

editorial
fontamara



Perspectivas actuales

en humanidades y
ciencias sociales.

Filosofía, educación
y movilidad humana

Guillermo Flores Miller
Karla Lorena Andrade Rubio
COORDINADORES

Perspectivas actuales en humanidades y ciencias sociales.

Filosofía, educación y
movilidad humana

Perspectivas actuales en humanidades y ciencias sociales. Filosofía, educación y movilidad humana /
Guillermo Flores Miller, Karla Lorena Andrade Rubio coordinadores.—Cd. Victoria, Tamaulipas :
Universidad Autónoma de Tamaulipas ; Ciudad de México : Editorial Fontamara , 2025.

169 págs. ; 17 x 23 cm.

Humanismo y sistemas relacionados

LC: H61.F56 P4.7 2025

DEWEY: 144 QDHH

Universidad Autónoma de Tamaulipas
Matamoros SN, Zona Centro
Ciudad Victoria, Tamaulipas C.P. 87000
D. R. © 2025

Consejo de Publicaciones UAT
Centro Universitario Victoria
Centro de Gestión del Conocimiento. Segundo Piso
Ciudad Victoria, Tamaulipas, México. C.P. 87149
Tel. (52) 834 3181-800 • extensión: 2905
cpublicaciones@uat.edu.mx • www.uat.edu.mx • https://libros.uat.edu.mx/

Libro aprobado por el Consejo de Publicaciones UAT
ISBN UAT: 978-607-8888-93-1

Editorial Fontamara, S.A. de C.V.
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen
Alcaldía de Coyoacán, 04100, CDMX, México
Tels. 555659-7117 y 555659-7978
contacto@fontamara.com.mx • coedicion@fontamara.com.mx • www.fontamara.com.mx
ISBN Fontamara: 978-968-9729-08-2

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra incluido el diseño tipográfico y de portada, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento del Consejo de Publicaciones UAT.
Libro digital

Esta obra y sus capítulos fueron sometidos a una revisión de pares a doble ciego, la cual fue realizada por especialistas pertenecientes al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Asimismo, fueron aprobados para su publicación por el Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas y el Comité Interno de la editorial Fontamara.

editorial
fontamara



VERDAD, BELLEZA, PROBIDAD

Perspectivas actuales en humanidades y ciencias sociales.

Filosofía, educación y movilidad humana

Coordinadores:

Guillermo Flores Miller

Karla Lorena Andrade Rubio

UAT Universidad
Autónoma de
TAMAULIPAS

Aniversario
75UAT
1950-2025



MVZ MC Dámaso Leonardo Anaya Alvarado
PRESIDENTE

Dr. Fernando Leal Ríos
VICEPRESIDENTE

Dra. Dora María Lladó Lárraga
SECRETARIA TÉCNICA

Mtro. Eduardo García Fuentes
VOCAL

Dra. Rosa Issel Acosta González
VOCAL

CP Jesús Francisco Castillo Cedillo
VOCAL

MVZ Rogelio de Jesús Ramírez Flores
VOCAL

Comité Editorial del Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas

Dra. Lourdes Arizpe Slogher • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Amalio Blanco** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dra. Rosalba Casas Guerrero** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Francisco Díaz Bretones** • Universidad de Granada, España | **Dr. Rolando Díaz Lowing** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Manuel Fernández Ríos** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dr. Manuel Fernández Navarro** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dra. Juana Juárez Romero** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dr. Manuel Marín Sánchez** • Universidad de Sevilla, España | **Dr. Cervando Martínez** • University of Texas at San Antonio, E.U.A. | **Dr. Darío Páez** • Universidad del País Vasco, España | **Dra. María Cristina Puga Espinosa** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Luis Arturo Rivas Tovar** • Instituto Politécnico Nacional, México | **Dr. Aroldo Rodrigues** • University of California at Fresno, E.U.A. | **Dr. José Manuel Valenzuela Arce** • Colegio de la Frontera Norte, México | **Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. José Manuel Sabucedo Cameselle** • Universidad de Santiago de Compostela, España | **Dr. Alessandro Soares da Silva** • Universidad de São Paulo, Brasil | **Dr. Akexandre Dorna** • Universidad de CAEN, Francia | **Dr. Ismael Vidales Delgado** • Universidad Regiomontana, México | **Dr. José Francisco Zúñiga García** • Universidad de Granada, España | **Dr. Bernardo Jiménez** • Universidad de Guadalajara, México | **Dr. Juan Enrique Marciano Medina** • Universidad de Puerto Rico-Humacao | **Dra. Ursula Oswald** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Arq. Carlos Mario Yori** • Universidad Nacional de Colombia | **Arq. Walter Debenedetti** • Universidad de Patrimonio, Colonia, Uruguay | **Dr. Andrés Piqueras** • Universitat Jaume I, Valencia, España | **Dra. Yolanda Troyano Rodríguez** • Universidad de Sevilla, España | **Dra. María Lucero Guzmán Jiménez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dra. Patricia González Aldea** • Universidad Carlos III de Madrid, España | **Dr. Marcelo Urra** • Revista Latinoamericana de Psicología Social | **Dr. Rubén Ardila** • Universidad Nacional de Colombia | **Dr. Jorge Gissi** • Pontificia Universidad Católica de Chile | **Dr. Julio F. Villegas †** • Universidad Diego Portales, Chile | **Ángel Bonifaz Ezeta †** • Universidad Nacional Autónoma de México

Índice

Introducción	9
Filosofía e historia	15
▪ Filosofía, derechos humanos y pandemia: crítica a la teoría biopolítica de Agamben <i>Guillermo Flores Miller</i>	17
▪ Friedrich Nietzsche en el siglo de la historia. Un recorrido historiográfico <i>Mizrraim Contreras Contreras</i>	35
▪ La crítica inmanente del historicismo de Croce en la filosofía de la praxis de Gramsci <i>Guillermo Flores Miller</i>	51
▪ Memoria e historia y su relación con el arte y el poder <i>Yuleth Itzamara Martínez Tovar</i> <i>Guillermo Flores Miller</i>	73
Educación, ética y valores	91
▪ Ética de la responsabilidad e ideología en los usos de la tecnología en el contexto de la educación universitaria actual <i>Guillermo Flores Miller</i> <i>Rocío Díaz Alaffita</i>	93
▪ Identidad universitaria, autoconciencia y reconocimiento: sus fundamentos teóricos desde la filosofía de Hegel <i>Guillermo Flores Miller</i> <i>Luz Angélica Gemignani Alaffita</i>	109

Movilidad y vivienda social	127
▪ Los jornaleros centroamericanos en Tamaulipas frente a la violencia postestructural	129
<i>Simón Pedro Izcara Palacios</i> <i>Karla Lorena Andrade Rubio</i>	
▪ Salud lumínica en la vivienda social en Ciudad Victoria, Tamaulipas	143
<i>Felipe Rodríguez</i> <i>Simón Pedro Izcara Palacios</i> <i>Jéssica Fernández-Agüera</i> <i>Evangelina Alejandra Montalvo Rivero</i>	
▪ Autoconstrucción de vivienda como estrategia actual para la producción de vivienda social en México	157
<i>Alma Gabriela Galván Sánchez</i> <i>Karla Lorena Andrade Rubio</i> <i>Evangelina Alejandra Montalvo Rivero</i>	

Introducción

Le extendemos una invitación a sumergirse en los campos de conocimiento que componen a las humanidades y las ciencias sociales. Es cierto que los criterios para abordar las disciplinas sociales y humanísticas están conformados por un caudal de saberes que provienen desde diversos enfoques. Hay una fuente incesante de producción de investigación social, de tal modo que se pueda hablar de un cierto auge en las humanidades a nivel mundial. En el caso mexicano, se puede confirmar la relevancia de las humanidades en los discursos públicos, en los que se habla de “humanismo” mucho más que en otros momentos. Se ha creado muy recientemente una Ley General en Materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación, promulgada el 8 de mayo de 2023; también se modificó el nombre a la institución pública que fomenta la investigación científica para agregarle “humanidades” y llamarse ahora Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt). Aunque este organismo público ha desaparecido, dando paso a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación. Además, se acentúa una política que impulsa la divulgación del conocimiento, que es central para la educación y el desarrollo tan requerido por nuestra sociedad. Desde el ámbito académico universitario, existe una responsabilidad por parte de los involucrados en la investigación humanística y social.

¿Para qué sirven las humanidades a las sociedades actuales? Sin dar una respuesta completa, sirven para obtener una óptica distinta y necesaria que consiste en detenerse a mirar, pensar, reflexionar con perspectiva amplia y profunda nuestra realidad y con una dosis de sensibilidad humana el mundo que habitamos, siguiendo una tradición que viene de larga data, desde los orígenes de la universidad. Por tanto, las humanidades sirven para mirar a todos y cada uno de los fenómenos que atañen al ser humano desde la mirada reflexiva.

Sobre el estado de las cosas respecto al desarrollo del conocimiento de las humanidades y las ciencias sociales, nos encontramos en una encrucijada, o bien, una convivencia de distintas formas de conocimiento. En la actualidad coexisten el pensamiento causal, explicativo, las bases racionales y científicas; con el pensamiento

mitológico, las creencias mágicas y religiosas. Se puede entender que en una época como la actual, en la que la pérdida de sentido es parte de la existencia de millones de personas, se busque respuesta o refugio en una explicación de las cosas basada en el pensamiento mitológico y una diversidad amplia de creencias. Esto podría deberse al predominio desde épocas ancestrales y aún en nuestros días -la antropología da cuenta de ello-, de las explicaciones que encuentra el ser humano a todos los eventos que le han ocurrido, aun en las más disímiles culturas. Dicha búsqueda de sentido a través de simbolismos, mitos, ritos y tradiciones que han ayudado a sopesar y guiar con certidumbre, y a veces unívocamente, al ser humano en su necesidad de estabilidad y orden. También nos encontramos con el proceso del pensamiento que ha experimentado la cultura occidental, a partir de la preeminencia del yo cartesiano y de la Ilustración del siglo XVIII, con Diderot, Voltaire, Hume y Kant, por mencionar algunos de los más eminentes pensadores de la época moderna; y, por otro lado, el avance de la técnica, la ciencia y la fe en las capacidades del ser humano para darse todos los elementos materiales para hacer su vida más domeñable. Esto fue creando una imagen desmedida del yo que conoce e intenta comprender el mundo, como del mundo mismo que se proponía edificar. Lo dicho anteriormente, muestra la dificultad en el avance en el conocimiento humano a través del tiempo, siendo ya en sí mismo difícil y polémico. Por eso, se vuelve indispensable obtener medida en el conocimiento a través de bases teóricas, epistemológicas o metodológicas en las humanidades y ciencias sociales, que cuestionen los alcances del mismo conocimiento. Este reto va acompañado de la necesidad de parámetros éticos, reflexivos y críticos, que son, sin duda, imprescindibles.

La vigencia de problemáticas públicas, como las migraciones humanas, cuestiones de salud pública, educación, vivienda, agua, energía, medioambiente, etcétera, son muestra de la relevancia del campo de la investigación en las ciencias sociales y las humanidades para enfrentar los temas cotidianos relacionados con el conocimiento. Es válido y aceptable que las humanidades y las ciencias sociales, desde sus teorías, metodologías y epistemologías, nos ayuden a comprender asuntos concretos y contingentes de la vida práctica. De este modo, los problemas podrían contar con sustento para atenderlos, de acuerdo con el tipo de necesidad o exigencia social e intelectual que ameritase cada situación. Por ejemplo, cuando tenemos que poner atención a un debate público sobre asuntos sociales torales en los medios de comunicación y redes sociales, sobre los cuales hay diversas posiciones o puntos de vista discutibles, es menester asumir una postura atenta, cauta, reflexiva o crítica sobre el contenido de los argumentos, tratando de dilucidar si son válidos y con fundamento. Lo cual nos puede conducir a tratar de rescatar lo asimilable y aprovechable en términos de conocimiento social, pero también a tomar con reserva

lo que aparece en el discurso público a partir de lo que sabemos, leemos, vemos y escuchamos, tratando de analizar de forma aún más reflexiva y desarrollando el pensamiento crítico. Esto significa que si los temas públicos son debatibles y no hay una conclusión consensuada -algo común en esta época-, es pertinente profundizar por cuenta propia en las temáticas, acercándonos al conocimiento generado en las disciplinas académicas sociales y humanísticas, para desarrollar nuestro propio juicio y criterio en términos que se han ido consolidando dentro de las distintas comunidades de conocimiento. El respaldo intelectual al acceder a fuentes de conocimiento requiere de bases sólidas que contribuyan al desarrollo teórico y práctico. En un ejercicio consciente de las lecturas que realizamos y las enseñanzas que obtenemos, es importante atesorar los conocimientos significativos que contribuyan a la permanente formación de nuestro criterio, construido con conocimientos consistentes. La intención de esta obra es aportar elementos para la reflexión, análisis y aplicación de conocimientos producidos dentro de las áreas de las humanidades y las ciencias sociales que son abordados en el libro.

La obra se encuentra dividida en tres secciones: “Filosofía e historia” se concentra en temas propios de las humanidades actuales, en particular la filosofía de la historia, acercándose a algunos desarrollos teóricos en estos campos que muestran la vitalidad que la filosofía mantiene en estos tiempos. “Educación, ética y valores” se concentra en temáticas propias de la educación, en particular de cuestiones de ética y valores. “Movilidad y vivienda social” aborda un problema central de nuestra época, como la migración y movilidad humana; finalmente, los últimos dos capítulos examinan un fenómeno aledaño, que es el problema de la vivienda social en México y, de manera más concreta, en Tamaulipas.

En el primer capítulo del libro, *Filosofía, derechos humanos y pandemia: crítica a la teoría biopolítica de Agamben*, el autor se concentra en cuestionar la teoría biopolítica del filósofo italiano Giorgio Agamben; en especial, sus posiciones frente a la pandemia. Además, su teoría parece mostrar parte de estos mismos problemas y por ello también merece ser sometida a un escrutinio crítico. El proceder para dicho capítulo consiste en hacer un breve repaso de la teoría biopolítica de Agamben, para posteriormente mostrar algunas de sus declaraciones respecto a la pandemia en algunos de sus textos, así como su relación en este contexto sobre el tema de la libertad y los derechos humanos; por último, se realiza una crítica a la teoría biopolítica de Agamben, concentrándose en el aspecto ontológico.

El capítulo *Friedrich Nietzsche en el siglo de la historia* pretende arrojar luz en torno al contexto en que vivió y escribió Friedrich Nietzsche (1844-1900), el siglo XIX, bautizado como *el siglo de la historia*. Aunque Nietzsche desarrolló en extenso su concepto de historia, no nos planteamos analizarlo, más bien proponemos un

recorrido historiográfico para clarificar cómo es que fue gestándose la *conciencia histórica*. De ahí que nos centramos un poco en las figuras de Kant, Darwin, Wallace, Chambers, Droysen, Schleiermacher y Hegel. Una selección no exhaustiva, pero sí representativa de lo que se desea describir en este capítulo. Se inicia con una justificación metodológica sobre nuestra elección historiográfica, pues se privilegia la visión de conjunto. En el desarrollo del ensayo se deja ver cómo la historiografía se mueve hacia una totalidad interpretativa.

El texto del capítulo *Crítica immanente del historicismo de Croce en la filosofía de la praxis de Gramsci* aborda la relación de Antonio Gramsci con el pensamiento historicista de Benedetto Croce, entendiendo que es crucial para el desarrollo de una filosofía de la praxis en términos de apoyarse en el historicismo que construye Croce, pero bajo parámetros e intenciones teóricos y políticos muy distintos a las de este. No se trata de una relación teórica, sino que las consecuencias que busca Gramsci al recurrir al pensamiento de Croce son totalmente prácticas. Las ideas del primero son una reflexión sobre la misma realidad, pero sobre todo su transformación. He ahí la relevancia de su pensamiento. Por ello, otorgar al marxismo el nombre de filosofía de la praxis, contiene la pretensión de dotar de la conceptualización política de la que carece esta teoría en su versión original.

En el capítulo *Memoria e historia y su relación con el arte y el poder* se plantea la amplia y polémica relación entre la memoria y la historia. La memoria se presenta como una constelación con sus diversas vertientes posibles: oral, escrita, individual, colectiva, histórica, del arte, así como sus mitos fundacionales. La historia en su pretensión de ser una disciplina “científica” dejó de lado el cultivo de la memoria del pasado por no participar de los instrumentos metodológicos propios del espíritu positivista. También se aborda la problemática de la conservación y la preservación en torno a la memoria, desde la Antigüedad hasta la actualidad; además de vincularlo con el arte, ya que tiene un papel importante como manifestación del individuo y de la sociedad en la que este se encuentra inserto. Se verán cuestiones como el vínculo de la política con el arte, en la construcción y representación ideológica de este último, abarcando a la memoria, la cultura y la sociedad. Todos estos aspectos ya contienen suficientes cuestionamientos para el historiador del arte en una necesaria problematización de su tarea teórica. Por último, se realiza una crítica al culturalismo patrimonialista que satura al historicismo actual y que niega una recuperación crítica de la memoria desde una perspectiva teórico-filosófica como crítica filosófica de la cultura, tal como la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort lo ha planteado desde hace casi un siglo.

En el capítulo titulado *Ética de la responsabilidad e ideología en los usos de la tecnología en el contexto de la educación universitaria actual*, se reflexiona sobre cómo actualmente,

sobre todo a raíz de los retos que ha implicado la pandemia, existe la necesidad de insistir sobre una ciencia con ética, una tecnología con ética, una economía con ética, pero así también: una educación con ética; y que contribuya a las soluciones a problemas actuales, como es el uso inmoderado de las tecnologías. La contingencia no puede significar perder el enfoque completo de las problemáticas en sentido integral que se tienen que atender. La pandemia del COVID-19 ha recrudecido y desnudado problemáticas que se han agudizado en los últimos tiempos, que incluye: las desigualdades sociales en todas las esferas económicas, políticas, sociales y culturales; la dignidad del individuo, el derecho a la salud, el derecho a la educación, el respeto a la vida, la equidad de género, los grandes flujos migratorios, la trata de personas, la desaparición forzada de miles de personas, el derecho a la justicia y la libertad de los que menos tienen; a las poblaciones más vulnerables. Por ello, se plantea la urgente necesidad de promover una responsabilidad ética en el uso de la tecnología en el contexto actual, en el que cada individuo tiene una responsabilidad como persona, sobre todo en el ámbito universitario que forma profesionistas y ciudadanos.

El capítulo *Identidad universitaria, autoconciencia y reconocimiento: sus fundamentos teóricos desde la filosofía de Hegel* aborda los fundamentos filosóficos de la identidad desde la perspectiva de la autoconciencia. En el texto se explica que la identidad se da como resultado de la autoconciencia conformada por un *yo* que es consciente de *mí mismo* y que lo hace desde prácticas, acciones, normas y valores específicos. Para que exista identidad plena, debe haber autoconciencia en relación con el mundo social, que implica conocer su entorno, comprender en dónde estoy, en dónde estamos como colectivo y también entender que no es un proceso acabado, sino un proceso social constante, en una dinámica continua. Estas son ideas que provienen del filósofo Hegel, quien lo desarrolla en una teoría de la autoconciencia en la que une el concepto de reconocimiento y la intersubjetividad para explicar el desarrollo de la identidad humana. La identidad universitaria implica reconocer dónde se está y reconocer el fin común. De este modo, la identidad personal de los involucrados en la universidad, como son los estudiantes, académicos y administrativos, forma parte también de la identidad universitaria, la cual se construye en la intersubjetividad y reconocimiento de quienes participan de esa identidad común. Por tanto, no hay identidad universitaria que se forje al margen o prescindiendo de quienes integran a la misma institución universitaria, pues esta no existe como tal, sino a través de la construcción colectiva de la identidad universitaria en sentido del reconocimiento intersubjetivo entre los involucrados. Esa identidad universitaria puede prosperar a través de la formación de la autoconciencia de los integrantes de la institución universitaria.

El capítulo *Los jornaleros centroamericanos en Tamaulipas frente a la violencia postestructural* examina los desafíos que enfrentan los trabajadores migratorios procedentes de Centroamérica (Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua) que están empleados en la comarca citrícola de Tamaulipas. El concepto de violencia postestructural otorga a los migrantes los papeles de víctimas y perpetradores. La violencia cultural, directa, estructural, simbólica, cotidiana y legal responsabiliza a los migrantes por la violencia que sufren. En este capítulo se concluye que la violencia más nociva es la postestructural, ya que transforma a las víctimas en victimarios.

El capítulo titulado *Salud lumínica en la vivienda social en Ciudad Victoria, Tamaulipas*, parte de la premisa de que el uso de un sistema de medición de iluminación artificial con dispositivos digitales confiables tendrá un impacto positivo en la calidad del ambiente de las viviendas de tamaño medio en Victoria, México; así, permitirá determinar un diseño óptimo de iluminación interior en estas viviendas. El hecho de que el 90 % del tiempo del ser humano se pase en espacios cerrados y el 40 % de este tiempo se dedique a la vivienda, compromete el ciclo circadiano y la producción de hormonas como la melatonina y el cortisol, lo que afecta el rendimiento y el descanso del usuario. Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es establecer los elementos para proponer la implementación de un sistema de iluminación artificial saludable centrada en el usuario en Ciudad Victoria, Tamaulipas, con objeto de mejorar la calidad del hábitat en la vivienda social, con base en parámetros normativos nacionales e internacionales.

Por último, el capítulo titulado *Autoconstrucción de vivienda como estrategia actual para la producción de vivienda social en México* realiza un recorrido histórico en torno al proceso de la producción social de vivienda en México, desde la consolidación de las instituciones de vivienda hasta las nuevas políticas y estrategias tanto de mercado en serie como de autoconstrucción. Este capítulo describe el proceso de autoconstrucción de vivienda a través de cooperativas sociales que se han estado dando en México y en otros países de América Latina. Por otra parte, se presenta un estudio de caso de vivienda autoconstruida en el municipio de Altamira, Tamaulipas, México.

Esta obra es parte del trabajo de investigación desarrollado por el Cuerpo Académico Consolidado (CAC) “Migración, Desarrollo y Derechos Humanos”, de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, con clave de registro de PRODEP UAT-CA-73, en sus líneas de investigación “Migración y Desarrollo Regional” y “Derechos Humanos”. Además, el libro forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, también desarrollado por el CAC “Migración, Desarrollo y Derechos Humanos”.



Filosofía
e historia

Filosofía, derechos humanos y pandemia: crítica a la teoría biopolítica de Agamben¹

Guillermo Flores Miller²

Introducción

Sobre la pandemia que la humanidad enfrentó a fines del 2019, han salido a expresarse diversas voces desde distintos campos del conocimiento, la filosofía no ha sido la excepción. Las comunicaciones instantáneas en el universo digital propician las condiciones para que se divulguen las ideas y opiniones de autores que ya cuentan con una previa presencia mediática importante. Es el caso de una pléyade de personajes que ya eran bastante conocidos, no solo dentro del ámbito académico especializado de la filosofía, sino grandes *bestsellers* con un público afín proveniente de los más diversos sectores sociales, ideológicos y también desde cualquier latitud geográfica, dada su enorme fuerza de comunicación. Ante la situación actual, algunos filósofos no han perdido ocasión para manifestar su punto de vista sobre la pandemia y las condiciones que propicia esta situación, las cuales añaden elementos para que la filosofía intente pensar los retos que implica esta nueva realidad. Pareciera que la actual pandemia ha servido para que filósofos acostumbrados a los reflectores y a las altas ventas de sus libros hayan aparecido nuevamente en escena. Notorios casos de filósofos que han aprovechado el momento de contingencia para divulgar su teoría son varios. Entre ellos hay quienes parecieran futurólogos u opinólogos mediáticos profesionales. Parece que un caso notable sería el del filósofo esloveno Slavoj Žižek (2020a; 2020b), que lanza la especie de que el acontecimiento

¹ Este capítulo forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, con clave de registro UAT/SIP/PIRP/2024/005.

² Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

de la pandemia de la COVID-19 ha sido un momento de oportunidad para el comunismo que espera agazapado para dar un gran golpe contra el capitalismo. Según Žižek, el momento de la cuarentena ha sido propicio y otorga las condiciones para darle una estocada final al sistema capitalista. Francamente, no se batalla mucho en comprender que la posición de Žižek se acerca a una apuesta que juega a la futurología o a la defensa franca o velada de una ideología, más que a una reflexión que trate de comprender a fondo el momento actual. Esta actitud, bien la podríamos considerar como un exceso de la filosofía de la historia a la que apela este autor, más que a un estudio riguroso de la realidad.

Por su parte, el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han (2020a) ha alertado respecto a poner atención sobre las afectaciones a la libertad que se han producido a raíz del confinamiento por la COVID-19 y las políticas restrictivas de salud. Lo cual permite distinguir que a nivel internacional ha habido algunos países asiáticos, como el caso de China, en donde se ratifica su cultura política autoritaria. Aunque, precisamente por el factor cultural, la restricción a las libertades de los ciudadanos no resultaría escandalosa en dichas sociedades asiáticas, como sí lo sería en las democracias occidentales, en las que se tiene como valor sociopolítico supremo a la libertad de los individuos. Es decir, Occidente no restringe la libertad y, en cambio, protege las libertades y derechos. De ahí la eficacia en la política local para enfrentar la pandemia en las sociedades que restringen la libertad frente a los países occidentales que todavía no llegan a tales grados de restricción de la libertad. Tal vez el afán de notoriedad y ventas llevó a que Chul Han se precipitara en sus afirmaciones, pues estas han sido desmentidas por las políticas también restrictivas que se han implementado en algunas democracias occidentales que no han demostrado precisamente ser tan eficaces frente a la pandemia.

Ante la imperiosidad de dar a conocer sus opiniones, y que se ha convertido en una reproducción inconsciente de lo que algunos de estos mismos filósofos cuestionan, como serían las *fake news*, la posverdad y la intemperancia como vértigo argumental, es necesario afrontar tales expresiones desde una perspectiva crítica. En este caso, nos concentramos en someter a cuestionamiento a la teoría biopolítica de Agamben y en especial sus expresiones frente a la pandemia, por lo cual se realiza un recuento de algunos de sus argumentos. Pues los desequilibrios mostrados desde su posición al momento de abordar el tema de la pandemia, han aparecido no solo como un exceso en su tratamiento de esta situación en particular, sino que su teoría parece mostrar parte de estos mismos problemas y por ello también merece ser sometida a un escrutinio crítico. El proceder para este texto consistiría en: 1) hacer primeramente un breve repaso de la teoría biopolítica de Agamben, para posteriormente; 2) mostrar algunas de las declaraciones de

Agamben respecto a la pandemia en algunos de sus textos; 3) su posición en el contexto de la pandemia sobre la universidad; 4) el tema del derecho humano a la salud en la pandemia y su relación en este contexto sobre el tema de la libertad; 5) por último, se realiza una crítica a la teoría biopolítica de Agamben, concentrándonos en especial en el aspecto ontológico que subyace en su teoría biopolítica.

El homo sacer y la nuda vida: la teoría biopolítica de Agamben y el estado de excepción

Agamben es mundialmente célebre por su teoría biopolítica, en la que retoma de Michel Foucault un enfoque filosófico-político biopolítico. Su obra sobre la biopolítica es recogida básicamente en su monumental *Homo sacer*, que se encuentra dividida en cuatro tomos, compuestos en total por nueve volúmenes: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1998); *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2005). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2* (2017a); *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3* (2017b); *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II, 4* (2008); *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo sacer II, 5* (2012); *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testimonio. Homo sacer III* (2018); *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida. Homo sacer IV, 1* (2013); *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2* (2017c).

Habría que hacer referencia a que la biopolítica como teoría comienza a desarrollarse a través de los cursos y escritos de Michel Foucault en la década de los setenta del siglo pasado. Por ejemplo, en sus cursos dictados en el Collège de France entre 1975 a 1979. El curso de los años 1975-1976 lleva el título *Defender la sociedad* (2000); en 1977-1978, el curso se tituló *Seguridad, territorio y población* (2006); y el curso de 1978-1979 es el que corresponde al *Nacimiento de la biopolítica* (2007). Además, Foucault abordó tempranamente el tema de la biopolítica en su *Historia de la sexualidad*, obra publicada en francés en 1976, y que se halla integrada por cuatro volúmenes. Es en el primer volumen titulado *La voluntad de saber* (1977), en el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, donde se encuentran algunas de las bases de dicha teoría biopolítica en Foucault (Flores-Miller, 2020).

Sería ahora necesario dar una explicación sucinta de la teoría biopolítica en general de Agamben. Esta teoría rescata la teoría de la soberanía de Carl Schmitt en torno a dos categorías centrales: *estado de excepción* y *homo sacer*. Desde la perspectiva biopolítica de Agamben, una tesis central sería que el individuo moderno viva bajo el *estado de excepción* no es de ninguna manera una forma de excepcionalidad política, sino que lo es en términos de normalidad y que dicho individuo vive una condición de riesgo al encontrarse frente a un poder biopolítico, que es uno propio del estado

de excepción. Lo cual convierte al ente en un individuo sin derechos: el *homo sacer* (Agamben, 1998). De esta manera, para Agamben, el *homo sacer* es el individuo del estado de excepción (p. 23).

¿Qué o quién es el *homo sacer*? El *homo sacer* significa literalmente “hombre sagrado” (Agamben, 1998, p. 93). Y se refiere básicamente a la idea de un individuo completamente vulnerable, despojado de vida social humana (*bíos*) y que queda reducida a una mera vida animal: *zoe*. Como explica Agamben, el *homo sacer* es “una oscura figura del derecho romano arcaico” (p. 18). El individuo que recibía la condena de ser declarado *homo sacer* bajo el derecho penal romano se encontraba en la condición de ser un individuo sagrado (protegido, insaclicable), pero que, paradójicamente, al recibir dicha distinción jurídica, en lugar de ser invulnerable, pasaba a ser aquel que queda a merced de quien quiera acabar con su vida, sin que hubiese consecuencia o sanción penal alguna por quitarle la vida. Por lo cual, el *homo sacer*, aunque fuera sagrado bajo el derecho, había perdido sus derechos y, por ello, se podía atentar y llegar a acabar con su vida. En tanto que la noción de *nuda vida*, que Agamben asocia al *homo sacer*, como su condición de vida degradada, como *zoe*: es vida natural, que niega su condición humana, social, y política de *bíos*, que se explica como: “la vida a quien cualquiera le puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable del *homo sacer*” (p. 18). Este autor también considera que la categoría política fundamental que explica la biopolítica es una relación que sería triple o de tres dualidades: la nuda vida-existencia política, *zoe-bíos*, exclusión-inclusión (p. 18). Esta triple distinción explica por qué para él la política tiene una base biopolítica. Para Agamben, las nociones de *homo sacer* y de *nuda vida* sirven para comprender la biopolítica implementada actualmente en el estado de excepción que rige el ejercicio de poder en la vida política contemporánea, que afecta a la vida degradada de la población (p. 23).

Habría que añadir que Agamben en su enfoque biopolítico reduce la vida humana de *bíos* a *zoe*, que responde a una vida limitada a lo que sería una vida biológica animal, es decir, de *zoe*. Por su parte, Foucault estaría desarrollando su teoría biopolítica desde el nivel de *bíos*, un nivel biopolítico positivo que permitiría entender la gubernamentalidad en una dimensión más amplia. Tanto del proceso genealógico del desarrollo del neoliberalismo, pero también del cuidado de la vida de la población, por lo que desde la biopolítica de Foucault se puede explicar el papel de la ciencia, los saberes y de los dispositivos e instancias encargados de velar por el cuidado de la vida y la salud humana; así como el cuidado del medioambiente y los entornos (*Umwelten*) del desarrollo humano y su relación con la naturaleza. No es casualidad que las mayores influencias en la teoría biopolítica en Agamben sean: Schmitt (2009; 1985; 1998; 1982; 1996); Arendt (2006); así

como Benjamin (2007; 2008a; 2008b); además de Foucault (1977; 2000; 2006; 2007). Por lo que se tienen bases propias de teoría política y también a una noción de filosofía de la historia, las cuales acompañan a la teoría biopolítica de Agamben.

La posición excepcional de Agamben frente a la pandemia

Después de la breve presentación de la teoría biopolítica de Agamben (2020a; 2020b; 2020c; 2020d), es momento de vincular la pandemia con la biopolítica y el estado de excepción (Agamben, 2020a). Recurriendo a esta vinculación, se puede entender por qué ha estado muy presente en la discusión sobre la pandemia y su significado eminentemente biopolítico (Agamben 2020a; 2020b; 2020c; 2020d; 2020, 2020e). Por ejemplo, explicar el desarrollo de la vacuna en Foucault no tendría mayor misterio, puesto que se entiende la evolución genealógica discursiva, de episteme, de dispositivo y de gubernamentalidad, encargadas de la operación de la biopolítica. En cambio, Agamben reduce todo en perspectiva de *zoe*, del *homo sacer*; hasta la ciencia y la vacuna son vistas y reducidas a un nivel negativo y de trama de un biopoder que es casi necropolítico. Y que es también explicado desde el campo de concentración y el exterminio. Esta ruta da una orientación muy distinta a la teoría propuesta por Foucault en su propia biopolítica. La naturalización de la vida de la población a través del *zoe* no es suficiente para explicar la biopolítica en un sentido positivo, es decir, del cuidado de la vida de la población. La sospecha permanente es la condición de una teoría biopolítica del *zoe* o de la negatividad frente a la vida humana que ha sido reducida a mera vida natural. Agamben argumenta lo siguiente sobre el supuesto estado de excepción presente en la biopolítica aplicada por algunos Estados en medio de la pandemia:

¿por qué los medios de comunicación y las autoridades se esfuerzan por difundir un clima de pánico, provocando un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras? (p. 18).

Para Agamben, el estado de excepción por sí mismo explica la situación de la pandemia y las medidas de la cuarentena: “Dos factores pueden ayudar a explicar este comportamiento desproporcionado. En primer lugar, hay una tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno” (p. 18). Como si hubiese sido una decisión de los gobiernos que se realizara el tan temido estado de excepción del que nos habla Agamben; como si los Estados estuvieran buscando la oportunidad del escenario adecuado para intensificar su aplicación del estado de excepción, puesto que “parecería que, habiendo agotado el

terrorismo como causa de las medidas excepcionales, la invención de una epidemia puede ofrecer el pretexto ideal para extenderlas más allá de todos los límites” (p. 19). Es cierto que la biopolítica de Agamben tiene un carácter negativo, pero no por ello se puede establecer la conexión de que el mundo humano actual bajo la pandemia debe llevar al sinsentido de hablar de una “invención”. Esta actitud no resuelve ni ayuda a comprender problemas mayores como lo es el de una pandemia, que es un fenómeno sanitario que ha sucedido una y otra vez en la historia, que ha acabado con la vida de bastantes vidas humanas. Bajo un orden discursivo que podría ayudar a comprender los problemas del poder y la seguridad, es posible desentrañar el origen y la intención oculta del biopoder detrás de esta pandemia. Y es precisamente con la aparición de la pandemia que se han mostrado las carencias y limitaciones de esta teoría. Hay que decir claramente que en algo abona en esta confusión la insensibilidad que Agamben ha mostrado frente a la pandemia, a la que se ha atrevido a tachar de “invención” del biopoder.

La reacción de este autor ante la pandemia caería en un típico antihumanismo, el cual ha estado presente de modo consistente en el pensamiento de este autor dada la influencia del pensamiento de Heidegger, del cual fue discípulo directo; como quien parecería olvidarse del drama del dolor y el peso real de la muerte, lo cual no puede negarse en una situación tan excepcional como lo es una pandemia. Y más si el septuagenario filósofo italiano no había experimentado antes en su vida una situación excepcional de pandemia, puesto que el ser humano testigo directo de una pandemia previa de tal magnitud, tendría que poseer una edad mayor a los cien años; por tanto, la experiencia de vida frente a una pandemia es prácticamente inexistente en la enorme mayoría de seres humanos en la actualidad. Si tenemos ante nuestros ojos dicha experiencia, no pasamos por alto el efecto producido en la vida humana. Por ello, el factor humano pareciera quedar en un segundo plano en los artículos de Agamben, dado el afán de querer explicar la pandemia desde su teoría biopolítica. La insensibilidad y la distancia mostrada por Agamben no parece ser nueva, para ello véase el testimonio del filósofo francés Jean-Luc Nancy (2020):

Recordé que Giorgio es un viejo amigo. Lamento traer a colación un recuerdo personal, pero no me distancio, después de todo, de un registro de reflexión general. Hace casi treinta años, los médicos me juzgaron para hacer un trasplante de corazón. Giorgio fue una de las pocas personas que me aconsejó no escucharlos. Si hubiera seguido su consejo, probablemente habría muerto tarde o temprano. Uno puede equivocarse. Giorgio sigue siendo un espíritu de finura y bondad que puede ser llamado -sin ironía- excepcional (p. 30).

En este comentario sobre la recomendación de Agamben sobre su problema de salud, se aprecia además una actitud de desdén, reticencia o escepticismo hacia la ciencia, que habla del poco valor que se le otorga; pareciera que la actitud anticientífica volvió a hacerse presente ante la pandemia.

Universidad y pandemia

El filósofo italiano ha ejercido una crítica respecto a la forma en que los gobiernos han afrontado la situación contingente de la pandemia actual, pero también ha emprendido una fuerte crítica al papel que han jugado las universidades ante esta situación excepcional de la pandemia (Agamben, 2020b). Veamos, por ejemplo, la siguiente afirmación:

Es posible, dada la inconsistencia ética de nuestros gobernantes, que estas disposiciones se dicten en quienes las han tomado por el mismo temor que pretenden provocar, pero es difícil no pensar que la situación que crean es exactamente la que los que nos gobiernan han tratado de realizar repetidamente: que las universidades y las escuelas se cierren de una vez por todas y que las lecciones sólo se den en línea, que dejemos de reunirnos y hablar por razones políticas o culturales y sólo intercambiamos mensajes digitales, que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto -todo contagio- entre los seres humanos (p. 33).

Parte del problema central, según Agamben, retomando la crítica a la técnica realizada por Heidegger, es la del uso de las tecnologías para continuar con las clases a través de medios telemáticos e Internet, es decir, de las tecnologías que permiten la educación a distancia (Agamben, 2020d). Esta crítica ha sido tan poco matizada que parecería una descalificación completa a la educación universitaria, confundiendo medios y fines educativos, como lo han hecho aquellos que siguen la posición ideológica opuesta, que es la apología a la tecnología como elemento central de la educación. Aunque ambas posturas pecan de ser excesivas, la de Agamben es la de quien niega radicalmente el uso de la tecnología como medio o instrumento para el desarrollo de clases universitarias, pues sería un avance para que el biopoder imponga el uso de las tecnologías digitales:

Como habíamos previsto, las clases en las universidades a partir del año próximo se dictarán *online*. Lo que para un observador atento era evidente -o sea que la así llamada pandemia se usaría como pretexto para difundir de manera cada vez más invasiva las tecnologías digitales-, se ha realizado plenamente (p. 59).

Agamben lleva la situación de la universidad actual y del profesorado a terrenos en los que las políticas de confinamiento las equipara con el fascismo. En la operación de esta biopolítica universitaria habría toda una complicidad de individuos ciegos frente al embate pandémico. Entre tales individuos, sobresalen los profesores universitarios que, según Agamben, deberían de renunciar a su trabajo académico, puesto que colaboran bajo las formas actuales del uso de la tecnología y la informática en la educación a distancia; si no renunciaran a su cargo académico universitario, sostiene, serían cómplices del fascismo presente en el estado de excepción tecnológico universitario actual. Agamben (2020d) ha llegado a expresar lo siguiente sobre el tema de la biopolítica y la educación universitaria bajo este nuevo estado de excepción, como él mismo le llama:

De todo fenómeno social que muere, se puede afirmar que en cierto sentido merecía su fin, y es cierto que nuestras universidades habían alcanzado tal punto de corrupción e ignorancia de especialistas que no es posible lamentarse de ellas y que, en consecuencia, la forma de vida de los estudiantes se había vuelto igual de miserable. Sin embargo, dos puntos deben permanecer firmes:

1) Los profesores que aceptan -como lo están haciendo en masa- someterse a la nueva dictadura telemática y realizar sus cursos sólo en línea son el equivalente perfecto de los docentes universitarios que juraron lealtad al régimen fascista en 1931. Como ocurrió entonces, es probable que sólo quince de cada mil se nieguen, pero ciertamente sus nombres serán recordados junto con los de los quince docentes que no prestaron juramento.

2) Los estudiantes que aman verdaderamente el estudio tendrán que negarse a inscribirse en las universidades así transformadas y, como en su origen, constituirse en nuevas *universidades*, dentro de las cuales sólo, frente a la barbarie tecnológica, podrá mantenerse viva la palabra del pasado y nacerá -si es que nace- algo así como una nueva cultura (p. 60).

Los textos de opinión de Agamben acerca de la pandemia (2020a; 2020b; 2020c; 2020d; 2020e) son un ejercicio periodístico que debería apearse a los criterios mínimos del rigor periodístico para abordar un tema tan serio, pero esto es algo que no se le puede pedir a un autor que pareciera autootorgarse todos los permisos posibles para seguir alimentando su teoría, en la que cada acontecimiento se tiene que ajustar a su teoría; puesto que cada fenómeno que *aparece* cae dentro de la trama que él ya prefijó apriorísticamente, su explicación ya tiene la respuesta que penetra en la madeja de sucesos y la desata en una dirección que justifica la supuesta base biopolítica del mundo social actual con la explicación que se pretende como última y definitiva. Vaya modestia de la teoría frente a la realidad.

