, el contenido sedimentario de subjetividad resiste a ese borramiento, y nos hace pensar que

42 *Ibid.*, 66.

43 Foucault, *Seguridad, territorio y población*

44 Achille Mbembe, *Necropolítica* (Melusina, 2011).

45 Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (Akal, 2006).

46 Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Trotta, 2014), 267.

la muerte no queda totalmente cancelada en el dispositivo biopolítico que produce la aniquilación de forma mecánica, sino que la apropiación de la muerte del otro queda marcada por una *imposibilidad*. Derrida sostiene: “porque no puedo arrebatarse su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe de hacerse cargo de su propia muerte”⁴⁷.

Los gestos, relatos y silencios son la marca de aquella imposibilidad y que el trabajo de la memoria ayuda a que esa muerte no sea vaciada de sentido⁴⁸. En ellos se encuentra un resto de subjetividad que resiste a la completa mecanización de la muerte. LaCapra considera que el trabajo de la memoria no consiste en colmar el vacío del sentido, sino en impedir que la muerte sea vaciada de toda significación. La memoria implica elaborar críticamente aquello que no puede ser integrado.

Auschwitz marca una transformación *político-ontológica* del poder soberano al biopoder. Para Agamben, no se trata solamente de una contingencia histórica, sino que existe una transformación en las técnicas de gobierno sobre la vida. El campo se convierte en el laboratorio biopolítico de la contemporaneidad, es el lugar donde se produce el Musselmann.

Los habitantes del campo ya no se conciben desde una identidad nacional, cultural o histórica. Como señala Arendt⁴⁹, entrar al campo implica la pérdida de nacionalidad y condición política. Agamben sostiene: “los judíos

47 Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Paidós, 2006), 55.

48 Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma* (Nueva Visión, 2005).

49 Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Debolsillo, 2021);

saben que en Auschwitz no morirán como judíos”⁵⁰. En el campo, los individuos se transforman en una población gestionada, en cuerpos sin estatuto jurídico ni pertenencia. Su vida y su muerte obedecen a una racionalidad técnica.

El motor interno del campo, entendido como una máquina biopolítica que, una vez establecida en un espacio geográfico determinado, lo transforma en un espacio biopolítico absoluto, junto a *Lebens* y *Todesraum*, donde la vida humana se encuentra más allá de cada identidad biopolítica asignable. La muerte es, en este punto, un simple epifenómeno⁵¹.

En efecto, el desdibujamiento de las diferencias históricas podría conducir a, “un borramiento generalizado de las distinciones históricas existentes acompañado, en el mejor de los casos, por una vacua esperanza (post) apocalíptica”⁵². Cuando Auschwitz se convierte en una zona gris universal, corre el riesgo de perder su concreción histórica y ética.

El desafío ético-político, por tanto, consiste en evitar que el umbral agambeniano derive en un borramiento de la especificidad histórica. En este sentido, el pensamiento de LaCapra pretende construir una ética de la elaboración (*working through*) transformando el trauma en un espacio de crítica. Para responder a la imposibilidad integral de testimoniar, se debe abrir una mediación entre la historia y la teoría que permita pensar el pasado sin clausurarlo en una abstracción. Historizar el trauma implica reconocer la singularidad de cada acontecimiento y resistir la tentación de universalizarlo. En LaCapra hay un esfuerzo por concebir

50 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 40.

51 *Ibid.*, 80.

52 *Ibid.*, 156.

a la historia y a la teoría tratando de sustentar su relación con problemas históricos y sociopolíticos específicos.

IV. Estetización del decir: archivo y testimonio en Agamben

Agamben explora en el trabajo de Benveniste una *metasemántica de la enunciación*⁵³. Se trata de un análisis translingüístico de los textos. Es decir, la preocupación no se centra en el significado, sino en las condiciones de posibilidad del decir. El testimonio no debe centrarse en el significado, pues la relevancia se desplaza hacia la inscripción y el acto de decir. El mismo Foucault en *La arqueología del saber* recuerda que: “El enunciado no es, pues, una estructura [...] es una función de la existencia”⁵⁴. Del mismo modo, para Agamben el archivo no es un lugar donde se deposita el sentido, sino es un sitio para estudiar las condiciones de enunciación. “La arqueología reivindica como su territorio el puro tener lugar de estas proposiciones y de estos discursos, es decir, fuera del lenguaje, el hecho bruto de su existencia”⁵⁵.

Este argumento tiene consecuencias decisivas para pensar el testimonio. El interés no recae primordialmente en el contenido semántico ni en la identidad del testigo, sino en cómo es posible que algo sea dicho cuando el sujeto ha sido desarticulado. Dicho de otro modo, el testimonio se piensa como acto de enunciación más que como propiedad de un sujeto. El sujeto no es el portador del discurso, más bien ocupa el lugar vacío. “La preocupación de remover el falso problema: ¿quién habla?, ha impedido formular la pregunta: [...] ¿Qué sucede en el individuo viviente en el

53 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*.

54 Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Siglo XXI Editores, 2021), 115.

55 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 129.

momento en el que ocupa el lugar vacío del sujeto?”⁵⁶. El testigo no tiene la propiedad del decir, sino que es quien ocupa una posición abierta por la pérdida.

En la perspectiva foucaultiana, el archivo agambeniano será la masa no semántica inscrita en cada discurso, una zona oscura que rodea cada palabra. Entonces, el archivo no podría identificarse con un depósito de significados, sino como un lugar de relaciones entre lo dicho y lo no dicho. Es un entramado que hace posible el acontecimiento del lenguaje. Agamben pensaría esta noción al distinguir entre *archivo* y *testimonio*:

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos testimonio al sistema de las relaciones entre el dentro y el afuera de la lengua, entre lo decible y no decible en cada lengua, es decir, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir⁵⁷.

El testimonio toca el límite entre lo que puede y no puede decirse. Como dice Foucault⁵⁸, cada formación discursiva contiene en sí un resto de silencio, un margen que el decir no logra colmar. Agamben recoge este planteamiento al decir que el testimonio es una potencia que marca la posibilidad de hablar en su misma imposibilidad, es decir, testimoniar no es simplemente transmitir un contenido. “Testimoniar [...] implica siempre una dualidad esencial, en la que la insuficiencia o incapacidad vienen integradas”⁵⁹. El testimonio no suprime la imposibilidad,

56 Ibid., 132.

57 Ibid., 135.

58 Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (Altamira, 1996).

59 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 140.

sino que la integra como condición del decir. El testigo auténtico —como indica Levi— es precisamente aquel que no puede hablar: el Muselmann.

Entonces, el testimonio es ese nexo inestable entre lo que se puede decir y lo que permanece incomunicable. Está atravesado por una imposibilidad estructural de enunciación, es decir, siempre hay un resto que no puede ser dicho. El campo es el espacio donde esa imposibilidad se produce de manera sistemática; allí se configuran sujetos cuya experiencia queda fuera del lenguaje, imposibilitados para testimoniar. “Si quien participaba de algún modo en la solución final era, en la jerga de la burocracia nazi, un *Geheimnisträger*, un depositario de misterios, el musulmán es el misterio absolutamente irrevocable”⁶⁰.

Sostiene Chiesa:

[El Muselmann] ha perdido toda consciencia y personalidad, y vive en una apatía absoluta debido a la humillación, el horror y el miedo sufridos, el Muselmann también encarna sorprendentemente una forma silenciosa de resistencia. Aún más problemático, Agamben parece proponer al Muselmann como una forma paradigmática de resistencia a la lógica de la excepción soberana. Una lectura atenta de las últimas seis páginas de *Homo Sacer* nos permite distinguir claramente al Muselmann del siglo XX del homo sacer del derecho romano: mientras que este último queda irremediabilmente atrapado por el mismo poder que lo proscribió, el primero consigue amenazar la ley del campo⁶¹.

60 *Ibid.*, 146.

61 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 109.

La dimensión testimonial del campo nos muestra ese vacío que opera en el testimonio, siempre hay algo que queda fuera de la palabra. Por ello, LaCapra considera que ontologizar el silencio puede implicar estetizar la imposibilidad, transformando el silencio del campo en un emblema metafísico y desactivando su carga ética. Precisamente, el vacío del testimonio debe ser trabajado, no fetichizado. El silencio no es la culminación, sino el punto desde el cual puede iniciarse una elaboración ética e histórica de la memoria. Sólo así el testimonio conserva su fuerza crítica, evitando tanto su estetización como su clausura.

Hölderlin afirma que los poetas fundan lo que queda, lo que perdura y permanece en el tiempo. Del mismo modo, Agamben considera que el testigo es aquel que funda lo que queda, quien preserva la posibilidad del lenguaje en el límite de su desaparición. “Los poetas [...] fundan la lengua como algo que queda, que sobrevive en el acto de posibilidad —o a la imposibilidad— de hablar”⁶². No obstante, al absorber el problema del testimonio en una teoría del lenguaje, Agamben puede estetizar el silencio, transformando la imposibilidad de decir en un principio poético antes que en una exigencia ética. Precisamente, existe una diferencia entre la elaboración poética y el testimonio histórico. Mientras la poesía funda un espacio simbólico, el testimonio remite a una experiencia irreductible de responsabilidad. Cuando Agamben menciona: “Auschwitz, es aquello de lo que no es posible testificar”⁶³. Hay un peligro, pues Auschwitz se reduce a lo indecible, lo cual puede invisibilizar la pluralidad de voces y las luchas políticas por recuperar la memoria.

62 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 151.

63 *Ibid.*, 153.

Al sostener que el único testigo integral es el que no puede testimoniar: el *Muselmann*, Agamben invisibiliza los testimonios de los otros sobrevivientes que no tocaron fondo. Por el contrario, para LaCapra⁶⁴, el trabajo de la historia exige reconocer la singularidad del sufrimiento y las formas concretas de su transmisión. LaCapra critica algunos enfoques posmodernos, como el de Lyotard⁶⁵, que transforman lo indecible en una categoría estética. “Lyotard intensifica también la tendencia de Lacoue-Labarthe a barrer con la especificidad y a expulsar la historia construyendo la cesura del Holocausto como un trauma absoluto que es irrepresentable”⁶⁶. En efecto, al situar el Holocausto en la categoría de lo sublime o lo irrepresentable, Lyotard termina desplazando la historicidad del acontecimiento. “El propio Holocausto ha tendido a ser reprimido o encriptado como una serie específica de acontecimientos y a quedar desplazado en cuestiones generales como el lenguaje, el nomadismo, lo irrepresentable, el silencio y así en más”⁶⁷. Ciertamente, LaCapra propone articular la historia en la teoría, con la finalidad de que la memoria no se convierta en estética del vacío o en pura negatividad. Reconocer la singularidad de cada testimonio impide que el silencio se convierta en un absoluto.

V. Historicizar el umbral: diálogo con Dominick LaCapra

LaCapra caracteriza la propuesta de Agamben como cuasi trascendental y con un tono postapocalíptico⁶⁸. Al

64 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 2008.

65 Lyotard, *Heidegger y los judíos*, 1995.

66 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 111.

67 *Ibid.*, 223.

68 LaCapra, *Historia en tránsito*, 2006.

conceptualizar de campo de concentración como paradigma político contemporáneo, se podría vaciar la especificidad histórica y la experiencia concreta. Sucede lo mismo, que Agamben describe en la experiencia de la muerte en el campo que ha sido vaciada de sentido⁶⁹. “El *Muselmann* [...] marca una censura o disyunción epocal en la historia, y simultáneamente se transforma en figura o epítome del hombre común y corriente después de Auschwitz”⁷⁰. Él era visto por las otras víctimas como muerto en vida, convirtiéndose en el arquetipo de lo cotidiano, con el riesgo de llevar “al extremo la hipérbole Auschwitz-ahora-en-todas-partes”⁷¹.

LaCapra no niega la potencia teórica del *umbral* agambeniano, pero advierte que su universalización puede deshistorizar las relaciones entre víctimas, perpetradores, espectadores y los dispositivos institucionales que las posibilitan. En este sentido, la referencia de Primo Levi parece digna de tomarse en cuenta, pues el *Muselmann* es el único testigo real, que ha sido despojado de todo sentido de vida. “Pero a los musulmanes, a los hombres en disolución, no vale la pena dirigirles la palabra, porque ya empezarían a quejarse y a contar lo que comían en sus casas”⁷². El *Muselmann* es aquel sujeto que no fue capaz de soportar la mirada fija de la Gorgona, que ha tocado fondo y se ha convertido en un *no-hombre*. Agamben aísla la figura del *Muselmann* de las condiciones históricas, convirtiéndolo en un sujeto transhistórico y delirante del mundo contemporáneo. Auschwitz se transforma en la expresión foucaultiana del surgimiento de un nuevo

69 Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 2005.

70 LaCapra, *Historia en tránsito*, 29.

71 *Ibid.*, 31.

72 Levi, *Se questo è un uomo*, 80.

mundo biopolítico cuyo laboratorio es el campo de concentración.

Una de las preocupaciones centrales de LaCapra es analizar la relación entre textos y contextos. En su interpretación, la lectura agambeniana reduce la complejidad histórica de Auschwitz, transformándolo en una categoría teórica que anula su especificidad. Auschwitz aparece como una ruptura histórica que borra el tiempo, configurando un mundo *post-Auschwitz* que se piensa a sí mismo como irreversible.

Agamben atribuye a Auschwitz un carácter único que va más allá de cualquier idea de especificidad o distinción y está relacionado con la importancia histórico universal e incluso apocalíptica que le otorga, tanto al cuestionar y hasta eliminar la importancia de toda ética preexistente o convencional [...] como al plantear el problema de repensar la ética desde los cimientos⁷³.

De hecho, Agamben presenta al *Muselmann* como una figura umbral entre el hombre y el no-hombre, “condición generalizada o rampante en el mundo post-Auschwitz”⁷⁴. El mundo contemporáneo atrapado en una indistinción ontológica, donde toda diferencia se disuelve en el nihilismo biopolítico.

Para LaCapra, esta perspectiva olvida que algunos sobrevivientes lograron reconstruir sus vidas, escribir, testimoniar y, sobre todo, elaborar el trauma. Negar esta posibilidad equivale a negar la temporalidad del duelo, es decir,

73 LaCapra, *Historia en tránsito*, 215.

74 *Ibid.*, 223.

la posibilidad misma de historizar la catástrofe⁷⁵. En ese sentido, el pensamiento de Agamben, al absolutizar la figura del *Muselmann*, tiende a clausurar la historia.

LaCapra observa que el umbral de indiferencia puede ser entendido como un concepto transhistórico, evocado de distintas maneras por fenómenos o casos históricos concretos. Y, la zona gris y el estado de excepción como regla refieren a situaciones históricamente determinadas que, no obstante, pueden convertirse en la base para una reflexión transhistórica⁷⁶. Esta distinción es crucial, pues permite delimitar el alcance teórico del concepto sin borrar la especificidad histórica de los acontecimientos.

Agamben convierte a Auschwitz en la *piedra de toque* del acontecimiento ético-político de la contemporaneidad, es un momento de ruina que traza una relación entre el poder y la vida. “Agamben toma el potencial de la humanidad y, en vez de analizar su rol histórico en Auschwitz y compararlo con otras situaciones y posibilidades, lo actualiza en términos universales, generalizando al *Muselmann* como prototipo o ejemplar de la humanidad”⁷⁷. Este gesto, la idea de que Auschwitz se encuentra en todas partes, transforma el acontecimiento en un paradigma absoluto, dificultando el trabajo ético-político y repitiendo de forma compulsiva en el plano teórico el acontecimiento fundante.

Como sostiene LaCapra:

En el trauma histórico, el acontecimiento es puntual y datable. Está situado en el pasado. La experiencia

75 Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (Yale University Press, 1991).

76 LaCapra, *Historia en tránsito*, 237.

77 *Ibid.*, 241.

no es puntual y tiene un aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto: un pasado que invade el presente y puede desbloquear y anular las posibilidades en el futuro⁷⁸.

La memoria traumática del *Muselmann* y los campos de concentración que se encuentran en el planteamiento de Agamben, se transportan desde el pasado al presente y al futuro, reviviendo compulsivamente los acontecimientos. En este sentido, su lectura puede entenderse como una forma de *acting out*⁷⁹, donde el trauma se repite sin elaboración. “El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece entonces, en esta perspectiva, como un evento que indica en modo decisivo el mismo espacio político de la modernidad”⁸⁰. La concepción transhistórica del campo como paradigma político de la modernidad muestra, precisamente, cómo un acontecimiento traumático puede convertirse en una repetición compulsiva, en la repetición interminable de Auschwitz en todas partes. “En la memoria traumática, el pasado no es historia pasada y superada. Continúa vivo en el nivel experiencial y atormenta o posee al yo o a la comunidad”⁸¹. Uno de los peligros en los que Agamben se precipita es considerar al campo no como un hecho histórico, sino como una experiencia totalizante que impide la elaboración histórica y ética del trauma.

Agamben intenta mostrar que Auschwitz es la imposibilidad de una muerte digna, el lugar donde se borra la frontera entre morir y ser producido como cadáver. Este planteamiento ilumina una dimensión fundamental de la modernidad que es el surgimiento de una forma de muerte

78 *Ibid.*, 83.

79 LaCapra, *Escribir la historia*, 155.

80 Agamben, *Homo sacer*, 196.

81 LaCapra, *Es cierto que en el trauma*, 83.

despojada de todo ritual, una muerte administrada y sin una marca simbólica. “Nunca antes, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las bambalinas de la vida social”⁸². En este sentido, Elias muestra cómo la muerte en las sociedades modernas se ha desplazado de la esfera pública y del espacio comunitario, volviéndose un proceso técnico e individualizado.