Derecho humano a la salud y pandemia

Sobre el tema de la actuación estatal sobre la pandemia, que tanto le incomoda a Agamben y que inmediatamente identifica como estado de excepción, como si el Estado fuera el Leviatán abominable que es cuestionado permanentemente por liberales y libertarios, habría que intentar explicar la relación de los derechos humanos y la libertad, aunado al tema de la responsabilidad frente a esta pandemia.

El filósofo alemán Daniel Loewe ha apelado en su obra *Ética y coronavirus* (2020) a que se respete al máximo la libertad de los individuos y su poder de decisión en medio de la pandemia. Aduce Loewe que no se deben restringir las libertades de los individuos frente a esta situación de contingencia. Su argumento resulta razonable, pues coloca también la responsabilidad en el ejercicio de la libertad en los mismos individuos en el contexto del COVID-19; pero las preguntas que se le pueden hacer a esta posición típicamente liberal son las siguientes: ¿y si los individuos no ejercen responsablemente su libertad? ¿Si con un uso irresponsable de su libertad ponen en riesgo la salud y la vida de otros individuos, entonces, nadie debe intervenir? ¿Es el Estado, como instancia encargada de velar por la salud pública de los ciudadanos bajo mandato constitucional, quien debe hacerse cargo de tomar decisiones sobre la salud de los individuos, aun afectando la libertad de los individuos? De algún modo, las respuestas ya están implícitas en las preguntas: si hay un ejercicio de la libertad individual responsable frente a la pandemia, entonces no es necesario que nadie más intervenga para tratar de “proteger” la salud de los individuos que actúan responsablemente; pero también hay que considerar que el asunto es un tema de salud pública al estar frente a un problema de tal magnitud como lo es la pandemia; además de que si hay individuos que, en el uso de su libertad, actúan de modo irresponsable, es ahí cuando el Estado tiene que proteger la salud y la vida de los ciudadanos, tratando de no afectar ni su libertad ni sus derechos humanos, sino garantizando el derecho humano a la salud y el ejercicio de la libertad realizado de modo responsable y en condiciones de menor riesgo sanitario. A fin de cuentas, las conductas responsables o no responsables de los individuos, son las que provocan o no la intervención del Estado, de otra manera, no tendría que aparecer para restar la libertad de nadie, sino solamente dedicarse a aplicar una política de salud específica para atender la contingencia de salud pública. Eso queda muy claro en un Estado de derecho, aun y cuando nos enfrentamos ante una situación excepcional, pero que todavía da margen para que los individuos tomen decisiones por sí mismos, puesto que no hay razón suficiente para la vulneración de sus derechos. También se tiene que entender que ante una emergencia sanitaria o de catástrofe que afecta a la

población, el Estado tiene que activar una serie de medidas para contrarrestar los efectos y el impacto en la población; lo que implica tomar algunas medidas temporales de un modo excepcional.

Si las condiciones de gravedad de la emergencia requieren medidas excepcionales, se entiende que deben afectar lo menos posible a los derechos y libertades. Una argumentación del ejercicio de la libertad de los individuos, pero también de las obligaciones del Estado, por ejemplo, al implementar una campaña de vacunación universal en la población para aminorar los efectos de la pandemia. Lo anterior permite analizar con más elementos la realidad sociopolítica de ese periodo. La explicación biopolítica de Agamben todavía no ha llegado a entender el papel de la ciencia, sistema de salud, sistema educativo y el Estado, en circunstancias excepcionales como las que ha representado la COVID-19.

Agamben deja ver una inconsistencia con la cual caería en una franca contradicción en su posición antiestatal, que sería más bien propia de un neoliberal o un libertario que niega al Estado y su intervención en cualquier ámbito de la vida social. Lo anterior, al considerar ajenos la vida del individuo y su libertad a un manejo de la situación de salud por parte del Estado. Si se les hiciera caso a estas posiciones radicales -y hasta criminales- del individualismo neoliberal y si los Estados no hubieran intervenido en su tarea de salud pública, sucedería que en esta pandemia las consecuencias habrían sido mucho más graves, costando un mayor número de vidas. Si enfrentar las condiciones de salud derivadas de la pandemia hubiera quedado solamente en manos de los particulares, de los mismos individuos, ya desprovistos de la protección de la salud pública, que es tarea del Estado por antonomasia, las tasas de vacunación habrían sido mucho más bajas y en el caso de bastantes países simplemente no habría existido una disponibilidad de vacunas para la población común; además, las vacunas alcanzarían precios inaccesibles para las mayorías, en un mercado negro criminal y corrupto. Con ello, el número de muertes habría sido mucho mayor y con una expansión galopante de la pandemia. Cuando se cae en estas posiciones del egoísmo donde todo queda en manos del mercado, queda revelado lo injusto que es dejar lo que tiene un carácter social y que atañe al Estado, a la suerte del anarquismo mercantil capitalista, que excluye a los que posean menos recursos económicos y de acceso a la salud frente a cualquier eventualidad. En este caso, hablamos del derecho humano a la salud. Tal consideración escapa al discurso biopolítico de Agamben.

Crítica de la ontología biopolítica de Agamben

La biopolítica tiene un carácter crítico y negativo, puede llevar a la interpretación de una realidad sin concesiones de ningún tipo. Es cierto que la ontología de Agamben no resuelve los problemas, sino que los comprende como un modo de ser que pretende definir al ser hasta su verdad, bajo un orden discursivo que intenta entender los problemas del poder desde una perspectiva crítica. Aunque este carácter crítico sea muy importante, la intención de recurrir a una explicación omnímoda no parece ser tan consistente, tal como ha sucedido a partir de la pandemia. No obstante, sus seguidores han hecho saltos y malabares para justificar lo que ha escrito sobre la pandemia, de cualquier manera, se han mostrado las carencias y limitaciones de la biopolítica como explicación completa de la realidad y de la conceptualización teórica que ofrece. Ya se han realizado críticas sólidas a la biopolítica de Agamben en algunos aspectos puntuales de su teoría (Laclau, 2008, pp. 107-123; Lemke, 2017; pp. 71-84; Cadahia, 2017, pp. 27-108; Chul Han, 2020b, pp. 63-99), aunque en este caso tratamos más directamente la carencia de fundamentos filosóficos de la ontología biopolítica de Agamben, pues de la crítica inmanente a su teoría salen a relucir los déficits de fundamentación filosófica. Tratando de ser justos, nos parece que la perspectiva biopolítica logra penetrar en varias de las dimensiones del ejercicio del poder y de la inseguridad de los individuos en el mundo actual; el estado de excepción como normalidad es una aportación importante -aunque discutible- hecha por Agamben, pero habría que comprender que muchas de las problemáticas actuales no se logran explicar desde esta posición biopolítica, puesto que los fenómenos de una realidad tan compleja rebasan a esta forma de explicación ontológica.

La biopolítica en Agamben es un discurso con una matriz cerrada como una constelación de conceptos y categorías que se bastan a sí mismos sin relación con otras tantas determinaciones de la compleja realidad. Niega a sus otros, que son tanto su diferencia universal como particular e integrantes de una totalidad. En cuanto a su ontología, niega la diferencia, que es parte de una relación lógica y ontológica en sentido dialéctico; dialéctica que implica que no se excluya ni se fragmente a los individuos. Si no acudimos a esta distinción lógica y ontológica, caemos en una interpretación unilateral, unidireccional esencialista y fragmentaria. De este modo, su biopolítica sería una especie de totalidad sin flujo, sin dialéctica; además de un discurso autorreferencial con la pretensión de ser omniabarcante, lo que lleva a dudar de la capacidad ontológica de la biopolítica, dada su incapacidad teórica para explicar un fenómeno complejo como la pandemia de la COVID-19.

Ahora habría que cuestionar la interpretación del *bios* de la biopolítica de Agamben, en la que aparece su negación de la política, que implica una especie de nihilismo totalizante de las formas de vida en sentido ontológico. Sería un exceso querer colocar a esta teoría como un saber naturalizado de lo político, en el que se hace referencia casi de modo exclusivo al tema del poder y a tramas ontologizadas-sustancializadas del mismo, recurriendo a una filosofía de la historia *ad hoc* para su pretensión de naturalizar el *bios*, llevándolo a una degradación y convirtiéndolo en *zoe*. Esa posición no da margen para la construcción de una ética de la vida, sino que reniega de la ética y vida contemporánea en un desencanto pesimista en el que la desesperanza de la biopolítica se conecta con el nihilismo.

De acuerdo con Agamben, la biopolítica es la verdad de la política, pero más bien, la política sería la verdad de la biopolítica. Es la actividad y el saber específico de la política la que le da lugar y existencia al discurso biopolítico, pues al estar hablando del *bíos* en la política, nos referimos a que el *bíos* está dentro de una forma (*eidos*) llamada política y que, así como puede explicarse la política desde el *bíos*, como un factor que pueda estar incidiendo en esa forma llamada política, también la política puede -y de hecho así sucede- ser explicada desde otras tantas matrices teóricas o perspectivas sobre la misma política. No hay *arché* o *Anfang*, “comienzo” u origen biopolítico, que valga para explicar con exclusividad todos y cada uno de los factores que conforman la realidad multifactorial que componen el campo de la política como fenómeno humano. Querer ontologizar la política desde la biopolítica de ese modo sería un exceso esencialista. Enfatizamos que sin política no habría biopolítica, puesto que es su condición necesaria y, lo contrario, sostener que sin biopolítica no habría política, sería caer en un argumento francamente absurdo, un sinsentido, como una recaída mayor en la naturalización que realiza Aristóteles (1988) de la *polis*. De esta manera, la constitución ontológica de Agamben peca de reducir y negar el papel de la política en la historia. Una argumentación así sería de un nivel de abstracción metafísico apenas aceptable para explicar algunos aspectos puntuales de estos tiempos. El exceso de filología clásica como sucedánea de la historia, como sería el caso del típico proceder argumentativo de Agamben, pareciera que obnubilaría su acercamiento a la realidad de modo más amplio y multidimensional. De esta manera, la retórica se enseñoera, encubre al ser y sustituye al pensamiento crítico.

Además, Agamben forma parte de los autores que han sido influidos por un conservadurismo cercano a Carl Schmitt. Dichos filósofos niegan cualquier vínculo de lo político con lo social, es decir, la reducción de lo político como campo autónomo y con tareas distintas a lo social y que las separan tajantemente, con evidentes tintes de elitismo político que niega “la cuestión social” (Heller,

1991; Rancière, 2019a, 2019b, 2019c; Corcoran, 2019). Algunos seguidores de esta noción de lo político están también vinculados a la biopolítica, como es el caso de Agamben. Se puede entender como una contingencia, en la que existe la necesidad de la atención a la salud de quienes integran a una sociedad, es un ejemplo de las “cuestiones sociales” que no pueden ser atendidas al margen de lo político y de decisiones que provengan del ámbito estatal. Frente a la pandemia, decir que el campo específico de lo político no tiene relación con lo social, es negar que la enfermedad tenga un carácter tanto social como político, tanto en sentido humano, así como respecto de la responsabilidad del Estado en velar por la salud de la población. Dicha posición negadora de lo social le otorga a la biopolítica de Agamben un carácter meramente negativo, desmarcándose de la biopolítica de Foucault (2006), en la que la gubernamentalidad y sus dispositivos también implican un cuidado de la vida de la población y su salud. Esto sería negar la noción de salud pública como una categoría que atañe a la biopolítica, con lo cual Agamben se aleja de la biopolítica de Foucault, al presentar un carácter negativo y muy reductivo de su teoría biopolítica. En todo caso, la de Foucault sería una exploración más amplia en términos positivos e históricos de la construcción a través del tiempo de las instituciones de salud. En Agamben prevalece una ontología que niega la historia y el lugar de lo social; es tan abstracta que niega lo social. Su tratamiento biopolítico de la salud resulta una paradoja, puesto que reproduce, tal vez sin ser consciente, una visión ideológica neoliberal o libertaria, que niega las responsabilidades gubernamentales sobre la salud de la sociedad y no logra captar del todo el papel de la economía neoliberal, que serían efectos perniciosos del sistema capitalista, como si la salud fuera solo del individuo en el ámbito privado, como lo hacen el neoliberalismo y el libertarianismo.

De esta manera, Agamben está muy lejos de proceder como lo hacía Foucault, que sería una exploración de la gubernamentalidad y sus efectos en el desarrollo del cuidado de sí y de los dispositivos y tecnologías del yo, lo que implicaría un carácter social de la salud al hablar de la población; por ello, lo social en Foucault (2007) se relaciona con lo biopolítico, económico y con el neoliberalismo. En cambio, Agamben parece pensar la realidad de modo fragmentario y bajo un análisis ontológico sin capacidad de abarcar la totalidad social. Su ontología no es social, sino de la abstracción conceptual, propia de una corriente de pensamiento individualista, muy emparentada con Hobbes como con Locke. En Agamben todo es ontologizado con una explicación negativa de lo que considera el paradigma moderno, que sería el “campo de concentración” y del estado de excepción, pero en su trama les niega lugar a diversos aspectos de la realidad que no pueden pasarse por alto. Por lo cual, dicha ontología incompleta está lejos de explicar toda la

realidad, con una genealogía centrada en muy pocos elementos y que no accede a una inmanencia histórica suficiente, producto de la carga esencialista ahistórica que contiene, que es un defecto propio de las ontologías de estas características.

En el caso de Marx, por ejemplo, en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857 (1982), se explica el intento de naturalización de los procesos sociales y económicos que se han hecho desde las perspectivas abstractas que niegan los procesos históricos. El efecto de naturalización de las determinaciones de la realidad social implica la impostación de dicha realidad al no explicar las condiciones materiales y el papel de la conciencia que reproduce una alienación ideológica que niega la historia. En un sentido contrario a Marx, el liberalismo recurre a una explicación naturalista ideológica típica del “esto siempre ha sido así” para justificar estáticamente el estado de cosas dentro del capitalismo, como si la historia no estuviera constituida por procesos histórico-sociales-económicos con su propia lógica y *dynamis* (Heller, 1982). Queda claro que el proceder biopolítico de Agamben es antidualístico y antihistórico e incurre en una reducción de la historia desde una ontología al margen del proceso de la dialéctica de la historia.

Agamben limita las categorías que explican la realidad, por ejemplo, al referirse al biopoder y mencionar a la nuda vida de *zoe*, esta no parecería contener un sentido político, social, histórico, económico, jurídico, sino que estaría conformándose como reducción naturalista del *bíos* al *zoe*. La vida en sociedad no puede ser explicada desde la naturaleza misma, eso sería ir más lejos que lo ya hecho por la metafísica de la naturaleza humana de los siglos XVII y XVIII, que han sido parte de proyectos metafísicos esencialistas; o más actualmente los proyectos de la sociobiología, la etología, la neurobiología y las neurociencias, así como toda forma de neodarwinismos liberales, pues la naturaleza humana se estaría quedando sin lo humano y se reduciría a una explicación desde “lo natural”. Aunque, como forma de presentar la reducción de lo humano que se realiza desde el ejercicio de poder, pueda ser crítico, de ahí a querer declarar lo humano desde lo natural, es caer en una ontología naturalista que no puede explicar los procesos de la historia, la economía, la política, la sociedad, la cultura, etcétera. Lo natural no explica todo lo complejo y multifactorial en que resulta lo humano o del mundo social.

Conclusión

Se puede comprender que, en el contexto de la pandemia, Agamben no desaprovechó presentar su posición de excepcionalidad. Entre otros cuestionamientos, criticó a la universidad actual y los usos de la tecnología para la educación a distancia, de manera inconsistente, como se ha mostrado anteriormente. En el tema de los derechos humanos y el ejercicio de la libertad en el contexto de la pandemia, salen a relucir

más contradicciones y déficits de la teoría agambeniana. Además, se ha recurrido a una crítica de la ontología biopolítica de filósofo italiano. Por último, habría que advertir que la mejor filosofía nunca se ha escrito al calor de los acontecimientos como si fuera un trabajo periodístico, caracterizado este último como la actividad de dar cuenta de la información de los acontecimientos del presente de un modo inmediato, pues su función es informar sobre la actualidad, lo que puede asociarse con el afán de “curiosidad” (*Neugier*), “novedad” (*Neuheit*) y “habladuría” (*Gerede*) (Heidegger, 2003, pp. 189 y ss.), que son propios de la inautenticidad de la infodemia de estos tiempos. En el caso de Agamben y de los filósofos que le han acompañado en esta aventura ávida de protagonismo, se ha incurrido en vaticinios a veces fallidos, a veces poco sólidos y consistentes, mostrando limitaciones en su reflexión y sin hacer suficiente honor al ejercicio propio del pensamiento en la argumentación ofrecida sobre un fenómeno del cual todavía queda mucho por conocer. El conocimiento sobre la COVID-19 al que nos tenemos que acercar se encuentra en otros ámbitos, como el que ofrece la ciencia. Queda la duda sobre si Giorgio Agamben habrá dejado que se le aplicara la vacuna o si teme que también sea parte de una trama del estado de excepción del biopoder y por ello -como diría el personaje de Herman Melville- “preferiría no hacerlo” (*I would prefer not to*).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- _____. (2005). *Estado de excepción. Homo Sacer II, 1*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2008) *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II, 4*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo Sacer II, 5*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2013) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida. Homo Sacer IV, 1*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2017a). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo Sacer II, 2*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2017b). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo Sacer II, 3*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2017c). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2018) *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testimonio. Homo Sacer III*. Adriana Hidalgo Editores.
- _____. (2020a). La invención de una pandemia. En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 17-19). ASPO.
- _____. (2020b). Contagio. En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 31-33). ASPO.
- _____. (2020c). Reflexiones sobre la peste. En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 135-137). ASPO.
- _____. (2020d, 23 de mayo). Réquiem por los estudiantes. *Artillería Inmanente*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1514>
- _____. (2020e). Réquiem por los estudiantes. En id., *¿En qué punto estamos? La epidemia como política* (pp. 59-60). Adriana Hidalgo Editores.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el concepto de historia. En id., *Obras completas I, 2* (pp. 305-318). Abada.
- _____. (2008a). Hacia la crítica de la violencia. En id., *Obras completas II, 1* (pp. 183-206). Abada.
- _____. (2008b). Fragmento teológico-político. En id., *Obras completas II, 1* (pp. 206-207). Abada.
- Cadahia, L. (2017). *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. FCE.
- Chul Han, B. (2020a). La emergencia viral y el mundo de mañana. En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 97-111). ASPO.
- _____. (2020b). *Topología de la violencia*. Herder.
- Corcoran, S. (2019). Introducción. En J. Rancière (Ed.), *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (pp. 11-47). FCE.

- Flores-Miller, G. (2020). Biopoder, ciudadanía, derechos humanos y seguridad. En S. P. Izcarra y K. L. Andrade Rubio (Dirs.), *Sociedades y fronteras: xenofobias y xenofilias* (pp. 21-32). Dykinson.
- _____. (2021). Seguridad y biopolítica: la soberanía y el enemigo político en el estado de excepción neoliberal. En K. L. Andrade Rubio, S. P. Izcarra Palacios y G. Flores Miller. (Coords.), *Sociedad y seguridad: ética y valores* (pp. 23-53). Colofón/UAT.
- Foucault, M. (1977). Derecho de muerte y poder sobre la vida. En id. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber* (pp. 161-194). Siglo XXI.
- _____. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE.
- _____. (2006). *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*. FCE.
- _____. (2007). *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE.
- Heidegger M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heller, A. (1982). *Teoría de la historia*. Fontamara.
- _____. (1991). Nueva visita a “El concepto de lo político”. En id., *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?* (pp. 81-97). Península.
- Laclau, E. (2008). ¿Vida nuda o indeterminación social? En id., *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política* (pp. 107-123). FCE.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. FCE.
- Loewe, D. (2020). *Ética y coronavirus*. FCE.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Siglo XXI editores.
- Nancy, J.-L. (2020). Excepción viral. En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 29-30). ASPO.
- Rancière, J. (2019a). Diez tesis sobre la política. En id., *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (pp. 51-70). FCE.
- _____. (2019b). ¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre? En Id., *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (pp. 91-107). FCE.
- _____. (2019c). ¿Biopolítica o política? En id., *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (pp. 125-131). FCE.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la constitución*. Alianza.
- _____. (1985). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza.
- _____. (1996). *Sobre el parlamentarismo*. Tecnos.
- _____. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza.
- _____. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Žižek, S. (2020a). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo *Kill Bill*... En VV. AA., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 21-28). ASPO.
- _____. (2020b) *¡Pandemia! El COVID-19 sacude al mundo*. Anagrama.

Friedrich Nietzsche en el siglo de la historia. Un recorrido historiográfico

Mizrraim Contreras Contreras¹

Introducción

El acceso historiográfico a la obra nietzscheana es una necesidad primordial cuando de visiones de conjunto se trata. En este capítulo no procuramos analizar la concepción de la historia que Nietzsche tenía, semejante tarea la abordamos extensamente en *Friedrich Nietzsche. Hacia una filosofía crítica de la historia* (Contreras, 2020). El objetivo ahora pretende exponer un breve esbozo historiográfico sobre las configuraciones de la *ciencia histórica* en el siglo XIX. Aquí la historiografía nos concede la ventaja de una *visión de conjunto* y honra el carácter universal de la obra nietzscheana al rescatar su marco contextual. Pues si de algo Nietzsche (1844-1900) estuvo siempre convencido, es de la dimensión universal que su pensamiento alcanzaría, tal como lo atestigua su famosa frase en *Ecce homo*: “Conozco mi suerte. Un día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo inmenso” (Nietzsche, 2016, p. 853). Pero no fue algo propio de Nietzsche, sino con la *conciencia histórica de universalidad* gestada a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Como bien lo aprecia Michael Serres, al decir que en el siglo XIX: “la humanidad parece estar al final de todas las rutas posibles; la exploración ha cerrado todos los círculos” (Serres, 1990, p. 200).

Lo que proponemos en el texto es un breve recuento historiográfico en torno al concepto de historia consolidado en el siglo XIX. Esto en estrecha relación con la *conciencia histórica de universalidad*, por llamarla de alguna forma. Por tanto, no tomamos a Nietzsche como figura central del ensayo, sino que nos detenemos en algunos de sus contemporáneos, como Darwin, Wallace, Chambers, Ranke,

¹ Investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

Droysen, Schleiermacher y Hegel, que arrojan luz sobre la concepción o idea de la historia forjada en ese entonces y que todavía hoy sigue influyendo en la investigación académica. Desde luego que en el proceso matizamos algunas relevantes reacciones de Nietzsche. La razón por la que iniciamos con Kant es porque representa el sistema filosófico más universal y acabado inmediato a Nietzsche; también porque mucho de lo que se dijo en el siglo XIX fue en reacción a la filosofía kantiana. Sin Kant, la filosofía moderna no se hubiera desarrollado tanto.

El contexto inmediato al siglo XIX: emancipación de lo divino

La *conciencia de universalidad* la exponía muy elegantemente Kant a finales del siglo XVIII (1788) en las primeras líneas de la conclusión a su segunda crítica:

Dos cosas llenan el ámbito de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. No necesito buscarlas ni sólo conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en la exaltación fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia (Kant, 2017, p. 191).

Dicha *conciencia histórica de universalidad* se encontrará a lo largo de la obra nietzscheana (*Friedrich Nietzsche Werke*); no como asimilación entusiasta de la gran síntesis histórico-universal, tal como se muestra en una enorme cantidad de narrativas circundantes que exaltaban las virtudes del *progreso* promovidas por la *Ilustración*. En Nietzsche se habilita una recepción crítica e intempestiva. Incluso, una superación crítica respecto al pensamiento kantiano. Kant, por cierto, también representa, de alguna manera, una posición crítica respecto a la ideología del *progreso* que ya en su tiempo se venía dando:

[...] en la segunda mitad del siglo XVIII la idea de progreso se estaba consolidando de manera absoluta. Prácticamente, la Modernidad entera, y no tan sólo los ilustrados, encuentran en ella uno de sus ideales más necesarios e indiscutibles dentro del que podemos considerar su programa ideológico esencial. Por ello les resulta en última instancia una idea imprescindible, a pesar de que algunos de ellos (como Rousseau, Diderot, Herder y en gran medida Kant) basaron su filosofía en una insobornable crítica a la sociedad de su tiempo (Solsona, 2004, p. 183).

Lo *intempestivo* del *filosofar a martillazos*, tan característico del pensar nietzscheano, representará una confrontación radical con la filosofía de la historia hegeliana. Nietzsche se encuentra entre dos colosales sistemas filosóficos que pensaron la

historia con enorme profundidad y consecuencia: su sentido, sus alcances y límites; así como su puesta en escena en la realidad concreta de cada *ser*. Este, en cuanto hombre histórico concreto y libre, ahora se hace consciente de su-ser-sí-mismo en independencia respecto al carácter absoluto de la divinidad como rectora providencial de la historia.

Además, sintetizando la cuestión del ser y su autonomía, habrá que señalar que el fracaso de las prerrogativas reclamadas por el absolutismo monárquico y su idea de un *derecho divino* en el siglo XVIII contribuye en buena medida a legitimar las pretensiones antropológicas radicales desarrolladas en el XIX. Aunque, históricamente debe retrocederse aún más, pues está claro que el proceso de emancipación respecto a una *minoría de edad* -dependiente siempre de la tutela divina- se originó en el siglo XVI. Así: “La «nueva antropología» se convirtió en el fundamento de la cultura secular nacida tras el final de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII” (Pannenberg, 1993, p. 23). Específicamente: “en la antropología moderna se refleja la independización del hombre de esta época respecto de los sistemas doctrinales, escindidos confesionalmente, de la teología cristiana y, con ello, respecto de la forma explícita de la problemática religiosa” (pp. 23-24). Y, en el decir de John Bury (2009): “Los hombres no pudieron formular una teoría del Progreso hasta que no se sintieron independientes de la Providencia” (p. 82). Desde luego que todo esto se asume en las palabras que Nietzsche (2014) pone en labios del hombre loco:

¿No sentimos aún el olor de la descomposición divina? - ¡también los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos (p. 803).

¡Etsi deus non daretur! Es decir, no necesitamos la hipótesis “Dios” para vivir en el mundo (Bonhoeffer, 2001, p. 252). Con este marco histórico ha de entenderse con más claridad el punto de partida tomado por Kant, en su breve publicación de 1784: *¿Qué es la Ilustración?* En la cual da la bienvenida al proyecto ilustrado de emancipación y proclama entusiasmado que *Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración (Kant, 2004, p. 83).

Sapere aude es lo que designa al hombre llegado a su *mayoría de edad*; sin embargo, no es solo su carácter antitético lo que se pone de manifiesto, sino que

el punto límite del reclamo ilustrado es el surgimiento del *ateísmo* como natural consecuencia del *fracaso cristiano* en el mundo moderno: “El ateísmo en sentido estricto existe solamente en la modernidad. Incluso el término «ateísmo» mismo no parece haber empezado a circular hasta el tránsito del siglo XVI al XVII” (Kasper, 2013, p. 63). Y, a juicio de Pannenberg (1976): “Los presupuestos del moderno ateísmo occidental radican en la formación de las modernas ciencias de la naturaleza y de su imagen del mundo (*Weltbild*) mecanicista, esto ocurre sobre todo en Francia, en el XVIII” (p. 151). De ahí que, si de alguna manera Dios, como *Soberano Señor* de los pueblos (*teonomía*), es expulsado de su paraíso político con la caída del absolutismo monárquico, queda así la existencia histórica concreta en la modernidad como una vaciada del sentido divino. La modernidad deviene *kénosis* (*κένωσις*), perpetuándose en la conciencia histórica y renovando el arrojó a la *nada* (*nihil*) como distintivo sentimiento de *ser en el mundo*. La síntesis de este giro puede quedar representada por la afirmación de Feuerbach (2009): “La teología se ha convertido, desde hace ya mucho tiempo, en antropología” (p. 32). En consecuencia: “la antropología es el misterio de la teología” (p. 32). La nueva antropología emergida de una nueva concepción histórica del mundo (*Weltanschauung/Weltganz*), se veía amenazada por el impacto avasallador de las transformaciones producidas por la Revolución Industrial (1780-1895) que marcaría decididamente el futuro de la humanidad. La era tecnológica será criticada y denunciada severamente por Nietzsche en la *Gaya ciencia* como deshumanización del hombre: “*Todos nosotros no somos ya el material para una sociedad: ¡Esta es una verdad que pertenece a la época!*” (Nietzsche, 2014, p. 871). Por *nosotros* y *época*, Nietzsche refiere la crisis de sentido del “nosotros, hombres modernos” (p. 871). Entonces, la crítica nietzscheana al *τέλλη* -en su modo negativo- de la modernidad ilustrada es extensiva a toda su obra.

El impacto de Wallace, Darwin y Chambers

Los trabajos de Alfred Russel Wallace (1823-1913) y Charles Robert Darwin (1809-1882), dados a conocer el 1 de julio de 1858 en la Linnean Society de Londres, bajo el título de *Charles Darwin and Alfred Russel Wallace “On the tendency of species to form varieties”*, y “*On the perpetuation of varieties and species by natural means of selection*”, marcarían la visión científica del mundo en los siglos posteriores. Al año siguiente, 1859, Darwin publicaba su famosa obra: *El origen de las especies*, abriendo un nuevo paradigma científico de la historia. La relevancia de Darwin ha quedado fuera de toda duda, sobre todo, con el trabajo de la historiadora británica, especializada en el siglo XIX, Janet Browne, quien escribió una densa y muy competente biografía titulada: *Charles Darwin. Voyaging. Volume I of a Biography* (Browne, 1995). Siguió su monumental trabajo con *Charles Darwin. The power of place. Volume II of a Biography*

(Browne, 2003). La obra de Darwin llegó tarde al español, fue traducida hasta 1921 por Antonio de Zulueta. Una importante contribución al debate sobre el darwinismo, en cuanto a fundamentación filosófica, es la propuesta por Michael Ruse en 1986: *Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo* (1994), es un libro clave. Y una excelente visión histórica de conjunto es la que ofrece John Gribbin en su destacada *Historia de la ciencia 1543-2001* (2006). Sin embargo, Wallace no corrió con la misma suerte y la tendencia hoy es la del olvido.

Era reconocido, durante el siglo XIX, como uno de los fundadores de la teoría evolutiva, pero durante el siglo XX sus contribuciones fueron desdeñadas y la figura de Darwin -sumada a la adulación por *El origen de las especies*- se apoderó de la arena evolutiva. Para muchos, su obra de 3 764 palabras *On The Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type* (1858) fue la primera versión completa sobre la teoría de la selección natural (Gallardo, 2017, p. 46).

Muy probablemente esa nueva visión, que tendrá como eje central la cuestión de la *evolución* -un término estrictamente histórico- tiene lugar algunos años antes con la aparición en 1844 de la controvertida obra del escocés Robert Chambers (1802-1871): *Vestiges of the Natural History of Creation* (1887, p. 286), publicada también en Londres, originalmente como anónima. Ese mismo año, *Vestiges* cayó en manos del joven Wallace, dejándole una profunda impresión. Se trata de una obra olvidada, muy probablemente también por la posterior influencia que *El origen de las especies* produjo en el mundo, pero mucho más por su amplia especulación teológica. James Andrew Secord, historiador y filósofo de la ciencia, ha despejado el enorme impacto que la obra de Chambers produjo en el siglo XIX, en su magistral y voluminoso libro *Victorian Sensation: The extraordinary publication, reception, and secret authorship of Vestiges of the natural History of Creation* (2000).

Nietzsche (2016) no estuvo ajeno al debate científico sobre el darwinismo, al contrario, se involucró con toda seriedad. En *El crepúsculo de los ídolos* encontramos su *Anti-Darwin*:

En lo que respecta a la célebre «lucha por la vida», a mí me parece por ahora que está más afirmada que demostrada... Las especies *no* crecen en perfección: los débiles vuelven siempre a dominar a los más fuertes -esto hace que sean el gran número; que sean incluso *más listos*... Darwin a olvidado el espíritu -¡eso es inglés!, *los débiles tienen más espíritu*... Hay que tener necesidad de espíritu para obtener espíritu -se lo pierde cuando ya no se lo necesita. Quien posee la fuerza, se desprende del espíritu (p. 662).

Esta clara la recepción de Darwin en Nietzsche a través de la obra crítica de Friedrich Albert Lange (1828-1875): *Historia del materialismo* (1974) -*Geschichte Des Materialismus Und Kritik Seiner Bedeutung in Der Gegenwart*, 1866-, pero lo que no se hace tan claro es el carácter de la recepción del propio Darwin, pues una lectura ligera puede indicar que se le interpreta negativamente. Sin embargo, Nietzsche no rechaza apriorísticamente el darwinismo, lo que rechaza son aquellos aspectos culturales e ideológicos que detecta como peligrosos, pero esto no provenía de la propia obra de Darwin y Lange, sino del *darwinismo social* de Herbert Spencer (1820-1903), cuyo eje central en la interpretación de la historia recae en *la supervivencia de los más fuertes*. La publicación de 1879: *The Data of Ethics* (*Die Thatsachen die Ethik*), es la que Nietzsche cita. Años antes del *Origen* de Darwin, Spencer afirmaba la supervivencia de los más aptos en *Una teoría de la población*, publicado en 1852. No obstante, en todo caso, será Jakob von Uexküll quien a principios del siglo XX propondrá: “borrar al darwinismo de la serie de las teorías científicas” (Heredia, 2016, p. 13); 15 años después de la aseveración de Uexküll, en 1923, Hitler plasmaría entusiastamente la radicalización ideológica del darwinismo social en su programa de limpieza racial, así: “*Mein Kampf*” llegó a articular; aunque bajo formas groseras y aproximativas, el racismo biológico de tipo cientificista, el darwinismo social, que preconizaba una selección natural de las razas” (Traverso, 2012, p. 184).

Ranke, Droysen y la teología de la historia

Se ha dicho con bastante frecuencia que el momento inaugural de la *historia como ciencia* tiene su punto de arranque en 1824 con la publicación *Historia de los pueblos latinos y germanos [de 1494 a 1514]* (1960), del célebre Leopold von Ranke (1795-1886). Ranke es el pensador más relevante para la historiografía del siglo XIX. Sus voluminosos trabajos marcan un hito y sientan el referente universal en cuanto al quehacer del historiador con los archivos, legitimando así técnicamente el trabajo científico, ya que Ranke “rechazó cualquier intento de escribir la historia a partir de nada que no fueran las fuentes primarias [...] El objetivo de Ranke era transformar la historia en una ciencia rigurosa practicada por historiadores entrenados profesionalmente” (Iggers, 2012, p. 51).

Sin embargo, Georg Iggers destaca los presupuestos o presuposiciones muy característicos de la obra rankeana que, en esencia, resultarían los mismos que Ranke le critica a Hegel: “la historia reconoce algo infinito en toda existencia: en toda condición, en todo ser, algo eterno que proviene de Dios” (p. 53). En otras palabras, Dios sigue en el *centro de la historia* como fundamento de la realidad y su realización providencial en el devenir. A decir de Tillich (1984): “La metáfora «centro» expresa un momento en la historia para el que todo lo

precedente y consiguiente es a la vez preparación y recepción. Como tal es tanto criterio como fuente del poder salvador en la historia” (p. 438). En teología, esto se denomina *Heilsgeschichte -Historia de Salvación-*; las objeciones de Tillich a esta categoría son muy interesantes (pp. 435-449). Si bien es cierto que tal presupuesto es *teológico* y *teleológico*, no queda anulado con ello la pretensión de objetividad de la nascente ciencia histórica. La teología es también una ciencia rigurosa y objetiva. Siendo consecuentes con tal presuposición, hemos de reconocer que el criterio de objetividad científica en el cual Ranke fundamenta su obra no puede sostenerse lo que se anula, es pues, el “rigorismo científicista”. Esto por razones obvias: viola el principio de escribir las cosas *tal como sucedieron*. “Lo que realmente ocurrió”, revelaba para Ranke el orden existente tal como Dios lo había creado” (Iggers, 2012, p. 53). Y esto no solo muestra una construcción *teológica*, sino que, con toda propiedad, revela una *teología de la historia*, además, es una *teleología* que necesariamente implica un desarrollo *escatológico*. Cualquier sistema teológico que pretenda ser coherente no desligará jamás esta indisociable correlación. Wolfhart Pannenberg (1928-2014) es, con toda probabilidad, el teólogo moderno que mejor argumentó en torno a ello (1981, p. 462).

Nietzsche estaba bastante consciente de los presupuestos teleológicos de Ranke y los criticó agudamente. De las 12 ocasiones en que Ranke es mencionado en las *Obras completas* y en los *Fragmentos póstumos*, nueve menciones son negativas y en tono de burla; dos son notas periféricas y solamente hay una cita directa. Un claro ejemplo de la dureza con la que se refiere al célebre historiador, la tenemos en *Fragmentos póstumos III*, 40 [62]:

Lo *paliatorio* de la historiografía de *Ranke*. Su hipocresía en todos los pasajes en que es preciso destacar como tal el terrible sinsentido de la casualidad; su fe en una especie de dedo inmanente de Dios que cuando es oportuno adelanta o atrasa algo del mecanismo de relojería: porque ya no se atreve, el muy pusilánime, a considerarlo ni como mecanismo de relojería ni como causa del mecanismo de relojería (2010, pp. 863-864).

Para Nietzsche (2011), “la profesión de fe de Ranke” (p. 651) “en una especie de dedo inmanente de Dios” no es otra cosa más que especulación teleológica disfrazada de objetividad científica, así lo refiere en la *Genealogía de la moral*: “Leopold Ranke, ese nato y clásico *advocatus* de toda *causa fortior*, el más inteligente de todos los inteligentes «hombres objetivos»” (2016, p. 203). En los ya citados *Fragmentos póstumos* le llama “abogado encubridor de los hechos” (2010, p. 880). Y en el parágrafo 26 [449] ironiza enérgicamente:

Quien ha conservado y educado una *voluntad fuerte*, a la vez que un espíritu amplio, tiene oportunidades más favorables que nunca. Porque la *domesticabilidad* de los hombres en esta Europa democrática se ha hecho muy grande; hombres que aprenden fácilmente, que se acomodan fácilmente, son la regla: el animal de rebaño, incluso sumamente inteligente, está preparado. Quien sabe mandar, encuentra a los que han de obedecer: pienso, p. ej., en Napoleón y Bismarck. La competencia con una voluntad fuerte y *no* inteligente, que la mayoría de las veces estorba, es escasa. ¡Quién no es capaz de derribar a esos señores «objetivos» con voluntad débil! (p. 614)

Según Nietzsche, la narrativa de la objetividad científica funciona en legitimación del *statu quo*, una historia *oficialista*, muy a modo del poder dominante en boga. En consecuencia, es la máscara de cierto tipo de historiador, específicamente, del que rinde culto al poder mediante la *historia monumental*. El juicio de Nietzsche (2010) en la *Segunda Intempestiva* contra “la exigencia de una historia *monumental*” es en extremo severo:

Justo en esta exigencia de que lo grande debe ser eterno, se desencadena la lucha más terrible, pues todo lo restante que todavía vive dice que no. «Lo monumental no debe emerger», ésta es la consigna opuesta. La sorda rutina, lo pequeño y más bajo, todo lo que envuelve los rincones del mundo como una atmósfera pesada alrededor de lo grande, se precipita sobre ello para frenarlo, engañarlo, moderándolo y asfixiándolo en el camino que lo grande ha de recorrer hacia la inmortalidad. Sin embargo, este camino se desarrolla a través de cerebros humanos, a través de los cerebros de animales angustiados y contingentes en los que continuamente se presentan las mismas necesidades y que, con esfuerzo, apartan por poco espacio de tiempo su propia ruina. Sobre todo éstos quieren sólo una cosa: vivir a cualquier precio. ¿Quién podría sospechar en ellos esa difícil marcha de antorchas de la historia monumental por medio de la cual únicamente pervive lo grande? (p. 54)

Relevante para la historiografía decimonónica es también la figura de Johan Gustav Droysen (1808-1884), cuyo juicio parece ser más prudente. Su perspectiva en torno a la fundamentación científica de la historia bien puede leerse como correctivo necesario a la de Ranke. En sus *Lecciones* de 1857 sobre la metodología de la historia, decía acertadamente:

Este es el primer gran principio fundamental de nuestra ciencia: lo que ella quiere conocer sobre los pasados no ha de buscarlo en ellos, pues los pasados no existen ya en ninguna parte, sino solamente en lo que queda de ellos, cualquiera que sea su forma, y sólo así es accesible a la percepción empírica.

Toda nuestra ciencia se basa en el hecho de que nosotros no construimos los pasados a partir de los materiales existentes, sino que fundamentamos nuestras representaciones de ellos, las corregimos y las ampliamos mediante un procedimiento metódico que se desarrolla a partir de este primer principio (1983, p. 27)

Las *Lecciones*, en su forma acabada (*Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*), estuvieron marginadas durante mucho tiempo, probablemente la contemporaneidad con Ranke abonó a su eclipse e impacto. Casi un siglo después, hasta 1936 fue que se dieron a conocer por Rudolf Hübner. La observación de Droysen en las *Lecciones* es que tanto el historiador, como la ciencia histórica han de mantener su distancia y reserva ante las presuposiciones teleológicas:

[...] nuestra ciencia no llega ni a los últimos fines ni puede remontarse a los primeros comienzos. Y si nuestra investigación conoce o concibe al mundo ético como una incesante continuidad en la que se alinea una infinita cadena de anillos de fines de fines, por la vía de nuestro conocimiento empírico no es posible alcanzar el último fin que mueve a todos los demás, que los abarca y los impulsa, el fin supremo, incondicionado condicionante, el fin de los fines (p. 330).

“Droysen ha sido el primero en aplicar la teoría hermenéutica de Schleiermacher y de Böckh a la metódica”, nos refiere Dilthey (1978, p. 136). ¡He ahí su relevancia en la constitución científica de la historia!

Hasta aquí, podemos presentar cinco puntos relevantes como crítica al discurso de la “objetividad” derivado del siglo XIX, con Ranke como cimera figura. En *primer lugar*, con Ranke se vuelve tan rígido el método histórico-crítico que termina desfigurado al cancelar la pregunta por el sentido que potencialmente está presente implícitamente en cada texto. En *segundo lugar*, la cancelación del sentido del texto es netamente presupuesto hermenéutico. Con ello se refuta a sí misma la pretensión extrema de objetividad científica reclamada por el método histórico-crítico. Y, en *tercer lugar*, con el remitir del texto a un sentido implícitamente latente, o en su caso, potencialmente explícito, se establece una correlación entre su sentido y el plexo de su totalidad como testimonio de lo universal manifiesto en lo particular concreto e histórico. También Ortega y Medina (2019) lo apunta críticamente:

Los hechos, como se sabe, no hablan por sí mismos, sólo lo hacen cuando el historiador apela a ellos. Querer escribir así la historia, bajo estas exageradas restricciones metodológicas, resulta una vana empresa que aparta al historiador de lo esencial y lo sume en lo meramente instrumental (p. 213).

En *cuarto lugar*, el postulado de Ranke es un mito moderno. Mito que todavía sostienen y enarbolan celosamente los historiadores cientificistas. Incluso el mito se radicalizó todavía más en universidades y centros de formación académica, pues, por un lado: llega a defenderse con fanatismo la hipótesis de que *no puede ser verdadero historiador quien no construye su relato únicamente con fuentes documentales en archivos. ¡Fuera del trabajo archivístico no existe la historia!* ¿Acaso no corresponde esto a una afirmación dogmática radical? Y todavía más, ¿acaso no ignora semejante posición el gran avance que la ciencia de la historia ha tenido, gracias a su estrecha colaboración con la *filosofía hermenéutica*? Como bien lo ha defendido Gadamer en *Verdad y método* (1977, p. 254): “No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido”. Por tanto, ya en el siglo XIX se establecía que *el fundamento de la historiografía es la hermenéutica* (p. 255). Y, por otro lado, *se propaga también el mito de que la verdadera historia es únicamente la regionalista, patrimonialista y culturalista*. Así, fuera de la microhistoria, sus enfoques comunitarios mediante la crónica y la etnohistoria, que devienen *historias monumentales* en muchos casos, nada puede hacer el historiador en cuanto a la búsqueda por el *todo* -los nexos históricos universales y su plexo en la *totalidad*- de la *conciencia histórica*. Se niega con ello que: “La historia universal no es un problema ni marginal ni residual del conocimiento histórico, sino que es su verdadero meollo” (p. 355), en consecuencia:

Su tema no es el texto aislado, sino la *historia universal*. Lo que hace al historiador es el intento de comprender el todo del nexo de la historia de la humanidad. Cada texto individual no posee para él un valor propio, sino que le sirve meramente como fuente, esto es, como un material mediador para el conocimiento del nexo histórico, exactamente igual que todas las reliquias mudas del pasado (p. 253).

En *quinto lugar*, con semejantes aseveraciones se revierte su sentido último, a saber, pierden el estatuto científico de la historia al reducirla a mera *ideología patrimonialista*. Con ello el historiador queda reducido a simple ideólogo del *statu quo* o mero funcionario político del Estado. Tales mitos, presumidos como vanguardistas (sobre todo en la formación de estudiantes universitarios), se desmoronaron ya en el mismo siglo XIX. Las lúcidas y penetrantes reflexiones en torno a la *filosofía de la historia* realizadas por Hegel, Herder, Schleiermacher, Nietzsche y Dilthey lo ponen de manifiesto.

No obstante, resulta bastante común observar que los historiadores que más tienden a propagar dichos mitos son los más recelosos en el rechazo de la *filosofía de la historia*, incluso, parecen percibirla como amenaza y como ajena a su profesión científica, puesto que se asumen como agentes exentos de presuposiciones

dogmáticas. ¿Y acaso semejante percepción no se constituye también una afirmación dogmática?

Sobre la indisputable relevancia de Hegel y su crítica a Schleiermacher

Un notable avance en la consolidación de la ciencia histórica tiene mucho que ver con el pensamiento hegeliano. Georg W. F. Hegel (1770-1831) elaboró argumentos de gran rigor en legitimación de la filosofía como disciplina propiamente científica, contrarrestando eficazmente el influjo sentimentalista o subjetivo y meramente moralista, que la tradición teológica pietista alemana había interpretado renovadamente mediante el impacto del pensamiento de Schleiermacher (1768-1834), sobre todo de su *Der Christliche Glaube*, 1830, considerada como la obra teológica de mayor relevancia en el siglo XIX. Pero vale decir que también Schleiermacher (2013) abogaba por una racionalidad teológica fuerte, tal como puede observarse en la primera de sus tesis: “la teología dogmática [...] debe situarse siempre dentro de la esfera que denominamos con el término de «ciencias teológicas» (p. 31). Las 172 tesis que le siguen despejan cualquier duda al respecto. Fue la posterior interpretación sobre Schleiermacher la que lo redujo a caricatura del *Gefühl*, negando con ello el propósito central del pensamiento schleiermacheriano: la racionalidad de la fe demostrada mediante la apologética. No obstante, Hegel (2017a) ya lo había advertido críticamente, al decir que “se pretende que lo Absoluto sea, no comprendido conceptualmente, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición” (p. 9). Por tanto: “la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante” (p. 10).

La *filosofía de la historia* se consolidó en el siglo XIX de la mano de Hegel, quien se había propuesto tal objetivo. Lo dice expresamente en el prólogo de su *Fenomenología*, publicada en 1807:

La verdadera figura en la que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en la que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber efectivamente real* [...] es esto lo que yo me propongo. La necesidad interior de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad *exterior*, conceptualizada de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad *interior*, pero bajo la figura en la que el tiempo presenta la existencia de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora

de que la filosofía se eleve al plano de ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían (2017a, p. 9).

Hegel es el filósofo más histórico de todos. Bonsiepen (2017a) ha observado que, “decisiva para la concepción de la *Fenomenología del espíritu* es la idea de una historia de la conciencia que Hegel retoma de la filosofía de su época” (p. XLII). Además, refiere:

Hegel quiere derivar la estructura de la autoconciencia desde la estructura de la conciencia en el marco de una dialéctica de los diversos modos en que la conciencia toma algo como verdadero y, de esa forma, sustituir la historia pragmática del espíritu humano y la historia de la autoconciencia por una “historia de la formación de la conciencia” (p. XLII).

Las densas páginas de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2017b) contienen también serias reflexiones en torno a la historia; lo mismo se puede encontrar en *Rasgos fundamentales de filosofía del derecho* (2000) y en los tomos que contienen la médula de su sistema: la *Ciencia de la lógica* (2011). Además, resulta interesante notar que, como obra póstuma, los discípulos de Hegel reunieron sus escritos de clases, publicándose por primera vez en 1837. En castellano, lleva los títulos de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1999) y *Filosofía de la historia universal* (2010).

La concepción hegeliana de la historia tiene como fundamento la visión de *totalidad*, es decir, que la *realidad efectiva* en su dimensión más concreta y universal solo puede entenderse mediante el *concepto* (*Begriff*) como progresivo desarrollo de la *razón* (*Vernunft*). No hay historia sin totalidad. Así, la dialéctica hegeliana de la historia es el movimiento de un *concepto* que va abriéndose en el proceso hacia el absoluto, *el espíritu absoluto*. La *Enciclopedia* presenta tal hecho como lo propiamente singular de la filosofía, pero debe tomarse en cuenta que el hecho mismo es también vinculante para la historia, tanto en su discurrir en el tiempo como en su reflexión científica. Lo mismo vale para la teología, en cuanto ciencia, asimismo, es constitutivamente extensivo a todo conocimiento:

La *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta (2017b, p. 143).

Conclusión

El recorrido historiográfico que se ha realizado a lo largo de este texto ha puesto de manifiesto la *constitución científica* de la historia del siglo XIX, ligada en un primer momento a la *conciencia de universalidad* plenamente asumida en la autonomía gestada después de la caída del absolutismo. Con lo que se ha realizado un recuento historiográfico en torno al concepto de historia consolidado en el siglo XIX, recuperando las aportaciones de Kant, Hegel, Darwin, Wallace, Chambers, Ranke, Droysen, Schleiermacher y Nietzsche. Consecuentemente, su *pretensión de verdad*, elaborada en torno al polémico debate sobre su legitimidad instrumental y técnica, mediada por la archivística, corresponde a su segundo momento, que no será sino hasta el siglo XX, después de la catástrofe de las Guerras Mundiales, que alcanzaría su consolidación definitiva. El estándar del quehacer historiador será ya siempre lo científico. Es entre estos dos momentos del desarrollo histórico e historiográfico que las acuciantes y temerarias críticas de Nietzsche se insertan, advirtiendo los riesgos y resaltando la *utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, pues es la vida la que constitutivamente está en el centro del devenir, *la vida del todo* como unidad orgánica que ya no podrá ser más interpretada aisladamente de su *totalidad*.

Referencias

- Bonhoeffer, D. (2001). *Resistencia y sumisión*. Sígueme.
- Browne, J. (1995). *Charles Darwin. Voyaging. Volume I of a Biography*. Alfred A. Knopf.
- _____. (2003). *Charles Darwin. The power of place. Volume II of a Biography*. Jonathan Cape/Pimlico.
- Bury, J. B. (2009). *La idea del progreso*. Alianza.
- Chambers, R. (1887). *Vestiges of the Natural History of Creation*. John Churchill.
- Darwin, C. (1997). *El origen de las especies. Tomo I y II*. UNAM.
- Dilthey, W. (1978). *Obras de Dilthey, vol. VII. El mundo histórico*. FCE.
- Droysen, J. G. (1983). *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*. Alfa
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método, vol. I*. Sígueme.
- Gallardo, M.H. (2017). *Evolución. El curso de la vida*. Universidad Austral de Chile. <http://sitiosciencias.uach.cl/EvolucionElCursodelaVida2017.pdf>
- Gribbin, J. (2006). *Historia de la ciencia 1543-2001*. Crítica.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- _____. (2000). *Rasgos fundamentales de filosofía del derecho*. Biblioteca Nueva.
- _____. (2010). *Filosofía de la historia universal, tomos I y II*. Losada
- _____. (2011). *Ciencia de la lógica*. Abada Editores.
- _____. (2017a). *Fenomenología del espíritu* (2ª ed). FCE.
- _____. (2017b). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Abada.
- Heredia, J. M. (2016). Uexküll: la vida de los mundos. En J. von Uexküll. (Ed.), *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (pp. 7-30). Cactus
- Iggers, G. E. (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. FCE.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Alianza
- Kasper, W. (2013). *El Dios de Jesucristo*. Sal Terrae
- Lange, F. A. (1974). *Historia del materialismo, tomo II*. Juan Pablos Editor
- Nietzsche F. (2011). *Obras completas, vol. I*. Tecnos
- _____. (2013). *Obras completas, vol. II*. Tecnos
- _____. (2014). *Obras completas, vol. III*. Tecnos
- _____. (2016). *Obras completas, vol. IV*. Tecnos
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos, vol. III*. Tecnos
- _____. (2016). *La genealogía de la moral*. Alianza
- _____. (2010). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*. Biblioteca Nueva
- Pannenberg, W. (1993). *Antropología en perspectiva teológica*. Sígueme
- _____. (1981). *Teoría de la ciencia y teología*. Cristiandad

- _____. (1976). *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Sígueme
- Ranke, L. v. (1960). Historia de los pueblos latinos y germanos. En *Pueblos y Estados de la historia moderna* (pp. 35-53). FCE.
- Ruse, M. (1994). *Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*. Salvat.
- Schleiermacher, F. D. E. (2013). *La fe cristiana*. Sígueme.
- Secord, J. A. (2000). *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*. The University of Chicago Press.
- Serres, M. (1990). Auguste Comte y el positivismo. En Yvon Belaval. (Dir.), *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XIX* (pp. 198-233). Siglo XXI.
- Solsona, G. M. (2004). *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Herder
- Tillich, P. (1984). *Teología sistemática III*. Sígueme
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. FCE.
- Voltaire. (1978). Cándido o el optimismo. En *Novelas y cuentos* (pp. 187-266). Bruguera.

La crítica inmanente del historicismo de Croce en la filosofía de la praxis de Gramsci¹

Guillermo Flores Miller²

Introducción

La figura del pensador y político italiano Antonio Gramsci (1891-1937) sigue siendo de gran relevancia en el siglo XXI. Sus preocupaciones teóricas y políticas fueron plasmadas en una amplia obra que da cuenta de una lectura de la historia y de la política de su tiempo, para explicar los procesos históricos hasta llegar a su presente social y político. Bastantes de dichas temáticas y el mismo abordaje que Gramsci desarrolla siguen manteniéndose con una gran vigencia en la actualidad. Es a él, en buena medida, a quien se debe el desarrollo de un marxismo que a la vez se encuentra más concentrado en lo social y que también contiene una apertura a tratar de disputar y conquistar el acceso al poder, a través del espacio cultural, que históricamente ha sido hegemonizado por las clases dominantes, en este caso, el predominio de una cultura burguesa que, sin duda, ha incidido en la consolidación ideológica del mundo moderno y de la concepción de la historia que ha prevalecido. Para atender parte de estos aspectos acudimos a la relación de Antonio Gramsci con el pensamiento historicista de Benedetto Croce (1866-1952), que es crucial para el desarrollo de una filosofía de la praxis en términos de apoyarse tácticamente en el historicismo que construye el patriarca cultural e intelectual italiano Croce, pero bajo parámetros e intenciones teóricos y políticos muy distintos a las de este. Esta relación no es nada más una simple relación teórica, sino que las consecuencias que

¹ Este capítulo forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, con clave de registro UAT/SIP/PIRP/2024/005.

² Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

busca Gramsci al recurrir al pensamiento de Croce son totalmente prácticas; es así como podríamos entender todo el pensamiento de Gramsci, que es una reflexión sobre la misma realidad, pero para la transformación de la realidad de esta. He ahí la relevancia del pensamiento de Gramsci. Por ello, otorgar al marxismo el nombre de filosofía de la praxis, contiene la pretensión de dotar de la conceptualización política de la que adolece el marxismo original.

El texto se divide, básicamente, en una breve introducción a la figura de Croce para tratar de entender cómo es que Gramsci tiene este acercamiento con su pensamiento y por qué retoma algunos de sus elementos teórico-conceptuales para la filosofía de la praxis. Asimismo, se aborda el tema del historicismo y las diferencias entre el historicismo de Croce y Gramsci, se realiza la crítica de Gramsci a la dialéctica de los distintos y la negación de la revolución en la historia por parte de Croce; se trata de responder a la pregunta de por qué el historicismo dialéctico sería la vía teórica para armar una filosofía de la praxis que se introdujera plenamente en el campo de la superestructura (cultural e ideológico); además, cómo es que algunos de los conceptos centrales de la propuesta de la filosofía de la praxis gramsciana son parte también de la lectura crítica que realiza Gramsci del pensamiento de Croce. Por último, nos concentramos en los aportes de Gramsci que están recogidos en la fructífera polémica que ha entablado con el pensamiento de Croce. Los aportes a los que nos referimos son los de la vinculación que realiza entre política y cultura, relación que contiene algunos de los aspectos centrales que nos ha legado el pensamiento de Gramsci, que recurre a la figura de Maquiavelo como modelo político. Sin más preámbulos, nos disponemos a tratar la relación Gramsci-Croce que es abordada por Gramsci en sus *Quaderni del carcere*, sobre todo en el cuaderno 10, titulado “La filosofía de Benedetto Croce”, que fue escrito entre 1932-1935 y se halla en el tomo 4 de los *Cuadernos de la cárcel* (1986a), perteneciente a la edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Esta edición de Gerratana vino a llenar un vacío en la clasificación y ordenamiento cronológico sistemático de los 29 cuadernos escritos entre 1929 y 1935, los cuales han sido publicados en 6 tomos con más de 2 500 páginas en total.

La importancia de Croce para Gramsci

Es preciso señalar la magnitud que representa el pensamiento de Benedetto Croce (1866-1952) para Antonio Gramsci. En el cuaderno 10 de los *Cuadernos de la cárcel* (1986a), Gramsci se concentra en la discusión con el pensamiento de Benedetto Croce (pp. 113-234), el patriarca intelectual de la primera mitad del siglo XX en la Italia no solo prefascista, sino también del periodo que abarca cronológicamente la etapa fascista y posfascista. Croce es un filósofo idealista neohegeliano que forma

parte de familias de la alta burguesía de la zona italiana meridional de L'Abruzzo y también de Napoli. Croce sería el máximo representante del pensamiento burgués de corte liberal conservador en la Italia de aquel tiempo. Habría que señalar que anteriormente Croce había adoptado una especie de marxismo revisionista al ser adentrado en el pensamiento marxista por el filósofo Antonio Labriola (1843-1904). Aunque su socialismo fue en ese tiempo al modo de la socialdemocracia de Eduard Bernstein, pero después se inclinará por un liberalismo conservador que lo caracterizará como el paladín de este tipo de ideología en la Italia previa y posterior a la Primera Guerra Mundial. En 1900 publica su primera obra: *Materialismo storico ed economia marxistica* (1920), un texto en el que ajustará cuentas con el marxismo. Croce nunca dejará de considerar en sus escritos al marxismo, aun y cuando sea para enfrentarlo y criticarlo.

Gramsci considera que la filosofía de Croce está pensada, en buena medida, como una reacción al marxismo. Esta es otra de las razones por las que Gramsci ha escogido el pensamiento de Croce para contrastarlo con su propio pensamiento y, sobre todo, porque está considerando al historicismo idealista croceano como fuente conceptual a la que se puede acudir para el uso del valor instrumental de conceptos y categorías. Aspectos que serán retomados, tamizados y criticados por Gramsci para incorporarlos a su filosofía de la praxis. En pocas palabras, Gramsci pretende realizar lo mismo que hizo Marx con Hegel: ajustar el idealismo a una teoría materialista, pero desde una perspectiva dialéctica. En este caso, un materialismo histórico que supere el historicismo idealista de Croce.

Habría que destacar que el trabajo intelectual de Croce, al alejarse de su inicial posición marxista y asumir plenamente una posición idealista, rendirá frutos con la publicación muy a comienzos del siglo XX de una filosofía del espíritu en cuatro volúmenes: *Filosofia como scienza dello spirito*:

Vol. I. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [original de 1902] (1922);

Vol. II. *Logica come scienza del concetto puro* (1909);

Vol. III. *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [original de 1909] (1923);

Vol IV. *Teoria e storia della storiografia* [original de 1917] (1920).

Como se puede apreciar, Croce construye un sistema filosófico idealista compuesto por una primera parte, que es la estética, es decir, un comienzo desde la sensibilidad y el arte; una segunda parte que es la lógica con fuerte influencia hegeliana, pero con una construcción categorial y de la dialéctica que enfrenta a la misma lógica de Hegel. De ahí procede su intento por superar la dialéctica de Hegel por una dialéctica de los distintos. La tercera parte sería una filosofía práctica al modo de

una del espíritu objetivo. Y la cuarta y última parte es una teoría de la historiografía, que es el campo en el que se concretan las demás esferas de su pensamiento del espíritu. En esta última parte de la filosofía del espíritu de Croce es donde aparece el historicismo ético-político (Caronna, 1982), que tan importante le parece a Gramsci y al que le dedicará bastantes pasajes de sus cartas y cuadernos.

Dicho lo anterior, la discusión de Gramsci con el pensamiento de Croce no es algo caprichoso o estéril; este es de la mayor relevancia teórica y con rendimientos en sentido prácticos. Por ello, Croce es considerado por Gramsci como un interlocutor valioso para sus objetivos tanto en lo teórico como en lo propio de la praxis política, en aras de la construcción de un proyecto teórico y revolucionario por medio del cual Gramsci pretende dotar a la filosofía de la praxis de un ropaje filosófico, político e histórico.

Además, Gramsci considera que la filosofía croceana es heredera legítima del idealismo alemán y que representa el rival filosófico más acorde con sus ambiciones teóricas y pragmáticas (*pragma*) respecto a la política. Por pragmático, entendemos una posición filosófica relativa a la praxis política, en la cual se diseña una estrategia para acceder al poder político y en la que el discurso cultural-político es parte del meollo de la hegemonía, de la hegemonía cultural y política (Anderson, 1991; González, 2003; Chihu, 1991; Coutinho, 1986; Broccoli, 1979); así como una perspectiva de la política en la cual se consideran los fines, en este caso, el de la hegemonía de un bloque histórico (Portelli, 1978). Bajo esta óptica, es válido que para los fines políticos se recurra a conceptos, teorías y argumentos que provienen de perspectivas distintas y hasta contrarias a las que se defiende, siempre que sirvan de modo concreto y estratégico a los fines políticos de la filosofía de la praxis.

No es ningún secreto que Gramsci simpatizó en su juventud con el pensamiento de Croce. Dicha admiración intelectual se deja ver en una gran cantidad de las cartas de Gramsci (1970) dirigidas a sus interlocutores y familiares más cercanos, así como en artículos tempranos publicados antes de su encarcelamiento en 1926. Aunque Gramsci se convertirá en uno de los más brillantes y aguerridos dirigentes del flamante Partido Comunista Italiano, no por ello dejará de reconocer el valor instrumental de ciertos conceptos centrales contenidos en la filosofía de Croce, organizándolos y adaptándolos, previa depuración crítica, a su propio pensamiento político. Gramsci reconoce y admira el nivel de su rival filosófico, pero considera que es necesario superar, tanto teóricamente, como por medio de la acción, esta forma de filosofía historicista-idealista conservadora. Aquí habría que apuntar que la crítica que cultiva es una dialéctica inmanente. Es decir, dentro de la misma conceptualización e intento de

fundamentación de la posición que se pone en cuestión y en la que los resultados de la crítica se presentan como contradicción interna al sistema de pensamiento puesto en cuestión, pero extrayendo los aportes valiosos que contenga dicha teoría y realizando su superación con la conceptualización que se detecta es la que se sostiene en términos de pensamiento efectivo o que prevalece en tanto aporte a los fundamentos no solo de un sistema filosófico, sino que se sitúe en términos de pensamiento y realidad presentes en la historia misma. Esta forma de crítica dialéctica ya aparece explicada en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (2017, pp. 16-17).

Por ello, Gramsci se dispone al análisis y crítica del pensamiento de Croce en clave marxista-hegeliana como medio para llevar a cabo una tarea descuidada hasta entonces dentro del marxismo, entender el valor no explicitado por Marx y mucho menos por el marxismo ortodoxo del papel fundamental de la superestructura y, dentro de ella, la política, la cultura, la hegemonía y el bloque histórico (Portelli, 1981, p. 9), así como del desarrollo de un historicismo dialéctico que había sido menospreciado por el marxismo rígido, mecanicista, economicista, positivista y ahistórico, con el cual Gramsci se confronta. En este aspecto es necesario reconocer los aportes de Georg Lukács en su obra clásica *Historia y conciencia de clase* (1969). En él elabora un marxismo más en contacto con la tradición hegeliana, un aspecto un tanto ajeno a las perspectivas dominantes impuestas desde Moscú. De cualquier manera, Gramsci no se encuentra muy satisfecho con la concepción marxista de Lukács. En diversos pasajes de los *Cuadernos de la cárcel* se hallan referencias a este desacuerdo con Lukács, aunque Gramsci no es lo suficientemente explícito en sus críticas al autor de *El asalto a la razón* (1968). A fin de cuentas, estos dos pensadores son las figuras más destacadas del marxismo occidental (Losurdo, 2021; Álvarez, 2021) junto a autores como los integrantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Wiggerhaus, 2010; Jay, 1973; Gandler, 2009), con T. W. Adorno (2005; 2004), Max Horkheimer (2002), Walter Benjamin (2008) y Herbert Marcuse (1968), por nombrar a algunos de los más destacados miembros de esta corriente teórica; además, dentro del marxismo occidental se hallan otros importantes autores como Karl Korsch (1971); Karel Kosík (1967) con su *Dialéctica de lo concreto*; Adolfo Sánchez Vázquez con su gran estudio sobre la filosofía de la praxis (2003); la corriente de la Escuela de la *Praxis* en la ex Yugoslavia, con filósofos como Gajo Petrovic (1981); los autores alrededor de la *New Left Review* y la editorial Verso, como Perry Anderson (1976; 1986; 1991), entre otros; y también los teóricos de un marxismo adentrado en una crítica de los aspectos culturales de la sociedad capitalista, como Raymond Williams (1988), Terry Eagleton (2006) y, de manera muy destacada, Fredric Jameson (2010).

Ahora, es necesario detenerse en un aspecto importante en la teoría gramsciana, que es la figura del *intelectual*. Y es, precisamente, Croce quien mejor encarna el papel del intelectual vigente en una época; fue el personaje que pretendió y logró ejercer la hegemonía intelectual en la Italia de su tiempo. Para Gramsci, la figura del intelectual es de gran importancia dentro de la lucha cultural por la hegemonía, dado que es fundamental en la conformación y consolidación de un bloque histórico. El papel del intelectual como representante avanzado de la disputa por la hegemonía es uno de los aspectos cruciales en Gramsci, y Croce representa a ese intelectual orgánico al que hace alusión; como un mandarín o, siguiendo la expresión del mismo Gramsci que recupera Fontana (2000): “una especie de papa laico del pensamiento cultural, moral e intelectual italiano” (p. 282). Pero Gramsci irá más lejos en su definición de Croce como intelectual: representa la figura del intelectual reaccionario. Para ilustrar este punto de vista, recurrimos al famoso texto de Gramsci (1970) titulado “Algunos temas de la cuestión meridional”, que fue escrito en 1926 un poco antes de su arresto:

La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes propietarios terratenientes y los grandes intelectuales [...] Los grandes propietarios en el terreno político y los grandes intelectuales, en el terreno ideológico, centralizan y dominan, en último análisis, todo ese conjunto de manifestaciones. Como es natural, la centralización se verifica con mayor eficacia y precisión en el campo ideológico. Por eso Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves de bóveda del sistema meridional y, en cierto sentido, son las dos figuras máximas de la reacción italiana [...] Los intelectuales meridionales son un estrato social de los más interesantes y más importantes de la vida nacional italiana (pp. 193-194).

Por su parte, Kanoussi (1998) explica el papel de Croce como un revisionista liberal que Gramsci compara con un renacentista que retrocede ante la Reforma, puesto que habría una “operación estratégica llevada a cabo por Croce, quien había sido elemento vivificante del revisionismo. Se propuso restablecer la hegemonía de los grupos dirigentes seriamente amenazada por la crisis del Estado liberal y sus secuelas: la guerra” (pp. 78-79).

El cuaderno 10 es uno de los más filosóficos de Gramsci; está confrontando a un sistema filosófico, a la vez que está organizando su propia teoría política a la luz de una filosofía de la historia. Su finalidad, es la de articular los conceptos centrales para su corpus teórico de lo político y de la praxis misma de lo político. En ello, hay una tarea que va más allá de simplemente construir una teoría más

de lo político. Hay que recordar que el marxismo original carecía de una teoría política como tal. Por ello, su propósito es construir una, pero relacionada con su práctica. Gramsci hace suya la tesis once sobre Feuerbach de Marx; la actividad política transformadora o, dicho de otra forma: la praxis revolucionaria. El objetivo de desarrollar una filosofía es de índole pragmática y estratégica. Por ello, es una filosofía de la praxis. El objetivo explícito es otorgar una suerte de armadura teórica a un propósito que va más allá de la simple interpretación de la realidad; es la transformación de la realidad. Esa es la radicalidad política de Gramsci.

La crítica de Gramsci al historicismo croceano

Ahora, ya insertos en la crítica inmanente al historicismo de Croce (1960), es decir, a la historia ético-política, habría que entender que la posición del mismo Gramsci también es historicista, pero muy distinta a la primera escuela, ya sea el historicismo alemán de Dilthey (1944; 1945) y su discípulo Meinecke (1943), o del historicismo conservador de corte empirista ingenuo y positivista de Ranke, criticado por el propio Croce (Piñón, 2002). Meinecke gran representante de esta brinda bastantes elementos para entender en qué consiste el historicismo alemán conservador (Muñoz, 2010, pp. 201-224) del cual Croce es en buena medida deudor. El mismo Meinecke (1943) en su importante obra *Die Entstehung des Historismus (La génesis del historicismo)* proporciona los elementos esenciales sobre el historicismo alemán: “La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora” (p. 12). Es precisamente el rasgo individualista, aparte del vitalista, lo que distingue al historicismo alemán de Dilthey y sus seguidores. Amengual (2020) explica que el historicismo de Dilthey, al ser una filosofía antropológica vitalista, cae en una supresión de la filosofía de la historia. Prescinde de la filosofía de la historia al asumir una posición antropológica vitalista-individualista que parte de una idea de naturaleza humana fija, estática y ahistórica, realizando un “giro naturalista”; además de adoptar una posición que niega la verdad y se refugia en la producción y reproducción de las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) (pp. 27-28). El historicismo de Croce trata de mediar entre historiografía y conceptualización filosófica de la historia, incluso en términos de la instrumentación de un método dialéctico y una categorización lógica propia, inspirada en Hegel, aunque con importantes diferencias con el filósofo suabo. Además, Croce hace suya la idea del individualismo vitalista de Dilthey y compañía, aunque lo distancia la consideración lógico-conceptual de la universalidad-totalidad del espíritu y una actitud política liberal que no está presente en el historicismo alemán conservador, lo cual no es un matiz menor. Lo anterior, ilustra la distancia entre los historicismos de Croce y Gramsci, el de Croce

contiene tanto rasgos individualistas y vitalistas que son propios del historicismo alemán, así como la pretensión espiritual objetiva de Hegel, además de la influencia de la ideología política liberal; en cambio, el de Gramsci es completamente social e histórico en sentido no naturalista, puesto que acude al modelo dialéctico hegeliano-marxista.

Aunque se pueda vislumbrar la influencia del historicismo ético-político de Croce en Gramsci, producto de la intención de Croce de efectuar una historia dialéctica y de los elementos culturales, sociales y políticos, hay una crítica permanente de Gramsci hacia el historicismo ético-político de Croce. Gramsci (1986b) en el cuaderno 9, dentro de la nota 23 realiza la crítica al individualismo conformista de católicos y liberales (p. 25). En todo caso, el historicismo de Gramsci sería crítico-dialéctico, de acuerdo con la inmanencia de la historia en términos sociales. Pero volviendo al historicismo ético-político croceano, podemos recurrir a las palabras de Gramsci (1986a) acerca del mismo: “es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo del Estado y de la sociedad civil” (p. 125). Esto significa que, para Gramsci, lo que Croce estaría efectuando sería una especie de utilización de la historia para acondicionar el ámbito cultural y político como espacios propios de la hegemonía intelectual liberal burguesa y con ello justificar la hegemonía política-cultural y también de la categoría “sociedad civil”, proveniente su conceptualización dialéctica de Hegel (Arato y Cohen, 2000), retomada por Marx. Aunque, como señala Gramsci, en el caso del historicismo ético-político de Croce, hay un mecanicismo que reproduce y legitima a la estatalidad y sociedad civil hegemónica burguesa (Muñoz, 2010, p. 255).

Otro aspecto bastante importante del historicismo de ambos autores radica en que tanto en Croce como en Gramsci existe una interpretación y uso de la historia que implica su comprensión desde el presente, vinculándolo a la vida política y cultural propios del presente. No hay una discontinuidad o ruptura entre pasado y presente, por el contrario, para comprender el presente se requiere del pasado, pero coinciden en que hay una conciencia histórica que se sitúa siempre en los contextos de producción y reproducción de la vida social, cultural y política. Además, ambos autores tienen un aprecio tanto por la teoría como por la práctica, entendiendo que lo teórico pasa al momento de la acción. Desde luego que para Gramsci la tradición de pensamiento del materialismo histórico es su principal fuente, pero se puede notar que no por ello deja de otorgarle un lugar importante a Croce; por ejemplo, cuando emplea la historiografía ético-política para la comprensión de la historia de Italia y Europa (1991; 1993). Dicha historiografía croceana será cuestionada a fondo por Gramsci. Se podría sostener que la crítica inmanente de Gramsci a la

filosofía idealista de Croce se produce de manera más eficaz porque Croce tiene su propia interpretación de la historia de Italia y Europa en general, en la que se dejan ver tanto su conceptualización y categorización filosófica para la historia, además de sus intenciones políticas, desde una perspectiva que también es dialéctica, pero con notables diferencias con la de Gramsci y su filosofía de la praxis.

Gramsci (1986c), dentro de este contexto de crítica al historicismo ético-político de Croce, acude a la categoría de “revolución pasiva”, que proviene de otro liberal de la época: Vincenzo Cuoco (p. 216). La revolución pasiva en la interpretación de Gramsci se encuentra ya dentro de la pretensión, por parte de la burguesía y de su intelectualidad, representada por sus intelectuales como Croce, Fortunato o el mismo Cuoco, de la obtención de la hegemonía política. Además, representa una concepción de la historia que es contraria a la idea de hegemonía desde las corrientes socialistas y también de las ideas de revolución y de lucha de clases en términos de la filosofía de la praxis (Vacca, 2022, pp. 124 y ss.).

Por otra parte, Gramsci estaría considerando un sistema de las corporaciones (*die Korporationen*) como la base de la sociedad civil y no tanto al sistema de las necesidades (*Das System der Bedürfnisse*) del mercado capitalista. Para el pensador sardo, la economía política sería un economicismo histórico (Cohen y Arato, 2002, p. 174); en cambio, las corporaciones serían una forma solidaria de reconocimiento gremial de clase. Con lo cual, Gramsci pretendería evitar recaer en el economicismo histórico que ha cuestionado en diversos momentos en sus *Quaderni*, en su intención de profundizar en una filosofía de la praxis para comprender la lucha por la hegemonía en términos de superestructura, ya que, como explica Muñoz (2010), el economicismo histórico sería “[...] esa variante del mecanicismo vulgar que recurre, en su explicación de todos los hechos, a causas económicas y sólo a ellas” (p. 255). Frente a esta posición economicista, Gramsci da un lugar preponderante a la historia para comprender el proceso dialéctico de la lucha por la hegemonía y de la misma sociedad civil. Aquí es también importante enfatizar lo que señala Giuseppe Vacca frente a las interpretaciones realizadas por autores como Bobbio (1974) sobre la concepción de la sociedad civil en Gramsci. Sobre ello, Vacca (2022) explica que en Gramsci “la concepción de la sociedad civil es parte de la teoría de la hegemonía y no al revés” (p. 236). Esto coloca al desarrollo de la sociedad civil dentro de una concepción política, social y cultural en un sentido histórico.

Siguiendo a Perry Anderson (1991), habría que detallar los antecedentes del concepto de “hegemonía”. El historiador británico del socialismo explica que el término se comienza a emplear en el contexto socialista ruso de finales del siglo XIX, primero con Plejanov (1883) y después con Axelrod (1898), refiriéndose

específicamente a la hegemonía del proletariado. Pero será Lenin (1983), en 1911, quien le dará una connotación más fuerte a la hegemonía del proletariado en su crítica de la socialdemocracia rusa (pp. 324-333). Aunque estos precedentes no explican lo suficiente el aporte teórico del concepto de hegemonía realizado por Gramsci. Lo cual implicó un salto cualitativo original dentro de la teoría del materialismo histórico. Aunque una autora como Buci-Glucksmann (1978) insiste en la continuidad teórica Lenin-Gramsci, que es un tema importante pero que sale de los alcances de este escrito.

Por otra parte, para explicar el momento ético-político de la historia, Gramsci recurre a una analogía basada en la estética del mismo Croce (1938), que representa el momento de la “forma” en la estética de Croce, algo similar a lo que sucede con la historia: es algo individualizado y especulativo, sin relación con lo concreto y sin mayor contenido. Este historicismo peca de ser una forma de justificación política y cultural un tanto solipsista, idealista, reductiva y aparentemente sin realidad concreta suficiente; no obstante, el historicismo croceano contiene el suficiente potencial teórico en el que se puede reconocer la validez de su valor instrumental para el análisis estratégico y el ejercicio de la política. Lo que Croce logra mostrarnos es la importancia de la historia y con ello de la cultura. Eso lo visualiza bien Gramsci, quien hará un uso pragmático de este instrumental teórico-conceptual. Es entonces que Gramsci (1986a) se pregunta “si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, o sea si no reconoce la realidad de un momento de la hegemonía” (p. 126). El mismo Gramsci responde a esta cuestión de la siguiente manera:

Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente del desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos (p. 126).

En este pasaje es más que manifiesto que Gramsci está indicando que ya en la historia ético-política de Croce están contenidos los momentos que refieren a un ámbito central de la superestructura: la cultura. Cuando habla de frente cultural -así como del bloque histórico-, está pensando en la búsqueda de la hegemonía de la cultura. Asimismo, entiende de la importancia que representa la historia ético-política como momento del mismo desarrollo, aunque esta contenga una reducción de la totalidad histórica.

Abundando más sobre la relación de la filosofía de la praxis con la cultura, Gramsci indica que la ambición de la filosofía de la praxis llega hasta “la creación

de una nueva cultura integral [...] que sintetice [...] la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial” (pp. 133-134). En realidad, el proyecto de la filosofía de la praxis de Gramsci contiene la pretensión de articular política y filosofía con la intención de luchar por la conformación de una nueva cultura para una nueva sociedad. Esta búsqueda de la unidad dialéctica entre política y filosofía explica en buena medida porque Gramsci ha optado por una filosofía de la praxis que hace suyo al historicismo hegeliano-marxista.

Hay otro aspecto que parece ser central y fundamental en Gramsci, refiere a la valoración del pensamiento de Croce y qué es lo que de este pensamiento puede ser extraído como aporte teórico-instrumental al proyecto propio de la filosofía de la praxis. Esta interpretación que Gramsci efectúa del pensamiento de Croce resulta aleccionadora en el sentido más político, ya que la intención de esta reflexión crítica consiste en encontrar los instrumentos teórico-conceptuales que permitan elaborar una filosofía de la acción política, pero insistimos, con unas bases teóricas muy sólidas, ya que Gramsci se opone al espontaneísmo y voluntarismo al modo de Rosa Luxemburgo o de Georges Sorel (Coutinho, 1981, pp. 152-153). La siguiente cita de Gramsci (1986a) es muy clara al respecto:

Para la filosofía de la praxis, el mismo método especulativo no es futilidad, sino que ha sido fecundo en valores “instrumentales” del pensamiento en el desarrollo de la cultura, valores instrumentales que la filosofía de la praxis se ha incorporado (la dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce debe, pues, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto (pp. 134-135).

Esta cita parece resumir y sintetizar mucho del proyecto gramsciano y del porqué acudir a un pensador como Croce para, a su vez, nutrir a una filosofía de la acción política o de la praxis.

La cuestión de la dialéctica y la revolución en la historia

Croce había tratado de superar la dialéctica hegeliana por medio de la que él llama “dialéctica de los distintos”. Para el mismo Croce, sería el mayor aporte de Hegel (Cantillo, 2002, p. 42); no obstante, pretende dejar atrás la de Hegel a la que llama “dialéctica de los opuestos”, lo cual para quienes se dedican al estudio de la filosofía

hegeliana es bastante cuestionable, pues no se puede reducir la dialéctica hegeliana a uno de sus momentos o aspectos de su desenvolvimiento, porque si no, no sería una dialéctica, ¿por qué? Porque tiene que incluir todos sus momentos -incluyendo a la oposición como momento de negatividad, desde luego-, como unidad de los elementos, así de sencillo y complejo a la vez. Para comenzar, Croce separa en su dialéctica de los distintos al espíritu teórico del espíritu práctico; dentro de cada una de estas formas, operan bloques “distintos”, porque según Croce, cuestionando a Hegel, la realidad no se compone de opuestos, sino de distintos que no se oponen a determinaciones que no están en su esfera espiritual. Puesto que los distintos solamente se relacionan con los elementos de su misma esfera espiritual. Por ejemplo, la actividad económica y la actividad política son distintas, no opuestas; por tanto, no hay oposición entre ellos, solamente son distintos, por lo cual, siguen circuitos autónomos que no implican una relación de determinaciones que se opongan en el pensamiento o en la realidad. De esta manera, la dialéctica de los distintos es una que separa de manera mecánica y dualista a las determinaciones que implican las categorías lógicas y sus circuitos ya establecidas por el mismo Croce. Como hay dos o más circuitos de distintos (teóricos y prácticos), sus determinaciones son llevadas por sendas que no se tocan o convergen con los carriles de los otros, sino que siguen caminos alternos que no implican relación alguna entre las determinaciones, como sería que un elemento X no puede encontrarse nunca con una serie de determinaciones que son propias del elemento “distinto” Y, porque pertenecen a series de distintos que no tienen nunca relación o convergencia, puesto que las series de los distintos a las que pertenecen son “autónomas”. Esta no es solo una forma de construir una lógica dialéctica en términos conceptuales, sino que es una manera de falsear la realidad y la historia porque las determinaciones dentro de una dialéctica, sea la de Hegel o la de Marx, no solamente operan en el pensamiento, sino que son parte fundamental de la construcción histórica de la realidad humana.