En Agamben el *Muselmann* se convierte en la representación extrema de lo que ha sido expulsado de lo público, es una muerte que opera una borradura simbólica en el registro de la memoria o historia. Mbembe amplía este diagnóstico cuando habla de la producción de muerte en la forma de la *necropolítica* contemporánea, donde los cuerpos son reducidos a su materialidad inerte: “[La muerte reduce] al otro y a sí mismo al estatus de pedazos de carne inertes y dispersos, ensamblados con dificultad antes del entierro”⁸³. Auschwitz se presenta, así, como el umbral donde la muerte pierde toda posibilidad de relato y de inscripción simbólica.

LaCapra sostiene que existe un peligro en confundir ausencia y pérdida, es decir, confundir lo que nunca estuvo en un nivel transhistórico con aquello que efectivamente se perdió en una situación concreta e histórica. “Desdibujar las distinciones entre ausencia y pérdida, o confundirlas, puede ser en sí mismo un testimonio sorprendente de los efectos del trauma y la situación postraumática, que crean un estado de desorientación, agitación e, incluso, de confusión”⁸⁴. La situación postraumática puede crear una zona de

82 Norbert Elias, *La soledad de los moribundos* (Fondo de Cultura Económica, 2018), 48.

83 Mbembe, *Necropolítica*, 68.

84 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 68.

indistinción, colocando el acontecimiento en una repetición incesante que tiende a la absolutización. “El pasado histórico es el escenario de pérdidas que se pueden narrar, así como de posibilidades específicas cuya reactivación, reconfiguración, y transformación en el presente o el futuro es concebible”⁸⁵. Por ello, LaCapra considera que no es solo una equivocación epistemológica, sino también ético-política poner la pérdida en un nivel transhistórico, como si fuera una ausencia originaria e irreparable.

Jean-Luc Nancy sostiene que el pensamiento de Occidente opera, precisamente, con esa ausencia ontológica. Los hombres viven nostálgicamente orientados hacia un pasado que nunca existió. “Occidente se ha entregado a la nostalgia de una comunidad arcaica que ha desaparecido, y lamenta la pérdida de familiaridad, fraternidad y socialidad”⁸⁶. LaCapra diría que no se puede perder lo que nunca se tuvo, y poner a la ausencia como pérdida implica suponer que en algún tiempo remoto hubo una unidad, totalidad o seguridad que luego hubiera sido corrompida. En este sentido, la ausencia no debe de absolutizarse ni fetichizarse para evitar que se convierta en un objeto de fijación. Tal como la esencia perdida por la comunidad que describe Nancy o como el momento en que Auschwitz se convierte en el paradigma político de la contemporaneidad.

LaCapra ejemplifica este mecanismo con el complejo edípico: “En el complejo edípico, la fantasía es que el pene de la mujer falta o, incluso, que estuvo alguna vez en una madre fálica totalizada, plena o intacta”⁸⁷. Cuando esta ausencia se absolutiza se presenta como algo imposible

85 Ibid., 70.

86 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (University of Minnesota Press, 1991), 10.

87 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 73.

de recuperar, pero que puede retornar de forma recurrente. “Se puede, sin embargo, recalcar que semejante unidad, comunidad o consenso están ausentes, y que el problema sociopolítico consiste, precisamente, en cómo habérselas con esa ausencia y con las diferencias y conflictos que la acompañan”⁸⁸. Entonces, la cuestión no consiste en situar el problema de la ausencia como un paradigma absoluto, sino en pensar cómo trabajar el conflicto y el trauma sin cerrarlo históricamente.

Cuando se confunden la ausencia y la pérdida, puede sobrevenir una parálisis melancólica o una agitación maniática, y la importancia o la fuerza de determinadas pérdidas históricas (como el *apartheid* o la Shoah) puede volverse ininteligible o generalizarse apresuradamente. [...] En el caso de las pérdidas históricas, cabe la posibilidad de evitarlas o de compensarlas, elaborarlas e incluso superarlas en alguna medida cuando sobreviven⁸⁹.

La parálisis política para elaborar el trauma proviene de esa confusión precipitada, también de la forma en que ciertas narrativas no convencionales clausuran toda posibilidad de trabajo, como ocurre en el umbral comunicable del *Muselmann*, aquel que no puede testimoniar. Cuando las narrativas se cierran sobre su propio silencio, el pasado irrumpe en el futuro sin posibilidad de salida.

LaCapra sostiene que esta confusión entre ausencia y pérdida puede ser en cierto sentido un desplazamiento secular de la Caída o del pecado original. Así, el trabajo de la memoria social ayuda a elaborar el trauma y reconocer que algo sucedió, que existe una relación

88 Ibid., 81.

89 Ibid., 85.

con el presente, pero no es idéntico. “En el *acting out*, el pasado se regenera performativamente o se vuelve a vivir como si estuviera presente plenamente en lugar de representarlo en la memoria e inscripto, y retorna acosando como lo reprimido”⁹⁰. En los contextos postraumáticos, el duelo como forma de elaboración no debe convertirse en una pena sin fin de modo cuasi trascendental. La deconstrucción podría entenderse, en este sentido, como una forma política de afrontar posibilidades de elaboración. “Cuando está vinculado con una pérdida originaria o constitutiva, el duelo parece confundirse necesariamente con un sufrimiento sin fin cuasi trascendental, muy difícil de distinguir de la melancolía interminable”⁹¹. LaCapra muestra la ambigüedad sobre la constitución ontológica del sujeto y cómo se encuentra atravesado por el trauma. El problema sucede cuando los traumas se convierten en un acontecimiento fundacional, y en el caso de Agamben cuando establece un trauma fundacional con el paradigma de los campos de concentración.

En las formas de identificación totalizante, cuando se produce una identificación acrítica con la víctima, surge una narrativa fetichizada. “Las narrativas fetichizadas y totalizadoras que niegan el trauma que les dio origen (re) tornandoprematuramentealprincipiodeplacer, armonizando los acontecimientos y recuperando a menudo el pasado con mensajes exaltados u optimistas”⁹². Frente a ello, LaCapra sostiene que la categoría de víctima debe ser reelaborada en términos sociales, éticos y políticos. El trauma estructural, cuando se reduce a un *acontecimiento sin historicidad*, se convierte en la génesis de un mito fundacional. Así, aunque

90 *Ibid.*, 89-90.

91 *Ibid.*, 95.

92 *Ibid.*, 97.

el Holocausto posee una dimensión histórica trasciende lo inmediato, no debe totalizarse hasta convertirlo en un paradigma ontológico. Por ello, LaCapra realiza una crítica del reduccionismo histórico y la totalización teórica que observa en Agamben. En efecto: “El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece, entonces, en esta perspectiva, como un evento que marca de modo decisivo el mismo espacio político de la modernidad”⁹³. Sin embargo, en el pensamiento de Agamben opera una exclusión histórica. El campo se convierte en un sitio de ausencia que se repite de manera compulsiva (*acting out*), convirtiéndose en el paradigma político de la modernidad.

El trauma estructural, cuando se totaliza, borra la especificidad de los acontecimientos históricos. “El trauma estructural vinculado con la ausencia o con un hueco en la existencia [...] no pueden repararse sino experimentarse de diversas maneras. Tampoco es posible reducirlo a un acontecimiento histórico fechado”⁹⁴. En este sentido, resulta también ético-políticamente sospechoso reducir el trauma estructural a una posibilidad de superación o reconciliación, como si el trabajo de la memoria llevara a alcanzar una identidad total.

En *Representar el Holocausto*, LaCapra hace énfasis en que la tarea del historiador consiste en contextualizar. “He afirmado que para muchos, si no para todos los historiadores, historizar significa contextualizar”⁹⁵. Su análisis del discurso de Reagan, durante la polémica visita al cementerio de Bitburg, muestra cómo el poder político puede banalizar el trauma mediante un discurso de falsa equivalencia.

93 Agamben, *Homo sacer*, 196.

94 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 103.

95 LaCapra, *Representar el Holocausto*, 83.

Este gesto retórico, al equiparar a las víctimas y a los victimarios, cae en la lógica de la indistinción —crea una zona gris discursiva— que diluye la especificidad histórica del Holocausto. Para LaCapra, “la memoria puede ser crítica y cierta historia secular acrítica o fuertemente ideologizada. En realidad, esta oposición puede servir para evadir el problema de la transferencia y la necesidad de elaborarla al escribir la historia”⁹⁶. La memoria no puede sustituir la historia, pero tampoco la historia puede clausurar la memoria. Entre ambas debe existir una tensión productiva, donde la narración histórica no repita compulsivamente el pasado ni la memoria lo convierta en mito.

Freud, en *Duelo y melancolía*, considera que en el duelo hay un trabajo de elaboración y en la melancolía una fijación repetitiva⁹⁷. Ello implica que el proyecto ético-político de la memoria debe entenderse como un proceso de elaboración (*working through*), no como una clausura definitiva que intente fetichizar el pasado. Elaborar el trauma implica abrirlo al tiempo, sustraerlo del mito y reinscribirlo en la historia. Solo así el duelo deja de ser una pena interminable y se transforma en una práctica de memoria activa, donde el pasado no se repite como compulsión sino como responsabilidad.

VII. Conclusiones

“Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos fuera de uso, no para restituirlos a su uso canónico, sino para liberarlos definitivamente de esto”⁹⁸. En esta imagen, Agamben

96 Ibid., 100.

97 Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIV (Aморrortu, 1992), 253.

98 Agamben, *Stato di eccezione*, 83.

sugiere que el pensamiento crítico debe aprender a jugar con las formas del poder, desactivando su uso normativo. El umbral, entendido como espacio de indeterminación entre vida y derecho, se transforma así en un espacio de juego, pues es el lugar donde las categorías políticas y jurídicas se separan de su función instrumental y se abren a una relación ética y política no mediada por la ley. Jugar con el derecho implica sustraerlo a la máquina soberana que captura la vida, desactivar la violencia mítica que funda la autoridad.

No obstante, esto señala también una tensión irresuelta. Como advierte Chiesa, “nos encontramos, pues, en un impasse respecto al valor político del *Muselmann* [...] ¿está del lado del *homo sacer* o del refugiado? ¿Es, después de todo, concebible tal tránsito obligatorio?”⁹⁹. La figura del *Muselmann* —a la vez víctima, residuo y testigo imposible— permanece atrapada en un umbral indeciso entre la resistencia y la anulación. Allí radica el límite del *Muselmann* de Agamben, pues es una figura teórica universal, pero podría clausurar la posibilidad de elaboración histórica del trauma.

En este punto, las críticas de LaCapra y Freud adquieren toda su relevancia. El trabajo del duelo (*working through*) se opone a la compulsión de repetición (*acting out*). El primero elabora la pérdida sin fetichizarla y el segundo revive el trauma como si aún estuviera presente. El pensamiento agambeniano, al universalizar el trauma, tiende a transformar Auschwitz en una experiencia fundacional incesantemente repetida. LaCapra advertía ya que “el pasado histórico es el escenario de pérdidas que pueden narrarse, así como de posibilidades específicas cuya reactivación y

99 Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” 111.

transformación en el presente es concebible”¹⁰⁰. Elaborar el trauma supone historizarlo, devolverle contexto, reconocer su singularidad sin convertirlo en un paradigma absoluto.

Frente a la “memoria competitiva” —esa lógica de suma cero donde las memorias se excluyen mutuamente y compiten por visibilidad—, Rothberg propone una memoria que dialoga, se cruza y se reconfigura. “Los grupos no se limitan a articular posiciones establecidas, sino que surgen a través de actos dialógicos de recuerdo que tienen lugar en un terreno compartido, pero desigual”¹⁰¹. Desde esta perspectiva, historizar el umbral significa abrir la memoria de Auschwitz al diálogo con otras memorias del dolor y sufrimiento, sin perder su especificidad histórica. La memoria multidireccional no relativiza el Holocausto, sino que lo inscribe en una constelación de experiencias de violencia y resistencia, donde pueden emerger solidaridades inesperadas.

Jan Assmann sostiene que la memoria cultural “es un conocimiento con un índice de identidad; es un conocimiento de sí mismo, ya sea como individuo, como comunidad o como tradición cultural y religiosa”¹⁰². Si la memoria constituye la identidad, entonces una memoria melancólica puede generar identidades fijadas en el trauma. Por el contrario, una memoria elaborativa permitiría reconocer los límites del pasado sin quedar atrapada en su repetición. De ahí que Assmann advierta que “los cambios presuponen límites estructurales que deben traspasarse: la frontera entre las formas de memoria

100 LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, 70.

101 Michael Rothberg, “Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust,” *Témoigner. Entre Histoire et Mémoire*, no. 118 (2014): 176, <https://doi.org/10.4000/temoigner.1494>

102 Assmann, “Communicative and Cultural Memory,” 114.

encarnadas y mediadas, y la frontera entre las memorias de trabajo y las de referencia”¹⁰³.

El mismo Assmann advierte que la estructura de la memoria cultural “presenta una tendencia inherente al elitismo; nunca es estrictamente igualitaria [...] Otros permanecen sistemáticamente excluidos de este conocimiento distinguido”¹⁰⁴. Esta observación permite extender la crítica de LaCapra, ya que incluso la memoria de Auschwitz puede ser cooptada por narrativas estatales, museísticas o pedagógicas que fijan una interpretación oficial del trauma. La institucionalización de la memoria tiende a clausurar su potencia crítica. Por ello, historizar el umbral implica rescatar las voces subalternas y las memorias periféricas que cuestionan los límites del relato autorizado.

En síntesis, el diálogo entre Agamben y LaCapra permite repensar el umbral no como una figura ontológica cerrada, sino como una zona crítica de elaboración histórica, ética y política. Frente a la universalización del trauma —donde Auschwitz se convierte en paradigma de la modernidad—, historizar el umbral significa restituir la pluralidad de memorias, abrir la experiencia al duelo y al pensamiento.

El umbral no es sólo el espacio donde la ley y la vida se confunden, también el lugar donde la historia puede reaparecer como tarea. Jugar con el derecho, como decía Agamben, no es abolirlo, sino desactivar su violencia fundadora para liberar el pensamiento y la memoria de su captura. Sólo una memoria que asuma su carácter multidireccional, tenso y situado puede resistir la melancolía del mito y hacer de la pérdida

103 Ibid., 117-118.

104 Ibid., 116.

un punto de partida para nuevas formas de responsabilidad y comunidad. La tarea, entonces, no es convertir Auschwitz en ontología, sino impedir que el trauma se repita como forma de pensamiento. Historizar el umbral no relativiza el mal, sino que lo devuelve al trabajo de la memoria crítica.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Akal, 2006.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, 2005a.

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin: Notas sobre política*. Pre-Textos, 2000.

Agamben, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz*. Bollati Boringhieri, 2005b.

Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, 2008.

Agamben, Giorgio. *Stasis*. Bollati Boringhieri, 2015.

Améry, Jean. *Un intellettuale a Auschwitz*. Bollati Boringhieri, 1987.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo, 2021.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, 2007.

Assmann, Aleida. "History, Memory, and the Genre of Testimony." *Poetics Today* 27, no. 2 (2006): 261–273. <https://doi.org/10.1215/03335372-2005-003>.

Assmann, Jan. "Communicative and Cultural Memory." En *Cultural Memory Studies: An International and*

- Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109–118. De Gruyter, 2008.
<https://doi.org/10.1515/9783110182787.109>.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras: Libro II, Vol. 1*. Abada, 2010.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós, 2010.
- Chiesa, Lorenzo. “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology.” *Cosmos and History* 5, no. 1 (2009): 105–116.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós, 2006.
- Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, 2021.
- Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. Altamira, 1996.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, vol. XIV. Amorrortu, 1992.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta, 2014.
- Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Akal, 2005.

- Horkheimer, Max, y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trotta, 2009.
- LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito: Experiencia, identidad y teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión, 2005.
- LaCapra, Dominick. *Representar el Holocausto: Historia, teoría, trauma*. Prometeo, 2008.
- Langer, Lawrence. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press, 1991.
- Laub, Dori, y Shoshana Felman. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. Routledge, 1991.
- Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Einaudi, 2014.
- Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Einaudi, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme, 2012.
- Lyotard, Jean-François. *Heidegger y los judíos*. La Marca Editora, 1995.
- Mayer, Arno. *Why Did the Heavens Not Darken? The Final Solution in History*. Pantheon, 1988.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Melusina, 2011.
- Mills, Charles. *The Philosophy of Agamben*. Routledge, 2014.
- Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Paidós, 2009.

Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. University of Minnesota Press, 1991.

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory*. Stanford University Press, 2009.

Rothberg, Michael. “Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust.” *Témoigner. Entre Histoire et Mémoire* 118 (2014): 149–162. <https://doi.org/10.4000/temoigner.1494>.

Schmitt, Carl. *Teología política*. Trotta, 2009.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, 2016.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Los estudiantes y su fuero interno: óbices para el
aprendizaje

Students and their inner thoughts: obstacles to learning

Les élèves et leur conscience: des obstacles à
l'apprentissage

Víctor Manuel Zamora García
<https://orcid.org/0000-0002-4480-9878>
Universidad Autónoma de Nuevo León
San Nicolás de los Garza, N. L.

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Zamora García, Víctor Manuel. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-131>

Recepción: 16-10-25

Fecha Aceptación: 22-04-26

Email: pensarteleo@gmail.com

LOS ESTUDIANTES Y SU FUERO INTERNO: ÓBICES PARA EL APRENDIZAJE

STUDENTS AND THEIR INNER THOUGHTS: OBSTACLES TO LEARNING

LES ÉLÈVES ET LEUR CONSCIENCE: DES OBSTACLES À L'APPRENTISSAGE

Víctor Manuel Zamora García¹

Resumen: El presente artículo es reflexivo. Tiene por objetivo identificar aquellos factores que forman parte de la realidad humana y la manera en que éstos promueven u obstaculizan el logro de los objetivos académicos de los estudiantes en los distintos niveles educativos por los que transitan. Para este propósito, se realizó la revisión y análisis de literatura relacionada con la naturaleza humana, la disciplina, el interés propio y la economía, aspectos que influyen o determinan la conducta y comportamiento de los estudiantes frente al acto educativo y el aprendizaje, en su dimensión humana y social. Como conclusión, se afirma que el interés propio de los estudiantes, la disciplina, así como los alicientes económicos, son factores que se convierten en promotores u óbices para la consecución de sus objetivos académicos.