Croce separa lo que considera la “historia” de la “antihistoria” (Kanoussi, 2000, pp. 32-33). Por ejemplo, Croce coloca a las revoluciones dentro de la antihistoria y no dentro del mismo proceso de una Historia como unidad dialéctica que las incluya. Este aspecto es otra derivación importante de la dialéctica de los distintos de Croce, quien le cuestiona a Hegel la unidad y reconciliación de los opuestos; en cambio, los distintos -dice Croce- no requieren pasar por este mismo proceso dialéctico. De esta forma, separa arbitrariamente los acontecimientos de acuerdo con una historia construida según su concepción liberal de la política y la sociedad. Esa sería precisamente la historia ético-política de Croce, en la que lo ético es la parte de la sociedad civil y la parte política es la del Estado-gobierno. Ambas, al funcionar con base en la dialéctica de los distintos, operarían ámbitos

autónomos y en los que estarían solamente implicados los distintos. Por tanto, se separan estos ámbitos y sus resultados históricos, como si no se encontraran inmersos en un mismo proceso que se desarrolla dentro de una sola totalidad social. Más bien, según Croce, la historia tiene que seguir la ruta preconcebida establecida por su idea de la historia que responde a su ideología liberal. Por eso Gramsci (1986c) cuestiona lo siguiente: “Dada la autonomía de la política [según Croce] ¿qué relación dialéctica entre esta y las otras manifestaciones históricas? Problema de la dialéctica en Croce y su posición de una “dialéctica de los distintos” (p. 215). Y agrega el pensador y político sardo: “¿No es una contradicción en los términos, una *'ignorantia* de los elencos? Dialéctica puede darse solo de los opuestos, negación de la negación, no relación de 'implicación” (p. 215). Gramsci (1986a) crítica esta forma de historia preconcebida que parte de la dialéctica de los distintos de Croce al sostener que es una concepción liberal reformista (p. 207); recurriendo a la metáfora de una justa deportiva, cuestiona a Croce del siguiente modo:

Concebir el desarrollo histórico como un juego deportivo con su árbitro y sus normas prestablecidas que hay que respetar lealmente, es una forma de historia preconcebida, en la que la ideología no se basa en el “contenido” político, sino en la forma y el método de la lucha. Es una ideología que tiende a debilitar la antítesis, a despedazarla en una larga serie de momentos, o sea, a reducir la dialéctica a un proceso de evolución reformista “revolución-restauración” (p. 207).

Queda claro que, para Gramsci, Croce no logra llegar a una superación de la dialéctica hegeliana, más bien representa un retroceso respecto al aporte de Hegel, que después Marx y Gramsci retomarán y continuarán. Por eso, Gramsci sostiene que la dialéctica de los distintos de Croce no puede ser la dialéctica apropiada para un historicismo marxista que busque encontrar las causas del desarrollo inmanente en la historia. Y un aspecto importante al respecto versa sobre el desarrollo de los conflictos a través de la historia, que en la realidad no confluyen por consenso como en la teoría liberal de Croce. Su carácter conservador le impide aceptar lo suficiente el papel de la conflictividad presente en el desarrollo de la historia. Un autor croceano como Gioacchino Gargallo di Castel Lentini (1997) explica esta diferencia entre Croce y Hegel, que tiene un sentido lógico propio de la dialéctica de cada uno de estos filósofos. Por cierto, Gargallo di Castel Lentini le atribuye a Croce “una posición kantiana” (p. 31) sobre el problema histórico de la lucha entre los Estados, que promueve de manera formal la paz entre los estos. Podemos sostener que en esa posición kantiana no hay nada sólido que acerque a Croce a la historia, sino más bien estaría asumiendo una posición

formal, abstracta y estática, ahistórica y que se pretendería trascendental con su *a priori* “preestablecido” del historicismo ético-político como condición de posibilidad de su estudio; lo cual encierra una contradicción al establecer que esta tiene como condición de posibilidad a elementos completamente ahistóricos y ajenos a la misma historia en su desarrollo; además de hacerlo desde una posición teórica que no le da suficiente lugar a la historia para el estudio de la misma o que reduce a lo que puede entenderse por ella.

Esta diferencia dialéctica entre Croce y Hegel abarca también a toda la izquierda hegeliana, así como a la teoría marxista hasta llegar a Gramsci, ya que tiene implicaciones sobre cómo se concibe el conflicto y el papel de la misma idea de revolución en la historia. Benedetto Fontana (2000), siguiendo a Gramsci, sostiene que “Croce es un gran intelectual que niega el papel del conflicto y la fuerza en la historia, y quien será, por lo mismo, el teórico de la *revolución pasiva*, de la revolución sin revolución” (p. 287). Fontana mismo agrega de modo lapidario:

Croce simplemente propone como “historia” los momentos de expansión cultural y de actividad ético-política. Así la Revolución francesa, el imperialismo napoleónico, los conflictos socioeconómicos y políticos durante el Risorgimento, en resumen, todos estos momentos de la historia que presagian o incluyen violencia, fuerza, coerción, miseria, lucha, pobreza social y económica, por medio del método historiográfico y la filosofía de Croce se transforman en no-eventos y en no-historia. Estos procesos no pueden ser historia real porque [según Croce] no son culturales ni ético-políticos (p. 288).

Negar el lugar de la conflictividad y de la revolución llevan a Croce a caer en una reducción de la historia en sentido ético-político y a permanecer en lo que Cuoco llamó “revolución pasiva” o que también se ha expresado como “revolución-restauración”, la cual puede ser liberal, pero también el mismo Gramsci explica que el mismo fascismo italiano operó como una forma de revolución pasiva o revolución-restauración (Kebir, 2004, p. 160). Este último autor destaca cómo para Gramsci la interpretación conservadora de la conflictividad y la revolución hecha por Croce, que incluye considerarlas como *antistoria*, procede de la misma concepción de la dialéctica de los distintos (pp. 160-161). Se puede sostener que en buena medida la base de la crítica inmanente que realiza Gramsci a la filosofía de Croce reside en su crítica a la dialéctica de los distintos y al uso que hace Croce en los distintos ámbitos en los que la emplea, incluyendo a la política y la historia. Bajo estos elementos conceptuales, se puede sostener que el patriarca intelectual italiano de la primera mitad del siglo XX, así como fue liberal, también fue conservador, pues su posición política liberal y antifascista, en términos historiográficos, de

teoría de la historia, de filosofía teórica y práctica, es también, y al mismo tiempo, conservadora.

Filosofía, política y cultura en Gramsci

Es momento para detenernos en lo que para Gramsci implica la relación entre filosofía, política y cultura. Gramsci (1986a) considera que en este vínculo manifiesta claramente cómo es que se requiere una nueva concepción de vida:

[...] una nueva concepción que se presente íntimamente fundida con un programa político y una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea al mismo tiempo política actual, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el trabajo, y que no se presente, por lo tanto, dentro de ciertos límites [...] (pp. 182).

La apuesta de Gramsci por una transformación de la sociedad implica una nueva concepción histórica, pero también de vida y de organización social y política. Esta nueva concepción debe ser construida con base en las necesidades más vitales, entendidas como las más concretas y directas del hombre común. Gramsci sigue pensando en términos de clase, añadiendo lo filosófico y vital como aspectos integrantes de una especie de cultura popular. Esta cultura popular será la que garantice la hegemonía.

Ahora haremos un rápido recorrido por algunos de los aspectos centrales en el pensamiento político de Gramsci que están directamente relacionados con la cultura. Primeramente, Gramsci considera que la filosofía de la praxis no separa la estructura y la superestructura como critica Croce, acusando a la filosofía de la praxis de “dualista”. Por el contrario, dice Gramsci que jamás se desvincula esta relación entre la estructura, como realidad en movimiento, con la actividad del hombre como superestructura. Gramsci recurre al concepto de “bloque histórico” acuñado por George Sorel para explicar esta relación que consiste en la unidad entre estructura y superestructura como proceso de lo real. Por otro lado, Gramsci (1986a) establece “que, mientras la obsesión política-económica destruye el arte, la moral, la filosofía, por el contrario, estas actividades son también 'política'” (p. 198). Es decir, se encuentran dentro de un bloque histórico que considera a todas estas actividades como partes integrantes de una relación estructura-superestructura en la cual lo político contiene su especificidad.

Pasando al tema de la “ideología”, podemos decir que para la filosofía de la praxis de Gramsci, las ideologías son todo menos arbitrarias, son hechos históricos reales que hay que combatir y “develar en su naturaleza de instrumentos de dominio

no por razones de moral [...], sino precisamente por razones de lucha política” (pp. 200-201). Estas ideologías son combatidas por medio de la lucha política en la conformación de una hegemonía de los gobernados que pertenecen a la esfera de la sociedad civil, que permita enfrentar y destruir la hegemonía de quienes detentan el poder en el Estado, integrando un bloque histórico. Los intelectuales juegan un papel fundamental como difusores de la cultura, pretendiendo con ello la hegemonía. Gramsci considera este momento como necesario para la praxis (p. 201). Además, Williams (1988) señala que el concepto de hegemonía también supera en alcance conceptual al concepto de ideología y al mismo concepto de cultura, en el sentido de que la hegemonía es tan abarcante porque implicaría el proceso social total (pp. 129-136) que subsume ambos aspectos cruciales para el terreno de la hegemonía. Fontana (1998) agrega que “la hegemonía en Gramsci tiene muchas formas y niveles. Describe el movimiento de lo económico-corporativo a lo político; de lo particular a lo universal” (p. 61).

A continuación, Gramsci (1986a) vincula la filosofía de las praxis con las superestructuras. Y explica que las superestructuras:

Son una realidad objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y por ende de sus obligaciones en el terreno de las ideologías. [...] la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza (p. 201).

Ello lleva a Gramsci a sostener que las demás ideologías son inorgánicas, contradictorias y que, por lo tanto, su historicidad será pasajera. En cambio, la filosofía de la praxis no tiende a resolver esas contradicciones en la historia de manera pacífica, sino que se mueve en el conflicto y a través de una praxis revolucionaria (p. 201). Es entonces que recurre nuevamente al concepto soreliano de “bloque histórico”. Es ahí cuando menciona que “el concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto de 'bloque histórico'” (p. 202). De esto se deriva que “si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras, esto significa que entre estructura y superestructura existe un vínculo necesario y vital” (p. 202). He ahí la importancia del concepto de “bloque histórico” para Gramsci, y su filosofía de la praxis.

Algunas consideraciones sobre la lectura política de Maquiavelo y la categoría de hegemonía en Gramsci

Ahora es necesario recuperar algunos aspectos centrales de la teoría de Gramsci sobre la hegemonía que están contenidos el cuaderno 13 de los *Cuadernos de la cárcel*, que lleva por título “Notas breves sobre la política de Maquiavelo” (1999). Habría que aclarar que la relación de Gramsci con el pensamiento de Maquiavelo es eminentemente política, pero también lo es en un sentido histórico. No deja de ser una referencia que requiere también ser explicada en términos de su uso estratégico-político. Y es la discusión sobre el maquiavelismo que desarrolla en Croce una fuente de inspiración y de influencia teórica para abordar y reconstruir la teoría y estrategia política (pp. 14 y ss.), así como de la historia del *Quattrocento* y del *Cinquecento* italiano. Es necesario referirse a cómo Gramsci estudia al Maquiavelo que expone la realidad política de la Italia de su propio tiempo. Aunque muchos de los conceptos centrales en el pensamiento gramsciano no necesariamente tienen su origen en el autor de *La mandrágora*, algunos de ellos son desarrollados e inspirados pensando en la lectura política de la Italia del *Cinquecento*. Por ello, Gramsci (1999) indica que:

Maquiavelo es un hombre totalmente de su época y su ciencia política representa la filosofía de su tiempo que tiende a la organización de las monarquías nacionales absolutas, la forma que permite y facilita un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas burguesas (p. 27).

El tratamiento que Gramsci hace de Maquiavelo es realmente innovador, puesto que considera que “la política es traducción de la filosofía” (Kanoussi, 2000, p. 114). Las ideas y el pensamiento constituyen un instrumental práctico para el ejercicio de la actividad política. Además, al igual que Croce, Maquiavelo representa en su propia época al intelectual italiano más conspicuo y que por sus ideas es un referente para nutrir teóricamente en sentido crítico a la filosofía de la praxis. Respecto al papel de Maquiavelo en su propio tiempo, Gramsci (1999) añade: “su ferocidad se dirige contra los residuos del mundo feudal, no contra las clases progresistas” (p. 27). En ello, Gramsci encuentra al personaje que también está pensando en cómo ejercer la “hegemonía” dentro de un territorio valiéndose de los instrumentos de la política. Y para hablar de hegemonía, entiende que tiene que recurrir, dentro de una “perspectiva dual”, al concepto de “dominación” como un concepto antitético al de hegemonía. La idea del “principado unitario” también será de suma importancia para estos propósitos dentro de la lucha por la hegemonía. De esta manera, la lectura de Maquiavelo resulta provechosa para la filosofía de la praxis de Gramsci, porque añade elementos de estrategia política y permite reforzar una perspectiva

histórica que está presente en el historicismo social del pensador político sardo; además, sería una superación crítica del historicismo idealista liberal de Croce. Gramsci (1986c) destaca la comparación realizada por el mismo Croce entre la figura de Maquiavelo y Marx, al señalar que “Croce dice que se asombra de cómo nunca nadie haya pensado en decir que Marx realizó, para una clase moderna determinada, la misma obra realizada por Maquiavelo” (p. 215).

Respecto a la comparación que realiza Gramsci del pensamiento político de Maquiavelo contrastándolo con la filosofía de la praxis, entendida esta como marxismo, Kanoussi (2007) la sintetiza de este modo:

Gramsci lleva a cabo un acercamiento entre maquiavelismo y marxismo que le permite distinguir a su manera entre maquiavelismo y antimachiavelismo, y en consecuencia, llegar a un acercamiento entre Maquiavelo y Marx. Comparar sin embargo maquiavelismo y marxismo, Maquiavelo y Marx, será también subrayar la innovación de Marx respecto a Maquiavelo (p. 110).

Dicha innovación realizada por Marx y continuada por la filosofía de la praxis de Gramsci es explicada directamente por el propio Gramsci (1999) de la siguiente manera:

La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una “naturaleza humana” abstracta, fija e inmutable (concepto que ciertamente se deriva del pensamiento religioso y de la trascendencia) sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas [...] Por lo tanto, la ciencia política debe ser concebida en su contenido concreto (p. 48).

Conclusión

Por último, es necesario destacar el papel de la historia para Gramsci en su crítica a Croce, dado que este último representaría una posición historicista idealista bastante conservadora y ajena al proceso dialéctico de la historia desde su totalidad, dada su evidente posición liberal fragmentaria; además de entender a la filosofía de la praxis como aquella en la que se da la identidad entre teoría y práctica al interior de una superestructura en su relación con la estructura. Esta identidad es la que constituye a la filosofía que está basada en el historicismo dialéctico como superación del ético-político croceano. El esfuerzo teórico de Gramsci con su pretensión de construir una filosofía práctica, es decir, de la acción política instrumentalizando los conceptos del adversario, descansa en ese historicismo dialéctico que puede explicar la realidad y permitir la organización política del bloque histórico en búsqueda de la hegemonía.

Hemos finalizado un breve recorrido y repaso de la concepción de la historia y lo político en Antonio Gramsci y cómo es que este recurre al historicismo dialéctico para dotar de capacidad al movimiento revolucionario de una herramienta práctica relevante: la búsqueda de la hegemonía político-cultural como concepción del mundo que pudiera dar otra dimensión a la consolidación de una nueva sociedad.

Referencias

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2004). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. Obra completa, 6*. Akal.
- Álvarez, E. (2021). *Las ideas filosóficas de Marx*. Universidad Autónoma de Madrid/Tecnos.
- Amengual Coll, G. (2020). *Hitos históricos de la Antropología Filosófica*. Comares.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI editores.
- _____. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI editores.
- _____. (1991). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Fontamara.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En Id., *Obras II*, 1 (pp. 305-318). Abada.
- Bobbio, N. (1974). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En A. Pizzorno, et al. (Eds.), *Gramsci y las ciencias sociales* (pp. 65-93). Cuadernos de pasado y presente.
- Broccoli, C. (1979). *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*. Editorial Nueva Imagen.
- Buci-Glucksmann, C. (1978). *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Siglo XXI editores.
- Cantillo, G. (2002). Las formas de lo humano: acerca de Croce y Hegel. *Signos Filosóficos*, 7, 37-53.
- Caronna, M. (1982). Il concetto di storia in Benedetto Croce. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 3, 67-73.
- Chihu, A. (1991). *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*. UAM-I.
- Cohen, J.L. y Arato, A. (2002). *Sociedad civil y teoría política*. FCE.
- Coutinho, C. N. (1986). *Introducción a Gramsci*. Era.
- Croce, B. (1909). *Logica come scienza del concetto puro. Filosofia como scienza dello spirito II*. Laterza.
- _____. (1921). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Laterza.
- _____. (1922). *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Filosofia como scienza dello spirito I*. (5ª ed.). Laterza.
- _____. (1923). *Filosofia della pratica. Economica ed etica. Filosofia como scienza dello spirito III*. (3ª ed.). Laterza.
- _____. (1938). *Breviario de estética*. Espasa-Calpe.
- _____. (1943). *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Ediciones Imán.
- _____. (1960). *La historia como hazaña de la libertad*. FCE.
- _____. (1991). *Storia d'Italia dal 1875 al 1915*. Adelphi.
- _____. (1993). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Adelphi.
- _____. (1994). *Etica e politica*. Adelphi.
- _____. (1920). *Teoria e storia della storiografia. Filosofia como scienza dello spirito IV* (2ª ed.). Laterza.
- Dilthey, W. (1944). El mundo histórico. En Id., *Obras de Wilhelm Dilthey VII*. FCE.
- _____. (1945). Teoría de la concepción del mundo. En Id., *Obras de Wilhelm Dilthey VIII*. FCE.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Trotta.

- Fontana, B. (1998). El problema del sujeto histórico: hegemonía y política en Gramsci. En D. Kanoussi (Comp.), *Los estudios gramscianos hoy* (pp. 59-67). Gramsci Society/Plaza y Valdéz.
- Fontana, B. (2000). El intelectual cosmopolita. Gramsci sobre Croce. En D. Kanoussi. (Ed.), *Gramsci en América* (pp. 281-304). BUAP/Gramsci Society/Plaza y Valdéz.
- Gargallo di Castel Lentini, G. (1997). *Hegel historiador*. Fontamara.
- Gandler, S. (2009). *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*. Siglo XXI editores.
- Gramsci, A. (1970). Algunos temas de la cuestión meridional (fragmentos). En Id., *Antología* (pp. 192-199). Siglo XX editores.
- _____. (1986a). Cuaderno 10. La filosofía de Benedetto Croce. En Id., *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4* (pp. 113-234). Era.
- _____. (1986b). Cuaderno 9. Miscelánea y Notas sobre el Risorgimento italiano. En Id., *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4* (pp. 13-110). Era.
- _____. (1986c). Cuaderno 4. Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. En Id., *Cuadernos de la cárcel. Tomo 2* (pp. 131-244). Era.
- _____. (1999). Cuaderno 13. Notas breves sobre la política de Maquiavelo. En Id., *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5* (pp. 13-92). Era.
- González Negrete, E. (2003). *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. ITESM/Plaza y Valdéz.
- Hegel, G. W. (2017). *Fenomenología del espíritu* (2ª ed.). FCE.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. FCE.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Social Institute of Social Research, 1923-1959*. University of California Press.
- Kanoussi, D. (1998). La filosofía en los *Cuadernos de la cárcel*. En D. Kanoussi. (Comp.), *Los estudios gramscianos hoy* (pp. 69-92). Gramsci Society/Plaza y Valdéz.
- _____. (2000). *Una introducción a los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. BUAP/Gramsci Society/Plaza y Valdéz.
- _____. (2007). *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*. Plaza y Valdéz/BUAP/UACM.
- Kebir, S. (2004). “Revolución-restauración” y “revolución pasiva”: conceptos de historia universal. En D. Kanoussi. (Comp.), *Gramsci en Río de Janeiro* (pp. 155-166). BUAP/Gramsci Society/Plaza y Valdéz.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. Era.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo.
- Lenin, V. I. (1983). El reformismo en el seno de la socialdemocracia rusa. En *Obras completas Tomo 20. Noviembre de 1910-noviembre de 1911* (pp. 324-338). Editorial Progreso.
- Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Trotta.

- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo.
- _____. (1968). *El asalto a la razón*. Grijalbo.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. FCE.
- Muñoz, J. (2010). *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*. Biblioteca Nueva.
- Petrovic, G. (1981). *Praxis, revolución y socialismo*. Grijalbo.
- Piñón, F. (2002). Historia y filosofía en Benedetto Croce. *Signos Filosóficos*, 7, 11-23.
- Portelli, H. (1978). *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo XXI editores.
- Sánchez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI editores.
- Vacca, G. (2022). *Modernidades alternativas. El siglo XX de Antonio Gramsci*. FCE.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. UAM-I/FCE.
- Williams, R. (1988). *Marxismo y literatura*. Península.

Memoria e historia y su relación con el arte y el poder¹

Yuleth Itzamara Martínez Tovar²
Guillermo Flores Miller³

Introducción: memoria e historia

En este texto se plantea la amplia y polémica relación que ha existido entre la memoria y la historia. La memoria se presenta como una constelación con sus diversas vertientes posibles: oral, escrita, individual, colectiva, histórica, del arte, así como sus mitos fundacionales. Por su parte, la historia en su pretensión de ser una disciplina “científica” dejó de lado el cultivo de la memoria del pasado por no participar de los instrumentos metodológicos propios del espíritu positivista. Por ello, se aborda la problemática de la conservación y la preservación en torno a la memoria, desde la Antigüedad hasta la actualidad; además de vincularlo con el arte, ya que tiene un papel importante como manifestación del individuo y de la sociedad en la que este se encuentra inserto. Además, se accede a cuestiones como el vínculo de la política con el arte, en la construcción y representación ideológica de este último, abarcando a la memoria, la cultura y la sociedad. Todos estos aspectos contienen suficientes cuestionamientos para el historiador del arte en una necesaria problematización de su tarea teórica. Por último, se realiza una crítica al culturalismo patrimonialista que satura al historicismo actual y que niega una recuperación crítica de la memoria desde una perspectiva teórico-filosófica, a

¹ Este capítulo forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, con clave de registro UAT/SIP/PIRP/2024/005.

² Investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

³ Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

modo de crítica filosófica de la cultura, tal como la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort lo ha venido planteando desde hace casi un siglo.

Sobre la relación entre la memoria y la historia, se puede sostener que ambas cuentan con lazos comunes que se han tejido desde los tiempos más antiguos. Hay diversos estudios y posiciones al respecto y ello será abordado a continuación desde una perspectiva filosófica crítica. La memoria, podría decirse que es aquella “semilla” que germinará dando paso al inicio de la historia. Diversos autores han señalado y coincidido en esto. Menciona Paul Ricœur (2004), en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, que “lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín de Hipona: la memoria es del pasado” (pp. 128-129). Por tanto, acudir a la memoria es un vehículo para recuperar nuestro pasado. En los inicios del uso de la memoria en términos teóricos, su estudio se concentró solo en los recuerdos individuales. Nos dice Ricœur (1995) que las *Confesiones* de Agustín de Hipona es un ejemplo de ello, una reflexión “del hombre interior que se acuerda de sí mismo” (pp. 41-79).

Por su parte, Jacques Le Goff (1991), en su obra titulada *El orden de la memoria*, confirma la estrecha relación entre la memoria y la historia, explicando que “la memoria es la materia prima de la historia, el vivero en el que se nutren los historiadores” (pp. 10-11). En este punto, se verán las diferencias y el vínculo entre la memoria y la historia; se menciona a la memoria como una relación viva del presente con el pasado, mientras que la historia, nos dice Ricœur (2004), es “una representación del pasado” (p. 526). En tanto que Hayden White (2007) observa que la memoria es más cercana a la naturaleza humana, ya que contiene cuestiones emocionales; mientras que la historia está más ligada a la cultura y, a esto último, White le llama “memoria cultivada” (p. 235). Por su parte, Enzo Traverso (2011) señala que “la historia nace entonces de la memoria, luego se libera al poner al pasado a distancia” (p. 21). Aunque la relación entre ambas continúa porque “la historia [...] al adoptar una postura auto-reflexiva, transforma la memoria en uno de sus *objetos*” (p. 21).

El sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004a), en su obra *Los marcos sociales de la memoria*, argumenta que la memoria no es una creación individual, sino que es un producto social, un lenguaje y una creación colectiva. En contra de las concepciones deterministas que indican que la memoria es algo heredado genéticamente, Halbwachs enfatiza mucho la influencia en la formación de la memoria, que involucra a la familia, la religión y los grupos sociales; además, desafía la postura del filósofo Henri Bergson, quien considera que la memoria es una colección de imágenes con base en las experiencias individuales. Ante esto, Halbwachs sostiene que “la memoria es una reconstrucción del pasado elaborada

por la conciencia del grupo” (Florescano, 2012, p. 218). De este modo, Halbwachs (2004a) propone una nueva interpretación de los orígenes de la memoria:

Es dentro de la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, donde los manifiesta y, como se suele decir, los reconoce y sitúa [...] Es en este sentido que existe una memoria colectiva [...] es en la perspectiva del grupo o de los grupos donde es preciso ubicar el recuerdo [...] (pp. 317-318).

En *La función social de la historia*, Enrique Florescano (2012) aborda el tema de la memoria y la historia en cuatro subtemas: 1) la ruptura entre la memoria y la historia; 2) características de la memoria colectiva; 3) la memoria y la responsabilidad con el pasado; y 4) “la memoria como imperativo moral” (pp. 217-237). Florescano recurre a diversos autores que han trabajado en estas áreas de la relación que hay entre la memoria y la historia; el autor aborda el origen y el uso de estas disciplinas desde la Antigüedad hasta la actualidad, los cambios que sufren en el transcurso del tiempo, la brecha que hay entre ellas, el significado de algunas palabras que son claves y que tienen su importancia para comprender mejor el texto, el trabajo del historiador consigo mismo y con la comunidad. Todos estos aspectos, otras cuestiones de relevancia respecto a la relación entre memoria e historia, así como entre el arte y el poder, se plantean a continuación en este texto.

La ruptura entre la memoria y la historia

La memoria (individual o colectiva) comienza su formación a través de los sentidos: el oído, la vista y la imaginación tienen un papel importante, ya que estos son los receptores que captan el mundo exterior y lo introducen en la memoria. La memoria oral, era la encargada de almacenar el conocimiento y las tradiciones de los antepasados; así cumplía con la función social de comunicar información sobre acontecimientos o personajes ya desaparecidos, sobre algo de lo que ya no estaba presente o que ya había sucedido. La memoria fue el medio utilizado por los pueblos de tradición oral y en los que aún se manejaba la escritura, con el objetivo de transmitir los legados del pasado a las próximas generaciones; todo esto, antes de la invención de la imprenta en 1450. Como lo menciona Walter Ong (1987), en *Oralidad y escritura*: “En una cultura, la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente” (p. 42). La aparición de la escritura alfabética y más tarde de la imprenta, modificaron las técnicas de almacenar y transmitir la memoria oral, esto precipitó el establecimiento de la memoria escrita. La memoria oral, siendo sensorial y fugitiva, no podía retener el recuerdo. Ante esto, la única manera de retenerlo era por medio de la repetición, el lenguaje oral o visual. Otra manera era el rito que, siendo el conductor de la memoria antigua, combinaba la palabra

con el gesto, ambos con la danza, la música y la escenografía. Un ejemplo que se menciona en el texto era el canto homérico, que conjugaba la expresión oral con su representación corporal. De acuerdo con diversos autores, la aparición de la escritura sumeria hacia el año de 3500 a. C. fue la invención más trascendental de todas; la escritura sumeria cambió las formas de transmitir el pasado e impuso el texto por encima del lenguaje oral. El paso de la oralidad a la escritura hizo del texto un objeto autónomo e independiente, menciona Sergio Pérez Cortés (2006), en *La travesía de la escritura*, que:

En los siglos XIV y XV, cuando en los monasterios cristianos se impuso la lectura en silencio, la lectura personal del libro, se desarrolló también una interioridad personal [...] el autor tenía ahora todo el proceso bajo su control [...] permitía la expresión de sus emociones y pensamientos (pp. 199-203).

La llegada de la imprenta conlleva el arribo del libro impreso (1440-1450), esto multiplicó la producción de libros con diversas traducciones y la expansión por los continentes; debido a esto, se llegó a un público lector más amplio, traspasando fronteras. Algunas de las características del libro impreso es que registra versiones permanentes del pasado y la comparación de los datos de un libro con otros que ya han sido publicados. Esto convierte al relato histórico en un testimonio sujeto a la confrontación crítica y a la verificación. El texto, el mapa, las tablas, las figuras y los diafragmas se convierten en testimonios fuertes que solo pueden ser refutadas por documentos similares a la temática que manejan. El texto escrito y el libro impreso hacen que el testimonio letrado adquiera la permanencia y la veracidad. Ante las dificultades del olvido que se presentaban en la memoria sensorial, el texto graba los hechos en el pergamino, el papel, la piedra o el libro. Estos documentos se convierten en pruebas de las instituciones religiosas y en las públicas.

La reconstrucción del pasado ya no dependió más de la memoria oral o de la colectiva. Y el documento impreso o escrito fue el instrumento que, al ser fechado, autenticado, descifrado y comparado con otros vestigios, se impuso como última prueba de verificación. Esto último hace que el historiador se sienta liberado al ya no depender más de la memoria oral o colectiva, ya que había testimonios capaces de someterlos a pruebas de autenticidad; estos modos de preservación del pasado hacen de la memoria oral y la escrita grandes diferencias. Por ello, había imposiciones de las dos partes. Esto también significó el ascenso del relato individual del cronista e historiador sobre la memoria colectiva. La historia toma distancia de la memoria oral, de la crónica literaria, para centrarse más en los documentos y archivos. Además, la memoria colectiva sufre transformaciones debido a diversos eventos que se van presentando: los trastornos políticos y las guerras, de la

agricultura a la era industrial, de la mecanización y la electrónica, el incremento de la urbanización y la escolaridad, la modificación de las costumbres cotidianas, la vida familiar, las relaciones entre las generaciones, las creencias colectivas, la religión y la memoria. Y para intentar fortalecer la unidad y la identidad de la nación, el Estado se apropia de los instrumentos de la memoria colectiva, las conmemoraciones, los monumentos históricos, los museos, el calendario cívico; con esto desplazan a la memoria colectiva del lugar, que antes tenía como transmisora del pasado. Así, el rompimiento entre la memoria colectiva tradicional y la recuperación del pasado por los historiadores alcanza su punto más alto.

El historiador J. H. Plumb (1974), en *La muerte del pasado*, identifica el pasado con la memoria, misma que no puede ser identificada con la crítica histórica. Asimismo, Yosef Hayim Yerushalmi (1996), en el libro sobre la memoria colectiva del pueblo judío *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, rompe con la tradición historiográfica occidental advirtiendo sobre la brecha abierta por los historiadores occidentales a quienes atribuye la separación que hay entre la memoria colectiva e historiográfica. Pierre Nora (2008), en *Lugares de memoria (Les lieux de mémoire)*, se adentra en el estudio de los siglos XIX y XX, en donde aparece la memoria oral, la memoria escrita y la memoria de archivo; menciona los lugares donde se refugia la historia (en el caso de Francia): el calendario republicano, la bandera tricolor, las bibliotecas, los diccionarios, los museos, las conmemoraciones, el Arco del Triunfo, etcétera. Sobre la memoria desgarrada, Nora (2008, como se cita en Ricœur, 2004) comenta que “los lugares de memoria son, en primer lugar, restos [...] si viviésemos todavía en nuestra memoria, no necesitaríamos consagrarle lugares” (p. 524).

Los lugares de memoria se convierten en el centro de la recuperación histórica, la historia deja de ser comprendida como proceso que se desenvuelve en el tiempo para pasar a la conmemoración que suplanta la historia. Una de las consecuencias fue la supresión del Estado nacional, desplazado por las memorias locales, regionales, étnicas o de género, además de la proliferación de los lugares de memoria y la conmemoración. Nora (2008) señala las diferencias entre la memoria e historia, mientras que la memoria es “afectiva y mágica”, de recuerdos imprecisos, globales, particulares, simbólicos..., la historia es una operación intelectual, que apela al análisis y el discurso crítico (pp. 20-21). Por otro lado, Antoine Prost (2001), en *Doce lecciones sobre la historia*, sostiene que la memoria basa su fuerza en los sentimientos que la movilizan, mientras que la historia exige razones y pruebas, “vale que la humanidad se conduzca por razones que por sentimientos” (p. 302). La obsesión, el abuso y el exceso a la memoria sustituyen la tarea analítica de la historia. Afirma Nora (2008) que la conmemoración del modelo memorial prevaleció sobre la histórica, haciendo de esta, un uso distinto del pasado.

El pensador búlgaro-francés Tzvetan Todorov (2000), en *Los abusos de la memoria* (*Les abus de la mémoire*), critica el culto a la memoria y afirma que, la pretendida superioridad de la historia sobre la memoria, y viceversa, profundizó la brecha entre ambas. Con la publicación de la obra *La memoria, la historia y el olvido* de Paul Ricœur, se logra un análisis riguroso que equilibra, de alguna manera, esta brecha entre ambas. Ricœur en lugar de oponer la memoria a la historia y viceversa, se esfuerza en tratar de explicar la naturaleza de ambas y comprender sus modos de relación. Haremos la sustentación y la distinción; por un lado, tenemos a la memoria sustentada en el testimonio. Su pretensión es ser fiel al pasado, si partimos de la memoria, nuestra referencia al pasado es la memoria misma, dónde tuvo lugar, dónde sucedió; es el acto fundador del discurso histórico y, de esta manera, el testimonio transmite a la historia la energía de la memoria. Por el otro lado, tenemos a la historia sustentada en el documento. La historia es la escritura, es el documento, el texto; en la historia, la credibilidad del testigo es reemplazada por el ejercicio crítico, que somete lo que es verdadero y lo que es falso, lo refutable y lo verificable. Basada únicamente en el procesamiento de los documentos y en los modelos que construyen su interpretación.

Características de la memoria colectiva

Jeffrey Blustein (2007) afirma que la memoria colectiva reside en las mentes de los individuos, es reductible a la memoria individual, y no se distingue en nada de aquella (p. 182). Menciona las relaciones entre la memoria individual y la social como algo complejo. La memoria colectiva, si está presente en la de los individuos, no es un agregado de memorias individuales; mientras que la individual, aun cuando sea personal, está modelada por interpretaciones colectivas del pasado. Blustein (2007) destaca la diferencia de la memoria colectiva y el relato histórico, que va conducido por la investigación y búsqueda de la verdad (p. 188). La memoria colectiva tiene funciones diferentes a las de la investigación histórica, ya que no está gobernada por las normas del análisis histórico. Sus diferencias radican en aquellas cualidades que se asocian con los mitos de creación o fundacionales. Según Mircea Eliade (1973), el mito tiene (o ha tenido en estos últimos tiempos) “vida” (pp. 12-13), en el sentido de proporcionar modelos de conducta humana, conferir la significación y valor a la existencia. Los mitos fundacionales relatan acontecimientos que ocurrieron en el tiempo primordial; gracias a la intervención de fuerzas sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total o solo un fragmento. Blustein (2007), coincidiendo con las interpretaciones de Eliade, dice que, aun cuando los mitos fundacionales no presentan un relato apegado a la realidad de los hechos históricos, de cualquier modo, preservan el

significado del acontecimiento para las generaciones futuras (pp. 190-203). De esa manera, se equipará al relato fundacional con la memoria colectiva, comprometida en preservar los acontecimientos verdaderos ocurridos; misma que está cargada de creencias y aspiraciones que son parte del legado que se transmite.

La memoria y la responsabilidad con el pasado

En el estudio de la memoria se han sumado expertos de diferentes disciplinas que han hecho contribuciones importantes con su relación y la responsabilidad moral con el pasado. Blustein (2007) refiere que el individuo toma responsabilidad por su pasado personal y los miembros de un grupo también la asumen por su pasado colectivo (p. 38). Blustein (2007) indica que la memoria tiene un papel decisivo porque nos une con el pasado, pues “ni el individuo ni la colectividad podrían tomar responsabilidad de su pasado si la memoria no fuera parte de su conciencia” (p. 38). Aceptar responsabilidades frente al pasado, en un sentido moral, implica reconocer los errores cometidos antes, responder por ellos y ver las reparaciones del caso de las víctimas y sus descendientes. Implica el respetar, conocer los acuerdos, pactos y compromisos hechos con el pasado por nuestros antecesores. Esto le da a la memoria significación moral, ya que no se puede ser responsable del pasado si no se le mantiene vivo en la memoria. Quienes son responsables por los errores del pasado, mantienen una obligación moral: recordarlos, así como también respetar los acuerdos establecidos por los antepasados y reconocerlos como tales. Asumir la responsabilidad frente al pasado es algo que debe hacerse en sentido moral. No se puede decir que se asume una responsabilidad personal, si no se acepta la responsabilidad de su propio pasado. Quien no acepta aquellos aspectos que han modelado su identidad y con ello su responsabilidad personal, carecerá de fortaleza y autodeterminación para enfrentar los desafíos de su presente. La reflexión sobre el significado moral de las propias acciones es el desarrollo de una actitud responsable. La memoria es el medio en el cual hay un cierto tipo de progreso moral, pues en el cómo recordar y en el cómo se modela la propia memoria y se acepta la responsabilidad sobre las acciones realizadas en el pasado, se aprecia qué tipo agente moral es el individuo. Si es un deber responsabilizarse del propio pasado, y si este se concibe como un deber hacia uno mismo, por tanto, resulta un imperativo; ya que es mediante la memoria que nuestro pasado, tanto individual como colectivo, se vuelve accesible y propio.

La memoria como imperativo moral

En *Tiempo y narración* (*Temps et récit*) de Ricœur (1995) se menciona que la relación del historiador con el pasado establecía un deber con lo ocurrido en otro tiempo. Y en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, el mismo Ricœur refrendó la convicción de que los contemporáneos y los historiadores tienen una deuda con sus antecesores por el hecho de que debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos. Yosef Yerushalmi (1996) se pronuncia en el mismo sentido, y se refiere a la “dignidad especial de la vocación histórica” (p. 116) y su “imperativo moral”, un imperativo que “es más urgente que nunca...contra los agentes del olvido...” (p. 116). Por su parte, Blustein (2007) afirma que entre los deberes morales que nos obligan, lo más exigente es discernir la verdad de los acontecimientos ocurridos en el pasado. El imperativo moral nos obliga a hacer justicia al pasado, que solo puede hacerse con la verdad. La investigación histórica juega un papel crítico, porque la verdad es su principal objetivo. El imperativo moral no se limita al recordar vidas, colectividades o acontecimientos pasados, para eso está la vocación del historiador. Menciona Blustein (2007): “La obligación de recordar con exactitud y transmitir la verdad acerca del pasado sin distorsión ni ofuscación” (p. 213). En cualquier sociedad organizada, le corresponde al historiador rescatarla. Asimismo, también le corresponde recordar y transmitir el pasado en un sentido más amplio y profundo. Apoyado en técnicas de investigación forjadas por sus antecesores, el historiador participa en modelar la memoria colectiva de su tiempo, se vuelve el almacigo memorioso de su comunidad, la conserva y da difusión de la memoria de los pueblos, grupo o nación. Un deber de memoria que nos concierne a cada uno y nos obliga con los otros en virtud de nuestra común pertenencia a la humanidad. Corresponde a quienes ejercen el oficio de historiar, cumplir con este mandato social conforme a las reglas establecidas.

Arte y memoria: el arte como medio de expresión y preservación de la memoria

Los primeros individuos que estuvieron a cargo del trabajo de conservar los recuerdos del grupo tuvieron que crear métodos ingeniosos, para esto, idearon medios eficaces para transmitirlos de generación en generación. Creíbles o imaginados (en la actualidad), los métodos se basaban en la identificación de un lugar y de una imagen inolvidable, que eran dos requisitos esenciales para conservar la memoria de los hechos pasados. Aunque el uso de la memoria en la época moderna refiere directamente a la obra de arte, su representación y conocimiento histórico en su relación con los usos del arte desde ámbitos como la política y el aspecto ideológico en el estudio de la historia. Menciona Walter Benjamin (1991; 2007) en sus *Obras* que:

La obra de arte ha sido siempre fundamentalmente reproducible, pues lo hecho por hombres siempre podían volver a hacerlo hombres [...] la reproducción técnica de la obra de arte viene a ser algo nuevo que se impone intermitentemente en la historia, a impulsos muy distanciados entre sí pero con creciente intensidad. (p. 436; p. 12)

Expresando las prácticas de difusión por parte de los discípulos de las artes en torno a las obras escritas por sus antecesores, antes de la llegada de la imprenta que haría de la escritura una reproducción. Pero antes de adentrarnos en estas cuestiones de la escritura, primero se aborda el origen de la memoria y después, su estrecho lazo con el arte. Desde la Antigüedad, la memoria siempre ha estado presente en cada individuo; una memoria que, a través de los siglos, ha perdurado aferrándose de múltiples maneras hacia nosotros. Tanto la memoria como la historia tienen algo en común: la preservación para no quedar en el olvido. Florescano (2012) menciona sobre esto que:

Los pueblos acudieron al recuerdo del pasado para combatir el paso destructivo del tiempo sobre las fundaciones humanas [...] La recuperación del pasado tenía por fin crear valores sociales compartidos [...] para enfrentar las dificultades del presente y confianza para asumir los retos del porvenir (p. 16).

Esto es una de las maneras de la función social de la historia. La memoria oral, tiene un papel importante en estas cuestiones; desde tiempos muy remotos, era la encargada de transmitir de generación en generación el conocimiento, las tradiciones y la información sobre los diversos acontecimientos de la época, además de aquellos personajes que tenían que ser recordados.

En la segunda sección de su obra, Florescano (2012) menciona que “la memoria, sea individual o colectiva, se forma a través de la percepción sensorial. El oído, la vista y la imaginación son los receptores que captan el mundo exterior y lo introducen en la memoria” (p. 219). Es importante hacer hincapié en esto, ya que es clave para comprender más sobre la memoria oral y su relación con el arte; el que sea, de alguna manera sensorial, nos permite saber que tiene un lado más sensible en la memoria individual de cada persona. Ante esto, diferentes individuos tienen el trabajo de conservar las memorias que surgen de la colectividad; por eso se recurre a métodos al alcance de la época para preservar los acontecimientos. Estos métodos que surgen desde la Antigüedad hasta el Medievo recibieron el nombre de “Arte de la memoria” o bien, del latín *ars memorativa*, también conocido como mnemotecnia. Estas técnicas recibieron el nombre de arte de la memoria y es un conjunto que consiste en la memorización de oraciones cortas y fáciles de

recordar que ayuda a relacionar palabras, con el objetivo de memorizar conceptos con más facilidad. Cicerón cuenta en su obra *De oratore* cómo Simónides inventó el arte de la memoria, teniendo como punto de partida a la retórica. Los retóricos romanos, introduciendo breves descripciones de lugares e imágenes con el uso de la mnemotecnia, facilitaban la memorización de los hechos. En la obra *El arte de la memoria* de Frances A. Yates (2005) se plantea con detalle el estado de la memoria del arte:

El estudioso de la historia del arte clásico de la memoria ha de recordar es que este arte pertenecía a la retórica [...] el orador podría perfeccionar su memoria, lo que le capacitaría para extraer de la memoria largos discursos con infalible precisión [...] los antiguos habían proporcionado reglas y preceptos para el perfeccionamiento de la memoria (p. 18).

Diversos autores mencionan a Heródoto como un autor en el que sus obras históricas estaban compuestas a partir de lo que él veía en sus viajes, es decir, historias fundamentadas en la tradición oral. Como mencioné anteriormente, el uso de la mnemotecnia en la Antigüedad fue el medio más utilizado entre los pueblos de tradición oral para transmitir sus legados; sean creíbles o imaginados, como los mitos fundacionales:

Entre el lenguaje y el mito no sólo existe una íntima relación sino una verdadera solidaridad, pues ambos tienen una misma forma simbólica, la palabra, por tanto, se trata de la concepción de la creación del mundo a través del lenguaje [...] (De Sevilla, De Tovar, 2006, p. 124).

Como indica Heller (1982): “El mito es narración [...] Las historias del mito son expresión de una conciencia colectiva” (p. 12). Los diferentes métodos mnemotécnicos a los cuales recurrían eran a través de la percepción sensorial y artísticos. Involucro al arte en estas cuestiones porque, siendo el arte una forma, un método de expresión de las personas, hace que la mnemotecnia sea más fácil de aprender y preservar. Un ejemplo claro que retomaron varios críticos sobre el uso de la mnemotecnia y el arte conviviendo entre sí, son las obras de Homero. El poeta era conocedor de su pasado, a través de sus poesías líricas narraba las grandes hazañas de los héroes; estos acontecimientos debían transmitirse a través del arte.

El arte es bello, es sublime, es la sensibilidad que toca la más fina fibra de nuestro ser a través de sus manifestaciones. Los cantos homéricos son una forma de arte; conjugando la expresión oral con la representación corporal mientras se oían los cantos melódicos, era una forma de manifestación, una dialéctica, y la preservación de las tradiciones culturales; a esto también se le sumaba el rito. No es

de extrañar que los griegos arcaicos hicieran de la memoria una diosa, de nombre Mnemosine, que sería la madre de las nueve musas, tal como señala Florescano (2012): “Las nueve musas que Hesíodo describe en su *Teogonía* son musas de la cultura oral, visual y auditiva: Calíope (poesía épica); Clío (historia); Erato (poesía lírica); Euterpe (música); Melpómene (tragedia); Polinmia (mímica); Talía (comedia); Terpsícore (danza); Urania (astronomía)” (p. 221). También lo menciona Hanna Arendt (2014) en *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*:

La poesía, cuyo material es el lenguaje, quizá es la más humana y menos mundana de las artes [...] *Mnemosyne*, madre de las musas, se transforma directamente en memoria [...] al recuerdo vivo capacita al poema para permanecer, para retener su carácter duradero [...] su “memoriabilidad” determinará de manera inevitable su carácter duradero [...] (pp. 35-36).

Más adelante, la escritura alfabética y la aparición de la imprenta llegarían a cambiar los métodos de conservación y transmisión de la memoria oral, haciendo que la colectiva sufra estos drásticos cambios y se generen modificaciones sociales. La memoria escrita se va posicionando cada vez más y, con la ayuda de la imprenta, el conocimiento escrito llega a las manos de todos, traspasando fronteras. Con el paso del tiempo, esto hace que los documentos tengan más autenticidad y que el testimonio oral sea cada vez más cuestionable. No fue sino hasta que Ricœur (2004), en *La memoria, la historia, el olvido*, pone en balance la cuestión de la memoria oral y la memoria escrita; no otorgándole más, o menos valor a una y, a la otra, sino ver la naturaleza de ambas y su complementación. Así como la memoria sufre transformaciones, el arte no está exento a esa problemática, pero eso se discutirá más adelante.

El historiador del arte y los cultos al poder: un conflicto y distorsión de la memoria en la actualidad

Menciona Pierre Nora (2008) que la memoria desgarrada se constituye por restos de los lugares de memoria. Nora hace una fuerte crítica hacia los lugares de memoria, planteando lo que Florescano (2012) explica de la siguiente manera: “La historia deja de ser comprendida como un proceso que se desenvuelve en el tiempo para tornarse en rígido presente sacralizado [...]” (pp. 227-228). Y, como consecuencia, aparece la suplantación del Estado nacional, desplazado por las memorias locales, regionales, étnicas y de género, proliferando los lugares de memoria por la conmemoración. A esto se suman las celebraciones excesivas y abusivas hacia los lugares de memoria, haciendo que el acto memorial sustituya el trabajo analítico de la historia; por lo que, se deriva a un culto a la memoria que no tarda en ser un culto hacia el poder bajo

la fachada de las conmemoraciones. Luis Villoro (1980), en *El sentido de la historia*, hace mención sobre los intereses que se justifican por medio de la historia: “La historia ha sido, de hecho, después del mito, una de las formas culturales que más se han utilizado para justificar instituciones, creencias y propósitos comunitarios que prestan cohesión a grupos, clases, nacionalidades, imperios” (p. 44).

Por su parte, Florescano (1980) habla del uso político de la historia como *memoria del poder*. Explica que “la reconstrucción del pasado es una operación que se hace a partir del presente, los intereses de los hombres que deciden y gobiernan ese presente intervienen en la recuperación del pasado” (p. 93). Lanza una frase contundente y precisa sobre dicho vínculo entre recuperación del pasado y política: “Así, en todo tiempo y lugar la recuperación del pasado antes que científica, ha sido primordialmente política” (p. 93). Si bien, eso es por parte de la historia y la historiografía en términos generales, examinando la cuestión sobre la historia del arte encontramos que también hay pequeños huecos donde se puede apreciar el gran interés político que hay detrás. El arte y la política han mantenido un lazo fuerte que no se ha podido quebrantar. Desde siglos pasados hasta en la actualidad, el arte ha servido como medio de expresión ante las injusticias por parte del Estado, pero dicho ente ha encontrado la manera de llegar hacia las personas a través del arte y anteponer sus intereses; ¿cómo es que se puede penetrar a la sociedad a través del arte? Mencionaba Hegel (2003) en *Lecciones sobre la estética* al respecto que:

En las obras de arte los pueblos han depositado sus pensamientos más íntimos y sus más fecundas intuiciones. Muchas veces las bellas artes son la llave única que nos permite penetrar los secretos de su sabiduría y en los misterios de su religión (p. 22).

En esta cita, Hegel hace una referencia a la construcción social del arte en sentido histórico. Aunque también hay que enfatizar que el mismo Hegel reconoce una relativa autonomía del arte como experiencia humana, campo del desarrollo del espíritu, como expresión del artista y de la creación de la obra de arte, que no puede considerarse como una mera reproducción de la cultura vigente en una sociedad determinada, sino que el arte sería uno de los campos de la manifestación del desarrollo de la libertad espiritual, pero también sería una expresión que no deja de reflejar el devenir espiritual de una sociedad y su propio tiempo histórico. Al respecto, Álvarez González (2021) precisa que el mismo Marx mantiene una posición de la autonomía del arte, lo mismo que Trotsky y Gramsci (p. 240). La posición de la autonomía del arte, también la abordan los filósofos de la Teoría Crítica, como Benjamin (1991a; 2007) o Adorno (2004; 2013), como elemento fundamental en su teoría estética. Todos estos autores coinciden en conectar el desarrollo del arte con el de la sociedad, así como en referir al arte en sentido social como espacio de libertad,

creatividad y emancipación humana, pero con la conciencia de que existe un lazo permanente entre arte, sociedad y poder político-económico.

Y respecto al culto a la memoria y sus excesos sobre la apreciación y comprensión de la historia del arte, se puede sostener que deriva en un culturalismo patrimonialista que es innecesario e intrusivo en la vida del arte y que también incide en la distorsión ideológica de su historia. El culto ciego a la cultura que rinde el culturalismo patrimonialista acrítico, como proyecto entregado a los brazos del poder político, ideológico y económico, y que marca la pauta en la producción y reproducción cultural hegemónica, distorsiona la comprensión del arte y su lugar en la sociedad. Esto sucede porque se confunde conceptualmente la distinción entre arte, cultura y sociedad, como si la primera y la última se tuviesen que subsumir necesariamente a la cultura imperante y al uso abusivo desde el poder de una historia del arte distorsionada con la intención de legitimar al poder que promueve y fomenta el ejercicio de un panculturalismo a modo y conveniente a sus intereses.

Obras como las de Hauser (2018a; 2018b) dan cuenta, a partir de una posición marxista, de una historia del arte desde una perspectiva social, para comprender más cabalmente los procesos sociales completos en los que se ha desarrollado la historia del arte y no desde la reducción de esta, proveniente del culturalismo patrimonialista acrítico del poder. Sostenemos que, para tener acceso a un cuadro más completo del desarrollo de la historia del arte, es necesario acudir a un modelo de historia del arte que contenga al aspecto social como componente fundamental, con la intención de gozar de más aristas para comprender la historia del arte en términos globales y el proceso mismo en el que el arte se explica desde su dimensión social.

González-Vara Ibáñez (2014), respecto a la relación con la memoria, ha cuestionado el papel que juega el patrimonialismo cultural que se somete al poder, puesto que se produce una referencia a la memoria desde una distorsión proveniente de los discursos del poder como una exaltación de este a través del uso ideológico del arte y el patrimonio cultural. Es legitimado por las narrativas del patrimonialismo cultural respecto al arte y a su abuso en el uso ideológico de la memoria.

Pero ahora cabe preguntarse, ¿cómo surgió el patrimonialismo en este campo? Al respecto menciona Thuillier (2006), en *Teoría general de la historia del arte*, lo siguiente:

En la primera mitad del siglo XX aún se hablaba mucho de patrimonio, pero prácticamente todo se compraba, incluidos los edificios. Probablemente la terrible destrucción de la Segunda Guerra Mundial, seguida después de 1945 por la exportación masiva de obras de arte con destino a los Estados Unidos y poco después a Japón, hizo que las autoridades terminaran por conmoverse.

Italia decidió prohibir la salida de toda obra italiana; Alemania estableció una lista de “tesoros nacionales” que debían quedarse en territorio alemán; Inglaterra y Francia, preocupadas por no asfixiar el mercado del arte, se dotaron a sí mismas de legislaciones más flexibles, pero relativamente más eficaces, y las autoridades internacionales, principalmente la UNESCO, velaron por el respeto a ciertas normas morales.

En ese sentido, en el último medio siglo se han logrado grandes progresos; pero ni siquiera es seguro que la noción misma de patrimonio haya sido claramente definida (pp. 105-106).

En un periodo relativamente corto, se ha producido un avance de esta forma de vincular el arte y la memoria como materias subsumidas por un culturalismo que abarca el aprovechamiento ideológico del patrimonio desde el Estado y su propio proyecto cultural en turno, dependiendo de la ideología política que ostente el poder. El Estado se ha encargado, desde la memoria, de adentrarnos, según la expresión de Nietzsche (2010), a una historia monumental. Esta forma de hacer historia utiliza la cultura y al arte para legitimar al poder político, económico y hasta religioso. De esta manera, se construyen las condiciones del uso político e ideológico de la historia y la memoria. Sin embargo, se puede sostener que es posible construir una memoria crítica del pasado a través del arte. Al respecto, menciona Florescano (2012) que la historia dejó de ser una memoria del pasado. Pero una reconstrucción crítica de la memoria es una tarea necesaria para abordar el tema del papel del historiador del arte, por lo cual, habría que recuperar la memoria del pasado desde una perspectiva crítica para construir una historia del arte que tenga como características ser reflexiva, crítica y que tenga un sentido social.

Walter Benjamin desarrolló una formulación del estudio del arte y de la filosofía de la historia que han tenido como lugar central a la memoria en un sentido crítico. Benjamin (2008), en *El concepto de la historia*, ya advertía en su tesis VIII que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que vivimos es sin duda la regla” (p. 697; p. 309). El abuso del poder despótico que vulnera las condiciones vitales del pueblo vencido y oprimido ha sido la constante hasta nuestros días. De este modo, Benjamin anuncia que, dada la apremiante necesidad de justicia en la que el ángel de la historia dirige su mirada hacia atrás (pp. 697-698; p. 310), es decir, hacia el pasado, lo que representa la memoria histórica, es que se hace necesaria su recuperación desde la perspectiva de los vencidos, silenciados, afectados y despreciados por el poder abusivo y opresor. Este ha construido una memoria distorsionada del pasado a través de los discursos de legitimación histórica. Lo que además implica que la historia habría que comprenderla a contrapelo (p.

697; p. 309), que consiste en construir una historia en sentido crítico a partir de la recuperación de la memoria de aquellos que han sido oprimidos por el poder, precisamente porque en la historia “no hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie” (p. 696; p. 309). De este modo, en la Teoría Crítica de Benjamin (1991a; 2007) está presente la crítica al uso político-ideológico del arte y al papel de la cultura para encubrir su función social, que ha sido una constante en el desarrollo del arte moderno en el siglo XX:

En el mismo instante en que el criterio de la autenticidad falla en el seno de la producción artística, toda la función social del arte resulta transformada por entero. Y, en lugar de fundamentarse en el ritual, pasa a fundamentarse en otra praxis, a saber: la política (p. 442; p. 18).

Aquí también entra el cuestionamiento hacia el historiador del arte, el cual suele estar ligado al patrimonio cultural, siendo algo innegable. Y por ello siempre se podrá cuestionar lo siguiente: ¿cuál es la verdadera función del historiador del arte en estos núcleos del culturalismo patrimonialista? ¿El historiador del arte está consciente del verdadero significado del patrimonialismo y el culturalismo que convergen? ¿Sabrá de la memoria desgarrada a causa del culto a la memoria y el poder con este sentido de un discurso nacionalista y los efectos políticos, sociales, culturales, económicos e ideológicos que ha producido? Son muchas cuestiones, mismas que se necesitaría investigar más para llegar a una reflexión en general y que sea más incisiva y exhaustiva respecto a cada uno de los aspectos que encierra esta temática.

Conclusión

La memoria desde los tiempos más antiguos ha servido para la conservación y preservación de las tradiciones a través de la memoria oral y los mitos fundacionales; con la llegada de la memoria escrita, se cambió toda esta estructura de tradición oral basados en el testimonio para dar paso a la autenticidad de los documentos. El arte ha jugado un papel importante en la memoria, por ser un conducto de expresión humana. Lamentablemente, con el paso del tiempo se ha perdido el significado y se ha distorsionado el sentido de ello. Esto permitió que el Estado se apoderara de pequeños núcleos exaltando la memoria hacia un excesivo patrimonialismo, culturalismo y nacionalismo. El trabajo del historiador del arte consiste en investigar y preservar, pero también hay que cuestionar ciertos aspectos implicados en el terreno actual de este ámbito para llegar al verdadero significado del trabajo del arte. Además, desvelar su incómoda e injustificada relación con el poder patrimonialista que impone sus condiciones hegemónicas culturales, acallando la recuperación de la memoria en sentido crítico como una forma de pensar y narrar la historia.

Referencias

- Adorno, T. W. (2004). *Teoría estética. Obra completa, 7*. Akal.
- _____. (2013). *Estética 1958/9*. Las Cuarenta.
- Álvarez, E. (2021). *Las ideas filosóficas de Marx*. Universidad Autónoma de Madrid/Tecnos.
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta.
- Benjamin, W. (1991a). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. En Id., *Gesammelte Schriften, I-1* (pp. 431-508). Suhrkamp.
- _____. (1991b). Über den Begriff der Geschichte. En id., *Gesammelte Schriften, I-1* (pp. 691-704). Suhrkamp.
- _____. (2007). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Id., *Obras I, 2* (pp. 7-85). Abada.
- _____. (2008). Sobre el concepto de historia. En Id., *Obras II, 1* (pp. 305-318). Abada.
- Blustein, J. (2007). *The Moral Demands of Memory*. Cambridge University Press.
- De Sevilla, M., De Tovar, L. y Arráez Belly, M. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*, 12(21), 122-137. <https://redalyc.org/pdf/761/76102110.pdf>
- Eliade, M. (1973). *Mito y realidad*. Guadarrama.
- Florescano, E. (1980). De la memoria del poder a la historia como explicación. En C. Pereyra et al. (Eds.), *Historia, ¿Para qué?* (pp. 91-127). Siglo XXI editores.
- _____. (2012). *La función social de la historia*. FCE.
- González-Vara, I. (2014). *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*. Siglo XXI editores.
- Hauser, A. (2018a). *Historia social de la literatura y el arte I*. Penguin Random House.
- _____. (2018b). *Historia social de la literatura y el arte II*. Penguin Random House.
- Hegel, G. W. (2003). *Lecciones sobre la estética*. Mestas Ediciones.
- Heller, A. (2005). *Teoría de la historia*. Fontamara.
- Halbwachs, M. (2004a). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- _____. (2004b). *La memoria colectiva*. Prensas universitarias de Zaragoza.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [III intempestiva]*. Biblioteca nueva.
- Nora, P. (2008). Entre memoria e historia. En id., *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Trilce.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE.
- Pérez Cortés, S. (2006). *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*. Taurus.
- Plumb, J. H. (1974). *La muerte del pasado*. Seix Barral.
- Prost, A. (2001). *Doce lecciones sobre la historia*. Cátedra-Universidad de Valencia.
- Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. FCE.
- _____. (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI editores.
- _____. (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI editores.

- Thuillier, J. (2006). *Teoría general de la historia del arte*. FCE.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Prometeo libros.
- Villoro, L. (1980). El sentido de la historia. En C. Pereyra et al. (Eds.), *Historia ¿para qué?* (pp. 33-52). Siglo XXI editores.
- White, H. (2007). Guilty of History? The Longue Dureé of Paul Ricœur. *History and Theory*, 16(2), 233-251.
- Yates, F. A. (2005). *El arte de la memoria*. Siruela.
- Yerushalmi, Y. H. (1996). *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Washington University Press.



Educación,
ética y
valores

Ética de la responsabilidad e ideología en los usos de la tecnología en el contexto de la educación universitaria actual¹

Guillermo Flores Miller²

Rocío Díaz Alaffita³

Introducción

A raíz de los retos que ha implicado la pandemia -pero no solo por ella-, existe la necesidad de insistir sobre una ciencia con ética, una tecnología, una economía, pero así también: una educación ética; que contribuya a solucionar los problemas actuales, como el uso inmoderado de las tecnologías. La contingencia no puede significar perder el enfoque completo de las problemáticas en el sentido integral en que tienen que ser atendidas. La pandemia del COVID-19 ha recrudecido y desnudado una serie de problemáticas que se han venido agudizando en los últimos tiempos, que incluye: las desigualdades sociales en todas las esferas económicas, políticas, sociales y culturales, la dignidad del individuo, el derecho a la salud, a la educación, el respeto a la vida, la equidad de género, los grandes flujos migratorios, la trata de personas, la desaparición forzada de miles de personas, el derecho a la justicia y la libertad de los que menos tienen, de las poblaciones más vulnerables. Son muchos sin duda los problemas, pero el tema del uso de las tecnologías es también ineludible para ser abordado. Y es en el campo de la educación, en su relación con

¹ Este capítulo forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, con clave de registro UAT/SIP/PIRP/2024/005.

² Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

³ Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

los usos de la tecnología en el que nos concentramos para esta reflexión desde la perspectiva de una ética de la responsabilidad. Puesto que consideramos la urgente necesidad de promover una responsabilidad ética en el uso de la tecnología en el contexto actual, en el que la sociedad y cada individuo tienen una responsabilidad, no es posible eludir que en la educación también se adquiere la responsabilidad como profesionista.

El texto básicamente se conforma de cinco secciones, a saber: 1) la economía global neoliberal y el papel de la tecnosfera; 2) la relación entre la educación y la tecnología; 3) la epistemología e ideología estética en relación con la educación y la tecnología; 4) la ética de la responsabilidad, y 5) una propuesta de programa de investigación sobre una ética del principio de responsabilidad ética universitaria en sentido crítico-reflexivo.

La economía global neoliberal y la tecnosfera

Ya desde hace tiempo, la tecnología ha sido acaparada en una gran proporción por las grandes empresas capitalistas que no conocen otro sentido y fin mayor que la ganancia económica. Su motivo y fuente de existir es el capital. Esta es una realidad rotunda que nadie puede negar ni refutar. Bajo estas condiciones, la tecnología queda sujeta a criterios que no son evidentemente éticos, pero tampoco científicos, sino que provienen de la lógica del mismo sistema capitalista como una totalidad que completa al sistema vigente, en lo que algunos autores llaman la “tecnosfera”. Esta sería precisamente una totalidad tecnológica que incluye tanto al sistema capitalista que se sostiene en la tecnología y su dinámica económica, así como al consumo y uso de todo dispositivo tecnológico por parte de los individuos en las sociedades en general. Con la tecnosfera estaríamos viviendo una especie de “totalitarismo invertido” (Wolin, 2008), es decir, en lugar del totalitarismo del “Leviatán” como Estado moderno, estamos hablando de un totalitarismo por parte de compañías tecnológicas, como las del Silicon Valley, tales como Alphabet (Google), Microsoft, Meta (Facebook, Instagram, WhatsApp, entre otros), Amazon, Apple, Intel, X Corp. (antes Twitter), etcétera.

El discurso económico dominante señala que el desarrollo de la tecnología representa un pilar fundamental de la conformación de un mundo globalizado. Las condiciones de esta cualidad tecnológica sin precedentes en la historia de la humanidad; suponen un factor decisivo en el proceso de globalización, no dejan de presentar sus facetas inquietantes y de suma inestabilidad para unos, mientras que otros obtienen las ventajas-beneficios de estas condiciones que representa un poder en sí sumamente amplio y determinante. Las transformaciones en la forma que implica el vínculo sistema-economía-tecnología tienen las características siguientes:

son informacionales, de entretenimiento, globales en sentido cultural y funcionan en una red ubicua. En ello hay algo que aparece casi como fórmula ideológica automática en la dinámica de la economía neoliberal actual apuntalada en la fe ciega en el progreso y que da lugar al surgimiento de la tecnosfera. Esta fórmula ideológica propia de la llamada “sociedad del conocimiento” (Tedesco, 2014) o de la “sociedad red”. Según Castells (1996), sería: información y conocimiento igual a productividad y competitividad. Esta, casi de manera mágica, permitiría participar activamente como actor económico en el mundo globalizado a todo aquel que la siga fielmente. Sin estas ventajas competitivas no es posible participar en este gran mercado global. Bajo las condiciones económicas vigentes, sin un buen desarrollo tecnológico en el ámbito informacional no se puede ser competitivo dentro de la lógica del mercado global. Lo mismo, los mercados más importantes. Las empresas “adentro” de la globalización funcionan como red o mejor dicho como tecnosfera. Los trabajos que se requieren se vuelven autoprogramables y adaptativos al cambio constante, ya no de trabajo, sino de profesión. Las personas tienen que adecuarse constantemente a la dinámica vertiginosa de la tecnología que impone sus condiciones al ámbito laboral, pero también al educativo, dado que los conocimientos obtenidos durante el proceso de formación profesional universitaria corren permanentemente el riesgo de convertirse en obsoletos o insuficientes en periodos de tiempo cada vez menores. El otro tipo de trabajo: el genérico, simplemente es prescindible o desechable para esta sociedad de la información hipertecnologizada. Esta omnitecnología se manifiesta en todo ámbito de la vida humana y produce lo que Habermas (2001a; 2001b) llama la “colonización del mundo de la vida cotidiana” por parte del “sistema”, por lo que la tecnología como tecnosfera impacta como ideología en la realidad social del mundo actual a manera de espíritu de la época (*Zeitgeist*) dominante o hegemónico.

La economía, como pretendida ciencia, no parece interesarse más que en cifras frías y calculando en forma desdeñosa lo que tiene vida, historia y rostro, demostrando su insuficiencia para ser capaz de ver lo que es: lo humano como fin y no continuar su ahínco ideológico en profundizar en la caída de esta sociedad en las aguas heladas del cálculo egoísta. Evidentemente, la economía del modelo neoliberal no ha reparado en la necesidad de considerar los efectos que este negocio de la tecnosfera, que probablemente sea el más grande en la historia de la humanidad (calculado en decenas de billones de dólares), debido a que la economía capitalista no está diseñada para ello y más bien sigue su marcha sin detenerse ni un momento en considerar estos efectos, porque simple y sencillamente sigue la lógica del capital sin más. Habría que cuestionar por qué estos criterios economicistas son los que deben regir a la educación universitaria actual, en la que hay un proceso ideológico

de asunción acrítica de este modelo neoliberal dentro de la universidad en lo que se puede llamar “empresarización de la universidad” (Piqueras, 2021). Esta implica la subordinación de la educación de estos tiempos al mercado, tal como señalan diversos autores (Laval, 2004; Giroux, 2018; Fernández et al., 2017; Jarquín, 2021), y la fascinación ideológica de la tecnosfera, han dejado desarmados los fundamentos mismos de la educación. El pensamiento está hoy mismo en una franca condición de impotencia frente a estos fenómenos, que muchos se niegan a reconocer, o prefieren eludir por comodidad de no ejercer la reflexión y el pensamiento crítico, que son, dicho sea de paso, otras de las carencias de la educación universitaria actual. Una educación meramente instructiva o de capacitación laboral no otorga las condiciones, las aptitudes ni las actitudes para que exista una formación en la reflexión y el pensamiento crítico.

Educación y tecnología

Ahora bien, la relación de la tecnología con la educación, bajo los parámetros del capitalismo en la fase neoliberal que vivimos, es propia de una mera receta reproductora de las mismas formas del uso de la tecnología en la que no cabe la formación consciente y autoconsciente del sujeto educativo. Ya sea este sujeto, el alumno, el académico o la misma institución educativa. Estas formas son en sí mismas ideológicas. Tampoco la relación actual entre tecnología y educación ha promovido una ética que vaya a fondo en la crítica y propuesta de superación de la relación que actualmente se produce entre tecnología y educación. La tesis que sostenemos es que el entrapamiento que no permite salir del círculo vicioso tecnología-educación, se produce porque la relación entre ambas ha sido construida en un sentido ideológico, en este caso, de la ideología neoliberal hegemónica. Por lo tanto, hay una vacuidad o vacío ético en el vínculo entre tecnología y educación, como una especie de “negación de la ética” por parte del entramado sistémico de la tecnosfera instalado en la universidad pública.

En la educación actual se ha instalado plenamente este discurso ideológico, el cual constituye la configuración de una subjetividad específica, moldeada bajo los parámetros económicos, tecnológicos, pero que permean en la construcción de la subjetividad en una dimensión que es epistémica y estética a la vez, aunque se subsume bajo los parámetros ideológicos del sistema capitalista en su fase neoliberal y que en la educación ha logrado una hegemonía, misma que ha sido “invisible” para gobiernos, instituciones educativas y profesores. Estos actores han acumulado la responsabilidad de dejar pasar todas las recetas e imposiciones de los organismos financieros internacionales, que ahora se han convertido en quienes guían las políticas, normativas y prácticas en el terreno educativo, como si los tecnócratas

neoliberales fueran los máximos especialistas en educación en estos tiempos. Quien no siga ciegamente los dictados de estos organismos en la educación actual parecerá como desfasado, abrazado a una obstinación anacrónica o a una resistencia “no normal” frente al progreso lineal del sistema “perfecto” o del “mundo feliz” de la tecnosfera como parámetro de toda sociedad humana.

Si la tecnología está dominada por la dinámica del sistema que tiene su lógica en el mercado en el que lo único que importa es la ganancia sin escrúpulos; es que la ideología ha ganado más fuerza; como, por ejemplo, la participación de algunas redes sociales en el uso de datos de los usuarios, sin su consentimiento. Los individuos que se conectan permanentemente en esta tecnosfera son: desde niños muy pequeños, hasta adultos de edades avanzadas, pasando, sobre todo, por adolescentes y jóvenes que sienten que su vida adquiere un sentido a través de la convivencia en estos dispositivos que los conectan con la virtualidad, pero negando la realidad del mundo vital directo. De este modo, hay un escape o evasión de la realidad como había sido entendida hasta hace poco tiempo. A los efectos adictivos y alienantes de este fenómeno psicosocial en el individuo construido desde una ideología, se le conoce también como “tecnofilia”. Dada la velocidad vertiginosa en la que se ha impuesto este avance de la tecnosfera y su efecto como síntoma de estos tiempos, la tecnofilia ha tomado desprevenida a las ciencias de la conducta, a las ciencias sociales en general, a las humanidades y a la misma filosofía, incluyendo también a la ética.

Este modelo del sistema de la tecnosfera prevalece en la educación universitaria basada en la tecnología. Esta situación se presenta y se relaciona con un cúmulo de problemas éticos. La ética, filosofía moral-política o filosofía práctica, debe hacer frente a estos problemas y reflexionar los desajustes morales-sociales que están presentes en el avance de una educación que sigue criterios económicos y tecnológicos, pero que no indica ni da evidencia alguna de que la educación sea un criterio en sí y por sí mismo, sino que se subordina al discurso ideológico de la tecnosfera.

Epistemología e ideología estética en relación con la educación y la tecnología

Por otra parte, es necesario acudir al plano epistemológico y estético para analizar estos aspectos que refieren al ámbito de la técnica y la tecnología actual. El plano epistemológico considera cómo es que el sujeto conoce o tiene acceso al conocimiento de los elementos y objetos que inciden en su experiencia. Por ello hay que cuestionarse cómo conoce y qué conoce el individuo de la realidad, del mundo y del entorno, del *Umwelt*. La experiencia humana es a la vez un acto de

conocimiento. El acceso a la tecnología significa también desplegar una forma específica de conocer el mundo y la realidad.

Hablar del componente estético en el ámbito tecnológico refiere a las condiciones sensibles del individuo con las que se accede a los dispositivos tecnológicos, los contenidos e imágenes diversos a los que está expuesto, además del gusto moldeado que desarrolla por estos elementos; también implica una forma de asumir la relación con estos objetos que suelen ser visuales, así como los valores de apreciación sensible de estos objetos e imágenes. Dicha estética implica la masificación de las disposiciones, el acceso a la tecnología y la exposición permanente a la lógica de las imágenes propias del *kitsch* actual. Lo *kitsch* ha dado el paso al “*klitsch*” (Mallamaci, 2019). Pero ¿qué es el *kitsch*? El mismo autor explica: “Rudolph Arnheim lo plantea como *la vulgaridad que seduce a un gusto inadecuado* [...] Umberto Eco hace referencia a una *estructura del mal gusto*” (p. 793). Arnheim se refiere sin duda a un gusto poco o nada afinado en cuanto a la apreciación subjetiva y procesamiento de las imágenes a las que está expuesto el individuo. Se trata de un individuo que consume mercancías disfrazadas de modo atractivo a los ojos de quien no posee parámetros o valores estéticos o de gusto suficientes; que queda rendido ante el poder seductor de las imágenes a las que le permiten acceder, en este caso, los dispositivos tecnológicos. El gusto estético poco formado es también característica de una educación indulgente, diseñada y practicada por modelos educativos incompetentes-ideologizados a favor del mercado y que conlleva el escaso -por no decir nulo- ejercicio de la reflexión y el pensamiento crítico en el ámbito universitario. Mientras los académicos y la sociedad en general no tomen conciencia de esta especie de estafa educativa que da mayor peso a la ideología antes que al conocimiento bien fundamentado, no deberán sorprenderse ante el crecimiento de la estulticia a la que están expuestos los estudiantes y que representa la entronización de la tecnosfera en esta época. Es decir, sería el reflejo de una educación impotente y a la vez cómplice de la tecnosfera ideológica y su diseño y moldeamiento del gusto.

La epistemología y la estética forman parte de las posibilidades para acceder a esta forma del mundo sin *Umwelt*. El conocimiento del individuo actual no solo es técnico, en realidad es estético en un sentido pobre y vívido a la vez, ahí están sus referencias sensibles más básicas de cómo estar en el mundo. Con las condiciones y determinaciones que construyen la onticidad del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que habita. La relación entre historicidad, tecnología y técnica también forma parte de la necesaria apertura del ser de un mundo óntico en el sentido de Heidegger (2003). Este individuo está condicionado por estos factores; hipertecnologizado, hiperconectado y tecnofílico; conoce básicamente por lo

que las tecnologías le indican, le dicen, le transmiten a través de imágenes qué es realidad y cómo hay que incorporarse para asimilar los dictados de sus pulsiones. Las redes sociales le indican las tendencias dominantes. Hay que estar adentro de la moda del afán de novedad (*Neuheit*), curiosidad (*Neugier*), alineación o estar fuera de sí (*Entfremdung*).

El concepto de estética, desde la mirada de Foucault, invita a reflexionar acerca de la resistencia al poder político, la libertad del individuo, que se da en un mundo constantemente bombardeado por el consumismo, que utiliza los medios de comunicación y redes sociales, creando conciencia y una eticidad ingenua. Estas últimas han sido categorías desarrolladas por Hegel (2017; 1999), formando o, más bien, deformando al estudiante que participa de una tecnofilia patológica, que produce a un ser humano individualizado, enajenado y manipulado a través del uso de un dispositivo móvil, tableta, computadora, televisión “inteligente”, etcétera. El individuo está conectado, ubicado y monitoreado tecnológicamente, pues también el *big brother* orwelliano todo lo ve a través del panóptico virtual de la tecnosfera, en este mundo globalmente “civilizado” y digitalizado, en el que paradójicamente el tecnófilo es distante de su círculo social cercano, pero virtualmente “cercano” a personas físicamente distantes, viviendo en el riesgo y peligro de la vulnerabilidad de datos personales (Pariser, 2017).

Estas actuaciones irreflexivas son propiciadas por una creencia ingenua en la hiperconexión de la tecnosfera, en donde no es necesaria la reflexión, ni el pensamiento crítico; más bien se propicia una realidad simulada que no corresponde a la de los individuos, en donde la información se transmite de modo inconexo, por lo cual, se genera un conocimiento condicionado por estos mismos parámetros de la tecnosfera, atrapados en la cápsula de la red como *matrix*. Aunque también habría que entender que la apariencia de la ideología es muy real y construye tanto *ser* como *identidad* del individuo tecnófilo, así como de una sociedad dominada por la tecnosfera.

El tiempo, entendido como duración, temporalidad o forma pura de la sensibilidad estética en los individuos, ya ha sido superado por la aceleración actual. Difícilmente dichas nociones convencionales ayudan a comprender la relación de lo que se conoce y en cómo se conoce a través de la sensibilidad desarmada del individuo alienado y sobredeterminado en sentido ideológico por medio de la tecnología y sus vehículos más directos. Las imágenes o videos brevísimos que cualquier individuo en redes sociales puede ver, subir y descargar, son otra forma sensible de la simbolización cultural del predominio de la tecnosfera.

Además, en un estudio epistémico-estético se requiere abordar el sentido antropológico de mitos, símbolos e imaginario colectivo predominantes en

la actualidad a través de la tecnología. No solo es ir directo a lo que expresa el discurso y la racionalidad de estos dispositivos tecnológicos, sino las formas y su contenido cultural simbólico implícito en la lógica y racionalidad del mundo actual. Un ejemplo de esto es la influencia sin parangón por parte de Silicon Valley y la imposición de una *forma de vida* y de *juegos del lenguaje* (Wittgenstein, 1988), bajo un discurso tecnológico completamente ideológico. Tales discursos e imaginarios simbólicos de la ideología de la tecnofilia son constructores de subjetividad. Estos aspectos inciden en otros que están mostrando graves consecuencias como la relación entre patologías y confinamiento: la incomunicación por incapacidad de construir lazos aun con los seres más cercanos, la evasión y la alienación, el exceso y la desorientación, la ocupación y no la preocupación. La fragilidad emocional y el miedo a la soledad son otros de los efectos en esta relación de la comunicación con la tecnología en estos tiempos.

Ahora bien, hay que replantear nuestra relación con la tecnología de la tecnosfera y preguntarnos si esta nos comunica o incomunica. El entretenimiento y el uso del ocio aparecen en nuestra respuesta, pues son un espacio de la vida moderna que ha conquistado su lugar en esta época, pero ello implica la utilización de las racionalidades técnico-estratégico-instrumentales- con arreglo a fines que inducen e influyen sobre los sentimientos y emociones de los individuos, en la *psique* y el *pathos* predominante en esta época. Así de grande es la relación entre entretenimiento y tecnología. El nexo entre tecnología y educación ha ido siguiendo ese mismo curso. Ello lleva a confundir la educación con la tecnología, lo cual es bastante grave. Es para preocuparse la carencia por parte de los involucrados en estos ámbitos de un diagnóstico para superar esta inversión de los valores y los sentidos respecto a la relación que guarda la educación con los elementos constitutivos de la realidad actual en un sentido ontológico, pero también ético.

El análisis psicológico-moral del individuo propio de esta sociedad hipertecnológica nos ayudaría a conocer hasta qué punto una ética puede argumentar y justificar un estado de cosas; además, qué tan nobles y sanos son los sentimientos de egoísmo y apatía, por un lado, y la falta de solidaridad comprometida por causas mayores que requieren de una participación del individuo. Mientras la ética se encarga del deber ser, la realidad funciona de un modo concreto y objetivo. Entonces, ¿aquella tiene que legitimar lo que sucede en esta última? ¿El papel de la ética sería señalar -después de hacer un análisis serio- lo que en la realidad sucede y proponer planteamientos fundamentados y que busquen atender los problemas prácticos que atañen al deber ser humano y que apunten hacia el bien? La ética busca criterios para reflexionar sobre la vida moral humana, para actuar en el terreno en el que las prácticas, ya sean económicas, culturales, sociales o educativas y las conductas de

los individuos, han perdido la dimensión humana de lo bueno, correcto, valioso y justo. En el campo educativo se reproducen estas mismas problemáticas que deben atenderse desde una perspectiva ética, en este caso, de la responsabilidad social, que atañe a todos los involucrados en la educación universitaria.

Ética de la responsabilidad

En la era de la técnica (Heidegger, 1997) o de modo más específico, en la era de la tecnología (Jonas, 1995; 1997), hay la necesidad de pensar el *ser* de la era, pero también de pensar desde el *deber ser*, desde la ética, en este caso, desde una ética de la responsabilidad. Detectamos que falta un criterio ético que oriente a los individuos e instituciones inmersos en la educación universitaria, en el sentido de asumir las responsabilidades que les corresponden frente a los efectos que producen los usos y abusos de la tecnosfera. Consideramos que la ética no puede permanecer al margen de la atención de los fenómenos inéditos actuales.