¹ Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza, México.

Palabras clave: Aprendizaje, Estudiantes, Disciplina, Economía, Naturaleza humana.

Abstract: : This article is reflective. Its objective is to identify those factors that form part of human reality and the way in which they promote or hinder the achievement of students' academic goals across the different educational levels they pass through. For this purpose, a review and analysis of literature related to human nature, discipline, self-interest, and economics was carried out—aspects that influence or determine student conduct and behavior towards the educational act and learning, in both its human and social dimensions. In conclusion, it is stated that students' self-interest, discipline, as well as economic incentives, are factors that become either promoters or obstacles to the achievement of their academic goals.

Key words: Students, Learning, Discipline, Economy, Human nature.

Résumé: Le présent article est de nature réflexive. Il a pour objectif d'identifier les facteurs qui font partie de la réalité humaine et la manière dont ceux-ci favorisent ou entravent la réalisation des objectifs scolaires des élèves aux différents niveaux d'enseignement qu'ils traversent. À cette fin, une revue et une analyse de la littérature ont été réalisées sur la nature humaine, la discipline, l'intérêt personnel et l'économie, aspects qui influencent ou déterminent la conduite et le comportement des étudiants face à l'acte éducatif et à l'apprentissage, dans leur dimension humaine et sociale. En conclusion, il est affirmé que l'intérêt personnel des élèves, la discipline, ainsi que les incitations économiques, sont des facteurs qui deviennent des facilitateurs ou des obstacles à la réalisation de leurs objectifs scolaires.

Mots-clés: Apprentissage, Élèves, Discipline, Économie, Nature humaine.

Introducción

Para comprender la variedad de fenómenos que se presentan en nuestro contexto, es necesario observarlos, analizarlos y describirlos. Es de este modo como se puede obtener un conocimiento más puntual acerca del impacto que éstos producen en la forma de pensar y actuar de las personas. Las soluciones u opciones de mejora no siempre están al alcance de todos; sin embargo, para el desarrollo de estrategias de atención, fortalecimiento o prevención, resulta conveniente profundizar en el estudio de aquellas problemáticas que dificultan la vida de las personas en sus diferentes dimensiones.

Este artículo tiene por objetivo reflexionar acerca de aquellos factores que forman parte de la realidad humana y que promueven u obstaculizan la consecución de los objetivos académicos de los estudiantes. Las dimensiones de la naturaleza humana, la disciplina, el interés propio, el aprendizaje y la economía, son analizadas en este trabajo. Estos son elementos que se encuentran presentes en la realidad de las personas y que intervienen de manera directa en su conducta. El énfasis de este escrito se pone en el contexto educativo, espacio en el que aquellos aspectos influyen con más fuerza en los objetivos académicos de estudiantes, docentes y, por asociación, en el sistema educativo, en su conjunto.

La naturaleza humana y la razón

Existe una relación indisoluble entre el progreso de cualquier grupo social y el esfuerzo, por parte de los individuos, por contener los comportamientos y conductas nocivos que impiden el avance de la colectividad; de esto pueden dar cuenta las normas morales y legales que moldean el cotidiano actuar de las personas. La sociedad –tomando

como estandarte las ventajas que en ella se hallan— se convierte en la gran represora de los instintos alojados en la naturaleza humana de cada individuo. Marcuse, en este sentido, afirma que:

Las vicisitudes de los instintos son las vicisitudes del aparato mental en la civilización. Los impulsos animales se transforman en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa.²

Al formar parte activa de un determinado grupo social, es pertinente oponernos a nuestros más básicos instintos, para moderar la influencia que sobre nosotros ejercen. Si a cada individuo se le permitiera, sin restricciones, actuar de acuerdo con sus impulsos, la sociedad, como la conocemos, no existiría. Habría, en cambio—como lo sentenciaba Hobbes en el *Leviathan*—, un estado de salvajismo exacerbado; reinaría, como en el paleolítico, la ley del más fuerte³. Por esta razón, apunta Marcuse:

Los instintos deben ser desviados de su meta, inhibidos en sus miras. La civilización empieza cuando el objetivo primario —o sea, la satisfacción integral de las necesidades— es efectivamente abandonado.⁴

Hegel, en este mismo tenor, afirma que “La educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja”⁵. No se puede dar por entendido, sin embargo, que

2 Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (Ariel, 2003), 25.

3 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Fondo de Cultura Económica, 2005).

4 Marcuse, *Eros y civilización*, 25.

5 Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*

el individuo, por sí solo, pueda someter sus circunstancias. Hace falta fortalecer, con la guía de los más experimentados, la práctica de los hábitos que son de beneficio mutuo para él y sus semejantes.

Cicerón afirma que:

...por la naturaleza misma, tiene tal necesidad de virtud el género humano y le ha comunicado tan fuerte ardimiento por la salvación común, que esta fuerza vence todos los alicientes de la molicie y del reposo.⁶

El ser humano nace incompleto. El mundo -su mundo- habrá de continuar la tarea que la naturaleza no terminó. Su condición inacabada interpela al ser humano, le demanda practicar las virtudes y someter sus instintos; solo de este modo podrá instalarse en comunidad con sus semejantes. La búsqueda del bien común une a los individuos. Las virtudes y los beneficios que de estas emanan los mantienen juntos.

Comenio sostiene que:

Los dictados de la razón nos afirman que criatura tan excelsa como lo es el hombre, debe estar necesariamente destinada a un fin superior al de todas las criaturas.⁷

Rousseau decía que no había espectáculo más grande ni más bello que ver al ser humano elevarse por encima de sí mismo⁸. Esta idea del ilustrado pensador francés –autor del

(Alianza, 1980), 132.

6 Cicerón, *Obras completas* (Navarro, 1848), 47.

7 Comenio, *Título* (Editorial, 2003), 3.

8 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la*

Emilio— es por demás significativa. Conlleva reconocer que el ser humano no es prisionero perpetuo de su animalidad, deseos y pasiones; tampoco de su cultura o historia; mucho menos de su geografía. Es, más bien, un ser llamado a la superación de su condición más elemental, para trascender y convertirse en aquello que su interés, conocimiento, habilidades, destrezas, valores, contexto y circunstancias le permitan.

Salisbury, inspirado en los escritos de Aristóteles, columbraba ya desde el siglo XII la aparición del Renacimiento y del humanismo que estallarían en los siglos posteriores⁹. Salisbury expresaba que la naturaleza —sabia organizadora de todo cuanto existe— había encumbrado al ser humano sobre toda criatura viviente al otorgarle el privilegio de la razón y el lenguaje; y que, a pesar de su condición humana aletargada y débil, está destinado a alcanzar cosas superiores. Salisbury también afirmaba que la naturaleza no determina del todo la forma de vida de las personas. Además de la preparación, el interés y la disciplina, Salisbury, al igual que Aristóteles, creía que la virtud podía cambiar el rumbo primario por el cual nos conduce nuestra débil naturaleza humana. Armados con la razón y el lenguaje, sin los cuales -sentencia Salisbury- la raza humana degeneraría a su condición animal pura, los individuos construyen sistemas de cooperación colectiva que sientan las bases para la vida en sociedad.

No se trata de encumbrar la irracional idea de que cada persona puede ser lo que desea. La humanidad -aquella a la que estamos llamados, a la que aspiramos y la que al mismo tiempo nos interpela- es más que solo buenos deseos; es,

desigualdad entre los hombres y otros escritos (Technos, 2001).

9 Jean de Salisbury, *The metalogicon. A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium* (University of California, 1955),

sobre todo, la implacable lucha interior entre lo que somos y lo que pretendemos ser. Es la razón, la disciplina, los valores y el conocimiento conspirando para amansar los desvíos de nuestra latente animalidad.

La inclinación innata que el ser humano siente por satisfacer los apetitos que en él habitan, es mediada por lo que Aristóteles llama “la pregunta”¹⁰; es decir, los seres humanos no se dejan conducir solo por sus instintos; recurren al razonamiento del que están dotados para deliberar sobre el curso de sus acciones. La pregunta, a decir de Heidegger, abre un camino: el del pensamiento, el de la razón¹¹. Ayn Rand, en ese sentido, afirma que en el individuo:

Un proceso de pensamiento no es automático, ni instintivo, ni voluntario, ni infalible. Debe iniciarlo, sostenerlo y responsabilizarse por sus resultados¹².

Los animales no políticos no se hacen preguntas. Actúan “sin calcular” sus acciones; no debaten acerca de qué habrán de comer mañana o si sus acciones dañan la existencia de las demás especies vecinas. El ser humano, en cambio, cuestiona su propia existencia, se interroga antes de actuar, antepone valores, emite juicios, toma decisiones, se educa: se humaniza. Es la pregunta, la reflexión que nace ceñida a la cultura y a la moral, la que aparta a los individuos de su imperecedera animalidad.

Ayn Rand sostenía que la voluntad del ser humano era un factor primario para su progreso, social, moral y

10 Aristóteles, *Obra biológica. De partibus animalium, Motu animalium, De inessu animalium* (Luarna, 2010).

11 Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (Universitaria, 1997).

12 Ayn Rand, *La virtud del egoísmo* (Deusto, 2021), 31.

material¹³. El esfuerzo, sin embargo, no le es suficiente; le alcanzará, tal vez, para saber hacia dónde quiere dirigirse y para orientar sus acciones hacia esa meta; pero no para llegar a ella. Deberá, entonces, si quiere conseguir sus objetivos, extender la labor de su pensamiento; tendrá que practicarlo, desarrollarlo, fortalecerlo, enriquecerlo y corregirlo.

Nada le es dado al hombre sobre la tierra excepto su potencial y el material con el cual realizarlo. El potencial es una máquina superlativa: su conciencia; pero la máquina carece de bujía de encendido: su propia voluntad debe ser la bujía, el arrancador y el conductor; él mismo debe descubrir cómo usarla y cómo mantenerla en funcionamiento constante.¹⁴

La voluntad y el pensamiento, el motor y el timón, ambos enclavados en la naturaleza humana, son poco productivos cuando su portador los emplea solo para satisfacer sus instintos más básicos. Esto es un fin en sí mismo; pero es un fin extraviado, como el de aquel barco, que dotado de todo cuanto es necesario para conquistar los más embravecidos océanos, permanece inmóvil en el muelle, cómodo, anclado, alojando cualquier clase de alimañas; flotando aún, pero condenado por el tiempo y el olvido al naufragio, ahí, en su propio puerto. El ser humano extraviado, aquel que no ha conseguido imponer la razón sobre sus instintos, vive solo para sí. No existirá para él objetivo más grande que la satisfacción de sus más apremiantes pasiones. Se aleja, de ese modo, de la sociedad. Lo social no es su propósito; el bien común tampoco lo es.

13 Ídem.

14 Ídem.

La vida en sociedad confronta al individuo con su naturaleza, lo acorrala y obliga, no siempre con éxito, a permanecer en los derroteros de su sistema. El animal político es apartado de manera tempestuosa de su individualidad para ser engullido por las fauces de la comunidad. Esta última será la encargada de vigilar y regir el actuar de los ciudadanos, cuyos instintos deben permanecer contenidos para garantizar el cronométrico funcionamiento de su estructura social, moral y económica. Hegel afirma que “En el hombre, el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según sus fines y se determina según lo universal”¹⁵. Vivir en la universalidad es distanciarnos de nuestra oscura animalidad; es pactar con la sociedad, con sus leyes, con su moral; es, sobre todo, pactar con la razón.

La disciplina

Muy adherida a la movilidad de los individuos está la disciplina. Este elemento es fundamental para la consecución de tareas que son necesarias para el bienestar de las personas. Ser disciplinado significa apartarse, por tiempo determinado, del placer de la comodidad para iniciarse en el esfuerzo, físico o mental, que requiere alguna actividad en particular, con estricto apego a las normativas y principios inherentes a esa tarea. Es decir, disciplina significa cumplir con lo que se debe, cuando se debe, al margen del esfuerzo que eso conlleve.

La palabra “disciplina” viene del latín *discipulus*, que significa “discípulo” o “aprendiz”. Los aprendices, desde muy jóvenes, permanecían bajo la tutela de cultos

15 Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* (Alianza), 123.

preceptores o experimentados conocedores de los diferentes oficios, con el propósito de que aprendieran aquello que sus padres no podían enseñarles. Los discípulos se caracterizaban por su disposición a aprender con diligencia el oficio o arte de sus mentores, sin cuestionar los métodos empleados. Estos métodos de enseñanza incluían castigos físicos y fuertes reprimendas. Se penalizaba a los aprendices por aquellos errores que cometían o cuando se necesitaba corregir alguna conducta displicente. Los resultados se materializaban conforme los aprendices se apropiaban del conocimiento y dominaban con destreza el quehacer de sus mentores. En la mayoría de los casos, los aprendices permanecían con su maestro en contra de su voluntad; era la autoridad de los padres o protectores la que los mantenía en la rigurosa condición de estoicos aprendices. Kant apuntaba que, en la etapa temprana de la educación, había que enviar a los niños a la escuela, no con la intención de que aprendiesen, sino para que practicasen la costumbre de la disciplina y la obediencia¹⁶.

El caso de Alejandro Magno es uno de los más emblemáticos. Aristóteles tuvo a su cargo la educación del hijo más célebre de Filipo II. La influencia que tuvieron las enseñanzas del filósofo griego en el joven Alejandro, es indiscutible. Sin embargo, no fue solo el prestigioso ingenio del preceptor, sino también la dedicación, interés, características y circunstancias del discípulo, las que permitieron al heredero macedonio escribir en su historia páginas de gloria y conquista.

Vico afirmaba que “Lo que los hombres no reciben de la naturaleza en algún aspecto, lo alcanzan por industria

16 Immanuel Kant, *Sobre pedagogía* (Universidad Nacional de Córdoba, 2009), 29

mediante un obstinado esfuerzo...”¹⁷. La naturaleza no determina al ser humano. No existe un ser humano acabado. Hay, en cambio, seres perfectibles, educables y civilizables. El trabajo duro, la disciplina y la constancia son elementos que pueden compensar aquellos talentos que la naturaleza le ha negado al ser humano. Llegado el momento, cada individuo, de acuerdo con los estímulos, conocimientos, habilidades y valores que desde muy pequeño reciba y de los que se apropie, deliberará acerca del rumbo que habrán de tomar sus acciones. El ser humano forjará su destino en el hierro ardiente de la experiencia adquirida.

Ensayo y error: elementos que son ineludibles en el aprendizaje de la vida, de tanto persistir sin claudicar, dejarán honda huella en la memoria de aquellos que, empeñados en la consecución de sus fines, se aventuren, armados con las cualidades que les han sido otorgadas por la naturaleza, a desafiar las barreras que obstaculizan su proyecto de vida. Esta labor perseverante, alimentada con la razón, la disciplina, la voluntad y la diligencia, habrá de compensar los talentos con los que no hemos sido favorecidos:

...todo hombre puede ser, si se lo propone, *escultor de su propio cerebro*, y que aún el peor dotado es susceptible, al modo de las tierras pobres, pero bien cultivadas y abonadas, de rendir copiosa mies.¹⁸

Kant dijo que “...la disciplina impide que el hombre, por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la

17 Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones. Tomo 1. Del establecimiento de los principios* (Aguilar, 1981), 143.

18 Santiago Ramón y Cajal, *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad* (Beltrán Príncipe, 1940), 8.

humanidad”¹⁹ (p. 28). La disciplina bien entendida, basada en objetivos racionales y en la práctica constante de las virtudes, construye, de manera paulatina, la templanza en los individuos; mantiene bajo control a aquellos deseos que le incitan al ocio excesivo y a los placeres irrefrenables; con ella, dirige sus acciones hacia el camino de la pluralidad. Es decir, al educar sus pasiones, el ser humano propicia para sí mismo la vida en sociedad. La vida en sociedad es la puerta grande, que otorga, a quien la cruza, el acceso a la humanidad. Es en aquélla y por aquélla que humanizarnos tiene sentido.

La disciplina mal entendida, en cambio, degenera en autoritarismo, cuando quien la ejerce, desde una posición de poder, pretende someter a fuerza de violencia y castigos de cualquier tipo (físico, psicológico, económico, político, entre otros) la voluntad de sus subalternos. Habrá quienes de acuerdo con sus intereses o a falta de mejores alternativas, y habiendo encontrado alguna ventaja o beneficio que deriva de esa rígida relación, decidirán mantenerse bajo ese yugo. La experiencia nos dicta que el resultado de esas experiencias carentes de empatía y respeto mutuo, son poco favorables para consolidar relaciones duraderas en cualquier escenario: social, familiar, laboral, educativo, etc. El látigo del verdugo pierde su fuerza y efecto cuando la relación de dominio desaparece.