En cuanto a los académicos, en el marco de su función docente dentro las instituciones educativas, es necesario acudir a una ética propia de su profesión. Una acorde a la actuación del académico sería una ética que se concentre en un ejercicio responsable de su función, es decir, una basada en el principio de responsabilidad, como deber académico. Desde una perspectiva de la acción ética, que sería una actuación del docente de acuerdo con el principio ético de la responsabilidad, este también puede ser guía para el alumno, ya no solamente en el uso de las tecnologías, sino en sentido de poner a disposición del alumno la reflexión ética, filosófica, sociológica y psicológica sobre los impactos que la tecnosfera y la tecnofilia producen. Esta actuación ética tendría que ser una guía lo más informada posible, medida, razonable, equilibrada, sin satanizar de entrada y de modo tajante a la tecnología, pues también implicaría ponderar los aspectos positivos presentes en ella y los usos responsables de tales tecnologías. Habría que estar atentos y ser conscientes que es menester atender aspectos como el de otros discursos que aparecen en la educación refiriéndose a la responsabilidad en la universidad. Hay en el ámbito de la ética un discurrir argumentativo que reproduce lo que hoy en día sería uno de los discursos a los que más se acude, que es el discurso ideológico neoliberal empresarial de la llamada “Responsabilidad Social” que incluye a la Responsabilidad Social Universitaria (Vallaey, 2014). Tal discurso nos parece a todas luces insuficiente por ser bastante complaciente con el sistema hegemónico global y con un notable déficit filosófico. Nosotros preferimos acudir al desarrollo del concepto de responsabilidad desde la ética filosófica que no suele estar presente en la discusión sobre la educación universitaria y la responsabilidad ética necesaria dentro de los contextos actuales.

La responsabilidad, según el *Diccionario de ética y de filosofía moral* de Canto-Sperber (1999), abarca dos acepciones:

1. La primera se refiere llanamente a deberes u obligaciones para con alguna norma o ley, sean jurídicas o morales;
2. La otra acepción se refiere a la responsabilidad para con algo o alguien que no es una norma en sí, pero que, cumpliendo con la responsabilidad, se estarían respetando ciertos principios. Por ejemplo: al respetar el medioambiente, aunque no haya una norma que lo señale, se estarían respetando principios como el de su conservación, tener conciencia ecológica, etcétera; o también el desarrollo científico y tecnológico que, aunque no estuviese normado, sí debe respetar principios elementales para el ser humano (p. 1396).

La ética de la responsabilidad tiene varios antecedentes que se encuentran dentro de la modernidad y su proyecto político-moral. Max Weber es un referente obligado para hablar de la ética de la responsabilidad. En su obra *El político y el científico* (1967), que en realidad está compuesta por dos conferencias, que son “La política como vocación” (*Politik als Beruf*) y “La ciencia como vocación” (*Wissenschaft als Beruf*), realiza una diferenciación que implica a dos tipos de ética, a saber: 1) la *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*) y 2) la *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*). La primera, explica Weber, sería la propia de los santos, iluminados o mesiánicos y por lo mismo difícil de seguir en la vida pública. Weber da bastantes ejemplos históricos de personajes que han obedecido a esta concepción ética y que no han escatimado en medios a la hora de hacer efectivos sus ideales, que por su finalidad podrían juzgarse como nobles, pero que en la práctica pueden derivar en injusticias, como ha sucedido en bastantes ocasiones a través de la historia humana. Esta es una paradoja reveladora de la dificultad y complejidad de la actividad pública. En cambio, la ética de la responsabilidad, según Weber, implicaría una consecuencia de las decisiones y acciones que de manera racional debe tomar un servidor público. De cualquier forma, no se puede hallar en estado puro ninguna de ellas; quien se mueve en el ámbito público debe saber convivir con ambas. El uso del sentido de la responsabilidad en Weber es bastante reducido; aunque nos inserta en el ámbito de una profesión, desliga dicha ética de la consideración de la responsabilidad como un principio en sí mismo, pues otorga el carácter de ética propia de los principios a la ética de la convicción, con lo cual separa a los principios de la responsabilidad, puesto que responderían, según Weber, a dos formas de ética incompatibles. En los estudios de Weber sobre la ética del capitalismo no hay suficiente matiz para explicar la diferencia entre ética y moral.

Pues sus estudios sociológicos, económicos y jurídicos, nos hablan de una ética del capitalismo que más bien proviene de una moral elevada a su carácter de ética, tal como lo hace en su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2003). Podríamos cuestionar que la *ética* de Weber no es más que la apelación a una *moral convencional*, conservadora e individualista, que responde a una forma cultural de mundo, que ha sido la propia del capitalismo, además de su forma religiosa, resultando parte de un discurso eurocéntrico; es decir, para el florecimiento del capitalismo se requería de una imagen del mundo (*Weltanschauung*), de unas prácticas y valores sociales, religiosos y económicos que estaban construyendo toda una cultura propia del capitalismo emergente, que es en buena medida la cultura propia de la modernidad. La radicalización en la exaltación del egoísmo y el éxito a costa de lo que sea bajo los parámetros de una moral guiada por una racionalidad con arreglo a fines, instrumental y estratégica se ha desarrollado todavía mucho más en la segunda mitad del siglo XX, en donde sigue su marcha veloz, firme e inexorable.

Con relación al dilema que plantea Weber sobre qué debe predominar dentro de la ética, si los principios o las responsabilidades; a nuestro modo de ver no se trata de un problema de dominación relativa, porque ambos, los principios y las responsabilidades, tienen su lugar indispensable e importante dentro de una propuesta ética. En cuanto al tema de cómo deben relacionarse los principios y las responsabilidades, esto es, de qué modo tienen que vincularse entre sí, se puede responder acudiendo a lo que se acaba de argumentar. Las responsabilidades dependen de los principios y están reguladas por ellos, pues por eso son principios, por su capacidad de ser los parámetros que guían el actuar razonable en sentido ético. Hay una influencia mutua entre los principios y las responsabilidades: los primeros rigen y regulan a las segundas. Y a la inversa, las nuevas responsabilidades ocasionan que los principios sean revisados, modificados, aumentados, disminuidos, para adaptarse a los nuevos contenidos de la realidad que aparecen ante el sujeto moral que apela a un actuar ético basado en principios y de cara a sus responsabilidades. Estos están estrechamente vinculados y se determinan mutuamente. No podemos fijarnos responsabilidades si no es con base en principios. Las responsabilidades permiten evaluar si los principios operan con efectividad en el mundo. Pero la relación es todavía más estrecha porque la responsabilidad desde nuestra perspectiva es en sí un principio ético. Por ello, podemos hablar de una ética del principio responsabilidad, tal como ya lo había desarrollado previamente Hans Jonas en *El principio de responsabilidad (Das Prinzip Verantwortung)* (1995) o Karl-Otto Apel (1991) en su ética discursiva. De cualquier manera, habría que mencionar los planteamientos de ambos autores, que no

han estado exentos de críticas a su planteamiento de fundamentación filosófica (Becchi, 2002; 2008).

Propuesta de programa de investigación: hacia una ética del principio de responsabilidad ética universitaria en sentido crítico-reflexivo

La ética de la responsabilidad implica también una modernidad reflexiva crítica que enfrente los efectos y retos de la hipermodernidad digital alienante de la tecnosfera. La modernidad reflexiva crítica se puede expresar a partir de lo siguiente: si no hay ética, ni conciencia de la necesidad del actuar consciente y responsable de la humanidad, las condiciones para que el mundo actual mejore en sentido real y profundo, no pueden construirse. Para ello se piensa en una ética que busque contribuir en favorecer las condiciones de la vida y del ejercicio responsable de la libertad de forma autoconsciente. Pues lo que hay, cuando no existen estas condiciones realmente éticas, son el predominio de la moral convencional e irreflexiva; sin el ejercicio de la autonomía emancipadora y reflexiva del sujeto, lo que prevalece es un individuo moldeable e inerte ante el condicionamiento ideológico de la tecnología.

La ética de la responsabilidad sería necesaria para estos tiempos de incertidumbre en la educación, cuando vemos que el individuo pretende escabullirse de sus responsabilidades frente a problemas tan contundentes. Es menester acudir a una ética que contenga como principio básico a la responsabilidad, incluyendo al ámbito de la educación, sobre todo la universitaria. Los fundamentos de una ética de la responsabilidad en el campo de la educación universitaria se hallan en la formación ética de un sujeto que sea responsable. Algunas características en la formación (*Bildung*) de este sujeto responsable serían las siguientes:

1. Ser formado como sujeto propio de una *vida consciente*, como Dieter Heinrich (2005) le llama, es decir, un desarrollo de la autoconciencia más allá de la precariedad de la individuación actual;
2. Un sujeto responsable sería uno con conciencia ética, reflexiva, histórica y con la autorreflexividad que le permita acceder a una conciencia cósmica o planetaria;
3. Esta ética de la vida consciente y autorreflexiva se acompañaría de la que Hans Jonas (1995) llama *ética planetaria para la civilización tecnológica*. En esta forma de la responsabilidad, la comunidad de seres vivos es la participante de una responsabilidad compartida sobre la vida. La responsabilidad sobre el presente atañe a las vidas que heredarán este planeta deteriorado, que tal vez no sea habitable en el futuro.

El pensamiento crítico en la educación actual puede contribuir en el desarrollo ético de la responsabilidad, porque consiste en formarse en la razón reflexiva-crítica y no en la razón instrumental del individuo desinteresado del vínculo ético necesario para atender esta realidad alienado en la tecnofilia. El individualismo ideológico (arbitrio, *Willkür*, voluntad arbitraria) es propio de una individuación privada que es negadora de la autonomía en sentido público y proclive a encapsularse en la ideología estética de la alienación tecnológica. Esto implica la necesidad del pensamiento crítico para que la vida consciente se desmarque del proceso de la conciencia alienada: de la ideología estética de la tecnofilia y de la razón estratégica-técnico-instrumental. Dicha conciencia del individuo alienado, heterónomo y de-formado, no pasa por la determinidad de la razón crítico-práctica. Es necesaria una formación del sujeto educativo en las bases del pensamiento crítico, lo que también implica el desarrollo de la responsabilidad en el sujeto para desvincularse del círculo heterónomo-alienante que deforma su autonomía y formación. La educación universitaria debe estar vinculada a una idea de la formación ética del sujeto en la que el ser, el estar y el suelo deformado, sean los parámetros desde los cuales pensar la formación en sentido ético-crítico, es decir, del pensamiento crítico como pensamiento ético-político (Cullen, 2004; 2014). Al haber conciencia crítico-reflexiva en el sujeto educativo hay menos condiciones y posibilidades de que este caiga preso en la alienación deformante de la ideología de la tecnosfera. Este es sin duda un enorme reto de la sociedad actual y que no acaba de aquilatarse y dimensionarse lo suficiente hasta el día de hoy. Ojalá que el tomar conciencia, digerir y actuar en consecuencia no les tome más tiempo a todos aquellos que tienen responsabilidad sobre la educación en sus distintos niveles o se encuentran en las diversas esferas de la vida. Deben asumir su propia responsabilidad, dada la magnitud de este enorme problema social y cultural, que es civilizatorio.

Conclusión

La argumentación efectuada en este texto plantea que hoy existe una hegemonía de la economía capitalista global neoliberal con una macroesfera tecnológica ubicua y omnisciente que es la tecnosfera. No puede eludirse la relación de la educación en general y universitaria, con la tecnología, bajo características tan *sui generis*. Esto produce un predominio ideológico del neoliberalismo y su tecnosfera en el ámbito educativo. Hemos propuesto que para abordar este fenómeno se requiere adentrarse a un nivel más amplio que el de la economía actual, sino que se vuelve necesario un abordaje de esta hegemonía ideológica y los efectos que produce en

los individuos (estudiantes, profesores, administrativos y sociedad en general), desde la epistemología, la ideología estética en relación con la educación y la tecnología, así como desde la antropología, las ciencias de la conducta y salud humana; además, se requiere el enfoque propio de una ética de la responsabilidad en el ámbito universitario. Se propone un programa de investigación sobre una ética del principio de responsabilidad ética universitaria en sentido crítico-reflexivo que vaya más a fondo al pensar un fenómeno tan amplio y multidimensional que no puede reducirse a un solo enfoque, tal como les conviene al sistema y su ideología.

Referencias

- Apel, K. O. (1991). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. En Id., *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 147-184). Paidós.
- Becchi, P. (2002). La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 25, 117-137.
- _____. (2008). El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, 101-128.
- Canto-Sperber, M. (1999). *Diccionario de ética y filosofía moral*. FCE.
- Castells, M. (1996). *La era de la información: economía, sociedad y cultura: volumen I. La sociedad red*. Siglo XXI editores.
- Cullen, C. (2004). *Perfiles ético-políticos de la educación*. Paidós.
- _____. (2014). El conocimiento “forma” cuando se sabe “deformado” por el suelo que habitamos. *Aviação*, 19(3), 585-602.
- Fernández, C., García, O. y Galindo, E. (2017) *Escuela o barbarie. Entre el neoliberalismo salvaje y el delirio de la izquierda*. Akal.
- Giroux, H. A. (2018). *La guerra del neoliberalismo contra la educación superior*. Herder.
- Henrich, D. (2005). *Vida consciente*. Síntesis.
- Habermas, J. (2001a). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (3ª ed.). Taurus.
- _____. (2001b). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (3ª ed.). Taurus.
- Hegel, G.W. (1970a). *Phänomenologie des Geistes. Vol. 3. Werke im zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp.
- _____. (1970b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vol. 7. Werke im zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp.
- _____. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- _____. (2017). *Fenomenología del espíritu* (2ª ed.) FCE.
- Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica. En Id., *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 113-148). Editorial Universitaria.
- _____. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Jarquín, M. (2021). *La pedagogía del capital. Empresarios, nueva derecha y reforma educativa en México*. Akal.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- _____. (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Paidós.
- Laval, C. (2004). *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la escuela pública*. Paidós.
- Mallamaci, M. G. (2019). El universo sociohistórico de las imágenes klitsch. *Revista Mexicana de Sociología*, 82(4), 777-806.

- Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*. Taurus.
- Piqueras, A. (2021). La empresarización de la enseñanza. La gran ofensiva contra la Universidad pública. *Nuestra Bandera*, 250, 115-127.
- Tedesco, J.C. (2014). *Educación en la sociedad del conocimiento*. FCE.
- Vallaey, F. (2014). La responsabilidad social universitaria: un nuevo modelo universitario contra la mercantilización. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 12(5), 105-117.
- Weber, M. (1967). La política como vocación. En Id., *El político y el científico* (pp. 81-179). Alianza.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. IIF-UNAM.
- Wolin, S. (2008). *Democracia S.A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Katz Editores.

Identidad universitaria, autoconciencia y reconocimiento: sus fundamentos teóricos desde la filosofía de Hegel¹

Guillermo Flores Miller²
Luz Angélica Gemignani Alaffita³

Introducción

Al hablar de identidad universitaria, es necesario preguntarse y escudriñar respecto a las bases filosóficas que acompañan a dos categorías centrales: la identidad y la autoconciencia. Tenemos que plantearnos qué son y cuál es la relación entre ambas. Los fundamentos teórico-conceptuales que proceden de la filosofía son necesarios para conocer a fondo el sentido de las categorías para saber utilizarlas en el ámbito estricto del conocimiento académico y en el mundo cotidiano en general. Mientras más ensanchadas estén nuestras perspectivas sobre un uso preciso del lenguaje categorial, mayores serán las aristas discernibles disponibles en nuestro juicio. El problema de la relación de la identidad y la autoconciencia ha sido primeramente planteado por el filósofo británico John Locke (1632-1704) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1999) (*An Essay Concerning Human Understanding*) publicado en 1690. Aunque, a diferencia de Locke, G. W. Hegel (1770-1831) relaciona la

¹ Este capítulo forma parte del proyecto de investigación “Reconocimiento, formación y derechos humanos: sujetos en ámbitos de movilidad humana y procesos educativos”, con clave de registro UAT/SIP/PIRP/2024/005.

² Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

³ Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

identidad personal (*personal identity*) y la autoconciencia (*consciousness*) en términos no meramente epistemológicos y subjetivos, sino en su sentido social y objetivo. Y no solo eso, sino que lo lleva a cualquier plano de la vida de la autoconciencia, pues esta es una agencia formal y material que adiciona y atesora sus contenidos a través de su relación permanente con un mundo espiritual (social), lo que le da el carácter objetivo a su relación con el mundo.

Desde la filosofía de Hegel (2011), la identidad es la unidad de los rasgos o características que definen que algo sea lo que realmente *es* en su esencia, pero como reflexión. Que un ser humano contenga una unidad respecto a lo que lo define en sentido esencial, existencial y conceptual. Estas serían evidencias de identidad en sentido ontológico y lógico. Por ello, pensar una identidad al margen de la *relación* con otras identidades o determinaciones externas, no es posible. Por lo cual, Hegel pensó que en buena medida lo que define a una identidad o que la determina externamente, es la relación de la identidad con su diferencia (pp. 465-482), lo que uno es y lo que no es, pero que se relaciona con uno mismo e incide con un flujo de condicionantes que implican una construcción de la identidad que es más amplia que la del mero solipsismo o mentalismo que se encuentra refugiado en su identidad abstracta al margen de la relación con las determinaciones exteriores. La forma solipsista o mentalista de explicar la realidad, resulta problemática por ser aislante, reductiva, ahistórica y antidialéctica. Esa sería una abstracción negadora de la realidad que configura las dinámicas propias de la construcción de la identidad con su diferencia. Por lo cual, no tiene sentido replegarse sobre la pureza de una identidad desdibujada o insuficiente que no atiende al plexo de relaciones de la realidad que produce la interacción del mundo humano. Este tema remite a la unidad de la identidad del ser humano, que implica una agencia que permita comprender que en el ser humano hay más que un mero cuerpo, mente aislada o relación dual separadora. Se requiere de una agencia que haga consciente al mismo ser humano respecto a quién es, como unidad de lo que lo integra tal cual es. Es el conocimiento de uno mismo al que Sócrates apelaba, que se halla sintetizado en la frase “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*, en griego; *nosce te ipsum*, en latín), es decir, ser reflexivo respecto a quién soy y realizar un esfuerzo de indagación sobre el sondeo de nuestra identidad. Este esfuerzo sobre el conocimiento de nosotros mismos remite a la unidad de la identidad a la que se refiere Hegel, que es la de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Explicada la identidad desde la perspectiva de la autoconciencia, adquiere mayores cotas de desarrollo epistemológico y también de desarrollo social-moral del individuo, pero también de una identidad más amplia que no solo es la individual, sino también la colectiva.

Una identidad en el plano común implica que el sujeto es autoconsciente en un sentido epistémico, pero también social y normativo. Este sentido es necesariamente intersubjetivo. Entonces, ¿cómo se construye la identidad? ¿Qué es lo que determina a la identidad? ¿El mismo individuo o la comunidad? Aristóteles (1988) dice que los individuos sociales lo son por naturaleza. En tanto que Hegel no pretende acudir a dicha solución de apelar a que la identidad de los seres humanos estriba en que son sociables por naturaleza, sino que más bien son sociables por la relación intersubjetiva que representa el espíritu (*Geist*), es decir, los individuos son producto de una segunda naturaleza (*zweite Natur*) (Hegel, 1999; 2010; 2017a), que es social. La identidad se determina por la relación de la autoconciencia con los otros sujetos que conforman la sociedad, lo cual implica la emergencia o surgimiento de la constitución intersubjetiva del sujeto a través de hábitos (*Gewohnheiten*) (1999, p. 272; 1970, p. 189) sociales propios de una eticidad (*Sittlichkeit*) (2010, p. 353). Es decir, la identidad en Hegel no proviene de una naturaleza humana como en Aristóteles, sino del mismo hecho de participar de un mundo humano común, que es el del espíritu como eticidad. Para Hegel (2017b), la naturaleza es el aspecto orgánico, corpóreo, biológico, que también constituye al ser humano y que aborda en la filosofía de la naturaleza (2017a, pp. 628-663) y en el apartado llamado “antropología” que es la primera parte del espíritu subjetivo (pp. 680-731). De esta manera, el espíritu ya es intersubjetivo en sí como un concepto (*Begriff*), pero también lo es respecto a la realidad del mundo en que el espíritu es intersubjetivo, es decir, a la construcción del mundo social. La relación social implica en Hegel el reconocimiento intersubjetivo de participar en lo que nos identifica de un modo común como espíritu, por tanto, la identidad del sujeto es intersubjetiva, dado que su configuración social parte del reconocimiento (*Anerkennung*) de ser un sujeto en relación con otros sujetos en un mundo espiritual objetivo, en el que los sujetos se reconocen e identifican como parte de este.

Hemos hablado de la identidad del sujeto, pero requiere de una agencia que explique cómo el sujeto es consciente de su identidad como sujeto. La agencia que para Hegel lo explica es la autoconciencia. ¿Por qué es así? Porque es necesario que el *yo* (sujeto) sea capaz de entender cómo puede ser consciente y tener certeza de su propia identidad. Esta solo se adquiere a través de la conciencia de sí mismo: de mi propia autoconciencia, a través mi conciencia de las otras autoconciencias.

La identidad autoconsciente desde esta perspectiva es social o intersubjetiva. Lo que se relaciona a su vez con el desarrollo de normas, instituciones, valores, prácticas, costumbres, y hábitos, los cuales requieren de una acción intencional consciente del sujeto, pero inserto en una trama de relaciones intersubjetivas, si es que se pretende explicar la acción del sujeto en su dimensión humana más amplia.

Desde la perspectiva de la identidad hegeliana, se hace la crítica a la perspectiva de la identidad personal convencional, que reduce el problema al ámbito personal y elude el aspecto social que en una teoría intersubjetiva de la identidad implica considerar en un plano más amplio el problema de la identidad de la persona (Amengual, 2015, pp. 191-187). Hegel refiere a la identidad de la autoconciencia como conciencia que implica la red de relaciones humanas en las que se hallan inmersas las autoconciencias; relaciones humanas en las que la intersubjetividad presente implica la construcción de una identidad personal que también es básicamente social o del espíritu. Lo anterior da suficiente tela como para referirse a la construcción de una memoria colectiva con carácter objetivo, es decir, del espíritu objetivo de un grupo humano en su eticidad (*Sittlichkeit*), lo que se engarza con el problema de cómo se configura en el sujeto una identidad de carácter social intersubjetiva. Para ello es importante explicar que en Hegel hay un planteamiento filosófico que pretende superar los retos de la identidad personal y de la identidad colectiva a través de la identidad de la autoconciencia en términos de la trama de relaciones que se producen en el ámbito social o del espíritu objetivo. Hegel aborda el desarrollo de la autoconciencia desde una teoría del reconocimiento en obras como la *Fenomenología del espíritu* [1807] (2017b), los *Principios de la filosofía del derecho* [1821] (1999) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830] (2017a). Será sobre todo en esta última obra que se concentrará este texto. El problema de la construcción de la autoconciencia sigue siendo un tema filosófico que puede dar elementos para pensar sobre cómo se forma la identidad de los sujetos.

Autoconciencia e intersubjetividad: la relación entre sujetos autoconscientes

Según Flores-Miller (2018), la autoconciencia es el objeto de estudio de nosotros mismos. Ser conscientes de quiénes somos en nuestra relación con los demás, en cómo me identifico y qué identidad adquiero al estar en contacto con otras conciencias, pero básicamente la autoconciencia es un sujeto con identidad propia. La relación consigo misma da lugar a la unidad sujeto-objeto. Y para Hegel, la identidad es una característica esencial de la autoconciencia, la identidad se conforma de lo que soy, pero también por lo que no soy y que también es autoconciencia: los otros sujetos. Por ello, la relación entre intersubjetividad e identidad es importante, pues a través de ella se construye lo social, lo colectivo y que representa la intersubjetividad de las personas y sus valores, prácticas, intencionalidades e instituciones.

Asimismo, para Flores-Miller (2018), la identidad se da como resultado de la autoconciencia conformada por: quién soy o lo que sé que soy -conciencia de mí mismo y lo que sé respecto de mí- y lo que hago -prácticas, acciones,

intencionalidades-. Además, para que exista identidad plena debe haber autoconciencia en relación con el mundo social, que implica conocer su entorno, comprender en dónde estoy, en dónde estamos como colectivo y también entender que no es un proceso acabado, sino un proceso social permanente, en una dinámica o movimiento incesante. Hegel distingue entre el interés personal y el común. Esta distinción se relaciona con los fines, ya que la identidad universitaria implica reconocer dónde se está de modo personal, dónde estamos de modo colectivo y cuál el fin común.

Nos dice Flores-Miller (2014) que la unidad básica de la identidad es la autoconciencia, pues sin esta no hay identificación de quién es uno. Permite desarrollarnos como sujetos conscientes de nosotros mismos y de los demás. La autoconciencia es un proceso autorreflexivo que implica la construcción de la identidad y esa es resultado de un proceso vital, desiderativo, social, racional y consciente. Además de que la autoconciencia, la conciencia crítica y el pensar, son base reflexiva sobre lo que somos, es decir, sirve para pensar cuál es la esencia de la universidad, cómo nos percibimos, cómo nos pensamos, cómo nos visualizamos a nosotros mismos, qué metas, fines, anhelos y valores compartidos otorgan sentido a nuestra pertenencia institucional. Por tanto, la autoconciencia es ser consciente de la propia identidad; esta requiere el reconocimiento que implica la identificación de uno mismo junto a los demás. Identificarse con lo que uno vive es una experiencia sensible, es una medicación propia de la autoconciencia, de saberse involucrado e inserto en un mundo social con todo lo que ello representa. Es también la unidad del pensamiento y de la actividad de los sujetos, por lo cual, incluye la reflexividad sobre uno mismo, o bien, la autorreflexividad. Este acto reflexivo o del pensar es de orden intersubjetivo: pensar lo que uno es como individuo y como colectivo a la vez.

Flores-Miller (2019) también aborda el tema de la construcción de la identidad moral, y plantea que uno de los problemas a los que se enfrenta la conceptualización de identidad, la negación del otro y de otras conciencias; como señala Álvarez González (2010), la autoconciencia “se hace consciente de sí en tanto se distingue del mundo” (pp. 88-89). Esta relación del no reconocimiento impide reconocer la constitución de un mundo común en términos normativos, así como la conformación de su propia identidad en un contexto sociohistórico determinado. La identidad, para Hegel (2017), es un proceso formativo autoconsciente que se construye en la relación con otras autoconciencias pasando de lo subjetivo a lo intersubjetivo (Amengual, 2021; Stojanovic, 2018), que implica reconocer la identidad como la de una subjetividad vinculada a la relación de intersubjetividad como proceso formativo de la autoconciencia.

Para el filósofo alemán, todas las esferas de la vida humana son intersubjetivas y la acción de la autoconciencia es la forma en que se exterioriza o se objetiva. Además, en Hegel la identidad se construye en la intersubjetividad de las relaciones humanas en las que intervienen las autoconciencias, dando lugar al carácter objetivo del espíritu; de este modo, relaciona la identidad y la autoconciencia, en un sentido social objetivo llevando la autoconciencia a un mundo espiritual (social) y dando, de este modo, el carácter objetivo a su relación con el mundo. Por tanto, la identidad de las personas se estructura/conforma en la relación intersubjetiva, que es siempre de carácter social y es resultado de las relaciones de los sujetos que conforman a la sociedad. De ahí que se produzca un carácter dialéctico de la identidad personal y colectiva como una unidad de la identidad.

Hegel (1999, pp. 199-261) también presenta una teoría de la acción que se basa en la voluntad subjetiva. La voluntad humana actúa como subjetividad en relación con otro. La acción contiene tanto mi subjetividad como fin mío, pero también la objetividad exterior del mundo social que me rodea. En este sentido, existe una normatividad humana presente en la moralidad, que implica una universalidad y una particularidad que permite una integración entre ambas reflejada en la acción del sujeto moral, que se explica en su actuar a través de su voluntad, de lo que le impulsa a actuar más allá de su mera referencia interna, sino que se expresa hacia los demás, se exterioriza en su relación con ellos. La voluntad es la subjetividad en relación con otro u otros, además de que la subjetividad de los otros es diferente a la mía.

Flores-Miller (2019) aborda la conceptualización de la acción, la cual es la voluntad subjetiva o moral que está determinada por: 1) lo que sé que soy y hago por mi expresión en su exterioridad, es decir, de mi subjetividad en relación con el mundo; 2) tener una relación esencial con el concepto de *deber ser*, y 3) estar relacionada con la voluntad de otros. Esta teoría de la normatividad humana como moralidad se fundamenta en la voluntad subjetiva, la cual se expresa en la actividad que hace referencia a la relación entre los fines mismos de la voluntad y a su resultado; además, este plano normativo implica lo común a las otras voluntades con las que se relaciona, pretendiendo actuar de acuerdo con el deber ser. La acción moral de la voluntad subjetiva se sabe y realiza con un propósito, que también requiere asumir la responsabilidad de sus acciones. Por eso, para Hegel, la voluntad subjetiva con sus acciones altera lo existente.

Flores-Miller (2019) también aborda la diferencia entre la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*), entendida esta última, como la dimensión de la moralidad y de la autoconciencia dentro del mundo social. Se trata de una moralidad social compartida intersubjetivamente que produce efectos sociales,

configurando así el mundo social específico con su normalidad humana objetiva (Hegel, 1999, pp. 265-500). La eticidad se desarrolla desde el concepto de espíritu objetivo, configurador del mundo social.

El sujeto o autoconciencia está inserto en un mundo real objetivo. El espíritu es un *nosotros*; para Hegel, se pasa de la autoconciencia mediada por la razón como espíritu (un yo) a la autoconciencia dentro de un mundo social como espíritu (un nosotros) (2017a, pp. 94-95), el espíritu entonces se expresa en la vida ética de un pueblo. Son los sujetos que integran al pueblo los que conforman el espíritu como vida ética desde la perspectiva de sus circunstancias culturales, es decir, son sujetos dentro del contexto los que forjan la marcha del espíritu el cual se desarrolla a partir del vínculo entre subjetividades y la objetividad de una cultura, en otras palabras, se desarrolla en la interacción de los sujetos que conforman una intersubjetividad. De acuerdo con Flores-Miller (2019), para Hegel la vida ética es el proceso que recorre el espíritu objetivo y que se construye con las voluntades subjetivas en su relación intersubjetiva y que se expresa como orden social. De este modo, para Hegel, la sustancia ética se conforma en la unidad individuo-sociedad, sustancia que es la realidad ética de la comunidad humana.

Además, la identidad, según Hegel, se encuentra dentro de una lógica dialéctica de identidad-diferencia, construida también por el otro, reflejado en el yo como un tú y como un nosotros; esa diferencia es la que me construye a mí también en mi identidad. De esta manera, la intersubjetividad esta enlazada en términos de conciencia como de la relación humana directa, pero también en la relación productiva, material, en el hacer, en el trabajo, en la dedicación a las cosas (objetos con los que nos vinculamos), en los símbolos e imaginarios que compartimos y con los que eventualmente se puede construir cultura. La cultura está construida desde esta perspectiva amplia. Aunque también haya, ha habido y habrá la negación o falta de reconocimiento del otro por parte de algunas autoconciencias, de cualquier manera, que la interacción entre ellas lleva al desarrollo del mundo social y esto implica una intersubjetividad en un sentido social normativo. Por tanto, la idea de intersubjetividad ya está dada en este tipo de relación, y aunque una autoconciencia niegue a las otras, de cualquier manera, hay intersubjetividad y ese es un modo del desarrollo de identidad, que, en todo caso, no es el que se requiere para contribuir en el correcto desarrollo ético y psicológico de la identidad personal e institucional. Sin reconocimiento en estas esferas de lo afectivo, racional y ético, no habrá suficientes condiciones que contribuyan a la construcción de una identidad plena, tanto en sentido personal como institucional.

En el siguiente diagrama, la identidad se explica a través de la autoconciencia

como un yo, subjetividad que goza de una personal, pero que, además, a través de la intersubjetividad del nosotros se conforma colectiva. De este modo, la identidad institucional, se configura a través de la individual y colectiva.

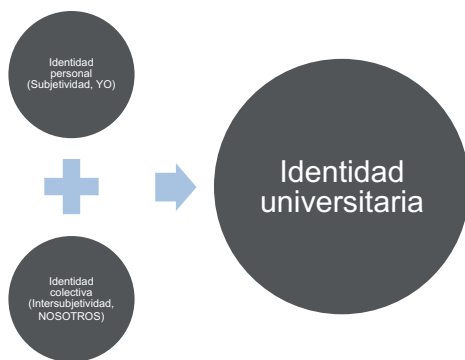


Figura 1. Intersubjetividad e identidad universitaria
Fuente: elaboración propia a partir de Flores-Miller (2019).

Los universitarios -estudiantes principalmente- construyen su identidad en la relación que ellos crean con su institución, visualizándose en su proceso de formación académica, pero también como parte del colectivo, estableciendo esa relación con la universidad, nutriendo su identidad universitaria dentro del grupo social (Rivera, 2020).

Reconocimiento

En Hegel (1917a), la identidad primaria de la autoconciencia es reconocitiva, porque requiere reconocer (*anerkennen*) y reconocerse como autoconciencia en relación con otras autoconciencias (p. 95). El concepto de reconocimiento es fundamental respecto a la identidad, a la conciencia de uno mismo y a la intersubjetividad; implica la conciencia de la relación con otra conciencia, porque me identifico a mí mismo con alguien al estar en relación intersubjetiva con otras autoconciencias. Así se constituye tanto la identidad individual como la colectiva, por medio de una reflexión sobre uno mismo: “¿quién soy?”. Esto es un sujeto autoconsciente que *reconoce* que es parte de un colectivo, y que se da cuenta que no está solo en el mundo, que hay un flujo de identidad personal con la identidad colectiva y que la autoconciencia es la conciencia de esa interrelación. Todo este proceso de subjetivación de la autoconciencia y objetividad del mundo social a través de relaciones intersubjetivas es el espíritu o, si se quiere, el mundo humano.

El deseo de reconocimiento surge a partir de esta relación con los demás.

Esta necesidad da lugar al deseo de la identidad lograda, dado que al ser humano le caracteriza la falta de autosuficiencia (*Selbständigkeit*) para definirse a sí mismo, tiene la necesidad de ser reconocido por otros -de la relación intersubjetiva del reconocimiento-. Lo anterior implica que si la identidad se construye desde un reconocimiento en condiciones más plenas, la edificación del proyecto personal y también de los proyectos colectivos e institucionales en los que está presente la identidad, contribuirían a una mayor autoestima y autorrealización de la personalidad y también sería motivo de que las actitudes, aptitudes, prácticas y valores dentro de una institución se pudieran consolidar favorablemente y, de este modo, ampliar horizontes en el desarrollo de la identidad personal y colectiva.

No solo basta el reconocimiento formal de la identidad de la persona humana, sino que este debe partir de una persona autoconsciente que se reconoce como miembro de un mundo humano, de una cultura específica, de una sociedad determinada con sus instituciones, de una autonomía individual autoconsciente como persona en una realidad espiritual concreta, de ahí que el reconocimiento intersubjetivo sea un interpersonal de las identidades colectivas e individuales.

Charles Taylor (1996), en su obra *Identidad y reconocimiento*, señala que el discurso de la identidad es complejo porque transita por terrenos diversos, constituye de inicio un concepto psicológico que contribuye en la conciencia de sí. Este concepto puede entenderse desde lo individual y grupal, ambos planos están muy relacionados entre sí. Desde el plano individual, tomando como referente a Erik Erikson (1959), la identidad es una definición de sí mismo a lo largo de la vida. La crisis es un estado de desequilibrio que puede ocasionar malestar e incluso incapacidad para funcionar con normalidad -se pierden las referencias-. Desde este enfoque, la identidad define mi mundo moral, es lo que me permite determinar lo que es verdaderamente importante para mí, de lo que no. Este proceso no se suscita desde lo personal, sino desde la *originalidad* (autenticidad), lo que Taylor señala como el horizonte grupal, este autor hace hincapié en que la identidad para que sea mía debe ser aceptada -considerando mi identidad, como resultado de la negociación con mi entorno, mi historia y mi destino, en relación con lo que el horizonte del entorno me ofrece-. La esencia de la identidad que plantea Taylor es el papel ineludible del individuo en su autodefinición, una identidad debe en principio ser asumida por el individuo, quien participa en su definición negociando con el entorno. Respecto a las identidades colectivas, Herder (como se citó en Taylor, 1996) señala lo siguiente:

Utilizaba a la par el discurso de originalidad de los individuos y otro sobre la diferencia de los pueblos, de ahí individuo y *Volk* [pueblo], dos entidades que se buscan, que tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella e, igualmente, dos agentes que existen entre otros en un campo de intercambios en el interior del cual tienen necesidad de reconocimiento ajeno. Los *Völker* [pueblos], al igual que los individuos, están llamados a reconocerse mutuamente en sus diferencias irremplazables, pero complementarias, formando juntos por tanto la entera masa coral humana (p. 14).

Según Taylor (1996), ambas identidades se desarrollan de forma paralela, se interrelacionan y ambas tienen necesidad de ser asumidas. Las relaciones que se dan en los grupos permiten que los individuos se identifiquen, pero también es común que se alineen a su pertenencia histórica, puesto que esa comunidad histórica permite tener un horizonte propio de su cultura o de su modo de vida dentro del cual se establece la importancia de las cosas.

Por último, Taylor señala que existe una relación entre la identidad en ambos planos, el pertenecer a un grupo proporciona aspectos importantes en la conformación de la identidad individual y cuando esos individuos se sienten parte de un grupo, se adquiere una identidad colectiva, la que subyace a una acción común de la historia.

Identidad universitaria

La identidad universitaria es un proceso social complejo en el que se conocen y comparten valores, tradiciones, historia, prácticas cotidianas, metas, aspiraciones, símbolos y compromisos sociales, que conforman la esencia del quehacer universitario, por lo que el reconocerse y apropiarse de ello identifica a los miembros de una institución y genera formas de conducirse conforme a estos (Bejar y Egurrola, 2017). Por su parte, Picazo (2013) señala que “la manera en cómo se organiza y se trabaja en la Universidad impactan en la conformación de su identidad” (p. 17); mientras que Rivadeo (2017) conceptualiza la identidad como lo que nos liga, que crea comunidad propia y única, lo que hace unidad, es aquello que compartimos. Es lo que articula dialécticamente las formas contradictorias de la comunidad: por una parte, la pertenencia, la unificación, la interioridad y, por otro lado, la exclusión, la diferenciación, la exterioridad, tanto en el plano individual, como colectivo. El concepto de identidad remite a las formas de construcción de comunidad, es un producto histórico-social que produce comunidad e instituciones, formas de un nosotros que es una construcción histórica. La identidad es una estructura, es historia, es algo en constante transformación.

Por otra parte, la identidad universitaria contiene elementos, saberes o conocimientos fundamentales que están disponibles dentro de dichas instituciones:

La identidad universitaria remite a lo que llamamos universidad. Aquí la universidad puede ser definida como un producto específico de los procesos modernos de la sistematización del saber, de la organización e institucionalización de las prácticas del saber y de la estructuración de sus paradigmas (Rivadeo, 2017 p. 58).

La universidad es un espacio social, una institución y un conjunto de prácticas por medio de las cuales se produce el proceso moderno de construcción del conocimiento, es decir, lo que se define como “el intelectual colectivo de la sociedad”, la universidad está ligada a formas específicas de sistematización y legitimación del saber, de paradigmas y prácticas: esta función pone de manifiesto la relación entre la forma de organización de la universidad respecto a la gestión del conocimiento y respecto al Estado, sociedad, economía y política. Rivadeo (2017) también señala que las universidades nacionales vinculadas a la comunidad y el Estado están relacionadas no solo por las tensiones intrauniversitarias, sino por los procesos culturales, políticos, sociales, propios de la comunidad nacional y de formas mundiales de articulación. Este cruce es esencial para la identidad universitaria porque expone la necesidad del enlace entre el saber y el sentido social, su significado para la sociedad. Además, es el resultado de la convergencia entre contradicciones internas y sociales, una lucha en la que se juega su valor, significado y lo más importante: su futuro. La visión mercantilista del conocimiento conlleva a la destrucción de su valor, su sentido y consistencia ligadas a la defensa de lo humano, la universidad y la identidad más que nunca están ligadas a las luchas democráticas por la desmercantilización del conocimiento. Gómez (2017) refiere en su tesis que:

La identidad estudiantil universitaria se puede conformar precisamente por una conciencia individual y colectiva que entienda los lineamientos y objetivos de la institución, la interacción con los maestros, compañeros, los hábitos de estudio y la procedencia, símbolos, lemas de la universidad, como parte fundamental del compromiso de pertenecer a la comunidad universitaria (p. 7).

La identidad universitaria es el conjunto de acciones socioculturales que la comunidad comparte, y que da sentido a sus prácticas cotidianas, las define, orienta en tanto a representación social, que debe ser asumida por los estudiantes en el proceso que implica conocer y compartir valores, historia, símbolos, tradiciones,

aspiraciones, prácticas y compromisos sociales que caracterizan el ser y quehacer de la universidad (Arteaga et al., 2014). Para Villanueva et al. (2006, como se citó en Rivera, 2020), la pertenencia estudiantil se construye desde las relaciones interpersonales, la percepción de la universidad como unidad y la experiencia escolar. La identidad se asocia con la continuidad de sus estudios, el éxito académico, la tasa de retención de los estudiantes y la motivación académica (González, 2010, como se citó en Rivera, 2020).

Por su parte, Díaz-Alaffita y Flores-Miller (2021; 2022) señalan el componente ético de la identidad universitaria a través de una ética profesional que implique a todos los involucrados en la comunidad. Dicho componente es dejado de lado por Pérez-Rivera et al. (2020) en su análisis de seis componentes de la identidad universitaria. Bajo la perspectiva del componente ético en la universidad, se requiere de la construcción de una basada en la formación ética, como una vinculada a la configuración de la identidad universitaria, que implica “la diferenciación de la identidad en cuanto identidad y su diferencia, entrando en escena la constitución intersubjetiva del sujeto, que da lugar a una concepción de las relaciones humanas en la que se otorga el reconocimiento a la otredad” (Díaz-Alaffita y Flores-Miller, 2022, p. 109). De igual manera, consideran que la ética universitaria tiene que hacerse presente en la discusión de la viabilidad del deber ser de la comunidad, lo cual implica “las políticas educativas de las Instituciones de Educación Superior, la formación de un profesionista capaz de incidir y transformar con su práctica profesional en el contexto real, teniendo como objetivo prioritario la dignificación del ser humano” (Díaz-Alaffita y Flores-Miller, 2021, p. 263). Que abarca, “el análisis de cómo influyen las relaciones de poder al interior de las instituciones y como estas permean la conformación de una identidad” (p. 263). De esta manera, “el *ethos* adquiere su concreción en un individuo real, por lo que es necesario que se le brinde atención a la formación de la ética profesional en las instituciones de educación superior orientándola hacia la construcción de una eticidad” (p. 263).

Pérez-Rivera et al. (2020) señalan que la identidad universitaria impacta en los procesos formativos de quienes están involucrados en las instituciones educativas. Los estudiantes o egresados desarrollan un sentimiento de pertenencia, proponen una serie de elementos que constituyen la identidad universitaria. A continuación, presentan un análisis de diferentes definiciones.

Tabla 1. Definiciones de identidad universitaria

Autor	Definición de identidad universitaria
Mercado y Hernández (2010)	Conjunto de repertorios culturales de la comunidad, los cuales la definen, orientan y dan sentido a sus prácticas cotidianas.
Linares (2006)	Conjunto de elementos, características y circunstancias propias que distinguen a una institución de educación superior de otra.
Molina (2015)	Las instituciones educativas son una organización social en la que interactúan individuos, determinados por un sistema de códigos que rigen sus relaciones.
Valdez et al. (2019)	Es el quehacer de la universidad que se caracteriza por el conocer y compartir misión objetivos, filosofía, valores, aspiraciones, prácticas y compromisos sociales.
Meza (2004)	La conformación de la identidad universitaria se da en el vínculo universidad-sociedad, o entre docentes, o estudiantes y los procesos de interrelación entre ellos, es decir, es un proceso de relaciones sociales.
González et al. (2014)	Conciencia plena de ser parte de la comunidad con la que se vincula de forma consciente y permanente en las diferentes actividades que contribuyen al fortalecimiento de la universidad de la que se siente orgulloso, le es leal y con la que comparte valores.

Fuente: elaboración propia a partir de Pérez-Rivera et al. (2020).

Los autores consideran seis componentes:

- a. Componente académico. La universidad tiene como propósito crear comunidades académicas por medio de procesos formativos y de aprendizaje. La asociación positiva entre el sentido de pertenencia y variables motivacionales como expectativas de estudiantes por sus logros académicos y valorar el aprendizaje (Pino-Vera et al., 2019, como se cita en Pérez-Rivera et al., 2020), por lo que la calidad académica recobra importancia para la comunidad convirtiéndose en el componente de mayor valor en la conformación de la identidad universitaria, buscando ofrecer clases de calidad, novedosas y dinámicas que generan aprecio y reconocimiento.
- b. Componente lingüístico. El lenguaje representa el mundo simbólico, es un sistema a través del cual se comunican sentimientos e ideas que juegan un papel muy importante en el establecimiento de la identidad; abarca el lenguaje articulado, gesticular, artístico y los códigos culturales que rigen a las personas y que permiten que se identifiquen y reconozcan

por medio de la representación de sus saberes y experiencias (Rodríguez, 1983, como se cita en Pérez-Rivera et al., 2020).

- c. Componente de relaciones humanas. En la construcción de la identidad universitaria, las relaciones humanas son un elemento indispensable, las personas son fuentes potenciales de innovación en el fortalecimiento de la identidad (Díaz, 2007, como se cita en Pérez-Rivera et al., 2020).
- d. Componente de infraestructura. Incluye las instalaciones educativas, el perfil arquitectónico de zonas y edificios, las pinturas, murales y esculturas, así como la experiencia al realizar actividades en sus establecimientos. Conjunto de elementos o servicios necesarios para la creación y funcionamiento de la institución (Cortés, 2011, como se cita en Pérez-Rivera et al., 2020). Este aspecto debe relacionarse con los procesos, la cultura, la organización y procesos de investigación; esto permite que los profesores-investigadores tengan una filiación institucional valorada por su prestigio y reconocimiento (Tarango et al., 2017, como se cita en Pérez-Rivera et al., 2020).
- e. Componente simbólico. Un sistema de símbolos son el conjunto de instrumentos cognitivos que intervienen en la identificación de la persona con el entorno o el lugar que habitan. Los símbolos son una representación de la realidad, es un vínculo entre un significante y un denotado, algunos ejemplos de símbolos que representan la identidad universitaria son: mascota, escudo, equipo deportivo, himno, talleres culturales, entre otros.
- f. Componente de elementos intangibles. Elementos que se caracterizan por ser imperceptibles al tacto como los objetivos institucionales, misión y visión, valores compartidos e historia de la institución por mencionar algunos. En la identidad universitaria, los elementos intangibles van desde las reglas, patrones de interacción, normas y conocimientos compartidos (Pérez-Rivera et al., 2020).
- g. Componente ético. Esto es fundamental en la conformación consciente de la identidad. No hay identidad universitaria autoconsciente si no hay una asunción intersubjetiva del reconocimiento de la identidad en la diferencia, en la pluralidad universitaria que constituye la identidad reconocitiva de la comunidad universitaria. Este reconocimiento autoconsciente es de carácter ético (Díaz-Alaffita y Flores-Miller, 2021; 2022).

Conclusión

La universidad, en su finalidad general de identidad, se crea para enriquecer el sentido humano y el desarrollo consciente del mismo a través del tiempo en los individuos que adquieren o han adquirido parte de su formación humana y profesional dentro de la misma universidad. Por eso, es importante pensar con conciencia de quiénes somos y hacia dónde vamos. En este sentido, una frase a la que suelen acudir rectores y personajes académicos destacados de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) señala el rasgo identitario central de la universidad pública en la que se asume como “conciencia crítica de la nación”. Eso significa que en dicha institución se piensan con una dirección, un rumbo, un propósito y se sabe para qué ha sido concebida su institución. Que tienen un fundamento respecto a su identidad y fines como institución que contribuye a la formación e investigación académica en sentido de una universidad pública autoconsciente y crítica. En términos conceptuales, la identidad personal de los involucrados, como los estudiantes, académicos y administrativos, también forma parte de ella, la cual se construye en la intersubjetividad y reconocimiento de quienes participan de esa identidad común. Por tanto, no hay identidad que se forje al margen o prescindiendo de quienes integran a la misma institución, pues existe por la construcción colectiva y el reconocimiento intersubjetivo entre los involucrados. Esa identidad universitaria difícilmente puede prosperar si no es a través de la formación de la autoconciencia de los integrantes de la institución.

Referencias

- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En F. Duque. (Ed.), *Hegel. La odisea del espíritu* (pp. 85-107). Círculo de Bellas Artes/Universidad Autónoma de Madrid.
- Amengual, G. (2015). *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Editorial Síntesis.
- _____. (2020). Bildung y reconocimiento en Hegel. En G. Flores Miller y J. L. Llinàs Begon. (Coords.), *La formación del sujeto en la Modernidad. Elementos para el estudio del desarrollo del sujeto a través de la tradición filosófica de la Modernidad y su crítica* (pp. 83-111). Colofón/UAT.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Arteaga, E., Joya, M. y Bastidas, G. A. (2014). Identidad estudiantil universitaria en la Escuela de Medicina, Sede Carabobo, Universidad de Carabobo, Venezuela. *Revista de Educación en Ciencias de la Salud*, 11(1), 3.
- Béjar Navarro, R. y Egorrola, J. I. (2017). *La identidad universitaria, notas para su estudio*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Béjar Navarro, R. y Capello, H. M. (2017). *La identidad universitaria*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cappello, H. M. (2017). *La identidad universitaria: la construcción del concepto*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cortés, D. (2011). Aportes para el estudio de la identidad institucional universitaria: El caso de la UNAM. *Perfiles Educativos*, 33(spe), 78-90. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982011000500008&lng=es&tlng=es.
- Díaz-Alaffita, R. y Flores-Miller, G. (2021). Ética profesional universitaria. En K. L. Andrade Rubio, S. P. Izcarra Palacios y G. Flores Miller. (Coords.), *Sociedad y seguridad: ética y valores* (pp. 263-270). Colofón/UAT.
- _____. (2022). Fundamentos para una ética profesional universitaria: eticidad, derecho y reconocimiento. En K. L. Andrade Rubio, S. P. Izcarra Palacios y G. Flores Miller. (Coords.), *Ciencias sociales y humanidades en diálogos abiertos* (pp. 99-112). Colofón/UAT.
- Erikson, E. (1959). Identity and Life Cycle. Selected Papers. *Psychology Issues*, 1(1), 1-171.
- Flores-Miller, G. (2014). El concepto de reconocimiento como principio de la filosofía práctica de Hegel. En M. Rojas y K. Vieweg. (Coords.), *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel* (pp. 213-227). Ítaca.
- _____. (2018). La relación entre reconocimiento y fundamento en el pensamiento de Hegel como crítica del fundamentalismo. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 21(4), 165-199.
- _____. (2019). Identidad moral y reconocimiento en Hegel. *Téhura Revista de Cultura, Pensamiento y Saberes*, 11, 25-40.
- González, O. M. y Oscar, M. (1997). El concepto de Universidad. *ANUIES. Revista de la Educación Superior*, 26(102), 20-36. <https://www.epn.edu.ec/wp-content/uploads/2017/03/El-Concepto-de-Universidad.pdf>

- Gómez, E. H. (2017). *Identidad universitaria del estudiante de la Escuela de Trabajo Social y la Facultad de Ciencias Químicas y Farmacia de la Universidad de San Carlos de Guatemala* [Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala]. COnnecting REpositories. <https://core.ac.uk/download/pdf/35294128.pdf>
- Hegel, G. W. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke im zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Suhrkamp.
- _____. (1999). *Principios de la filosofía del derecho* (2ª ed.). Edhasa.
- _____. (2010). *Lecciones de la filosofía de la historia. Obras, Tomo II*. Gredos.
- _____. (2011). *Ciencia de la lógica* (1ª. ed). Abada.
- _____. (2017a). *Fenomenología del espíritu* (2ª ed.). FCE.
- _____. (2017b). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio [1830]*. Abada.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE.
- Marañón, E., Bauzá, E. y Bello, A. (2006). La comunicación interna como proceso dinamizador para fomentar valores institucionales y sustento de una identidad universitaria. *Revista Iberoamericana de Educación*, (40/5), 1-9.
- Pérez-Rivera, J., Tarango, J. y González-Quñones, F. (2020). Caracterización de la identidad universitaria y su importancia en el desarrollo institucional. *RECIE. Revista Electrónica Científica de Investigación Educativa*, 5(1), 329-341. <https://mail.rediech.org/ojs/2017/index.php/recie/article/view/956>
- Picazo, N. (2013). *Identidad institucional en estudiantes y profesores universitarios: Un estudio en dos universidades mexicanas* [Tesis de doctorado, Universidad Anáhuac]. Repositorio Institucional. https://www.ses.unam.mx/integrantes/uploadfile/rrodriguez/Picazo2013_Tesis.pdf
- Rivadeo, A. M. (2017). *La identidad universitaria y sus desafíos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera, B. D. (2020). *Gestión de identidad en la comunidad estudiantil a través de un modelo de pertenencia universitaria: Facultad de Arquitectura, Universidad Autónoma de Nuevo León* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Nuevo León]. Repositorio Académico Digital UANL. <http://eprints.uanl.mx/20756/>
- Rodríguez, E. M. (2006). La comunicación interna como proceso dinamizador para fomentar valores institucionales y sustento de una identidad universitaria. *Revista Iberoamericana de educación*, 40(5), 1-9.
- Sayago, Z. B. (2002). *El eje de prácticas profesionales en el marco de la formación docente (un estudio de caso)* [Tesis de doctorado, Universidad Rovira i Vigili]. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=7781>
- Sayago, Z. B., Chacón, M. A. y Rojas, M. (2008). Construcción de la identidad profesional docente en estudiantes universitarios. *Educere*, 12(42), 551-561.
- Stojanov, K. (2018). *Education, Self-Consciousness and Social Action. Bildung as a Neo-Hegelian Concept*. Routledge.

- Suárez, J. L. y Anaya, R. (2016). Construcción de una identidad participativa: socialización en el primer año de estudios universitarios. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 26(52), 90-129.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), 10-19.
- Vargas, M. (2011). *Estudio sobre identidad universitaria en egresados de la UPN-Ajusco* [Tesis de pregrado, Universidad Pedagógica Nacional Unidad Ajusco]. Repositorio UPN. <http://200.23.113.51/pdf/27929.pdf>
- Zanatta, E., Yurén, T. y Faz Govea, J. (2010). Las esferas de la identidad disciplinar, profesional e institucional en la universidad pública mexicana. *Argumentos*, 23(62), 87-104. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59515960004>



Movilidad **y vivienda** **social**

Los jornaleros centroamericanos en Tamaulipas frente a la violencia postestructural

*Simón Pedro Izcara Palacios¹
Karla Lorena Andrade Rubio²*

Introducción

La comarca citrícola de Tamaulipas, compuesta por los municipios de Hidalgo, Padilla, Güémez, Llera y Victoria, destaca por una fuerte presencia de la población jornalera. La producción dominante de esta zona es la naranja. En el área de estudio, la superficie de naranjos representa más de un tercio del suelo agrícola y más de un 70 % de la superficie de naranjos de Tamaulipas (Izcara y Andrade, 2006). Asimismo, su pizca es la principal fuente de empleo para los jornaleros agropecuarios de la zona centro de Tamaulipas (Izcara y Andrade, 2012).

En primer lugar, la estacionalidad del empleo agrario; en segundo lugar, los empleos mejor remunerados en la industria maquiladora, y en tercer lugar, la emigración de los jornaleros locales a Estados Unidos (Izcara, 2009 y 2010; Izcara y Andrade, 2004 y 2007), han hecho que esta zona se haya tornado cada vez más dependiente del empleo de trabajadores migratorios, que provienen principalmente del norte de Veracruz (Andrade, 2020 y 2021) y en menor medida de San Luis Potosí y Chiapas (Andrade, 2008). Aunque, desde finales de la primera década del siglo XXI, se produjo un incremento notable de la presencia de trabajadores migratorios procedentes de Centroamérica (Andrade, 2016).

¹ Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

² Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

La comarca citrícola de Tamaulipas constituye una zona de refugio para los inmigrantes centroamericanos que se desplazan a Estados Unidos por la ruta del golfo. El objetivo de los migrantes no es permanecer en esta zona, sino acumular ahorros para continuar su trayecto hasta el país del norte. Esta ruta es su principal vía de acceso hasta Estados Unidos porque es más corta que la vía del Pacífico o la ruta que transcurre por el corredor central del país. Aunque, también es más peligrosa, debido a la presencia de la delincuencia organizada (Izcara, 2017; Andrade e Izcara, 2019).

La masacre ocurrida en San Fernando en agosto de 2010 hizo que algunos migrantes centroamericanos buscaran refugio en la comarca citrícola de Tamaulipas (Varela, 2017). Anteriormente, algunos de los migrantes que atravesaban Chiapas y Veracruz, realizaban una parada en los municipios de Soto la Marina y San Fernando, donde trabajaban en el camarón o el sorgo para reunir recursos económicos con objeto de continuar su camino hasta Reynosa o Matamoros.

Después del suceso de San Fernando, la ruta que partía de Tampico se desvió hasta Monterrey para luego llegar a la frontera. Dentro de la nueva ruta, la comarca citrícola, a medio camino entre Tampico y Monterrey, constituye un lugar estratégico donde los inmigrantes esperan, descansan y trabajan en las huertas para reunir unos ahorros que les permitan continuar su viaje.

En la comarca citrícola de Tamaulipas el número de jornaleros migratorios sobrepasa a los locales y abunda el trabajo durante todo el año (Izcara, 2013). Por ello, esta zona se ha convertido en un refugio para los migrantes centroamericanos. Aquí encuentran empleo a lo largo de todo el año y pueden pasar más desapercibidos que en otras zonas, porque una parte importante de la población son jornaleros migratorios estacionales que van y vienen (Andrade, 2013 y 2022). Por lo tanto, la población local está acostumbrada a ver a extraños deambulando por esta zona, de modo que los migrantes pueden mimetizarse en una sociedad que no hace preguntas y que no busca relacionarse con la población foránea.

Este capítulo tiene como objetivo examinar las formas de violencia postestructural que padecen los trabajadores migratorios procedentes de Centroamérica, que se encuentran de modo temporal en la comarca citrícola de Tamaulipas, mientras reúnen recursos económicos para poder avanzar más al norte.

Por otra parte, este capítulo aparece estructurado de la siguiente forma. En primer lugar, se describe la metodología. Más adelante, se examina el concepto de violencia postestructural y se compara con las nociones de violencia personal o directa, violencia estructural o indirecta; violencia cultural, violencia simbólica, violencia cotidiana y violencia legal. Finalmente, se analiza la problemática de la inmigración centroamericana y de la violencia postestructural en la comarca citrícola de Tamaulipas.

Metodología

Esta investigación está cimentada en un enfoque metodológico cualitativo. Este método permite acercarse a aquellos procesos que no pueden ser abordados a través de la aplicación de encuestas y cuestionarios, porque no son susceptibles de ser medidos en términos de frecuencia. La investigación cualitativa busca la comprensión de los fenómenos sociales desde el punto de vista de los actores sociales (Schwartz y Jacobs, 2006), a través del análisis del significado que estos atribuyen a los procesos psicosociales que experimentan (Castro, 2002). Por lo tanto, esta perspectiva metodológica trata de entender en su globalidad un hecho social concreto, bajo el prisma de los valores e intereses del narrador (Riessman, 1993), desde la perspectiva y bajo las claves interpretativas de este (Tójar, 2006).

La técnica utilizada para el acopio información fue la entrevista cualitativa o entrevista en profundidad. Esta técnica persigue la manifestación de los intereses informativos, creencias y deseos de los actores sociales; indaga en los valores y significados atribuidos por los informantes a los fenómenos sociales.

El procedimiento de muestreo en la investigación cualitativa tiene un carácter intencional porque la selección de los participantes se fundamenta en el conocimiento y aptitud de estos para informar sobre el objeto de estudio (Coyne, 1997).

El proceso de acopio de información apareció informado por la riqueza heurística de la producción discursiva recabada. Cuando el número de discursos obtenidos permitió interpretar, explicar y describir de forma satisfactoria todas las dimensiones del objeto de estudio se dio por concluido el trabajo de campo. El acopio de información se extendió hasta saturar todas las diferencias dentro del abanico del campo de hablas expresado en la producción discursiva de los entrevistados, que permitió dar respuesta a los objetivos planteados (Strauss y Corbin, 1998; Coyne 1997). Por lo tanto, después de haber agotado las diferentes ramificaciones del mosaico de diferencias discursivas presentadas por el problema investigado, pudo concluirse que el campo de hablas había quedado saturado y el tamaño de la muestra era el adecuado.

El diseño metodológico para la elaboración de esta investigación fue aprobado por el Comité de ética de la investigación del Cuerpo Académico “Migración, Desarrollo y Derechos Humanos” de la Universidad Autónoma de Tamaulipas (2009). Se obtuvo el consentimiento oral informado de los entrevistados y los participantes recibieron información verbal sobre el propósito del estudio. Asimismo, a los participantes se les informó sobre la confidencialidad y el carácter anónimo de todas las narraciones recabadas.

La violencia postestructural

Los migrantes que se trasladan en busca de mejores oportunidades económicas se enfrentan a entornos violentos. Ravenstein (1889) ya mencionaba la violencia sufrida por los migrantes que se desplazaban en largas distancias. Thomas y Znaniecki (2004) subrayaban cómo la explotación y humillación sufrida por el inmigrante hacían que desarrollase una actitud de desconfianza general hacia el entorno social, que le predisponía a reacciones violentas.

Es posible identificar siete formas de violencia contra los migrantes: 1) personal o directa; 2) estructural o indirecta; 3) cultural, 4) simbólica, 5) cotidiana, 6) legal y 7) postestructural. En la cultura occidental no todas las formas de violencia son punibles, ni todas las acciones criminales son identificables. Un acto violento es punible e identificable cuando es posible identificar la mente culpable del que lo cometió. Un acto culpable que no fue perpetrado por una mente culpable es inexistente. Por lo tanto, podemos deducir que la mayor parte de las acciones violentas cometidas contra los migrantes no pueden ser catalogadas como tales porque únicamente la violencia personal o directa permite identificar la mente culpable que cometió el acto culpable, de modo que la mente culpable se identifica con el perpetrador del acto culpable.

La violencia estructural o indirecta y la violencia cultural no son punibles porque no es posible identificar una mente culpable que cometa el acto culpable. En el caso de la violencia simbólica, cotidiana y legal, no es posible identificar al perpetrador porque la mente culpable recae sobre la víctima. Finalmente, en el caso de la violencia postestructural, tanto el acto culpable como la mente culpable recaen sobre la víctima (Tabla 1).

Tabla 1. Clasificación de las formas de violencia contra los migrantes

Tipo de violencia	Mente culpable		Acto culpable	
	Víctima	Perpetrador	Víctima	Perpetrador
Personal o directa		X		X
Estructural o indirecta				X
Cultural				X
Simbólica	X			X
Cotidiana	X			X
Legal	X			X
Postestructural	X		X	

Fuente: elaboración propia.

Para Galtung (1990), la violencia directa, cultural y estructural forman un triángulo a través del cual esta puede transmitirse de una esquina a otra. Dentro de este, la violencia cultural es la que tiene más peso porque legitima y torna aceptables o imperceptibles las otras formas; mientras la violencia directa constituye un evento y la estructural un proceso, la cultural forma un sustrato permanente del que se nutren las anteriores. Por otra parte, Galtung (1969) contraponen la violencia directa o personal a la indirecta o estructural, al señalar que mientras la primera es cambiante y dinámica, la última es estática y silenciosa; esta solo es perceptible dentro de un sistema dinámico.

La violencia estructural contra los migrantes es la ejercida por el aparato de control de la inmigración para defender la soberanía nacional y mantener la integridad del Estado a través de la prevención del cruce transnacional de personas de manera ilegal (Ramírez, 2024). La violencia estructural contra los inmigrantes aparece ligada al derecho de los Estados de defender la soberanía y seguridad nacional a través de la contención del flujo de personas que carecen de los documentos que se requieren por ley para residir en un país o cruzar de una nación a otra (Fernández et al., 2023). Nevins (2005) ha señalado que, en un sistema estático, como las normas relativas a la inmigración y el control fronterizo, la violencia estructural contra los migrantes resulta invisible y no es objeto del escrutinio público. En México, la violencia estructural no afecta únicamente a los extranjeros; sino también a algunos trabajadores mexicanos, que al no disponer de documentos de identidad son interrogados o detenidos por las autoridades migratorias (Addiechi, 2005).

Ruiz y López (2010), en un estudio realizado en Tijuana con inmigrantes deportados, encontraron que aquellos que carecían de documentos de identificación temían más la violencia estructural infligida por las autoridades que la violencia directa perpetrada por los grupos delictivos.

La violencia directa es generada por un actor identificable. Como contraste, la estructural no es perpetrada por un sujeto que actúa, sino que aparece relacionada, como ha señalado Alonso Meneses (2005), con la creación de circunstancias que propician la violencia. Según Spener (2008), la violencia directa es perpetrada por actores individuales e incluye secuestros, golpizas, abandono o accidentes; la estructural es ejecutada por el aparato de control de la inmigración, y la cultural es provocada por la esfera simbólica que justifica y mistifica las anteriores formas de violencia.

La violencia simbólica es una forma de agresividad indirecta; pero, se diferencia de la postestructural en la asignación de la mente culpable a la víctima. El individuo que la sufre no se percata de que fue victimado; sino que, además,

es cómplice de la misma. La complicidad de la víctima emerge de la imposición y adopción por parte de la víctima de las ideas y valores de la clase dominante. Por lo tanto, tiene la impresión de que el acto culpable es normal, legal y legítimo (Bourdieu, 2012).

El concepto de violencia directa puede escindirse en dos formas de violencia: la conceptualización a nivel “micro” o “macro” de la complicidad de las víctimas a quienes les son impuestas las ideas y valores de las estructuras objetivas de dominación. La noción de violencia cotidiana expresa dicha conceptualización bien a nivel “micro”, mientras que la noción de violencia legal enuncia dicha conceptualización bien a nivel “macro”.

La violencia cotidiana normaliza la violencia a nivel micro, de modo que hace que las víctimas se culpen a sí mismas (Prunier, 2022; Izcara y Andrade, 2022). Esto facilita su subordinación. La violencia cotidiana la experimenta el migrante en las interacciones con los demás actores del campo social de la migración (Willers, 2016). Las expresiones cotidianas que tildan a los migrantes de delincuentes, ladrones, violadores o personas sin valores, rutiniza la defensa de la violencia contra las víctimas (Mercado y Bollo, 2023).

La violencia legal hace referencia al sufrimiento que genera y legitima la implementación de la ley migratoria, de modo que la persecución del bien general tiene como daño colateral la violencia contra los migrantes (Ábrego y Menjívar, 2011; Menjívar y Ábrego, 2012; Gómez y Menjívar, 2020). El daño físico, económico, psicológico o emocional originado como consecuencia de la implementación de la ley es legitimado porque se enmarca en prácticas legales y procedimientos formales. Según Vogt (2013), la violencia contra los migrantes es generada por las leyes y políticas migratorias erigidas sobre una perspectiva de seguridad nacional, y no de derechos humanos.

Los conceptos de violencia cultural, directa y estructural hacen relación a la violencia sufrida por los inmigrantes. Por otro lado, los de violencia simbólica, cotidiana y legal hacen referencia a los migrantes como responsables de la violencia que sufren. Como contraste, el concepto de violencia postestructural otorga a los migrantes los papeles de víctimas y perpetradores (Izcara, 2016). La postestructural es ejercida por los migrantes, que, reducidos a una situación de pura supervivencia (Levi, 2012), luchan por conservar su integridad física. Slack y Whiteford (2010) introducen el concepto de violencia postestructural para describir las maneras en que los inmigrantes enfrentan las limitaciones impuestas por las fuerzas estructurales, como participar en el sistema criminal para contrarrestar su vulnerabilidad y marginación o ser subversivos ante las estructuras estatales.

Inmigración centroamericana y violencia postestructural en la comarca citrícola de Tamaulipas

En México, el secuestro de inmigrantes centroamericanos se ha convertido en una estrategia utilizada por los grupos delictivos para reemplazar las pérdidas sufridas tanto en los enfrentamientos con otros cárteles como con el ejército. Este reclutamiento forzoso de personas desechables, que nadie reclama, coloca a los inmigrantes en un papel de víctimas y perpetradores, ya que, para poder sobrevivir, como se aprecia en los siguientes fragmentos de entrevistas realizadas a jornaleros migratorios mexicanos que trabajan en la comarca citrícola de Tamaulipas, tendrán que involucrarse en actividades delictivas.

“Los entrenan para que hagan lo mismo que hacen ellos, para que las organizaciones sean más grandes” (Jornalera migratoria de Tula [Tamaulipas] de 35 años).

“Los mandan a la guerra, a pelear los territorios que están invadidos por otras bandas criminales” (Jornalero migratorio de Tuxpan (Veracruz) de 28 años).

“Los agarran para que trabajen para ellos, se les obliga amenazándoles de muerte” (Jornalero migratorio de Álamo Temapache [Veracruz] de 43 años).

“Solo los quieren para que peleen la plaza y para que peleen en contra de otros delincuentes” (Jornalero migratorio de Ébano [San Luis Potosí] de 37 años).

“[Los secuestran] para mandarlos a la guerra que hay entre dos grupos” (Jornalera migratoria de Naranjos Amatlán [Veracruz] de 37 años).

Según Mosca (2009), los instrumentos más temibles de los grupos delictivos son los “pobres de espíritu” (p. 125), que son personas sin antecedentes delictivos, como los migrantes centroamericanos secuestrados por la delincuencia organizada, que, ofuscados por la amenaza intimidatoria de hombres con fama de sanguinarios, como los miembros de los cárteles mexicanos, eran capaces de cometer los delitos más graves. Mosca (2009) compara a los sicarios más osados y despiertos, que entran en la vía del delito con la esperanza de hacer carrera, con otros sicarios, que son reclutados bajo intimidación. Como señala en el siguiente fragmento, los más temibles son los últimos. Mientras los primeros actúan para obtener un beneficio económico, los últimos lo hacen para conservar su vida. Por lo tanto, el límite de violencia que puede ejercer una persona que, ofuscada por el miedo, lucha por su propia supervivencia es más elevado que el de quién únicamente persigue el beneficio económico.

Otros son a veces pobres de espíritu, medio disminuidos, que en principio no tendrían ningún futuro delictivo; la necesidad, la educación mafiosa y el miedo, los convierten en instrumentos ciegos en manos de los capos. Son tal vez los instrumentos más temibles, ya que difícilmente recaen sobre ellos las sospechas de

la víctima y de las autoridades; mientras que, sometidos a una especie de hipnosis del miedo por parte de los delincuentes más experimentados, se vuelven capaces de cometer gravísimos delitos (Mosca, 2009).

Levi (2012), cuando describe la violencia en el campo de concentración de Auschwitz, señala: “las primeras amenazas, los primeros insultos, los primeros golpes no venían de las SS sino de los otros prisioneros, de compañeros” (p. 483). La violencia directa no era ejercida por los verdugos, sino por los oprimidos, que para obtener el privilegio de recibir una mayor ración de comida violentaban a sus compañeros. Para mantener sus privilegios, eran obligados a ejercer una violencia a la que “se le imponía un límite por debajo, ya que eran castigados o destituidos si no se mostraban suficientemente duros, pero ningún límite por arriba” (p. 506). Además, los prisioneros más violentos eran los propios judíos, ya que al ocupar la base de la pirámide social de los detenidos en los campos de concentración, eran quienes más temían a perder el puesto de privilegio (p. 93). Por lo tanto, los victimarios más peligrosos no eran los verdugos, sino las víctimas más vulnerables, que en una situación extrema de estrés originada por la falta crónica de agua, alimento y la omnipresencia de la muerte, cooperaban con sus verdugos para escapar de esta situación.

Un orden infernal, como el nacionalsocialismo, ejerce un espantoso poder de corrupción del que es difícil escapar. Degrada a sus víctimas y las hace semejantes a él porque impone complicidades grandes y pequeñas. Para resistirlas se necesita un sólido esqueleto moral (Levi, 2012).

Ese mismo poder de corrupción que ejercía el nacionalsocialismo, es ejercido en México por la delincuencia organizada. En México, la transformación de gente común en criminales que cometen actos atroces bajo la hipnosis del miedo explica la crudeza de la violencia que sacude al país. Los centroamericanos son más vulnerables que la población mexicana, porque violaron la ley migratoria. Como consecuencia, los grupos delictivos pueden reclutarles fácilmente y bajo amenazas transformarles en criminales. Como decía un jornalero migratorio de Lempira (Honduras) de 35 años: “Para ellos es más fácil agarrar a gente que no busquen porque no tienen familia aquí, como nosotros que somos de otro país”. Muchos de los inmigrantes centroamericanos que llegaron a la comarca citrícola de Tamaulipas escaparon de una situación de secuestro donde padecieron vejaciones, fueron golpeados y obligados a delinquir. Cuando son atrapados por los grupos delictivos se ven obligados a involucrarse con ellos para salvar la vida.

Slack y Whiteford (2011) exponen el relato de Luis, un inmigrante mexicano que fue secuestrado y llevado hasta Phoenix, donde fue retenido en una casa de seguridad. Los secuestradores -un grupo delictivo- ofrecieron a Luis dos opciones:

pagar 3 mil dólares o cometer un asesinato para probar su lealtad a la organización. Finalmente hizo el pago y fue liberado. Como señalan los autores: “Si Luis no hubiese tenido el dinero de pagar el rescate, quizás hubiese tenido que tomar la otra opción” (p. 14).

Son muchos los inmigrantes centroamericanos que atraviesan por Tamaulipas que tienen que tomar esta segunda opción. Como señalaba un jornalero migratorio de San Marcos (Guatemala) de 32 años: “Dijeron, te vamos a dejar que tú decidas, qué quieres: morir aquí mismo o trabajar con nosotros”. Muchos migrantes se tornan en delincuentes después de semanas o meses de ser torturados por sus captores. Los entrevistados relataban situaciones donde fueron obligados a cometer extorsiones telefónicas porque su acento foráneo resultaba amenazador. En otras ocasiones tuvieron que perpetrar robos, asaltos y cobro de cuotas a comercios. Esto aparecía reflejado en expresiones como: “Me mandaron a cobrar a varias tiendas” (Jornalero migratorio de San Cristóbal Verapaz, Guatemala, de 36 años) o “Nos íbamos a asaltar tienditas” (Jornalero migratorio de Petén, Guatemala, de 36 años). Otros participaron en secuestros y algunos tuvieron que cometer asesinatos. Esto aparecía plasmado en expresiones como: “Me mandaron un día a tirar a un pelado bien golpeado” (Jornalero migratorio de Copán, Honduras, de 33 años); “Me dieron una pistola” (Jornalero migratorio de San Marcos, Guatemala, de 32 años) o “Pensamos que nos iban a llevar a matar a alguien” (Jornalero migratorio de Lempira, Honduras, de 35 años). Un jornalero migratorio de Huehuetenango, Guatemala, de 37 años, decía: “Cuando usted está cuidando su pellejo; pues, lo que más quiere, pues, es vivir”.

Muchos de los inmigrantes que llegan a la comarca citrícola de Tamaulipas escaparon de una situación de secuestro donde fueron obligados a cometer actos delictivos. Ellos pudieron porque aprovecharon el bullicio de una fiesta, la confusión provocada por un enfrentamiento armado o aprovecharon un descuido, cuando sus captores no estaban alerta, y huyeron. Por lo tanto, acarrean el lastre de la violencia postestructural que les tornó en delincuentes. Esto hace que se encuentran en un callejón sin salida. Por una parte, si les descubrieran las autoridades, enfrentarían penas graves debido a sus actos. Por otra, si se dieran cuenta los grupos criminales que les secuestraron, sufrirían un desenlace trágico.

Esto hace que los inmigrantes centroamericanos, víctimas de las diferentes formas de violencia postestructural, siempre se encuentren huyendo. Un jornalero migratorio de San Marcos, Guatemala, de 32 años, que trabajó dos años para la delincuencia organizada decía: “Siento que estoy huyendo de una gente que te agarra, una vez que estás con ellos eres como un esclavo, y pues, no te puedes salir”. Algunos llegaron a mutilarse para deshacerse del lastre de la violencia

postestructural. Un inmigrante de Huehuetenango (Guatemala) de 37 años fingió su muerte haciéndose una herida que dejó un copioso rastro de sangre en el vehículo que conducía. Un trabajador migratorio de Copán, Honduras, de 33 años, para esconder su identidad llegó al extremo de desfigurar su rostro con un instrumento cortante.

Conclusión

Los transmigrantes centroamericanos víctimas de violencia postestructural, que transitan por el territorio mexicano con objeto de llegar hasta Estados Unidos, constituyen un grupo social especialmente desprotegido. El discurso oficial, los medios de comunicación y la academia han centrado la atención en la violencia directa que sufren los migrantes centroamericanos. Sin embargo, las formas de agresividad donde los migrantes son culpabilizados por la brutalidad que sufren son más dañinas. Aunque la forma más nociva de violencia es la postestructural, ya que transforma a las víctimas en perpetradores. Por lo tanto, no solo lleva a las víctimas a una culpabilización por el allanamiento que sufren, sino que también les culpabiliza por la violencia que infligieron cuando estuvieron secuestrados por la delincuencia organizada.

Para Levi (2012), el acto más imperdonable del nacionalsocialismo fue la creación de la Escuadra Especial de Auschwitz, ya que descargaba en las víctimas el peso de la culpa por los crímenes cometidos en los crematorios. Las víctimas eran obligadas a conducir la actividad realizada en los crematorios. De este modo, eran despojados hasta de la conciencia de saberse inocentes. Los migrantes centroamericanos que son víctimas de violencia postestructural son despojados de su inocencia por los cárteles que les secuestran, ya que para ganarse día a día el derecho de seguir con vida, deben cometer actos atroces.

Referencias

- Abrego, L. J. y Menjívar, C. (2011). Immigrant Latina mothers as targets of legal violence. *International Journal of Sociology of the Family*, 9-26.
- Addiechi, F. (2005). *Fronteras reales de la globalización. Estados Unidos ante la migración latinoamericana*. UACM.
- Alonso Meneses, G. (2005). Violencias asociadas al cruce indocumentado de la frontera México-Estados Unidos. *Nueva Antropología*, XX(65), 113-129.
- Andrade Rubio, K. L. (2008). Intermediación laboral, migración y exclusión social: los pizcadores de naranja en Tamaulipas. *Caleidoscopio*, 12(23), 101-114.
- _____. (2013). Identidad social negativa y exclusión social: Los jornaleros migratorios en Tamaulipas. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 19(1), 81-91.
- _____. (2016). Víctimas de trata: mujeres migrantes, trabajo agrario y acoso sexual en Tamaulipas. *CienciaUAT*, 11(1), 22-36.
- _____. (2020). Actitudes xenófobas hacia los jornaleros migratorios en Tamaulipas En S. P. Izcara Palacios. (Ed.), *Sociedades y fronteras: xenofobias y xenofilias*. Dykinson.
- _____. (2021). Las mujeres migrantes en el sector citrícola de Tamaulipas. En T. Gomariz Acuña. (Ed.), *Mediterráneo, la humanidad en movimiento: tiempos de desastres* (pp. 197-209). Dykinson.
- _____. (2022). Problemas de salud de los jornaleros migratorios en Tamaulipas y el contexto de la pandemia por COVID-19. *Studia Humanitatis Journal*, 2(1).
- Andrade Rubio, K. L. e Izcara Palacios, S. P. (2019). Las casas de seguridad de las redes de tráfico sexual en América del Norte. *Oikos Polis*, 4(1), 2-32.
- Bourdieu, P. (2012). Symbolic violence. *Revista Latina de Sociología*, 2, 1-4
- Castro Nogueira, M. A. (2002). La imagen de la investigación cualitativa en la investigación de mercados. *Política y Sociedad*, 39(1), 159-172.
- Coyne, I. T. (1997). Sampling in qualitative research. Purposeful and theoretical sampling, merging or clear boundaries? *Journal of Advanced Nursing*, 26, 623-630.
- Fernández, M. A., Agudelo, M., Ponce, E. R., Dávila, R., Rodríguez, O., Muñoz, D. A. et al. (2023). Caracterización de la violencia en migrantes en tránsito por México. *Revista Mexicana de Medicina Familiar*, 10(1), 3-10.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.
- _____. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Gómez, A., y Menjívar, C. (2020). Legal violence, health, and access to care: Latina immigrants in rural and urban Kansas. *Journal of Health and Social Behavior*, 61(3), 307-323.
- Izcara Palacios, S. P. (2009). Privación relativa y emigración: El caso tamaulipeco. *Migraciones Internacionales*, 5(1), 7-33.

- _____. (2010). Los jornaleros tamaulipecos y el programa de visas H-2A". *Estudios Sociológicos*, 28(83), 471-501
- _____. (2013). Aproximación teórica al estudio de los procesos migratorios permanentes. *Estudios Sociales*, 21(42), 27-54.
- _____. (2016). Violencia postestructural: migrantes centroamericanos y cárteles de la droga en México. *Revista de Estudios Sociales*, (56), 12-25.
- _____. (2017). Migrant smuggling on Mexico's gulf route: The actors involved. *Latin American Perspectives*, 44(6), 16-30.
- Izcara Palacios, S.P. y Andrade Rubio, K.L. (2004) Inmigración y trabajo irregular en la agricultura: trabajadores tamaulipecos en Estados Unidos y jornaleros magrebíes en Andalucía. *Mundo Agrario*, 8.
- _____. (2006). Vivir en el fondo. Infraclasses rurales y pizca de naranja en Tamaulipas. *Trayectorias*, 8(20-21), 163-173. <https://www.redalyc.org/pdf/607/60715248015.pdf>
- _____. (2007). Subempleo e irregularidad laboral: los jornaleros tamaulipecos. *Sociología del Trabajo*, (59).
- _____. (2012). Capital social versus aislamiento social: los jornaleros migratorios de Tamaulipas. *Revista de Geografía Norte Grande*, (52), 109-125.
- _____. (2022). Migración y violencia: las caravanas de migrantes centroamericanos. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(2), 91-115.
- Levi, P. (2012). *Triología de Auschwitz* (4ª. ed.). El Aleph Editores.
- Menjívar, C. y Abrego, L. (2012). Legal violence: Immigration law and the lives of Central American immigrants. *American Journal of Sociology*, 117(5).
- Mercado, J. y Bollo Sánchez, A. (2023). Migración y diversidad sexual. Procesos de vulnerabilidad de las personas transexuales migrantes del triángulo centroamericano en su paso por México frente a una sociedad binaria y heteronormada. *LiminaR*, 21(1), 21. <https://doi.org/10.29043/liminar.v21i1.979>
- Mosca, G. (2009). ¿Qué es la mafia? En A. Tocqueville, G. Mosca, G. y L. Franchetti. (Eds.), *Los orígenes de la mafia* (pp. 111-148). Capitán Swing Books.
- Nevins, J. (2005) A Beating Worse Than Death: Imagining and Contesting Violence in the U.S.-Mexico Borderlands. *AmeriQuest*, 2(1), 1-25.
- Prunier, D. (2022). Escuchar la migración hondureña, comprender las violencias en origen. *Andamios*, 19(48), 391-418.
- Ramírez, G. (2024). La violencia estructural en torno al poder soberano del Estado y la transformación del ciudadano en un sujeto sin atributos. *Tendencias Sociales. Revista de Sociología*, (11). DOI: <https://doi.org/10.5944/ts.2024.39681>
- Ravenstein, E. G. (1889). The Laws of Migration. *Journal of the Royal Statistical Society*, 52(2), 241-305.