Con respecto a lo anterior, Marshall expresa lo siguiente:

A medida que el joven va creciendo, la influencia de sus padres y maestros declina, y en lo sucesivo y hasta el fin de su vida, su

19 Kant, *Sobre pedagogía*, 28.

carácter será moldeado, principalmente, por la naturaleza de su trabajo y la influencia de aquellos con quienes se asocia en los negocios, en los placeres y el culto religioso.²⁰

Lo mismo sucede en el contexto educativo con aquellos estudiantes que se encuentran en una situación en la que se perciben como “oprimidos”. Llegado el momento, dejarán de hacer aquello que va en contra de sus intereses y que, de manera autoritaria, les es impuesto. Es poco probable que una vez liberados de las cadenas de la coacción, los estudiantes se mantengan en la misma condición de “oprimidos”. Algunos -los más convencidos de las ventajas del sistema educativo social y en plena libertad de elegir- permanecerán, ahora de manera voluntaria, en el mismo camino que con insistencia se les ha venido marcando. Otros realizarán los ajustes que consideren apropiados, de acuerdo con sus afectos y libre accionar; cambiarán de programa educativo o de escuela; harán pausas en sus estudios; deliberarán y tomarán decisiones pertrechados en su recién conquistada autonomía. Los más radicales, sin embargo, optarán por el camino que los lleva al abandono de sus estudios. En cualquiera de esos casos, la experiencia adquirida a lo largo de su trayecto educativo habrá hecho su tarea: los ha dotado de un conocimiento único, que determinará el curso de sus acciones. Es imposible que alguna persona, después de haber vivenciado el acto educativo por algún tiempo, siga pensando de la misma manera. Nadie llega a las aulas y se retira de ellas con la mente intacta.

Es ahí en donde radica la importancia de proveer experiencias académicas que favorezcan, no solo el crecimiento académico e intelectual de los estudiantes, sino

20 Alfred Marshall, *Principles of economics* (MacMillan, 1920), 619.

que incidan de manera positiva y auténtica en el mismo vivir de los educandos. Nada es más fútil que estudiar y aprender aquello que es ajeno a la realidad de las personas. Si la educación ha de cambiar vidas, que la realidad sea su guía.

Del interés propio

La existencia de los seres humanos ha estado marcada por la búsqueda incesante de mejores condiciones de vida. Desde las cavernas hasta nuestros días, no ha habido etapa de la historia en la que declinara en los individuos el anhelo de progreso. Es esa aspiración, individual y colectiva, la que ha llevado al ser humano a observar, conocer, descubrir y transformar su entorno con el propósito de ponerlo a su servicio. Es, la necesidad de vivir bien, la de alejarse de las tribulaciones inevitables de la vida, el motor del ser humano.

Aristóteles, en *El movimiento de los animales*, establece que para que algo se mueva debe existir una potencia, una fuerza externa de mayor magnitud que lo impulse²¹. Lo mismo pasa con la inmovilidad voluntaria en los seres humanos, entendida como la permanencia momentánea, prolongada o continua del individuo en un determinado espacio físico o estado intelectual, que le permite disfrutar de una vida sin sobresaltos. Si no existe un deseo superlativo que supere con creces el estado de comodidad del que, por su propio derecho, se han apropiado los individuos, éstos permanecerán inertes, desinteresados ante las exigencias inherentes al progreso humano, social y material a los que están llamados.

21 Aristóteles, *Obra biológica. De partibus animalium, Motu animalium, De incessu animalum* (Luarna, 2010).

El solo interés de los individuos, sin embargo, no es suficiente para garantizar la consecución de sus fines. Los animales poseen el mismo interés que les manda su instinto. Los leones, por mencionar solo alguna especie, se ven exigidos a marchar tras su presa cuando el hambre los domina, y aunque compartimos la misma naturaleza animal, a los seres humanos nos mueve algo más que el solo y llano interés. En palabras de Aristóteles:

Todos los animales mueven y son movidos con algún fin, de manera que esto, la finalidad, es límite de todo su movimiento. Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la intención, la voluntad y el apetito. Todo esto es remitido a la mente y al deseo.²²

Inserto en cualquiera de sus dimensiones (personal, emocional, familiar, social, religiosa, cultural, académica, laboral, económica o política), el ser humano habrá de encontrar inconvenientes que le impedirán favorecerse en plenitud de todo cuanto en ellas exista para alcanzar sus objetivos. No le quedará opción alguna -si es que quiere beneficiarse de aquello que anhela- que desafiar y superar esas dificultades. Inicialmente, será el interés propio, en grado superlativo, el que provoque, de manera voluntaria, su participación activa en la búsqueda y el logro de sus aspiraciones. Si no existe un interés legítimo, emanado de lo más recóndito de nuestro ser, ningún ingrediente que proceda del exterior podrá agitar las apacibles aguas de nuestra comodidad.

22 Ibid., 294.

Siguiendo la tesis de Russell, con relación a “Lo bueno y lo malo”, podemos distinguir lo uno de lo otro, y valorarlo, de acuerdo con los efectos que alcanzan en nuestra experiencia²³. Existe -decía el también autor de *Principia mathematica*- una cualidad intrínseca en todo cuanto interactuamos “...que nos inclina a aceptarlo o rechazarlo, según sea el caso. Es esta cualidad intrínseca lo que yo llamo “bueno”, si nos inclina a la aceptación, y “malo” si nos inclina al rechazamiento”²⁴. El concepto de valor está fuertemente ligado a las sensaciones humanas. Cuando una persona descubre que algo es placentero o desagradable; si tiene que elegir, se inclinará por lo que le produzca mayor grado de satisfacción. Es inevitable que los seres humanos valoren todo lo que les rodea. Todo cuanto actúe en favor de su proyecto de vida será anhelado y sus esfuerzos estarán orientados a conseguirlo. Sin embargo, si esas fuerzas actúan en contra de su existencia o bienestar, no dudará en prevenirlas, evitarlas, rechazarlas y combatirlas. Es así como a cada elemento que nos rodea, en función de la influencia que en nuestra vida ejerza, le será asignado un cierto valor, ya sea positivo o negativo. Todos los contextos en los que tiene presencia el factor humano, estarán cubiertos por esta dualidad. En la realidad que nos ciñe, dirige, educa y transforma, asignar un valor a las cosas es ineludible.

El interés, como parte de un conglomerado de elementos, externos e internos, que anidan en la experiencia sensible y objetiva de los individuos, resulta esencial no solo para ejecutar cualquier acción, sino para desarrollarla -mejorarla, si es el caso- y finalizarla. “Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que

23 Bertrand Russell, *Principia mathematica* (Siglo veintiuno, 2024)

24 Ibid., 211.

ello sea mi interés”²⁵. El interés está fuertemente ligado al egoísmo del ser humano. Todo lo que hacemos conlleva una fuerte dosis de ese mismo elemento. Sin él, poco o nada del progreso que presenciamos se habría alcanzado. La base del progreso es el particular interés de los individuos. Estos últimos se adhieren -como fuerza de trabajo o capital intelectual- al desarrollo y construcción de los grandes avances (sociales, materiales, científicos, educativos, entre otros) que sirven para mejorar nuestro modo de vida. Cuando una persona se convierte voluntariamente en fuerza de trabajo, lo hace convencido de que esa actividad le supondrá la obtención de un beneficio mucho mayor que aquel que el ocio le ofrece. Entre más personas renuncien de manera temporal y voluntaria al ocio desmesurado e inviertan ese tiempo en alguna tarea productiva, construirán así, un sistema de cooperación que se mantiene gracias a que los resultados de éste favorecen directa e indirectamente a quienes en él participan. Lo que inicia como un mero acto individual o “egoísta”, debido a las repercusiones favorables que éste imprime en la calidad de vida de las personas, termina convirtiéndose en una práctica universal.

El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.²⁶

El aprendizaje

Cuenta el mismo Cicerón que Jenócrates, destacado discípulo de Platón, fue cuestionado con relación a qué

25 Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* (Fondo de Cultura Económica, 1995), 147.

26 Ibid., 149.

ganaban sus discípulos al escucharlo. La respuesta -por demás pertinente- fue: “Aprenden a hacer por su propio impulso lo que las leyes mandan practicar”²⁷. Las palabras de Jenócrates representan el ideal del ser humano -hasta cierto punto utópico- de una sociedad más justa, libre de violencia y de todas las problemáticas que aquejan a la humanidad. Cuando los individuos, por voluntad propia, sin necesidad de coacción de ningún tipo, cumplen con responsabilidad los códigos morales y legales de las distintas sociedades de las que forman parte, se construye una estructura social armónica que permite a los habitantes vivir de manera respetuosa, cooperativa y pacífica. No obstante, se pueden encontrar ejemplos de pequeños grupos sociales que viven en un entorno como el descrito por Jenócrates, aunque con la variante de la imposición de rigurosos castigos para aquellos que no cumplan con sus leyes. Lo expresado por Jenócrates constituye, en términos educativos actuales, el objetivo último de aprendizaje al que puede aspirar cualquier programa educativo en el mundo. En su respuesta, no solo se manifiesta la importancia de educar a los más jóvenes, sino la de la práctica constante de las virtudes y su influencia en la vida de las personas. Si todos nacieran buenos por naturaleza -recalca Aristóteles-, no harían falta maestros²⁸.

La respuesta de Jenócrates es una referencia clara a la ética que describe Aristóteles como medio para alcanzar la felicidad; Aristóteles afirma que la ética es aquel comportamiento que atraviesa por una deliberación; y el fruto de este examen es la responsabilidad de actuar de manera justa para con sus semejantes. En la justicia -de acuerdo con el filósofo estagirita-, están contenidas todas las demás virtudes.

27 Marco Tulio Cicerón, *Sobre la república* (Gredos, 1991), 37.

28 Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (Gredos, 1985).

Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo.²⁹

Los fundamentos de la educación descansan, precisamente, en la idea de que el ser humano puede modificar y mejorar su conducta en sociedad. Reorienta, con la guía y sabiduría de las generaciones que le anteceden, su naturaleza zoológica. Es por medio del proceso educativo, formal o informal, que el ser humano aprende, con la práctica constante, conocimiento y habilidades, virtudes y valores, cuyos frutos se hacen presentes de manera tangible cuando se les emplea para mejorar su calidad de vida.

Tal es la importancia de la educación, que hoy en día millones de niños y jóvenes, algunos persuadidos por la promesa de una mejor calidad de vida; otros -como es el caso de los más pequeños- impulsados (u obligados) por sus padres, forman parte activa de alguno de los sistemas educativos en el escenario nacional o internacional. Quienes no han podido acceder a los servicios educativos, no lo han dejado de hacer por desoír sus beneficios. La economía, la geografía, los conflictos bélicos y la cultura son algunos factores que pueden obstaculizarles el ingreso a aquellos cuyas circunstancias no les resultan favorables.

El gran desafío -por el impacto que ello tiene para cualquier sistema educativo en el mundo- no es primordialmente que los estudiantes aprendan, como ingenuamente se podría llegar a pensar; sino que permanezcan en las aulas. Ningún aparato educativo, por más destacado que sea, puede prevalecer sin estudiantes; su formación es el motor y objetivo último del quehacer educativo. Sin

29 Ibid., 239.

estudiantes, no hay docentes; sin ambos, no hay enseñanza, ni aprendizaje; sin ellos, ningún sistema educativo existiría. Por eso, se pretende, sin distinción, que las aulas estén al alcance de todos; por esa misma razón, los docentes llegan a los sitios más apartados del país, para que niños y jóvenes, una vez matriculados para atender al proceso de enseñanza que corresponde, aprendan, como aspiraba Jenócrates, a ser personas que contribuyan a que la sociedad sea un lugar donde se promueva la cooperación recíproca, responsable y pacífica, donde se pueda desarrollar y consolidar cualquier proyecto que busque mejorar la calidad de vida de la persona.

Una vez instalados en las aulas, los desafíos continúan, tanto para los estudiantes como para todo el aparato educativo. Que los estudiantes aprendan lo que deben aprender, en concordancia con los programas educativos, se convierte en el segundo desafío para el sistema educativo (el primero -como ya se mencionó- es mantener a los estudiantes en las aulas), y el primero para los docentes. La tarea asignada a los docentes no es baladí. Éstos llevan a costas gran parte de la responsabilidad de formar a los jóvenes alumnos. Sin embargo, los docentes solo son un factor de los tantos que intervienen para que los estudiantes alcancen el tan anhelado aprendizaje.

El planteamiento de objetivos cuyo cumplimiento conlleve a la modificación de la conducta y el comportamiento de los individuos, no en todos los casos tendrá éxito. Las personas no siempre se alinean con los objetivos de otras personas o instituciones. La diversidad de pensamiento e intereses aleja a los individuos. Hegel lo expresa de la siguiente manera: “Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser, de algún modo también mi fin”³⁰. Lo mismo sucede cuando se pretende que los estudiantes

30 Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, 147.

aprendan. No se puede manipular un interés por medio de otro interés. Ningún interés, por más bienintencionado que sea, será más valioso que el otro. Las aulas se convierten en campos de batalla, en los que se enfrentan distintos intereses; y, aunque se espera que prevalezca el institucional, los estudiantes, enarbolando como estandarte los suyos propios, no en todos los casos estarán dispuestos a capitular. Se tiene que recurrir, entonces, al diálogo, al consenso. En el acto educativo, nadie debe perder; ambos intereses habrán de ganar. En eso consiste la grandeza del proceso educativo: en que todos los intereses que en él coexisten, con independencia de su diversidad, encuentren una causa común que permita a todos los involucrados cumplir con sus metas, proyectos y aspiraciones.

Piaget caracteriza al aprendizaje como:

...una modificación duradera (por tanto, equilibrada) del comportamiento en función de las adquisiciones debidas a la experiencia.³¹

Piaget introduce el concepto de asimilación en el que describe la incorporación, gradual, en la mente del niño, de nuevas experiencias que nutren a las ya existentes. De esta amalgama de eventos significativos (presentes y pasados), surgen, de acuerdo con la impresión que producen en ellos, nuevos conocimientos. Conforme el niño va asimilando más experiencias de su entorno, más conocimiento adquiere acerca de él. Llegado el momento, y según sea la etapa de desarrollo en la que se encuentre, trasladará esos aprendizajes (que ya domina de su entorno) a otros contextos. Este proceso de maduración intelectual le permitirá interactuar con mayor éxito y fluidez en niveles

31 Jean Piaget, *Biología y conocimiento* (Siglo XXI), 128.

de conocimiento superior. Entre más temprano se acerque a los niños a experiencias de aprendizaje significativas, mayor será el grado de asimilación y mejor su desempeño en operaciones mentales más complejas.

El impacto del aprendizaje logrado en edades tempranas, es significativo. Lo que los niños aprenden, puede no ser recordado como un dato en la memoria; sin embargo, lo aprendido en algún momento anterior de su educación, habrá servido como base para alcanzar y asimilar aprendizajes más elevados. El hecho de que los estudiantes no recuerden el contenido de las clases a las que han asistido en alguno de los niveles educativos previos, no significa que lo ahí experimentado haya sido estéril. Cada etapa y contexto de la vida deja impresiones en las personas, que sirven para aprender nuevos elementos de nuestra cotidianidad académica, social y cultural. El trayecto para regresar a casa -por mencionar solo un ejemplo-, que hoy conocemos con toda precisión, lo aprendimos de manera gradual, y casi de manera imperceptible, con el paso del tiempo y de las repeticiones de esa acción. Si al explorar nuevas rutas, se pierde el camino, contamos con la capacidad mental para resolver el problema y encontrar nuevamente la ruta. Esa capacidad cognitiva para resolver dificultades, se construyó con cada minuto en que el individuo estuvo expuesto a situaciones desafiantes. El interés del individuo por resolverlas, requerirá de él la habilidad para enfrentarlas y analizarlas. La práctica constante de una acción es también significativa. Si así no lo fuera, no se repetiría. Tomar un baño, cepillarse los dientes, asistir a la escuela e ir a trabajar, son ejemplos de situaciones que llevamos a cabo día con día, debido a que su impacto es importante para mejorar la manera en que vivimos: son significativas.

La evidencia más concluyente de que los estudiantes han aprendido, es la modificación observable y, en dado caso,

mensurable, en su conducta y comportamiento: resultado de la exposición pedagógica intencional a la que han sido sometidos. Estos cambios son la evidencia sustancial que se manifiesta de manera objetiva en la actuación habitual de la persona. Inicialmente estos cambios son solo percibidos por aquellos con quienes interactúa de manera más cercana. Quien ha modificado su actuación, en poco se percata de las variaciones en su lenguaje, comportamiento o conducta.

Piaget sostiene que:

Toda conducta, trátase de un acto desplegado al exterior, o interiorizado en pensamiento, se presenta como una adaptación o, mejor dicho, como una readaptación.³²

En este sentido, los cambios en la conducta son una respuesta a las exigencias del contexto. El niño o el joven actuarán de acuerdo con el grado de asimilación que han adquirido. Emplearán el lenguaje que han escuchado y que les resulta significativo. El lenguaje es el medio (escrito, oral, corporal, simbólico) por el cual se exterioriza el conocimiento adquirido.

Educación y economía

Si analizamos la realidad de las personas y nos enfocamos en las actividades que realizan de manera consciente y repetitiva, encontramos que el trabajo y el estudio son las más comunes. Cada día millones de personas se trasladan de un lugar a otro con esos fines. De esto se deduce que entre los variados alicientes que motivan y determinan el actuar de las personas, el económico y el educativo son los más significativos.

32 Jean Piaget, *Psicología de la inteligencia* (Psique, 1972), 14.

La recompensa material que los individuos reciben por negar el ocio (“negocio”, del latín *negare* - *otium*), si ayuda a mejorar sus condiciones de vida, los impulsará no solo a mantenerse, sino a reproducir el sistema social y económico en el que se encuentran. Marx afirmaba que las características del contexto económico fuertemente arraigadas influyen de manera directa en los individuos y en su concepción del mundo. Las ventajas que se generan en una sociedad cuya producción económica marca el ritmo de vida de las personas, son determinantes para que se reproduzcan los elementos que ayudan a que ese sistema se mantenga y se fortalezca.

El modo de producción de la vida material [*bedingen*] determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.³³

Platón, por boca de Sócrates, afirma que “...el que hace una cosa en vista de otra, no quiere la cosa misma que hace, sino aquella en vista de la que él la hace”³⁴. El individuo, una vez que fija su mirada en algún objetivo en particular, obrará en consecuencia para conseguirlo. Las acciones que lleve a cabo serán el medio para alcanzar dicho objetivo. De ese modo, actividades como el trabajo, asistir a clases, hacer ejercicio, acudir a alguna reunión, entre otras, son solo la parte intermediaria que conduce a la consecución de un bien tenido por mayor. Se deduce,

33 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Siglo XXI, 2008), 5.

34 Platón, *Obras completas. Tomo V. Gorgias* (Medina y Navarro, 1871), 166

entonces, que todas las acciones que emprende el ser humano, están encaminadas a mejorar su calidad de vida.

Por “calidad de vida”, se entiende –según la Organización Mundial de la Salud (OMS)–:

...la percepción que tiene un individuo de su posición en la vida en el contexto de la cultura y los sistemas de valores en que vive y en relación con sus objetivos, expectativas, normas y preocupaciones.³⁵

Todos los seres humanos, en diversa medida, poseen calidad de vida, y por el hecho de que es posible mejorarla, de acuerdo con sus circunstancias, desplegarán las habilidades, conocimientos y recursos necesarios para conseguirlo.

Por mencionar un ejemplo: una persona que se dedica a lavar autos –actividad muy frecuente en las comunidades urbanas–, lo hace debido a que ese trabajo le genera un beneficio económico. Es la actividad productiva, por más modesta que sea, la que permite elevar la condición de vida de los individuos. Lo mismo pasa con cualquier otra tarea: realizarlas produce un valor agregado que nos empuja de manera progresiva a la mejora.

Quienes gozan hoy de una calidad de vida más elevada, son los herederos de aquellas generaciones que, por distintos motivos, llegaron temprano al campo de la productividad económica. Las riquezas, educación y relaciones sociales privilegiadas, forjadas en el fuego de esas actividades, permitirán a sus descendientes beneficiarse de

35 Organización Mundial de la Salud, *Medición de la calidad de vida*, consultado en 2025, <https://www.who.int/tools/whoqol>

una condición social, material, académica e incluso física, superior a la de aquellos cuya ascendencia ha demorado en integrarse a las tareas productivas. Quienes aún, debido a la desigualdad material que existe de manera irremediable en una sociedad marcada por cierto grado de libertad laboral y económica, no se han incorporado a las tareas productivas, lo harán, en el momento en que los alcance la inminente luz del progreso social y económico. Es tan grande el poder de la cooperación económica entre los individuos, que una vez que se perciben sus beneficios, es muy difícil desdeñarla.

Adam Smith señala que:

No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Sólo un mendigo escoge depender básicamente de la benevolencia de sus conciudadanos.³⁶

Es el interés propio el que permite -como ya hemos mencionado- que los individuos participen de manera voluntaria en el sistema de cooperación económico y social que beneficia a quienes forman parte del mismo. Mientras existan y prevalezcan las condiciones políticas, económicas y sociales para que cada vez más personas se integren a este sistema, habrá mejores condiciones de vida para todos ellos.

Marshall afirmaba que “El más valioso de todos los capitales es el que se invierte en los seres humanos...”³⁷.

36 Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid, 1996), 46.

37 Alfred Marshall, *Principles of economics* (MacMillan), 618.

La educación es la mejor inversión que puede realizar una persona, no solo porque de manera inevitable se podrá lucrar con el conocimiento adquirido: los docentes, los abogados, administradores, contadores, cocineros, etc., prestan sus servicios a cambio de un beneficio económico o moral. Quienes se educan, se forman en la universalidad, reconocen que se vive mejor practicando valores, promoviendo la convivencia pacífica, la cooperación mutua: en pocas palabras, por medio de la educación, llegamos a ser mejores seres humanos.

Gran parte de los 4,051,691 estudiantes universitarios en México, están convencidos de que terminar una carrera universitaria aumenta las posibilidades de mejorar su calidad de vida³⁸. Esto los mantiene con actitud estoica en las aulas. El trabajo que ahí se realiza –como dijo acertadamente Platón–, es el medio para llegar al aprendizaje; sin embargo, este último no es el fin mayor que buscan los estudiantes³⁹. El título universitario y el empleo tampoco lo serán: el fin último de la educación es la mejora en la calidad de vida de las personas.

Conclusión

En el contexto educativo, existe un elemento que permite la convergencia de distintos intereses: el de la sociedad, el institucional, el de los estudiantes y el de los docentes. Es el aprendizaje, el componente sustancial de la práctica educativa que posibilita el encuentro de dichos intereses en un mismo espacio: las aulas.

38 INEGI, *Matrícula escolar por entidad federativa según nivel educativo* (2024), consultado en 2024, <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=ac13059d-e874-4962-93bb-74f2c58a3cb9>

39 Platón, *Obras completas*. Tomo V. Gorgias.

Todos los estudiantes llegan a las aulas con gustos e intereses muy marcados y diversos. Las experiencias que han generado como producto de la interacción constante con su medio, son determinantes para desarrollar intereses o desapegos. Es, en las aulas, donde esas particularidades resultan fundamentales para orientar las prácticas de enseñanza-aprendizaje. Ahí, en esos espacios de convergencia, se promueven y producen el pensamiento crítico, el intercambio de ideas, debates, reflexiones y aprendizajes.

Para lograr que los estudiantes permanezcan en las aulas y que de esta manera se produzca el fenómeno del aprendizaje, debe haber interés de su parte. Aprender no ocurre por decreto. Todos los involucrados en el proceso educativo deben trabajar arduamente para cumplir con el propósito que los llevó a formar parte activa de cierta comunidad de aprendizaje. Sin embargo, es necesario considerar que el interés propio de algunos estudiantes puede estar alejado de aquel gran objetivo que es el aprendizaje. La naturaleza humana, que concentra una fuerte dosis de animalidad, puede ser un obstáculo para iniciar y mantener el esfuerzo perseverante que requiere el acto educativo.

Las pasiones humanas que nos impulsan a llevar a cabo ciertas acciones, son las mismas que impedirán la consecución de algunas otras. Generalmente, nos inclinamos a realizar aquellas tareas que demandan poco esfuerzo, y rechazamos aquéllas en las que poco nos hemos ejercitado. Cuando la recompensa es significativa y conveniente a los intereses de los estudiantes, éstos desarrollarán estrategias para alcanzarla. Cuando aquélla no sea de su interés, el esfuerzo disminuirá o desaparecerá.

La elección de los estudiantes en torno a perseverar o rendirse frente a las extenuantes labores académicas, estará

fuertemente determinada por su escala de valores e intereses. La ética; su ética, jugará, en esta circunstancia, un papel decisivo. Einstein afirmaba que sin ética la humanidad no tiene salvación. Elegir aquello que les provoque placer o un esfuerzo menor será muy tentador; para muchos estudiantes esta será la opción más conveniente; no todos ellos estarán dispuestos a hacerle frente a la disciplina y al trabajo agotador, solo los más convencidos y ejercitados por la disciplina de sus hábitos optarán por tomar ese camino. A medida que las labores académicas son más exigentes y la autoridad de los padres o tutores se debilita, la matrícula estudiantil decrece.

La motivación de los estudiantes para asistir a clases es distinta en todos los niveles educativos. En el nivel básico (preescolar, primaria y secundaria), los alumnos se encuentran bajo la protección de sus padres o tutores. Ambos son los responsables de desarrollar estrategias para mantenerlos en las aulas. El conocimiento que se obtenga acerca de las características de los estudiantes –como ya mencionamos– permitirá encontrar la fórmula adecuada para ese propósito.

El interés de los padres no es siempre compatible con el de sus hijos. La mayor parte de las actividades que los niños y jóvenes realizan, las deciden sus padres de manera unilateral. Asistir a la escuela, es una de ellas. Se deduce, entonces, que las aulas, en educación básica, albergan a estudiantes que, en su mayoría, son obligados a presenciar el acto educativo. Esta circunstancia de adversidad han de padecerla los docentes que reciben cada año a millones de estudiantes, con diversas características, problemáticas e intereses. A partir de ese momento, sobreviene la más favorable de todas las batallas: la del ser humano tratando de domeñar su animalidad.

Una vez superada la etapa básica de la educación, con mayor madurez cognitiva, con un grado de

libertad superior y en plena etapa de adolescencia, los estudiantes cambiarán de intereses y de actitud frente a las estrategias de enseñanza de sus docentes. La lucha por controlar sus pasiones continúa, pero ahora en un terreno distinto. Quienes se esfuerzan por practicar de manera constante los buenos hábitos, ganarán algunas batallas. Esto les permitirá gobernar sus acciones, para dirigir las hacia el cumplimiento de sus objetivos. Aquéllos cuyo temple sea menos favorable, serán rebasados por sus impulsos más elementales; lo que los llevará a claudicar frente a las tareas, propias del contexto educativo, que requieren un esfuerzo mayor. La pereza, la procrastinación, el desinterés y la displicencia, son óbices que los estudiantes tendrán que superar por medio del trabajo perseverante, ordenado y metódico, que los conduzca hacia el cumplimiento de sus metas personales y profesionales. Esto no es baladí: contribuirá, en grado sumo, al mejoramiento social.

La motivación económica es poderosa. La marcada tendencia de los egresados de nivel superior a buscar en el campo productivo la aplicación de sus conocimientos y habilidades a cambio de alguna retribución mayormente económica, refuerza esta afirmación. Este incentivo ha permitido que una gran parte de los estudiantes egresados del bachillerato se integre al nivel superior, seducidos por la promesa de alcanzar una mejor condición de vida. Dicho aliciente es alimentado con la experiencia positiva de aquellos egresados que se han integrado más tempranamente al sistema de producción económica, y que hoy gozan de sus beneficios. Como consecuencia de todo lo anterior, muchos jóvenes estudiantes decidirán, por propio interés, culminar una carrera profesional, pues ello los llevará a la consecución de un trabajo y sueldo que contribuirán a la mejora en su calidad de vida.

Es inconcuso que los bienes materiales pueden producir cierto grado de bienestar, seguridad y comodidad. La realidad lo confirma. Una vez que se accede a esos beneficios económicos, la vida de las personas se transforma. Se liberan, de manera gradual, de sus cadenas: la pobreza y todas las problemáticas inherentes a ésta. Cuando las necesidades básicas han sido cubiertas, se abre espacio para atender diferentes dimensiones de la existencia humana, que habían sido relegadas para priorizar aquéllas que se consideraban más urgentes. Quienes, de manera voluntaria y casi como pasatiempo, dedican tiempo y esfuerzo a la educación, al aprendizaje, a la lectura, a la cultura, a la literatura, a la filosofía, al arte y a la recreación, son aquéllos que ya no necesitan emplear ese mismo tiempo y esfuerzo en atender las exigencias inherentes a la falta de recursos económicos. Los bienes materiales, sin embargo, están lejos de ser el fin último al que aspiran los individuos. Los bienes materiales se convierten solo en un medio para alcanzar algo aún más elevado.

Al igual que los bienes materiales, el aprendizaje no es el bien mayor que buscan los estudiantes; sino aquellos beneficios –sociales, morales y materiales– a los que acceden por medio de lo aprendido y su puesta en práctica. Paradójicamente, el aprendizaje tampoco es el fin último del aparato educativo en su conjunto; esto se deduce de la incesante promoción y fortalecimiento de los valores que llevan a cabo los sistemas educativos en el plano nacional e internacional, en cuya visión y misión coinciden en que la aplicación del conocimiento debe contribuir a la mejora de la salud de las personas, de la paz social, de la economía, del medio ambiente: del ser humano en todas sus dimensiones. Se afirma, entonces, que la educación y el aprendizaje que de ella emana no son el fin, sino el medio para alcanzar el más elevado ideal del ser humano: la vida en sociedad, plena, pacífica, justa, respetuosa y armoniosa.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Obra biológica. De partibus animalium, Motu animalium, De incessu animalium*. Luarna, 2010.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, 1985.
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república*. Gredos, 1991.
- Comenio. *Didáctica Magna*. Porrúa, 2003.
- Durkheim, Émile. *Educación y sociología*. Colofón, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos pedagógicos*. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kant, Immanuel. *Sobre pedagogía*. Universidad Nacional de Córdoba, 2009.
- INEGI. *Matrícula escolar por entidad federativa según nivel educativo*. 2024. Consultado en 2024. <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=ac13059d-e874-4962-93bb-74f2c58a3cb9>
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Ariel, 2023.
- Marshall, Alfred. *Principles of economics*. MacMillan, 1920
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, 2008.

- Organización Mundial de la Salud, *Medición de la calidad de vida*. Consultado en 2025. <https://www.who.int/tools/whoqol>
- Ortega y Gasset, José. *Antología: una educación para la vida*. SEP Cultura, 1986.
- Piaget, Jean. *Biología y Conocimiento*. Siglo XXI, 1969.
- Piaget, Jean. *Psicología de la inteligencia*. Psique, 1972.
- Platón. *Obras completas*. Tomo V. Gorgias. Medina y Navarro, 1871.
- Rand, Ayn. *La virtud del egoísmo*. Deusto, 2021.
- Ramón y Cajal, Santiago. *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*. Beltrán Príncipe, 1940.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos, 2001.
- Russell, Bertrand. *Principia mathematica*. Siglo veintiuno, 2024.
- Salisbury, Jean. *The metalogicon. A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium*. University of California, 1955.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid, 1996.
- Vico, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones. Tomo I. Del establecimiento de los principios*. Editorial, 1981.
- Vygotsky, Lev. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Crítica, 2006.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

La sabiduría en Justino Romano

The Wisdom in Justin Martyr

La sagesse chez Justin le Romain

Jefferson Dionísio
<https://orcid.org/0000-0002-3709-6195>
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Dionísio, Jefferson. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-130>

Recepción: 14-10-25

Fecha Aceptación: 22-04-26

Email: jeffersonds43@gmail.com

LA SABIDURÍA EN JUSTINO ROMANO

THE WISDOM IN JUSTIN MARTYR

LA SAGESSE CHEZ JUSTIN LE ROMAIN

Jefferson Dionísio¹

Resumen: En Justino Romano, el concepto de λόγος es el más estudiado y aquello que hace al apologista conocido. El Logos de Justino entra en la historia como el primer intento de “cristianizar” la filosofía y explicar el cristianismo naciente. Sin embargo, el concepto de sabiduría (σοφία) también aparece en los textos del autor y ha sido prácticamente ignorado por la bibliografía. En este trabajo, buscamos identificar el concepto de σοφία en Justino, observando sus desarrollos y funcionamiento en su obra. Este concepto cumple una función de mediación entre la filosofía antigua y la teología cristiana, que todavía se estaba construyendo en tiempos de Justino, constituyéndose así en una especie de “segundo Logos” en el autor. Con este estudio, pretendemos abrir una nueva perspectiva para comprender a Justino, a partir de la identificación y el análisis de su concepto de σοφία.

Palabras clave: Justino, apologías, Σοφία, sabiduría, Patrística.

Abstract: : In Justin Martyr (Justin the Roman), the concept of λόγος (Logos) is the most studied and that which makes the apologist

1 Pontifica Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile.

well-known. Justin's Logos enters history as the first attempt to "Christianize" philosophy and explain nascent Christianity. However, the concept of wisdom (σοφία) also appears in the author's texts and has been practically ignored by the literature. In this work, we seek to identify the concept of σοφία in Justin, observing its developments and functioning in his work. This concept fulfills a mediation function between ancient philosophy and Christian theology—which was still being constructed in Justin's time—thus constituting a sort of "second Logos" in the author. With this study, we intend to open a new perspective for understanding Justin, based on the identification and analysis of his concept of σοφία..

Key words: Justin, Apologies, Σοφία, Wisdom, Patristics.

Résumé: Chez Justin le Romain, le concept de λόγος est le plus étudié et celui qui fait connaître l'apologiste. Le Logos de Justin entre dans l'histoire comme la première tentative de « christianiser » la philosophie et d'expliquer le christianisme naissant. Cependant, le concept de sagesse (σοφία) apparaît lui aussi dans les textes de l'auteur et a été pratiquement ignoré par la bibliographie. Dans ce travail, nous cherchons à identifier le concept de σοφία chez Justin, en observant ses développements et son fonctionnement dans son œuvre. Ce concept remplit une fonction de médiation entre la philosophie antique et la théologie chrétienne, qui était encore en construction à l'époque de Justin, se constituant ainsi comme une sorte de « second Logos » chez l'auteur. Par cette étude, nous entendons ouvrir une nouvelle perspective pour comprendre Justin, à partir de l'identification et de l'analyse de son concept de σοφία.

Mots-clés: Justi, apologies, Σοφία, Sagesse, Patristique.

1. Introducción

La reflexión sobre la sabiduría ocupa un lugar privilegiado en la tradición filosófica y religiosa de la Antigüedad. Los filósofos griegos entendían la *σοφία* como la máxima aspiración de la voluntad racional, orientada al encuentro de la verdad y la virtud. Por otro lado, en la tradición bíblica, la sabiduría es un don de Dios, que guía al hombre hacia la salvación, constituyendo una enseñanza divina para una vida virtuosa y conforme a los preceptos religiosos. En este contexto, surge la pregunta acerca de la posibilidad de encuentro, relación y conciliación entre la sabiduría revelada y la racional.

En este marco, la obra del filósofo apologista Justino Romano constituye el primer intento destacado por relacionar la revelación cristiana con la filosofía griega, mediante su famoso concepto de *λόγος*, que permite dialogar la fe cristiana con diferentes ideas filosóficas. En este sentido, Justino contribuye desde sus planteamientos a la reflexión sobre la sabiduría, articulando y vinculando la sabiduría griega con la sabiduría teológica.²

Justino es conocido principalmente por su concepto de *λόγος*, el cual constituye el eje central de su obra y sobre el que desarrolla toda su argumentación. Sin embargo, el concepto de sabiduría también está presente en sus escritos, funcionando de manera semejante al *λόγος*. Es cierto que la *σοφία* en Justino ha sido prácticamente olvidada por la bibliografía y es casi desconocida en la investigación sobre su obra. En este sentido, se identifica una ausencia de estudio sobre este concepto tan relevante. Por lo tanto, la hipótesis de este trabajo es identificar y demostrar el concepto de sabiduría en Justino, explicando su funcionamiento;

2 Miguel Renderos, *Des-helenización del cristianismo en El Salvador* (Universidad Luterana Salvadoreña, 2016), 16.

como objetivo secundario, se pretende mostrar que su funcionamiento es semejante al del *λόγος*.

La metodología utilizada es principalmente la revisión bibliográfica. Como referencias primarias se emplean los textos de Justino, privilegiando las Apologías en la versión de la Universidad de Oxford y las citas del Diálogo con Trifón en la versión publicada en portugués por la editorial Paulus. Las citas en griego son muy puntuales, utilizadas únicamente para remitir al texto original como referencia de consulta. Como referencias secundarias, se consideraron diversos estudios y publicaciones académicas, complementadas con citas al pie de página para aclarar posibles dudas que puedan surgir durante la lectura de la investigación.

2. La sabiduría en Justino

En efecto, la sabiduría es un conocimiento que a su vez es la unión de muchos otros conocimientos.³ No es incorrecto tratar a la sabiduría como un “saber polivalente”, vuelto hacia la vida misma con sus problemas y dificultades⁴, que por su vez puede ser empleado de diferentes modos y para diferentes objetivos, pero siempre con la finalidad de edificar a uno mismo y a los demás.⁵ En Justino, a nivel filosófico, el *λόγος* es el responsable de la construcción de la sabiduría, y la sabiduría por su vez perfecciona a la misma razón y sus potencias intelectuales.⁶ De modo semejante, a nivel

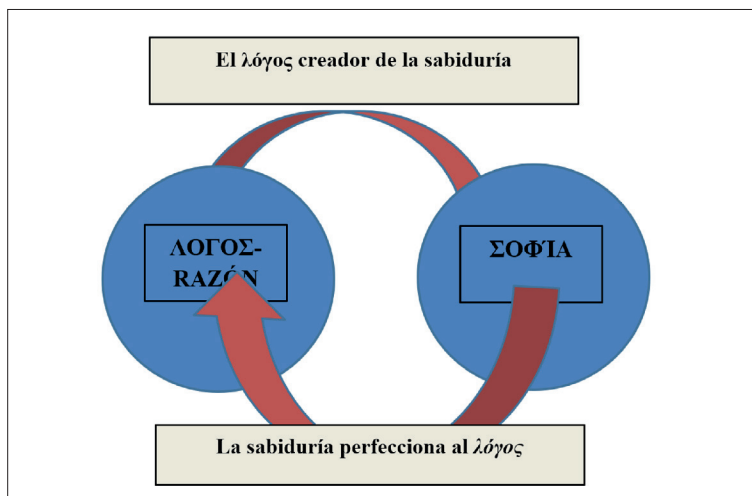
3 Justino de Roma, “Diálogo con Trifón,” en *Patrística – I e II Apologías, Diálogo com Trifão*, trad. Ivo (Paulus, 2019), 2, 3-6.

4 Justino de Roma, “I Apologías,” en *Patrística – I e II Apologías, Diálogo com Trifão*, trad. Ivo (Paulus, 2019), 1-2.

5 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 37.

6 Ibid., 2, 4-5.

teológico, la sabiduría también proviene del *λόγος*-verbo de Dios, y tiene como principal función el perfeccionamiento del *λόγος* humano⁷⁸. En este sentido, vemos una especie de círculo en la relación “razón-sabiduría”, que, desde lo filosófico de Justino, puede ser representado en la siguiente figura:



En este sentido, el concepto de sabiduría está muy relacionado con el concepto de *λόγος* en Justino, haciendo una especie de comunidad con el término.⁹ El *λόγος* en el matiz “razón”, en su relación con el mundo y desde las conclusiones que alcanza, crea los conocimientos, la ciencia, y todo lo que engloba la idea de sabiduría para Justino. Por otro lado, la sabiduría perfecciona al propio *λόγος*, pues ella es “positivada” en libros, en el conocimiento filosófico, en

7 Ibid., 30, 3.

8 Sobre esto, se recomienda la lectura del trabajo de William T. Horstmann “Sophia and Logos: Wisdom-Christology in Scripture and Saint Justin Martyr” (tesis de maestría, Ave Maria University, 2023).

9 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 123, 4.

buenas enseñanzas que “mejoran” a la razón permitiendo que ella razone con mejores resultados.¹⁰ Por lo tanto, el concepto de sabiduría tiene una importancia central en el texto de Justino, después del *λόγος*, como se entiende en la dinámica presentada.¹¹

But as my soul was still painfully full of desire to hear the special note and the supreme excellence of philosophy, I addressed myself to a Pythagorean of great reputation, a man who devoted much thought to wisdom. Whereupon, as I began conversation with him, desiring to be one of his hearers and associates.¹²

Si observado el efecto práctico proporcionado por la sabiduría, el resultado moral, tanto de la filosofía como de teología justiniana, se asemejan indiscutiblemente^{13, 14, 15} pues tanto la constancia en el autoanálisis como la parsimonia en la acción son característicos de la sabiduría testamentaria¹⁶ y de cultura clásica,¹⁷ como Francisco García Bazán señala: “Es decir que para Justino en el verdadero filósofo doctrina racional y vida de piedad constituyen unidad y tratándose

10 Ibid., 38, 2-3.

11 Jefferson Dionísio, “O conceito de reta razão na Segunda Apologia de Justino de Roma,” *Revista Filosófica São Boaventura* 14, no. 2 (2020): 39-40.

12 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 2, 4.

13 Ibid., 123, 4.

14 Werner Jaeger, *El cristianismo primitivo y la paideia griega*, 5ª edición (Fondo de Cultura económica, 1985), 46.

15 Jefferson Dionísio, “Ética e moral em Justino de Roma / Ethics and moral by Justin of Rome,” *Revista Filosófica São Boaventura* 12, no. 2 (2018): 1-15.

16 de Roma, “I Apologías,” 15.

17 Ibid., 6, 2.

de pensamiento cristiano, teoría y práctica religiosa son indisolubles”.¹⁸ Por esto, lo considerado “sabiduría” en la cultura greco-latina, idóneamente puede (o podría) ser reconocido como tal, provechoso y bueno a nivel teológico, y al revés lo mismo¹⁹. Luego, afirmamos que σοφία en su matiz de “sabiduría”, relaciona lo filosófico con lo teológico de Justino, teniendo un valor parecido con el “λόγος”, término sabidamente conocido en el autor por la articulación entre los dos conocimientos.²⁰²¹

Es observable que, diversas veces, el tratamiento que los conocimientos presentes en el texto bíblico reciben se diferencia del mismo con relación a los provenientes de la cultura y filosofía.²²²³ Se deposita en los primeros indiscutible primacía, porque el texto bíblico es punto de partida y centralidad del pensamiento del apologista, e incluso, uno de los motivos de la redacción de la propia apología es el resguardo y preservación de este. ²⁴ Así, el hallazgo de la sabiduría se da en el texto bíblico y en la filosofía, pero con innegociable superioridad y excelencia en el primero, donde de manera completa y absoluta se

18 Francisco García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico,” *Teología y Vida* 52 (2011): 11–34.

19 En II *Apol.*, 11, 2-5, Justino presenta un mito. El resultado moral de la función pedagógica de ese es válido tanto a nivel filosófico como teológico. En este sentido, la sabiduría presente en este relato es relacionadora del cristianismo con el helenismo.

20 Viviana Laura Félix, “Las filosofías en la teología de Justino Mártir,” *Teología y Vida*, 55, no. 3 (2014): 438.

21 Jefferson Dionísio, “Los conceptos de λόγος y σοφία en las apologías de Justino Romano,” (Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2024), 18.

22 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 61, 1-3.

23 de Roma, “I Apologías,” 5, 4.

24 Ibid., 3, 4.

presenta, principalmente en sentido sapiencial, dada su sacralidad y precedencia divina,²⁵ como Viviana Felix señala: “En su “escuela de filosofía cristiana” buscará mostrar con claridad la racionalidad del cristianismo, por el camino de la semejanza con la cultura helenística, pero también resaltará la especificidad, y por lo tanto, la diferencia con las doctrinas helenísticas”.²⁶

Sin perjuicio de esto, a partir de la observación del enfoque de esta sabiduría por el apologista, es posible la confirmación segura de su posible contribución (y, tal vez, incorporación) al pensamiento filosófico,²⁷ dado el horizonte común de la filosofía y de la teología judaico-cristiana, a menudo convergentes,²⁸ como Miguel Renderos afirma “Con ello logra integrar el cristianismo con el Antiguo Testamento y con lo bueno y lo valioso que se encontraba en los antiguos pensadores helénicos, estableciendo el rumbo que la teología cristiana posterior iba a tomar”.²⁹

Por otro lado, se establecen disparidades entre ambas, por ejemplo (1) la sabiduría presente en el texto bíblico se encuentra reservada en el propio texto, dependiendo la interpretación, es cierto, de la comprensión de su redacción y contexto histórico; mientras que la sabiduría filosófica se esparce en distintos autores, obras, corrientes e idiomas, ausentándose principalmente de la idea monoteísta y/o deísta, pilar semántico de la Biblia^{30,31} sin contar además, del

25 Ibid., 8, 2-3.

26 Félix, “Las filosofías en la teología de Justino Mártir,” 438.

27 de Roma, “I Apologías,” 8, 1-2.

28 Ibid., 8, 4-5.

29 Renderos, *Des-helenización del cristianismo en El Salvador*, 18.

30 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 4, 5.

31 Renderos, *Des-helenización del cristianismo en El Salvador*, 18.

estilo de esta, y (2) la concepción religiosa y trascendental será el principal punto de conflicto, reconocido incluso por la bibliografía, entre la filosofía y el cristianismo.

La identificación y validación de la sabiduría entre los aportes de la filosofía, corroborada en la razón, y el apunte a la sabiduría desde la Biblia, corroborada también por la razón, es el principal mérito de Justino, que argumenta hacia la conciliación, mirando a los puntos en común.³² La razón es la palabra clave, sea para la Biblia o para el pensamiento filosófico, pues ella es la orientadora en el encuentro de la sabiduría y su ponderación.

Em troca, deveis acusar vossa própria maldade, pelo fato de que Deus fique exposto às calúnias dos que não têm inteligência e pensam que ele não ensinou sempre a mesma justiça para todos. O fato é que a muitos homens pareceram sem razão e indignos de Deus tais ensinamentos da lei, por não terem recebido a graça de reconhecer que, por meio deles, Deus chamou para a conversão e a penitência o vosso povo inclinado à maldade e espiritualmente enfermo. A doutrina dos profetas, que veio depois da morte de Moisés, é eterna. Isso mesmo, senhores, é dito no salmo; e que nós, que alcançamos a sabedoria por meio deles, confessamos que as sentenças de Deus são mais doces do que o mel e o favo, se manifesta no fato de que, mesmo ameaçados de morte, não negamos o seu nome. Todos sabem que nós, que nele cremos, pedimos que ele nos preserve dos estranhos, isto é, dos espíritos

32 Arthur J. Droge, "Justin Martyr and the Restoration of Philosophy," *Church History*, 56, no. 3 (1987): 306-307, 314-315. <https://www.jstor.org/stable/3166060>

maus e enganadores, como diz a palavra do profeta, na pessoa de um dos que nele crêem. Com efeito, sempre rogamos a Deus por meio de Jesus Cristo para que sejamos preservados dos demônios, que são estranhos à piedade de Deus, e que adorávamos antigamente, a fim de que, depois de nos convertermos a Deus, por meio de Jesus Cristo, sejamos irrepreensíveis. Com efeito, chamamos de auxiliador e redentor nosso aquele cujo nome faz estremecer até os demônios, os quais hoje mesmo se submetem, conjurados pelo nome de Jesus Cristo, crucificado sob Pôncio Pilatos, procurador na Judéia. De modo que assim se torna claro para todos que seu Pai lhe concedeu tal poder, que em seu nome e pela economia de sua paixão até os demônios se submetem.³³

Ser la sabiduría filosófica ausente de Dios y la teológica ausente de filosofía, es reducir demasiado las ideas de Justino. Igualmente, es reduccionista la idea de completud entre ambas sabidurías, pues la teológica ya está completa.³⁴³⁵ Lo que sí se puede afirmar es que la sabiduría racional/filosófica ya es una contemplación de la sabiduría teológica, aunque ausente del *Λόγος-Cristo*,³⁶³⁷ porque esta es perfecta en y por sí, aunque desconozca estructuras comunes del texto filosófico³⁸.

33 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 30, 1-3.

34 de Roma, “I Apologías,” 22, 1-2.

35 Renderos, *Des-helenización del cristianismo en El Salvador*, 15.

36 de Roma, “I Apologías,” 28, 3.

37 Justino de Roma, “II Apologías,” en *Patrística – I e II Apologias, Diálogo com Trifão*, trad. Ivo (Paulus, 2019), 1, 7-8.

38 “En esta continuidad [de la filosofía a la religión cristiana] se apoya para mostrar la racionalidad del cristianismo, una racionalidad superadora incluso de la pagana, por tener su origen en Dios mismo”. Félix, “Las filosofías en la teología

Un *tipo* de sabiduría no suprime al otro, dado que la adquisición de las dos pueden y deben ser estimuladas, y su uso para el desarrollo de la persona humana en su integralidad.³⁹ Por ejemplo, la sabiduría del campo teológico puede perfeccionar a las capacidades intelectuales con el fin de aportar a la sabiduría filosófica bajo la luz de la teología cristiana, y la sabiduría filosófica puede ayudar a comprender el cristianismo y escrutar lo más complejo e intrincado de la sabiduría teológica, siendo una especie de propedéutica para los que pretenden entenderla.^{40, 41}

En la septuaginta, versión a que Justino probablemente tuvo acceso, el libro de la Sabiduría es el que mejor representa esta idea en el apologista. El capítulo 2, por ejemplo, expresa concepciones relativamente particulares en el texto bíblico, que pueden ser observadas desde la filosofía, como “la limitación temporal de la vida”,⁴² “la exacerbación de la salud, vitalidad del cuerpo y del hedonismo”,⁴³ “la insensibilidad”⁴⁴ (Sb, 2, 10-12) etc. Justino, desde el texto bíblico, observa que la justicia y la vida de acuerdo con la sabiduría deben darse a partir de la exigencia de la razón,⁴⁵ por un lado, y por obediencia a Dios, por otro.⁴⁶ En su trabajo, Horstmann observa la influencia del concepto de sabiduría presente en el Antiguo Testamento, y cómo esta concepción alcanza los planteamientos de Justino, con

de Justino Mártir,” 439.

39 de Roma, “I Apologías,” 3, 3-5.

40 García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico,” 11.

41 Félix, “*Las filosofías en la teología de Justino Mártir*,” 447.

42 “Sabiduría,” en *Biblia de Jerusalén*, 4.^a edición (Desclée de Brouwer, 2009), 1-4.

43 *Ibid.*, 2, 6-8.

44 *Ibid.*, 2, 10-17.

45 de Roma, “I Apologías,” 2, 2.

46 *Ibid.*, 17, 1-2.

énfasis al libro de los Proverbios, que es un libro sapiencial como el de la Sabiduría.⁴⁷ (HORSTMANN, W., 2023, p. 8-9). En este sentido, la sabiduría en Justino puede ser observada desde el matiz teológico, fundamentada en el texto bíblico, y desde la filosofía, que también puede partir del texto bíblico.

3. El concepto de *σοφία* en Justino

Como se planteó, la *σοφία* funciona de forma semejante al *λόγος* en Justino, y tiene casi el mismo nivel de importancia para el desarrollo de sus ideas. En efecto, tal como el *λόγος*, *σοφία* también articula dos campos, permitiendo que lo teológico y filosófico se relacionen y converjan armónicamente⁴⁸. El concepto de *Σοφία* reserva diferentes matices, por ejemplo, desde la teología cristiana, proviene de la Biblia, de los evangelios, del libro de los Proverbios y del mismo libro de la Sabiduría.^{49, 50} Desde la filosofía, es un conocimiento cultural, proveniente de los sabios, de filósofos, las artes y de la buena literatura.⁵¹ Es errónea la conclusión de un concepto de *σοφία* en Justino, pues se evidencian dos, que se expresan con el mismo término griego, siendo esto lo responsable por el relacionamiento

47 Horstmann, “Sophia and Logos,” 8-9.

48 “Para justificar as influências clássicas no pensamento cristão, muitos dos apologistas argumentavam que as doutrinas humanas podiam ser levadas em conta pelos fiéis porque faziam parte da sabedoria divina. Justino também teve destaque nessa orientação. Mesmo sendo cristão, ele exortava que o pensamento de Platão não era tão diferente do de Cristo. Complementava: “tudo o que de bom foi dito por eles [filósofos], pertence a nós, cristãos [...]”. Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade, graças à semente do Verbo neles ingênita.” Joaquim J. P. Melo (2020), 25.

49 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 7; 62,4.

50 Horstmann, “Sophia and Logos,” 5-6.

51 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 5, 6.

entre los dos tipos de sabiduría.

En el siguiente pasaje del Diálogo, notamos cómo la *σοφία* opera tanto a nivel teológico como a nivel racional, y como su recepción y observación son indispensables para Justino.

Em troca, deveis acusar vossa própria maldade, pelo fato de que Deus fique exposto às calúnias dos que não têm inteligência e pensam que ele não ensinou sempre a mesma justiça para todos. O fato é que a muitos homens pareceram sem razão e indignos de Deus tais ensinamentos da lei, por não terem recebido a graça de reconhecer que, por meio deles, Deus chamou para a conversão e a penitência o vosso povo inclinado à maldade e espiritualmente enfermo. A doutrina dos profetas, que veio depois da morte de Moisés, é eterna. Isso mesmo, senhores, é dito no salmo; e e que nós, que alcançamos a sabedoria por meio deles, confessamos que as sentenças de Deus são mais doces do que o mel e o favo, se manifesta no fato de que, mesmo ameaçados de morte, não negamos o seu nome. Todos sabem que nós, que nele cremos, pedimos que ele nos preserve dos estranhos, isto é, dos espíritos maus e enganadores, como diz a palavra do profeta, na pessoa de um dos que nele crêm. Com efeito, sempre rogamos a Deus por meio de Jesus Cristo para que sejamos preservados dos demônios, que são estranhos à piedade de Deus, e que adorávamos antigamente, a fim de que, depois de nos convertermos a Deus, por meio de Jesus Cristo, sejamos irrepreensíveis. Com efeito, chamamos de auxiliador e redentor nosso aquele cujo nome faz estremecer até os demônios, os quais hoje mesmo se submetem, conjurados pelo nome de Jesus Cristo, crucificado sob Pôncio Pilatos, procurador na

Judéia. De modo que assim se torna claro para todos que seu Pai lhe concedeu tal poder, que em seu nome e pela economia de sua paixão até os demônios se submetem.⁵²

Son muchas las semejanzas entre las dos *σοφίαι*, pudiéndose apuntar a la seguridad de los efectos prácticos y teóricos de ambas, que son casi idénticos, con la reserva que la *σοφία* cristiana alza su mirada a la transcendencia, mientras que la filosófica puede, es cierto, ser más amplia, pero inmanentista: al tratarse de rectitud y responsabilidad, el observador de la primera debe ser tan responsable cuanto el de la segunda⁵³, siendo la divergencia principal del motor práctico (1) la referencia teórica de esta sabiduría y (2) la finalidad, que para el filósofo es el buen uso de la razón y para el cristiano, esta misma y la visión beatífica⁵⁴. Así, para uno, la felicidad es la conclusión de la virtud y el ejercicio

52 Ibid., 30, 1-3.

53 *Dial.*, 47, 1: “Trifão perguntou: — E se alguém quiser observar essas coisas, sabendo que é certo o que dizes, embora reconhecendo que Jesus é o Cristo, crendo nele e obedecendo-lhe, esse se salvaria? Eu lhe respondi: — Trifão, segundo o meu parecer, afirmo que essa pessoa se salvaria, contanto que não pretenda que os outros homens, isto é, os que vêm das nações, estejam circuncidados do erro por Jesus Cristo e tenham a todo custo que observar o mesmo que ele observa, afirmando que se não observarem não poderão salvar-se. É o que fizeste no começo de nosso diálogo, afirmando que eu não me salvaria se não observasse a vossa lei”. Véase también: *Dial.* 33, 5. *I Apol.* 15; 16; 17.

54 El aprendizaje y la observación de sabiduría presente en las Escrituras es agradable a Dios y lo que le otorga al hombre su salvación. Algo que es interesante puntuar es que la salvación es para todos los hombres de todas las culturas. La sabiduría está siempre “lista y abierta” para ser aprendida y proclamada a todo ser humano, que desde el *lóγος* la puede incorporar y vivir según ella: “Portanto, os homens de todas as origens, seja livres, seja escravos, se crerem em Cristo e reconhecerem a verdade de suas palavras e as dos profetas, têm a segurança de que viverão junto com ele naquela terra e herdarão os bens eternos e incorruptíveis”. *Dial.*, 139, 5.

pleno de los preceptos religiosos.^{55, 56}

Minha alma, porém, continuava ardendo para ouvir o que é próprio e excelente na filosofia. Então me dirigi a um pitagórico, muito conceituado, homem que se orgulhava muito de sua própria sabedoria. Logo que comecei a conversar com ele, desejando tornar-me seu ouvinte e discípulo, ele me disse: — Como assim? Estudaste música, astronomia e geometria? Ou pensas que poderás contemplar algumas dessas realidades que contribuem para a felicidade, sem aprender primeiro essas ciências que desprendem a alma do sensível e a preparam para o inteligível, de modo que possas ver o que é belo e bom em si mesmo? Então fez-me um grande panegírico sobre essas ciências, apresentando-as como necessárias e, quando confessei que as ignorava, mandou-me embora. É claro que fiquei incomodado por ter malogrado em minha esperança, mais ainda porque eu acreditava que aquele homem sabia alguma coisa. Por outro lado, considerando o tempo que eu deveria gastar naquelas disciplinas, não sofri em deixá-lo por causa de tão grande prazo.⁵⁷

En este pasaje del Diálogo, es notable la identificación de la sabiduría en los conocimientos del filósofo pitagórico. Esta, aunque ausente de trascendencia, puede aportar al cristianismo y a su proyecto⁵⁸. Toda la sabiduría presente en

55 de Roma, “I Apologías,” 2, 2; 4, 8.

56 Dionísio, “O conceito de reta razão na Segunda Apologia de Justino de Roma,” 39.

57 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 5, 4-6.

58 Joaquim J. P. Melo. “Padres Apostólicos e apologistas: A construção de

el conocimiento listado por el filósofo es *contributiva para el alcance de la felicidad*, y puesta la barrera del tiempo y dificultad de su aprendizaje, vías más simples son decididas para su encuentro. La asociación de las *σοφίαι* no será apenas en su practicidad, también en teoría: si la sabiduría, en todas sus procedencias, interpone como premisa la vida recta y como conclusión la virtud, la *σοφία* filosófica puede ser “adoptada”, o mejor, *validada* por la teológica, pues la vía de acceso a Dios es, *per se*, la vida recta.⁵⁹ Por otro lado, toda la *σοφία* en las Escrituras, puede aportar, indiscutiblemente, a la especulación filosófica, existiendo incluso elementos idénticos de esa con ideas propias de la *σοφία* filosófica.⁶⁰ En estos términos es posible inferir la existencia de una comunidad entre los dos conceptos.⁶¹

La humildad, el rechazo a la egolatría y a la soberbia, también relaciona los dos conceptos de *σοφία*.⁶² Es cierto que el sabio no lo es porque se considera a sí mismo como tal, y el cristiano igualmente debe mantener la prudencia y humildad a la hora de afirmar que es un fiel religioso. En este aspecto, uno no puede ser la medida o su propia referencia. En Justino, hay una tendencia al entendimiento de que el reconocimiento del sabio, virtuoso y filósofo, parte del entorno en que está.^{63, 64} Lo mismo con los cristianos, pues tienen que pertenecer a una comunidad, guiarse por el Espíritu en su constante perfeccionamiento en la fe, y que sus actos demuestren, entre sus pares y la sociedad, el

uma Paideia Cristã,” *Revista Inclusiones*, 7, número especial (2020): 26.

59 de Roma, “II Apologías,” 2, 1-2; 6, 7.

60 Ibid., 22.

61 Félix, “Las filosofías en la teología de Justino Mártir,” 437.

62 de Roma, “I Apologías,” 10, 1.

63 Ibid., 2, 3.

64 de Roma, “II Apologías,” 10, 5-8.

nivel de comprometimiento con la doctrina de la religión. El título de “sabio” y “cristiano” son, así, intersubjetivos, concedidos por terceros en su relación con este.

Portanto, nós que recebemos dons de Cristo, que subiu às alturas, vos demonstramos pelas palavras dos profetas que sois insensatos, vós que vos considerais sábios e entendidos diante de vós mesmos. Vós não honrais a Deus e a seu Cristo senão com os lábios; nós, porém, o honramos também com nossas obras, com o conhecimento e de coração, até a morte.^{65, 66}

El esfuerzo por la adquisición de la *σοφία* debe constituirse como esencialmente humano, tal como la aproximación y amor hacia sus verdaderas y fidedignas fuentes. El rechazo a la sabiduría es característica de necedad, siendo un acto en contra del más alto producto de la razón, y a esta misma.⁶⁷ En esto se presenta una conexión entre teología y filosofía: El descrédito deliberado hacia la sabiduría es demostración de torpeza e imbecilidad, pues ella es, para las dos disciplinas, buena: la distanciación voluntaria de las enseñanzas sapienciales, es también un movimiento al desencuentro de lo mejor que existe: los textos bíblicos y buenas ideas filosóficas.⁶⁸

Desde la mirada teológica, *σοφία* no es solamente el conocimiento radicado en los libros bíblicos, sino que, se

65 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 39, 5.

66 “οἱ λαβόντες οὖν ἡμεῖς δόματα παρὰ τοῦ εἰς ὕψος ἀναβάντος Χριστοῦ ὑμᾶς, τοὺς σοφοὺς ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονας, ἀπὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἀπο δείκνυμεν ἀνοήτους καὶ χεῖλεσι μόνον τιμῶντας τὸν θεὸν καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ καὶ ἐν ἔργοις καὶ γνώσει καὶ καρδίᾳ μέχρι θανάτου, οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητεὺς μένοι τιμῶμεν”.

67 de Roma, “II Apologías,” 2, 2.

68 García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico,” 16.

podría afirmar, más importante que esto: es una persona, el mismo Cristo, hijo de Dios.⁶⁹ Esta identificación le da a la *σοφία* prácticamente las mismas atribuciones del *λόγος*; Jesús es la sabiduría personificada, materializada, hecha carne y manifiesta entre los seres humanos.⁷⁰ El Cristo-*σοφία* unifica la teología y la filosofía en el apologista, ya que en él está la fuente de toda sabiduría, sea esta humana o divina; en Cristo se presenta la unidad de las dos *σοφαίαι*: una relectura del Antiguo Testamento, además de una propuesta de sabiduría para la humanidad. Cristo, por ser la misma *σοφία*, es la justificación de toda sabiduría que existió antes de su aparición; es la medida y referencia de toda sabiduría –teológica o filosófica– que existe, y por esto, el que vive según las enseñanzas de Cristo, tiene acceso a esta sabiduría que viene de él y se convierte en un sabio, porque puede contemplar a la sabiduría misma.⁷¹ Cristo es la *σοφία* de Dios, la sabiduría del creador y gobernador del universo. Ha estado con Dios desde siempre, y siempre coexistió con Dios, en comunidad y completa armonía.⁷² Miguel Renderos apunta:

La importancia de Justino reside en el hecho que por primera vez, en manera sistemática, estableció algunos principios básicos de la teología cristiana occidental. Justino reconoce como válida la sabiduría de los antiguos filósofos helénicos, y con ello, aun habiendo ellos vivido antes de la venida de Cristo, los acepta como parte de la familia cristiana, es decir como seguidores de Cristo.⁷³

69 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 126, 1.

70 Ibid., 62, 4.

71 Ibid., 87, 2.

72 Ibid., 62, 4.

73 Renderos, *Des-helenización del cristianismo en El Salvador*, 18.

Si es a través de la palabra que Dios crea todo lo que existe, todo lo que crea es resultado de su grandiosa sabiduría, incluso todo el conocimiento que existe, toda verdad que existe y todo el conocimiento científico es ya conocido por Dios desde la eternidad^{74, 75}. Cuando los hombres descubren una ley física, por ejemplo, Dios en su gran sabiduría ya la conocía, porque en realidad fue él quien la estableció. Luego, podemos inferir que el que busca el conocimiento y la sabiduría, también ejerce un movimiento de acercamiento a Dios, ya que Jesús es la *σοφία*, y a la vez, el camino hacia Dios.⁷⁶

Entretanto, será a palavra da sabedoria que me dará testemunho, pois ela é esse mesmo Deus gerado pelo Pai do universo e que subsiste como palavra, sabedoria, poder e glória daquele que a gerou. Ela diz o seguinte, pela boca de Salomão:

“Depois de anunciar-vos o que acontece cada dia, ater-me-ei a enumerar-vos as coisas que existem desde a eternidade. O Senhor me gerou como princípio de seus caminhos para as suas obras. Alicerçou-me antes do tempo, no princípio, antes de fazer a terra, antes de criar os abismos, antes de fazer brotar as fontes das

74 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 61, 3.

75 En este pasaje, se encuentra tácita la idea de que la sabiduría proviene de Dios, conduce a él, y es el mismo Dios. La sabiduría es teológica y filosófica, ya que involucra conocimientos bíblicos y humanos. El amor a la sabiduría significa amor a la razón y a la vida, mientras que el rechazo a la misma es una opción por la irracionalidad y la muerte. Una vida sin sabiduría es repleta de oscuridad y vicios, mientras que la vida ansiosa de sabiduría es superior, más digna y plena. Sobre esto, véase: García Bazán, “Justino de Roma, el primer filósofo católico,” 16; Dionísio, “O conceito de reta razão na Segunda Apologia de Justino de Roma,” 40

76 “Juan,” en *Biblia de Jerusalén*, 14, 6.

águas, antes de assentar as montanhas, antes de todas as colinas, ele me gerou. O Senhor fez as regiões, a terra inabitada e os montes que se habitam debaixo do céu. Quando ele preparava o céu, eu lhe fazia companhia; quando colocava seu trono acima dos ventos, quando dava solidez às nuvens do alto, quando solidificava as fontes do abismo, quando firmava os alicerces da terra, junto a ele estava eu, harmonizando. Era comigo que ele se alegrava; em todo o tempo, dia a dia, eu me regozijava em sua presença, porque ele se regozijava terminando a terra e se regozijava nos filhos dos homens. Agora, filho, escuta-me. Bem-aventurado o varão que me escutar e o homem que guardar meus caminhos, vigiando diariamente as minhas portas e observando os umbrais de minhas entradas. Porque minhas saídas são saídas de vida e a complacência está preparada pelo Senhor. Contudo, os que pecam contra mim são ímpios contra a própria alma; os que me odeiam amam a morte”.⁷⁷

En esta línea, es posible el planteamiento del concepto de “cristianos a través de la *σοφία*”. Todo el que busca adecuar su vida a la *σοφία*, preocupándose en jamás enajenarse y, que razón y acciones estén en acuerdo con lo que solicita ella, está automáticamente adecuando su vida al cristianismo y se acerca, aunque indirectamente, a la *Σοφία*.^{78, 79} Esto sirve también para los profetas del Antiguo Testamento; se esforzaron no solamente en vivir según la sabiduría divina, a la cual tenían acceso por las manifestaciones relatadas en el Antiguo Testamento, mas

77 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 62, 3-5.

78 Dionísio, “O conceito de reta razão na Segunda Apologia de Justino de Roma,” 58.

79 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 62, 4.

también tenían la misión de enseñar esta sabiduría revelada por Dios^{80, 81}.

A modo conclusivo, la *σοφία* relaciona las ideas culturales, filosóficas y teológicas de Justino. Tanto para la filosofía cuanto para la teología, *σοφία* proviene del *λόγος*: para el filósofo Justino, ella proviene de la capacidad humana de razonar (*λόγος*),⁸² mientras que el cristiano proviene de la Palabra de Dios (*λόγος*).⁸³ El método para el encuentro de la *σοφία* también es un punto de acuerdo para los dos campos. Tanto el cristiano como el filósofo necesitan esforzarse para adquirir *σοφία*, y cuanto más hay apertura para su adquisición, más la *σοφία* será alcanzable.^{84, 85} Para Justino filósofo, a través del esfuerzo, la razón se va adecuando en la constancia en el aprendizaje de la *σοφία*, y para el Justino cristiano, la gracia divina proporciona su alcance a los que estén realmente dispuestos a esto⁸⁶. La *σοφία* filosófica es una expresión del buen uso de la razón, que por su vez es una potencia dada por Dios y propia de la naturaleza humana, mientras que, por

80 Ibid., 101, 4.

81 Una de las formas que los profetas referencian a Cristo es como “sabiduría”. Luego, se puede afirmar que siempre que hay una referencia a sabiduría en la Biblia, esta, a la vez, es una referencia al Cristo. De modo que él se encuentra en el Nuevo y Antiguo Testamento. *Dial.*, 61, 1.

82 de Roma, “I Apologías,” 2, 2.

83 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 9, 1.

84 de Roma, “II Apologías,” 12, 6-8.

85 En este sentido, García Bazán (“Justino de Roma, el primer filósofo católico,” 15) observa que la proveniencia de la sabiduría contiene un valor irremediable, porque incluso dentro del cristianismo había divisiones sectarias, que interpretaban el texto bíblico de forma equivocada. Por lo tanto, la verdadera sabiduría, se desarrolla desde el ejercicio riguroso de la razón basada en fuentes fidedignas para ello.

86 Cf; Sab. 9. Ben Sirac escribe que la sabiduría habita y comparte el trono con Dios. Cuando el hombre la suplica, Dios se la concede, porque Dios es el que posee toda la sabiduría. Cabe al hombre reconocer su limitación y, con la ayuda de Dios, alcanzar (algo) de la sabiduría divina.

otro lado, *σοφία* también proviene del buen ordenamiento de la razón.⁸⁷ Por ser Dios el conocedor de todo y poseer toda la sabiduría, toda *σοφία*, sea esta filosófica o teológica, proviene de Dios para Justino, luego serán semejantes. Por tener un mismo principio, (el *λόγος*) la *σοφία* teológica y la filosófica tienen casi las mismas características, efectos y fines, y también por esto muchísimos pasajes bíblicos pueden ser tomados como una sabiduría filosófica, mientras que hay mucho de la *σοφία* filosófica que puede indiscutiblemente aportar al campo teológico.⁸⁸

4. Conclusión

El estudio de la noción de sabiduría en Justino revela la complejidad de su proyecto apologético y filosófico, en el cual *σοφία* se convierte en un punto de encuentro entre dos tradiciones culturales: la filosofía griega y la revelación cristiana. Desde su experiencia personal como filósofo convertido al cristianismo, Justino no se limita a rechazar la herencia helénica, sino que reconoce en ella una preparación providencial para el anuncio del Evangelio. De esta manera, la problemática inicial —si Justino realiza una verdadera síntesis entre filosofía y teología o si subordina la primera a la segunda— puede ser resuelta desde la clave del Logos. Justino sostiene que toda sabiduría auténtica, sea filosófica o revelada, encuentra su unidad en el Logos divino, principio de creación y de salvación. Esto implica que la filosofía no queda anulada ni absorbida, sino orientada hacia su consumación en la sabiduría testamentaria. Por tanto, más que una subordinación unilateral, lo que emerge en Justino es una concepción integradora, donde la razón y la fe se reconocen como dimensiones complementarias de una misma búsqueda de la verdad.

87 de Roma, *II Apologías*, 7, 2-4.

88 de Roma, “Diálogo con Trifón,” 2, 6.

La confirmación de la hipótesis se observa en que la *σοφία* justiniana no es una conciliación superficial, sino una categoría unificadora que articula lo humano y lo divino, lo cultural y lo revelado. En esta síntesis, el pensamiento griego adquiere un nuevo horizonte, mientras que la fe cristiana se muestra capaz de dialogar con las categorías filosóficas de su tiempo.

Finalmente, la relevancia de esta reflexión trasciende el contexto histórico del siglo II. La propuesta de Justino ofrece un paradigma fecundo para la comprensión de la relación entre fe y razón, un problema que seguirá vigente a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Su noción de sabiduría, entendida como plenitud de verdad en el Logos, constituye no solo un aporte decisivo a la patrística, sino también una clave interpretativa para los actuales debates sobre el diálogo entre filosofía y teología, entre cultura y fe.

Referencias bibliográficas

Biblia de Jerusalén. 4.^a ed. Desclée de Brouwer, 2009.

De Roma, Justino. “Diálogo con Trifón,” *Patrística – I e II Apologías, Diálogo com Trifão*, trad. Iv, Paulus, 2019.

De Roma, Justino. “I Apologías,” *Patrística – I e II Apologías, Diálogo com Trifão*, trad. Ivo, Paulus, 2019.

Dionísio, Jefferson. “Los conceptos de λόγος y σοφία en las apologías de Justino Romano.” Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2014.

Dionísio, Jefferson. “Ética e moral em Justino de Roma / Ethics and Moral by Justin of Rome.” *Revista*

- Filosófica São Boaventura*, 12, no. 2 (2018): 1–15.
- Dionísio, Jefferson. “O conceito de reta razão na Segunda Apologia de Justino de Roma.” *Revista Filosófica São Boaventura*, 14, no. 2 (2020): 1–15.
- Droge, Arthur J. “Justin Martyr and the Restoration of Philosophy.” *Church History*, 56, no. 3 (1987): 303–319. <https://www.jstor.org/stable/3166060>.
- Estermann, Josef. *Curso integral de filosofía desde América Latina*. 1.ª ed. Abya-Yala, 2001.
- Félix, Víctor L. “Las filosofías en la teología de Justino Mártir.” *Teología y Vida* 55, no. 3 (2014): 435–448.
- García Bazán, Francisco. “Justino de Roma, el primer filósofo católico.” *Teología y Vida*, 52 (2011): 11–34.
- Horstmann, William T. “Sophia and Logos: Wisdom-Christology in Scripture and Saint Justin Martyr.” Tesis de maestría, Ave Maria University, 2023.
- Jaeger, Werner. *El cristianismo primitivo y la paideia griega*. 5.ª ed. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Melo, João José Pereira. “Padres Apostólicos e apologistas: A construção de uma Paideia Cristã.” *Revista Inclusiones*, 7 (número especial, 2020): 1–15.
- Renderos, Mario. *Des-helenización del cristianismo en El Salvador*. Universidad Luterana Salvadoreña, 2016.
- Roma, Justino de. *Apologies*, editado por Denis Minns y Paul Parvis. Oxford University Press, 2009.
- Roma, Justino de. *Patrística – I e II Apologias, Diálogo com Trifão*. Traducido por Ivo Storniolo. Paulus, 2019.

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

El humanista Basave en el recuerdo

Remembering the humanist Basave

En mémoire de l'humaniste Basave

José Roberto Mendirichaga Dalzell
<https://orcid.org/0000-0001-9102-8807>
Universidad de Monterrey
San Pedro Garza García, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Mendirichaga Dalzell, José Roberto. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-158>

Recepción: 09-06-26

Fecha Aceptación: 09-06-26

Email: jmendirichaga@gmail.com

EL HUMANISTA BASAVE EN EL RECUERDO

REMEMBERING THE HUMANIST BASAVE

EN MÉMOIRE DE L'HUMANISTE BASAVE

José Roberto Mendirichaga Dalzell¹

***In Memoriam* de Agustín Basave por el 20 aniversario de su partida**

El Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, exdirector del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, falleció hace 20 años. Intentaré abordar algunos aspectos que recuerdo del humanista, todos ellos con el sello de respeto, admiración y aprecio hacia su persona, su esposa doña Emilia y su hermosa familia. Los padres del Dr. Basave y mis padres se apreciaban. El arquitecto Basave había llegado como director del periódico *El Norte* y fue profesor del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Mis primos Mendirichaga Cueva —Tomás, Fernando, Xavier y Rodrigo— eran compañeros del joven

1 Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac, Maestro en Letras Españolas por la Universidad Autónoma de Nuevo León y Doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana. Profesor emérito de la Universidad de Monterrey. Contacto: jmendirichaga@gmail.com

Basave en la Universidad de Nuevo León y compartían con él una profunda amistad.

Conocí al abogado y notario Basave, sobre todo por mi padre. Ellos fueron socios y directivos del Instituto Regiomontano de Cultura Hispánica, organismo promotor de la ciencia y el arte—poseedor de una rica biblioteca, la que finalmente quedó en la Universidad Mexicana del Noreste— institución que presentaba frecuentemente eventos, además de tramitar el otorgamiento de becas universitarias de posgrado a la Madre Patria, todavía en época de Francisco Franco como presidente, y posteriormente como Instituto de Cooperación Iberoamericana. Muchos jóvenes neoleoneses fueron objeto de estas becas y, a su regreso a Monterrey, se integraban a la agrupación hispano-mexicana.

Un segundo contacto se dio en la Universidad Autónoma de Nuevo León. Fue en la Facultad de Filosofía y Letras, donde él impartía clases tanto en la citada Facultad como en la de Derecho. Entonces yo estudiaba Letras, y lo saludaba en los pasillos de la Facultad de Filosofía y en su oficina notarial de la avenida Padre Mier, adonde acudía para recibir sus recomendaciones sobre novedades literarias y dialogar sobre las situaciones del momento. Igualmente, el trato se dio en el Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad (CEH), organismo que presidió por casi 50 años y que dio como fruto anuarios, libros y eventos.

En las secciones de Filosofía, Letras, Historia y Ciencias Sociales del *Anuario Humanitas* del CEH que diría el Dr. Basave eran colaboradores locales, entre otros: Consuelo Botello, Fernando Casasús, Humberto Martínez, Cuauhtémoc Cantú, Mario Aguilera, Juan Antonio Ayala, Eduardo Guerra Castellanos, Ma. Guadalupe Martínez, Oralia Rodríguez, Juan José García Gómez, Leticia Pérez, Fidel Chávez, Isabel Cuervo, Alma Silvia Rodríguez,

Irene Gartz, Rosaura Barahona, Carlos Pérez-Maldonado, Israel Cavazos, Eugenio del Hoyo, José P. Saldaña, Tomás Mendirichaga, Víctor E. Niemeyer, Aureliano Tapia Méndez, Giorgio Berni, Alberto García Gómez, Luis M. Farías, Jorge Montemayor, Ricardo Villarreal...

No directamente en el Anuario del CEH, pero sí en la Universidad, en Cultura Hispánica y en otros espacios, solían frecuentar al Dr. Basave y eran sus amigos o exalumnos, gentes como: Sergio Valdés Flaquer, Federico Gómez, Irma Bortoni Guerra, Rafael Garza Berlanga, Amado Díaz Guajardo, Argentina Argelia Santana, Hiram de León, Helio Ayala Villarreal, Roberto Chapa, Jesús Montaña, Ramiro Luis Guerra, Eduardo Macías, Ricardo Treviño, Jorge Pedraza, Raúl Medina, Abraham Vázquez, Nora Berumen, Porfirio Tamez, Samuel Flores Longoria, Jesús Herrera, Fernando de Llano, Augusto y Jaime Pozo Pino, Leticia García, José Manuel Vega, Pedro Gómez Danés, Gerardo Puertas Gómez, Alejandro Ostos, Fernando Salinas Martínez, Ricardo Flores, César Morado Macías, Arnoldo Leal, Rolando Picos Bovio, José Luis Cisneros Arellano...

Otro espacio donde pude tratar al doctor Basave fue en la Universidad Regiomontana, misma de la que fue rector, en torno –sobre todo– a la Sociedad Mexicana de Filosofía y a la Sociedad Católica Mexicana de Filosofía, la que organizó aquí en 1986 un estupendo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Conviene recordar que Basave fue catedrático en el Instituto Tecnológico de Monterrey, la Universidad Autónoma de Nuevo León, la Universidad de Monterrey, la ya mencionada U-ERRE, la Universidad Cervantina y el Seminario Arquidiocesano de Monterrey.

El Monterrey de finales de los sesenta y principios de los setenta del pasado siglo era todavía provinciano. La

ciudad no rebasaba el millón de habitantes. La calle Morelos era el centro. En sus cafés de Sanborns y Espino Barros se encontraban los amigos y conocidos. Al Dr. Basave solía verlo en la Librería Cosmos, de don Alfredo Gracia; en la Librería Iztaccíhuatl, de don Carlos Amero; y en la Librería Castillo, de don Alfonso Castillo. Siempre estaba a la caza de nuevos títulos y era un constante lector. No en balde su biblioteca reúne más de 20 mil volúmenes y documentos, los que se resguardan en la Biblioteca ‘Raúl Rangel Frías’ de la UANL.

Basave fue apartidista, pero siempre se mantuvo comprometido en el quehacer ciudadano. Su opinión la emitía en el aula, al igual que en la prensa donde colaboraba como editorialista; primero en *El Norte* y posteriormente en *El Porvenir*.

Por sus compañeros de carrera supe lo mucho que le apreciaban. Algunos de estos abogados fueron los licenciados Leopoldo Peña Garza, Luis Castillo, Arturo Salinas Martínez, Jorge Marcos Karmy y Sergio Mena Treviño, con quienes periódicamente se reunía.

Cuando se dieron los momentos de debate y discusión de las leyes orgánicas de la Universidad a finales de los años sesenta y principios de los setenta, su prudente y sabio consejo mucho nos iluminó a los universitarios, pues se trataba del rumbo más conveniente para la Máxima Casa de Estudios.

El doctor Basave tuvo con mi persona un singular detalle. Cuando lo invité a que prologara mi libro *La estética de José Vasconcelos*, en 1986, escribió un generoso y amplio texto del que he quedado agradecido de por vida.

Pero donde pude tratar y valorar particularmente al doctor Basave fue en Sembradores de Amistad, A.C., club

mexicano de servicio. Él había sido presidente tanto del Club Monterrey, como de la Asociación Internacional de Clubes Sembradores de Amistad. En sus periodos logró la fundación de Clubes Sembradores en México, Estados Unidos, El Salvador y Alemania. En ese tiempo jóvenes, nosotros formábamos parte del Club Regiomontano. En su Club hacía el notario Basave la reflexión semanal y en las convenciones solía ser el orador oficial. Sus consejos sembradores no se olvidan y el *Ideario* del Club ha quedado como testimonio, herencia y compromiso.

Voy a sus libros. Son docenas; más de una cincuentena, agotados casi todos en librería, por lo que se impone la publicación de sus obras completas. Fue un verdadero polígrafo. Varios de ellos han sido traducidos a otros idiomas. Mis preferidos son: *Filosofía del hombre* (Fondo de Cultura Económica-Espasa-Calpe, 1957), *Filosofía del Quijote* (Espasa-Calpe, 1959), *Visión de Andalucía* (Espasa-Calpe, 1966), *Vocación y estilo de México: fundamentos de la mexicanidad* (Limusa, 1998) y *La civilización del amor, reflexiones para una sociedad en crisis* (Fondo de Cultura Económica, 2006). Y están también sus capítulos de libro, folletos, prólogos, ponencias en congresos, conferencias, traducciones, artículos y reseñas en revistas de México y del extranjero.

Algunas editoriales que publicaron los libros del Dr. Basave son: Americana, Atlántida, Botas, Castillo, Club Sembradores de Amistad, Colegio Internacional, Comisión Estatal de Derechos Humanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Diana, Domenech, Ediciones de Cultura Hispánica, Ediciones Paulinas, Espasa-Calpe, Fondo de Cultura Económica, Impresora del Norte, Jus, Librería Font, Libreros Mexicanos Unidos, Limusa, Océano, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco,

Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Regiomontana.

Dentro de su pensamiento filosófico, adscrito a la filosofía perenne, hay una aportación a la ciencia filosófica como un nuevo sistema que abarca la disciplina toda y por la cual Basave es considerado como uno de los principales filósofos mexicanos con proyección internacional, de acuerdo a autoridades como Michele Federico Sciacca, Alan Guy, Joachim von Rintelen, Josef Seifert, Mauricio Beuchot, Antonio Gómez Robledo...

Su *Ideario filosófico* (1981) y su *Tratado de filosofía* (1995) plantean la disciplina misma, con sus particulares aportaciones. La Historia de la Filosofía queda inscrita en libros como *Breve historia de la filosofía griega* (1951) y *Las principales corrientes filosóficas en el siglo XX* (1973). Lo relativo a la Lógica y a la Filosofía del Lenguaje quedaría abordado en *Lenguaje, pensamiento y realidad* (1969). La Psicología Racional, en *Sensaciones, sentimientos, reflexiones* (1998) y *La civilización del amor, reflexiones para una sociedad en crisis* (2006). La Ética, en *La dimensión jurídica del hombre* (1999). La Metafísica, en libros como *Hacia una nueva metafísica* (1979), *Tratado de metafísica* (1982), *la Metafísica de la muerte* (1983) y *La sinrazón metafísica del ateísmo* (1986). La Filosofía del Arte o Estética quedaría cubierta con el libro *La filosofía de José Vasconcelos* (1958). La Filosofía Mexicana está presente en *Samuel Ramos: trayectoria filosófica* (1965). La Axiología queda estructurada en *Fundamento y esencia de los valores* (2000). La Antropología Filosófica es planteada en sus tesis de “angustia-esperanza” y “afán de plenitud subsistencial” en la ya mencionada *Filosofía del hombre* y en *Hacia una filosofía integral del hombre* (1967). Y la Filosofía de la Religión o Teología Natural es cubierta con su tratado de *Teodicea* (2007).

Otros libros y ensayos filosóficos que completan su sistema son: *Existencialistas y existencialismo* (c. 1950), *Teoría del Estado* (1955), *Teoría de la democracia* (1963), *Estructura y misión de la filosofía de la ciencia o Cosmología* (1964), *La imagen del hombre en Alfonso Reyes* (1964), *El romanticismo alemán* (1964), *Ser y quehacer de la Universidad* (1971), *Análisis crítico del materialismo dialéctico e histórico* (1974), *Hacia una filosofía jurídica integral: fundamentos de la filosofía del derecho* (c. 1980), *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (1998) y *Fenomenología y sabiduría* (2012).

Para una mejor comprensión de su aportación a la filosofía, léase el libro *Introducción al pensamiento filosófico de Agustín Basave Fernández del Valle*, del Dr. Enrique Aguayo (UANL, 2005), más la tesis de la Lic. Isabel León Treviño de González: *Agustín Basave y su filosofía como propedéutica de salvación*, c. 1986.

Al Dr. Agustín Basave le escuché muchísimas conferencias y charlas, lo que, junto a la lectura de muchos de sus libros, más el diálogo directo con él, me permitió tener una imagen muy clara de su compromiso intelectual y de su valor como persona. Se trató, sin duda, de un humanista, que cultivó la filosofía, las letras, la historia y las bellas artes en general.

Quiero mencionar otro aspecto en la biografía de Agustín Basave, no menor ni último en importancia: su fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia católica, a la que siempre perteneció y a la que mucho robusteció con el estudio y difusión de sus enseñanzas. Su frecuencia a los sacramentos y al memorial dominical fue una constante a lo largo de su vida. Basave es, sin duda, el intelectual católico que sirve de modelo en estos nuevos tiempos de confusión y crisis.

Otros espacios donde nuestro homenajeado participó fueron: la Academia Mexicana de la Lengua, la Sociedad Internacional de Filosofía, la Sociedad Mexicana de Filosofía, el Colegio de Abogados de Nuevo León, el Colegio de Notarios de Nuevo León, el Cuerpo Consular en Monterrey, el Círculo Mercantil Mutualista, la Alianza Francesa de Monterrey, el Centro Cultural Alemán, el Instituto Mexicano-Norteamericano de Relaciones Culturales, la Sociedad ‘Dante Alighieri’ y otros, sin mencionar los muchos reconocimientos a los que se hizo acreedor a lo largo de su vida.

Agustín Basave Fernández del Valle entendía que la muerte marca el paso a un estadio “en donde sobran todos los mensajes, porque todo estará a la vista en su más prístina patencia”. En esa dimensión se encuentra ya él, en tanto nosotros permanecemos en la construcción de la ciudad terrena y, simultáneamente, en la edificación de la ciudad de Dios, como la entendiera Agustín de Hipona.