- Riessman, C. K. (1993). *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods Series*. Sage Publications.
- Ruiz Marrujo, O. T. y López Pulido, A. (2010). Dismantling Borders of Violence: Migration and Deportation along the US-Mexico Border. *US Catholic Historian*, 28(4), 127-143.
- Slack, J. y Whiteford, S. (2010). Viajes violentos: La transformación de la migración clandestina hacia Sonora y California. *Norteamérica*, 5(2), 79-107.
- Spener, D. (2008). El apartheid global, el coyotaje y el discurso de la migración clandestina: Distinciones entre violencia personal, estructural y cultural. *Migración y Desarrollo*, 10, 127-156.
- Schwartz, H. y Jacobs, J. (2006). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. Trillas.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1998). *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for developing Grounded Theory*. Sage Publications. Thousand Oaks.
- Thomas, W. I., Znaniński, F. y Colón, J. (2004). *El campesino polaco en Europa y en América*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Tójar, J. C. (2006). *Investigación cualitativa. Comprender y actuar*. Editorial La Muralla.
- Universidad Autónoma de Tamaulipas. (2009). *Protocolo del Comité de Ética de la Investigación*. https://www.researchgate.net/publication/316554261_Protocolo_del_Comite_de_etica_de_la_investigacion_del_CAC_UAT-CA-73
- Varela, A. (2017). Las masacres de migrantes en San Fernando y Cadereyta: dos ejemplos de gubernamentalidad necropolítica. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (58), 131-149. DOI: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17141/iconos.58.2017.2486>
- Vogt, W. A. (2013). Crossing Mexico: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants. *American Ethnologist*, 40(4), 764-780. <https://doi.org/10.1111/amet.12053>
- Willers, S. (2016). Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México. *Sociológica*, 31(89), 163-195. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732016000300163

Salud lumínica en la vivienda social en Ciudad Victoria, Tamaulipas

Felipe Rodríguez¹

Simón Pedro Izcara Palacios²

Jéssica Fernández-Agüera³

Evangelina Alejandra Montalvo Rivero⁴

Introducción

La tendencia mundial respecto al envejecimiento de la población, tarde o temprano afectará a los usuarios de la vivienda social en México, por lo que es conveniente tomar consideraciones a corto plazo en relación al equipamiento lumínico adaptable al usuario, a su edad y a sus actividades. El objetivo del presente estudio es proponer la implementación de iluminación artificial saludable centrada en el usuario, para mejorar la calidad del hábitat en la vivienda social, con base en parámetros normativos nacionales e internacionales.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) reconoce y define al síndrome del edificio enfermo (SEE), como el conjunto de síntomas diversos que presentan las personas en los espacios habitables y los cuales no suelen ser acompañados de una lesión física orgánica, una de cada tres construcciones tiene una patología espacial (Wim, 2017). La normativa respecto al equipamiento lumínico de la vivienda social debe ser actualizada por parte de los organismos promotores y desarrolladoras inmobiliarias para que el usuario de estos inmuebles tenga la salud visual que

¹ Profesor-investigador, Universidad de Sevilla y Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

² Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

³ Profesora-investigadora, Universidad de Sevilla, España.

⁴ Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

merece, esto no solo tiene connotaciones en la salud física, sino también en el aspecto cognitivo del ser humano (Coldeira et al., 2024).

La Organización de las Naciones Unidas (ONU), a través de la OMS, la cual gestiona y previene la salud en todos los rubros del ser humano mediante políticas internacionales, ha definido la salud como un estado general completo ausente de afecciones o enfermedades para tener un bienestar físico mental y social (Milanés et al., 2017).

Arvizu-Pina et al. (2020) hacen un análisis de las declaraciones ambientales de los países desarrollados acerca de la construcción de la vivienda social y sus implicaciones en la sustentabilidad. Asimismo, Cupkova et al. (2019) analizan a la ONU-hábitat, que establece las bases para entender el comportamiento y los requerimientos del ser humano a través de los espacios habitados y construidos, en especial en el rubro de la vivienda social. Murguía (2003) y Peña y Herrera (2017) han definido como una problemática especial en la vivienda social latinoamericana el rubro del equipamiento y cómo este afecta el espacio físico y produce un impacto tanto económico como fisiológico y mental si este es deficiente. Además, Cango (2020) ha hecho un diagnóstico de la vivienda social con base en las definiciones de la OMS respecto al SEE. Pacheco et al. (2021) han detectado una falta de conocimiento, descuido y atención con relación a los organismos que las regulan.

Se propone que las políticas del Infonavit para la vivienda social tomen en cuenta propuestas que se adapten al usuario para desarrollar sus actividades de una forma óptima, segura y saludable. De hecho, Bautista et al. (2018), junto a López y Mideros (2018), señalan que el equipamiento lumínico de la vivienda social suele basarse en iluminación fluorescente en su mayoría. Kokka et al. (2018) y Kiyak et al. (2019), respecto a las nuevas tecnologías la iluminación LED, observan que apenas inicia el cambio de este tipo de ecotecnologías ahorradoras sustentables, pero aún falta mucho camino para su consolidación (Wim, 2017). Para Esquivas (2017), al igual que a Matsumoto y Onuma (2020), el uso de la iluminación incandescente, que tiene más de un siglo utilizándose en este tipo de viviendas, aún sigue presente, aunque en un bajo porcentaje. Bojórquez (2017) afirma que el objetivo de la habitabilidad lumínica es garantizar niveles adecuados de iluminación saludable en los espacios habitables.

En esta investigación se parte de la premisa de que el uso de un sistema de medición de iluminación artificial con dispositivos digitales confiables tendrá un impacto positivo en la calidad del ambiente de las viviendas de tamaño medio en Victoria, México. Además, permitirá determinar un diseño óptimo de iluminación interior en estas.

La variable independiente es la vivienda de tamaño medio seleccionada como estudio de caso. La dependiente, es la iluminación artificial y la calidad del ambiente. Los valores de observación son los niveles de iluminación artificial en su interior.

Las preguntas de investigación son: ¿cómo se puede implementar de manera efectiva un sistema de iluminación artificial que mejore la calidad del ambiente en una vivienda promedio en Victoria, México? ¿Cuáles son los niveles ideales de iluminación artificial para garantizar la calidad del ambiente en una vivienda promedio en Victoria, México? Además, compararemos los datos de iluminación con estándares nacionales-internacionales y desarrollaremos una metodología de análisis lumínico específica para las viviendas de tamaño medio en México.

Metodología

Dado que no existe una normativa oficial para la medición de la iluminación, se recopila información en terreno durante visitas a 125 viviendas de tamaño medio en Victoria, Tamaulipas. Guizar et al. (2021) señalan que la Secretaría del Trabajo y Previsión Social del Gobierno mexicano propone la NOM-025-STPS-2008 como una guía metodológica para analizar y medir los espacios de trabajo-producción en empresas y organizaciones en México. Luego, esta información se ajusta y analiza utilizando los parámetros estadísticos del programa SPSS IBM, que ofrece herramientas para el análisis de investigaciones sociales y aplicadas, para comprender el comportamiento medio de la iluminación por medio de los datos recopilados en ellas.

Para comparar las mediciones de los espacios en las viviendas con los estándares lumínicos de la Illuminating Engineering Society (IES) y del Código de Edificación de Vivienda (CEV), se utilizó la prueba estadística T de *Student* para muestras independientes y análisis de datos en grupos de casos, utilizando las medias de los espacios analizados. De tal forma, Castilla et al. (2011), Bunjongjit et al. (2020) y Gu et al. (2021), proponen la utilización de este método de análisis lumínico para ser aplicado a la toma de muestras en las cuales se realiza este estudio.

Como se mencionó previamente, se comparan los parámetros del CEV, que define las áreas interiores y número de habitaciones de una vivienda de interés medio, con base en el INEGI (2020). Además, se define la cantidad de puntos de medición de los niveles de iluminación en los espacios según las fórmulas de la NOM-025-STPS-2008, utilizando un luxómetro digital marca Steren modelo 001, que genera datos en unidades de lux.

Di Nicolantonio et al. (2020) proponen a Illuminating Engineering Society (IES, por sus siglas en inglés, 2013) como la asociación americana más avanzada a nivel internacional en temas de iluminación, normatividad y parámetros; de

tal forma, posee estudios académicos y científicos respecto al comportamiento y tecnología lumínica.

La norma IES ha desarrollado parámetros, mediciones y normas en muchas ramas del quehacer arquitectónico (Di Laura et al., 2011). De tal manera, Moraes et al. (2021) definen los referentes lumínicos para la vivienda. Houser et al. (2020), junto con Houser y Esposito (2021), han logrado establecer y publicar los niveles lumínicos para todos los espacios de la vivienda; también han unido los requerimientos del ojo humano en diferentes etapas de desarrollo con sus requerimientos de luz; desde 0 a 25 años, de 25 a 65 años y más.

Bojórquez-Morales (2017), refiere que la Comisión Nacional de Vivienda (CONAVI) a través del artículo 72 de la Ley de Vivienda del gobierno federal, propone una serie de lineamientos y disposiciones legales, así como normas mexicanas reglamentos y códigos para el buen desarrollo de opciones de vivienda en México a través del Código de Edificación de Vivienda. Dicho código define las características arquitectónicas de los diferentes tipos en México; proponen para el caso de esta investigación sus requerimientos espaciales y medidas mínimas (Hernández y Treviño, 2021).

A continuación, se presenta un prototipo estándar de vivienda de tamaño medio con dimensiones generales de áreas y metros cuadrados utilizados como referencia para la selección de las 125 viviendas examinadas. Además, se detalla la disposición de los puntos de medición llevados a cabo en tres horarios designados para la recopilación de datos. Se propuso la inclusión de puntos de medición de iluminación en los planos constructivos de viviendas de tamaño medio, en nueve espacios predeterminados en cada una de las casas seleccionadas. Asimismo, se identificaron varios tipos de luminarias y lámparas durante las visitas a los sitios para la toma de muestras. Durante la medición en el lugar, se encontraron lámparas y luminarias en la mayoría de los espacios analizados en las de tamaño medio. Principalmente, estas luminarias eran del tipo fluorescente e incandescente, con solo algunas de tecnología LED.

Según el último censo, hay 1 300 viviendas con características que se ajustan a las definidas por el CEV para cumplir con la normativa de de tamaño medio (Ramos, 2020). A partir de este universo, se construyó una muestra con un nivel de confianza del 90 % y un margen de error del 0.07, partiendo de una proporción (p y q) de 0.5 (Izcara, 2020). Esto arrojó una muestra de 125 viviendas, en las cuales se realizaron mediciones de iluminación en tres momentos del día, con un promedio de cuatro puntos de medición en cada uno de los nueve espacios especificados por la normativa de tamaño medio.

Durante las visitas, se llevaron a cabo 13 500 mediciones en los tres horarios distintos. Se calcularon los promedios por habitación y por horario, obteniendo parámetros medios del comportamiento de los espacios que serán analizados con referencia a las normativas internacionales de la IES y las nacionales del CEV.

Resultados

Los resultados obtenidos de la visita y encuesta realizada en las 125 viviendas de tamaño medio en Victoria, México, muestran que hay 451 habitantes, divididos por edad y sexo. El 29 % de los habitantes son hombres de entre 25 y 65 años, mientras que el 23 % de los ocupantes en este mismo rango de edad son mujeres, en el segmento secundario de 0 a 25 años, los ocupantes representan el 21 % y el 23 % en cuanto a su sexo.

La muestra es homogénea, con un comportamiento normal de este tipo de espacios en las viviendas; por lo tanto, hay normalidad y la prueba de T de *Student*, es válida para el valor de sala 1 promedio del CEV. Asimismo, hay normalidad y la prueba es válida para el valor de los comedores 1 promedio, del CEV. La asimetría y curtosis del estadístico está por debajo del más ± 1 en valores absolutos. Se depuró la base de datos para que cumpliera con la normalidad de asimetría y curtosis (Tablas 1 y 2).

Tabla 1. Estadísticos descriptivos generales en nueve áreas

	N	Mínimo	Máximo	Media	Desv. típ.
sala1	125	15.53	296.75	91.69	61.92
comedor1	125	10.55	474.25	96.06	76.15
cocina1	125	17.28	210.00	102.43	52.51
lavandería1	125	6.55	283.00	127.97	71.99
baño1.1	125	10.08	249.38	100.51	55.43
baño2.1	125	10.23	199.00	95.07	44.46
recámara1.1	125	6.93	245.00	95.65	57.95
recámara2.2	125	15.05	231.23	92.58	52.08
recámara3.1	125	13.53	222.25	100.30	56.67
N válido (según lista)	125				

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2. Estadísticos descriptivos asimetría y curtosis en nueve áreas

	N	Media	Asimetría		Curtosis	
			Estadístico	Error típico	Estadístico	Error típico
sala1	125	91.6921	.965	.217	.269	.430
comedor1	125	96.0671	.976	.217	.798	.430
cocina1	125	102.4663	.467	.217	-.765	.430
lavandería1	125	127.9766	-.034	.217	-.364	.430
baño1.1	125	100.5991	.451	.217	-.477	.430
baño2.1	125	95.0697	.425	.217	-.513	.430
recámara1.1	125	95.7865	.615	.217	-.461	.430
recámara2.2	125	92.5258	.605	.217	-.523	.430
recámara3.1	125	100.3330	.466	.217	-.925	.430
N válido (según lista)	125					

Fuente: elaboración propia.

En las cocinas hay normalidad y la prueba es válida. La muestra es homogénea con un comportamiento normal de las lavanderías en las viviendas; por lo tanto, hay normalidad y la prueba de T de *Student* es válida para el valor de las lavanderías 1 promedio. La muestra es homogénea con un comportamiento normal de este tipo de espacios como los baños 1 y 2 en las viviendas, hay normalidad y la prueba es válida para el valor de los baños 1.1 y 2.1 promedio. Por último, la muestra es homogénea con un comportamiento normal de las recámaras 1, 2 y 3; por lo tanto, hay normalidad, y la prueba de T de *Student* es válida para el valor de las recámaras 1.1, 2.2 y 3.1 promedio (Tablas 1 y 2).

Por otro lado, en el segmento de 65 años y más, solo el 3 % de los ocupantes son hombres y el 5 % son mujeres. El análisis del comportamiento demográfico por grupos de edad en las 125 viviendas analizadas revela que la mayoría están ocupadas por hombres y mujeres de entre 25 y 65 años.

El análisis de la ubicación en el mapa de Victoria, México, permitió localizar los domicilios de las 125 viviendas, respecto a la colonia y su sector. El sector número 1 se localiza en el centro de la ciudad; el número 2 se encuentra en la zona suroeste de la capital; el número 3 se ubica en la zona norponiente del

mapa geográfico; el sector 4 incluye las colonias ubicadas al norte de la ciudad. Por último, el sector 5 se ubica en la zona sur.

En cuanto a la orientación de las fachadas analizadas, el 43 % de ellas se encuentran orientadas hacia el norte, en segundo lugar, un 33 % tienen su fachada principal hacia el sur, mientras que el resto tiene una distribución similar entre las orientaciones este y oeste.

Por otro lado, se encontró que el 68 % de las viviendas de tamaño medio analizadas son de un solo nivel, en cuanto a las alturas interiores promedio, estas coinciden con las características típicas de las de tamaño medio. En los acabados interiores de los espacios medidos, los materiales predominantes en los pisos, muros y techos son consistentes con las terminaciones finales comunes en este tipo de construcciones. En los tres espacios analizados -sala, comedor y cocina-, predominan los pisos cerámicos en colores claros; cabe mencionar que el formato cuadrado de dichos pisos varía desde 30 hasta 60 centímetros, por un lado.

Por otra parte, los acabados en los muros analizados son en su mayoría hechos con yeso y pintura vinílica de color claro; en un porcentaje menor existen espacios con pintura de color medio y oscuro. En relación con los techos, se nota una consistencia en los materiales utilizados, principalmente aplanados de yeso con colores de pintura vinílica clara; dada la cantidad de información, aquí se muestran solo algunas de las áreas analizadas.

Respecto al análisis de las 125 lavanderías, baños 1 y recámaras 1, se observa un comportamiento tipológico más variado que en las áreas anteriores. A continuación, se presentan los resultados observados en los pisos, muros y techos de estas áreas. En el caso de la lavandería, existe una variedad más amplia en el tipo de colores usados en los pisos, en su mayoría se utilizan los colores claros; respecto a los acabados utilizados en los muros de los baños 1, se estandarizó la utilización de aplanados y cerámicos claros en un 72 %.

Sobre los acabados interiores de las recámaras 1, existen en su mayoría los acabados cerámicos claros y la utilización de aplanados de yeso en muros y techos de este mismo color. Por último, con el análisis de los acabados interiores en las recámaras 2 y 3, así como en los baños 2, se observa una continuidad en el uso de materiales cerámicos con diferentes porcentajes de utilización de colores claros en su mayoría.

Respecto al uso de yesos y aplanados de pintura de colores claros en las tres recámaras, se puede hacer una comparativa entre los baños 1 y 2, los cuales presentan una similitud en el uso de azulejos en el área de regadera y en el muro de lavado con un 79 % de utilización de colores claros. En el análisis observador en estas tres últimas áreas, con relación a los acabados de los techos, se observa un

comportamiento similar al 100 % en cuanto a los acabados y con más de un 97 % en la utilización de colores claros.

En otro punto, con el equipamiento lumínico de las 125 viviendas de tamaño medio en Victoria, México, se realizaron análisis detallados en áreas como salas, comedores y cocinas, donde se evaluaron tipos de luminarias, cantidad de lámparas por área, tipos de lámparas y una revisión básica de la temperatura de color. A continuación, se presentan los resultados obtenidos.

Se observa que entre un 60 % y 70 % de los espacios analizados utilizan tomas de corriente tradicionales con una sola lámpara, y en su mayoría están ubicadas en el centro del espacio. También se encontró el uso de abanicos y lámparas selladas o de sobreponer en más del 60 % de los casos, siendo su mayoría de tipo sencillo; en cuanto al tipo de lámparas, más del 50 % utilizan lámparas fluorescentes, seguidas por las incandescentes, mientras que la tecnología LED es menos común.

Respecto a la temperatura de color predominante, la mitad de los espacios analizados presentan una de color blanco frío, mientras que más del 30 % tienen blanco neutro y el resto blanco cálido.

Por su parte, el equipamiento lumínico observado en las lavanderías, baños 1 y recámaras 1, se clasificó por tipos de luminarios encontrados en el sitio de visita de los diferentes espacios analizados, como los sockets, abanicos, lámparas selladas o de sobreponer y en su minoría candiles. En otro punto, el número de lámparas y tipo de ellas, así como la temperatura del color observado.

Las lavanderías presentan un equipamiento de sockets básicos, con una lámpara fluorescente en blanco frío, los baños 1 presentan una característica similar, aunque en algunos de ellos se observa más de dos lámparas fluorescentes y un comportamiento de la temperatura del color más homogéneo entre blanco frío y neutro; por último, la recámara, aunque en menor porcentaje, usan abanicos con lámparas de una sola pieza incandescentes.

En la última parte del análisis del equipamiento lumínico en las recámaras 2, recámaras 3 y baños 2, se observa el uso de luminarios tipo socket en más del 76 % de los casos. También se usan abanicos en menor porcentaje; asimismo, se sigue manteniendo el número de lámparas por habitación de una pieza y el tipo presenta un comportamiento más repartido entre las fluorescentes e incandescentes, cabe notar que el uso de la tecnología led todavía es mínimo.

Por otra parte, se realizaron mediciones de los niveles de iluminación en al menos cuatro puntos específicos, siguiendo la metodología de la NOM-025-08-STPS. Se realizaron 36 mediciones en tres horarios diferentes, lo que resultó en 13 500 mediciones lumínicas en las 125 viviendas analizadas.

A continuación, se analizan las áreas en función del tipo de luminaria encontrada y su relación con el tipo de lámpara más utilizada en ellas, esto proporciona un perfil de comportamiento respecto al equipamiento más utilizado en las viviendas de tamaño medio. Se incluye la definición de los estadísticos para la muestra en las diferentes áreas, con un análisis diferenciado de la edificación típica y el error típico de la media.

En el caso de las características tipológicas e interiores de las salas de 125 viviendas analizadas, la mayoría cuenta con pisos cerámicos de colores claros y medios; los acabados en muros con yeso y pintura también en color claro; los techos siguen esta misma tendencia y prevalece el equipamiento lumínico de socket básico y abanicos, de uno o dos luminarias en su mayoría fluorescentes e incandescentes, con poco uso de tecnología LED en colores predominantemente fríos y neutros. Bajo estos parámetros, se concluye que para la normativa IES, en los tres diferentes segmentos de edades, no se cumple con los requerimientos lumínicos necesarios; pero dentro de los valores nacionales del CEV se observa que sí cumplen con dicha norma.

En el caso de los comedores, se sigue la misma tendencia que en las salas respecto a los acabados interiores en piso, muros y techos; el equipamiento lumínico también es similar, teniendo en su mayoría sockets y abanicos de 1 y 2 lámparas; el tipo de luminarios son fluorescentes en su mayoría, utilizando el 50 % blanco frío y el resto en neutro y cálido. En el caso de las cocinas, las características tipológicas en relación con los acabados interiores en más del 90 %, respecto a los pisos muros y techos, se aprecia el uso de colores claros en estos elementos; en la mayoría se observa que las cocinas de las 125 viviendas, en el 74 % de los espacios tienen socket con una sola lámpara en su mayoría fluorescente de color blanco frío.

Referente a las lavanderías de la vivienda media analizada, se observa dentro de las características tipológicas el uso de pisos cerámicos de color claro, aunque existen pocos casos con cementos pulidos; así pues, en los muros se observa que la mayoría tienen aplanados con pintura clara al igual que los techos. Respecto al equipamiento lumínico de estos espacios, marcan la misma tendencia que los anteriores, un 85 % en el uso de sockets de una lámpara con un porcentaje promedio de uso entre fluorescente e incandescente, con su respectivo manejo del color de la luz en blanco frío y blanco neutro.

Por otra parte, el análisis de resultados observados en los acabados interiores en los baños de la vivienda social media en Victoria, México, revela que tanto en pisos como en muros se utiliza material cerámico claro en un 50 % y en ocasiones modelos cerámicos medio oscuro; los techos en su generalidad tienen un aplanado liso y pintura color claro.

En los baños analizados, se observa la utilización de sockets eléctricos en la parte central del baño y en algunos casos también sobre el espejo del lavabo; predomina el uso de lámpara tipo fluorescente e incandescente, con un porcentaje mínimo de lámparas tipo LED. La temperatura de color fluctúa entre blanco frío con casi un 50 % y el resto en blanco neutro y un mínimo en blanco cálido.

Por último, dentro de las características tipológicas observadas respecto a los acabados interiores que presentan las tres recámaras de la vivienda media, se aprecia que en su mayoría tiene el piso cerámico de color claro y medio, con algunos casos de uso de duelas de ingeniería o cerámicas medio oscuro.

Los muros y techos presentan acabados en yeso y pintura, en su gran mayoría, de colores claros; las persianas, cortinas y otros elementos observados en los espacios se dejaron fuera de este análisis, pero se conserva la información para futuros contrastes del comportamiento lumínico. El equipamiento de luz de las recámaras, en promedio, incluye sockets eléctricos (70 %), abanicos de techo con una lámpara (20 %) y el uso de lámparas fluorescentes incandescentes (20 %). Respecto a la temperatura, un 50 % de las lámparas presente color blanco, y el otro 50 % blanco cálido.

Conclusiones

En la actualidad, existe muy poca información científica y técnica acerca de la metodología y contraste de normas lumínicas en la vivienda social en México. Se logró el objetivo del estudio, que era proponer la implementación de iluminación artificial saludable centrada en el usuario, para mejorar la calidad del hábitat en la vivienda social, con base en parámetros normativos y los resultados encontrados.

A partir de la medición lumínica de la vivienda social media en Ciudad Victoria, México, se destaca la necesidad de explorar la relación entre la percepción visual y las diferentes temperaturas de color de la iluminación actual para el desempeño de tareas específicas.

Existe la posibilidad de transpolar la metodología utilizada en esta investigación a otros espacios, como aulas escolares y universitarias, casas de retiro y asilos, e incluso templos e iglesias, para analizar y contrastar los requerimientos lumínicos según la normativa internacional IES. Se propone mejorar los procesos de evaluación lumínica en la vivienda social en México, mediante normativas y estudios específicos por edad, para su implementación en organismos y reglamentos de construcción, con el objetivo de mejorar el hábitat del usuario. Estos datos son relevantes en el análisis de los niveles lumínicos que el IES segmenta por edades, como ayuda para entender el comportamiento y toma de decisiones lumínicas respecto a las características del ojo humano.

Referencias

- Arvizu-Pina, V., Cuchi-Burgos, A. y Barrera-Alarcón, I. (2020). A top-down approach for implementation of Environmental Product Declarations in Mexico's Housing Sector. *International Journal of Life Cycle Assessment*, 25(1), 157-167.
- Bautista, M., García, A., Flores, F., Nieto, C., Ocampo, R. y Vega, E. (2018). Eficiencia energética en iluminación. *Revista Iberoamericana de Ciencias*, 5(6), 286-294. https://www.researchgate.net/publication/330426537_Eficiencia_Energetica_en_Iluminacion
- Bojórquez-Morales, G. (2017). Reporte sobre habitabilidad ambiental. En *Reporte final de la Investigación CONAVI-CONACYT*. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Bunjongjit, S., Ananwattanaporn, S., Ngaopitakkul, A., Jettanasen, C. y Patcharoen, T. (2020). Design and Application of Daylight-Based Lighting Controller on LED Luminaire. *Applied Sciences-Basel*, 10(10)3415.
- Cango, M. (2020). *Diagnóstico arquitectónico, el síndrome del edificio enfermo en las viviendas de interés social Ciudad Victoria de la ciudad de Loja* [Tesis de arquitectura, Universidad Internacional del Ecuador]. Repositorio UIDE. <https://repositorio.uide.edu.ec/handle/37000/4806>
- Castilla, N., Blanca, V., Martínez, A. y Pastor, R. (2011). *Luminotecnia: Cálculo según el método de los lúmenes*. E.T.S. Arquitectura. Universitat Politècnica de Valencia.
- Comisión Nacional de Vivienda [CONAVI]. (2017). *Código de Edificación y Vivienda*. Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/320345/CEV_2017_FINAL_.pdf
- Coldeira, M. F., Charreau, V. L., Casas, A. E., Casiraghi, L. P., Spiousas, I., del Carmen Morán, T. M. et al. (2024). La promoción del sueño a través de las ciencias del comportamiento como una política pública. *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento (RACC)*, 16(1), 18-37.
- Cupkova, D., Kajati, E., Mocnej, J. M. Papcun, P., Koziorek, J. y Zolotova, I. (2019). Intelligent human-centric lighting for mental wellbeing improvement. *International Journal of Distributed Sensor Networks*, 15(9).
- Di Nicolantonio, M., Rossi, E., Deli, A. y Marano, A. (2020). The Human Centric Lighting Approach for the Design-Age Friendly Products. *Theoretical Issues in Ergonomics Science*, 21(6), 753-772.
- DiLaura, D., Houser, K., Mistrck, R. y Gary, S. (2011). *The Lighting Handbook*. Illuminating Engineering Society.
- Esquivas, P. (2017). *Iluminación natural diseñada a través de la arquitectura: análisis lumínico y térmico en base climática de estrategias arquitectónicas de iluminación natural*. Universidad de Sevilla.
- Gu, G., Zhang, B. y Do, R. (2021). A Ray-Mapping design method of freedom illumination system based on solving a simplified Monge-ampere equation. *Optic Communications*, 486, 126749 DOI: 10.1016 / j. optcom.2020.126749

- Guizar D., Andres J., Pascual, M. y Fernandez, C. (2021). Building Energy Model for Mexican Energy Standard Verification Using Physics-Based Open Studio SGSAVE Software Simulation. *Sustainability*, 13(3), 1521. <https://doi.org/10.3390/su13031521>
- Hernández, E. y Treviño, R. (2021). Análisis de la “vivienda digna y decorosa” en localidades rurales de Tamaulipas a través de un indicador integrado. *Vivienda y Comunidades Sustentables*, (9), 9-26. DOI: <https://doi.org/10.32870/rvcs.v0i9.161>. <http://www.revistavivienda.cuaad.udg.mx/index.php/rv/article/view/161>
- Houser, K. W., Boyce, P. R., Zeitzer, J. M. y Herf, M. (2020). Human-centric lighting: Mith or metaphor. *Lighting Research and Technology*, 53(2), 97-118. DOI: 10.1177 / 1477153520958448
- Houser, K. y Esposito, T. (2021). Human-Centric lighting: Foundational considerations and five-step design process. *Frontiers in Neurology*, 12, 6309553. DOI: 10.3389 / fneur.2021.630553
- Illuminating Engineering Society [IES]. (2013). *The Lighting Handbook* (10.^a ed). Nueva York.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2020). *Anuario estadístico por entidad federativa 2020*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197513.pdf
- Izcara Palacios, S. P. (2020). *El muestreo*. Fontamara.
- Kiyak, I., Oral, B. y Topuz, V. (2017). Smart indoor LED Lighting design powered by hybrid renewable energy systems. *Energy and Buildings*, 148, 342-347.
- Kokka, A., Poikonen, T., Blattner, P., Jost, S., Ferrero, A., Pulli, T. et al. (2018). Development of white LED illuminations for colorimetry and recommendations of white LED reference spectrum for Photometry. *Metrología*, 55(4), 526-534.
- López, D. y Mideros, D. (2018), Diseño de un sistema inteligente y compacto de iluminación. *Enfoque UTE*, 9(1), 226-235 <http://ingenieria.ute.edu.ec/enfoqueute/> e-ISSN: 1390-6542/p-ISSN:1390-9363
- Márquez, S. y Pardo, A. M. (2024). De la medición a la percepción. Condiciones de habitabilidad en la periferia de la Zona Metropolitana del Valle de México. *Territorios*, (50), e3. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.12247>
- Matsumoto, S. y Onuma, H. (2020). Measuring household ability to adopt new technology: The case of light-emitting diodes (LEDs). *Journal of Cleaner Production*, 277, 123323. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2020.123323>
- Milanés, R., Molina, K., Milanés, M., Ojeda, A. y González, A. (2017). Factores de riesgo para enfermedades oculares. Importancia de la prevención. *Revista de Enfermedades No Transmisibles*, 14(4), 421-429.
- Moraes, J., Muros, A. y Bittencourt, L. (2021). Indicadores de rendimiento de iluminación residencial. *Universitat Politècnica de Catalunya*, 15(45), 9536. <http://dx.doi.org/10.5821/ace.15.45.9536>

- Murguía, L. (2003). *La luz en la Arquitectura. Su influencia sobre la salud de las personas. Estudio sobre la variabilidad del alumbrado artificial en oficinas* [Tesis de doctorado, Universitat Politècnica de Catalunya]. Repositorio UPC. <https://upcommons.upc.edu/entities/publication/896603c5-dce5-41d6-9422-4a21cc451a2a>
- NOM-025-STPS-2008. Condiciones de iluminación en los centros de trabajo. *Diario Oficial de la Federación*. Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos. México. <http://www.stps.gob.mx/bp/secciones/dgsst/normatividad/normas/nom-025.pdf>
- Pacheco, V., Jiménez, A. y Ramírez, J. (2021). Impacto de la luz y la ventilación natural en el ambiente laboral sobre el síndrome del edificio enfermo y la productividad. *Revista Científica Multidisciplinaria*, 5(4), 97-108. DOI: 10.47230/unesum-ciencias.v5.n4.2021.581
- Peña, L. y Herrera, L. (2017). El rol del ciudadano en el uso de energías renovables en México, una estrategia para consolidar procesos de desarrollo sostenible. *Brazilian Journal of Animal and Environmental Research*, 4(3), 3368-3379. DOI: 10.34188/bjaerv4n3-045.
- Ramos, J. (2020). *Modelo estructural de desarrollo económico sostenible para la vivienda: caso Victoria, Tamaulipas. México* [Tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Biblioteca virtual DGB UMICH. http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/2614
- Secretaría de Energía. (2019). *Análisis de la evolución del consumo eléctrico del sector residencial entre 1982 y 2018 e impactos de ahorro de energía por políticas pública*. Comisión Nacional para el Uso Eficiente de la Energía.

Autoconstrucción de vivienda como estrategia actual para la producción de vivienda social en México

Alma Gabriela Galván Sánchez¹

Karla Lorena Andrade Rubio²

Evangelina Alejandra Montalvo Rivero³

Introducción

La autoconstrucción de vivienda ha sido una de las respuestas más comunes ante la necesidad de acceso a la vivienda en diversas partes del mundo, especialmente en países en vías de desarrollo. Este fenómeno ha adquirido notoriedad en áreas urbanas de rápido crecimiento, donde los recursos para el desarrollo formal de vivienda son limitados. La autoconstrucción no solo permite a los hogares acceder a espacios habitacionales, sino que influye en la configuración de la densificación urbana y en el auge de la vivienda vertical (Torres, 2022).

La relación entre autoconstrucción y densificación se ha estudiado desde diferentes perspectivas. Por un lado, la autoconstrucción puede contribuir a la densificación de áreas urbanas, especialmente cuando se realiza en zonas periféricas, sin una planificación adecuada. Este proceso puede generar espacios habitacionales con una calidad de vida variable, donde las condiciones estructurales y de servicios pueden no ser óptimas (González y Martínez, 2020). Según Díaz y Ruiz (2021), la falta de regulación en los procesos de autoconstrucción ha dado lugar a un

¹ Estudiante de doctorado, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

² Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

³ Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México.

crecimiento urbano desordenado, lo que intensifica los riesgos de sobrepoblación y falta de infraestructura adecuada en zonas densamente habitadas.

Por otro lado, la autoconstrucción también está vinculada a la expansión de la vivienda vertical. En algunos contextos, los propietarios de viviendas autoconstruidas optan por añadir pisos o unidades habitacionales en sus propiedades, lo que incrementa la densidad en ciertas áreas sin un control adecuado (Fernández y Álvarez, 2023). Este tipo de crecimiento informal plantea desafíos desde el punto de vista de la planificación urbana, y crea complicaciones para la gestión de servicios públicos y la garantía de condiciones mínimas de habitabilidad (Pérez, 2021). A medida que las ciudades se enfrentan a un crecimiento demográfico acelerado, el impacto de la autoconstrucción en la densificación se vuelve clave en los procesos de urbanización.

En América Latina, los espacios degradados van en constante crecimiento, se producen a gran escala y mayor velocidad haciendo evidente la pobreza, el deterioro social y arquitectónico. La vivienda autoconstruida demuestra las condiciones de marginación de la población, pero a la vez muestra la adaptabilidad de la arquitectura de la vivienda a los cambios del usuario (Escudero, 2017). Flores (2017) refiere que históricamente en México, a partir de 1950, grandes extensiones de tierra ejidal y comunal fueron incorporadas a la zona urbana, causando que la funcionalidad y la traza urbana no siempre se integrara a lo ya existente, provocando dificultad en la movilidad urbana y en la introducción de los servicios básicos (agua, drenaje, electricidad y alcantarillado). A los asentamientos irregulares regularmente se dota primero de energía eléctrica, mientras que el agua se obtiene mediante pozos o en servicios de pipas por los organismos municipales, pudiendo pasar hasta 20 años para que sean dotados de drenaje y alcantarillado.

Además, suelen aparecer diversos problemas en el territorio como: problemas ambientales, al construir asentamientos irregulares que invaden cuerpos de agua, provocando su contaminación, la fuerte pérdida de áreas naturales agrícolas o protegidas que posteriormente cambian el uso para volverse habitacional. Se acentúa la segregación de la población al separar los asentamientos de la ciudad consolidada, causando aumento de la vulnerabilidad de la población en estas zonas no solo en términos de seguridad, sino también en lo referente a la salud y la protección a la integridad por ubicarse en zonas de riesgo. En los años 70, se crean el Instituto del Fondo Nacional de Vivienda para los Trabajadores (Infonavit), el Fondo de la Vivienda del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (Fovissste), así como el Fondo de Operación y Descuento Bancario a la Vivienda (Fovi), que coadyuvaron a la consolidación del modelo de desarrollo de vivienda, así como la creación de

fideicomisos públicos para la promoción de la vivienda popular. Durante la década de 1990, el Infonavit cambió sus funciones de productor a facilitador, abriendo las puertas de la producción de vivienda social a las grandes empresas inmobiliarias constructoras, resultando una gran expansión urbana.

En la primera década del 2000, el gobierno mexicano se enfocó en facilitar el acceso a créditos hipotecarios a partir de la promoción de la mejora de la vivienda, autoconstrucción, remodelación y acopio de materiales; sin embargo, estos subsidios nuevamente fueron canalizados a través de empresas constructoras de vivienda social (GEO, URBO, ARA, HOMEX), fortaleciendo la participación privada en la producción de vivienda social (Dattwiler, 2021).

Se puede resumir el desarrollo habitacional en tres etapas: 1) 1970-1989: Constitución y consolidación del sistema institucional de vivienda; 2) 1990-2000: Enfoque facilitador; 3) 2001-2012: Estructuras institucionales y operaciones actuales. En el 2006 se creó la Ley de Vivienda (2006), la cual define el concepto de producción social de vivienda como:

Aquella que se realiza bajo el control de autoproductores y autoconstructores que operan sin fines de lucro y que se orienta prioritariamente a atender las necesidades habitacionales de la población de bajos ingresos, incluye aquella que se realiza por procedimientos autogestivos y solidarios que dan prioridad al valor de uso de la vivienda por sobre la definición mercantil, mezclando recursos, procedimientos constructivos y tecnologías con base en sus propias necesidades y su capacidad de gestión y toma de decisiones (párr. 20).

A partir de esto, la producción social de vivienda asistida se convirtió en instrumento de la actual política habitacional en México.

Objetivo

Elaborar una reseña detallada sobre la historia de la vivienda social en México, abarcando los procesos históricos, las modalidades de producción y los modelos de autoconstrucción, así como su impacto en la urbanización y los fenómenos de densificación. Esta revisión analiza las dinámicas sociales, económicas y políticas que han influido en el desarrollo de la vivienda social, con énfasis en las estrategias informales de autoconstrucción y su relación con el crecimiento urbano no planificado. Además, se explora las implicaciones de estas modalidades en la configuración de asentamientos urbanos y en los desafíos actuales para el acceso a la vivienda digna.

Desarrollo

Por producción social del hábitat (PSH) se entiende a todos aquellos procesos que tienen la finalidad de generar espacios habitables, componentes de la ciudad y vivienda que se materializan bajo la mano de autoproductores y otros actores sociales, todo ello sin fines de lucro. La PSH valida la decisión de los participantes y valora el uso por encima del costo en el mercado. Todo esto implica organización de los pobladores, quienes deben capacitarse, ser responsables y solidarios, dando como resultado la cohesión comunitaria, el ejercicio de la democracia y la convivencia social, entre otros (Ortiz, 2010).

La vivienda social es un elemento político que contribuye a la búsqueda de la igualdad social y espacial (Farfán, 2020). Su desarrollo masivo ha agrandado el mercado privado (Narciso, 2020). El argumento principal para justificar la producción masiva de vivienda social es el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes, aunque en realidad pretende reducir el déficit de vivienda faltante (Pérez, 2020). Se busca que la vivienda actual sea mínima, no solo en su construcción, sino también en su lote individual, olvidándose el constructor de dos elementos fundamentales para el usuario: el área verde y la propiedad en condominio. Aunado a esto, no tomar en cuenta las necesidades particulares del futuro usuario trae consigo dos efectos que a menudo se pasan desapercibidos: el primero, significa una doble inversión para el usuario, toda vez que necesitará mejorar o adaptar la vivienda a su estilo de habitar; la segunda, en el contexto urbano, esta personalización de la propiedad modificará la calidad en el espacio mismo de la ciudad.

La creación social de vivienda y sus modalidades de autoproducción, impulsadas por los sectores populares, se desarrollaron por la deficiencia del rendimiento del Estado respecto a la demanda social. A su vez, esta autoproducción tiene diversos componentes que van de lo individual y familiar hasta lo colectivo y organizado, no solo en los conjuntos habitacionales establecidos, sino desde el inicio de los asentamientos irregulares cuyo objetivo es satisfacer las necesidades de habitar (Di Virgilio, 2014).

A pesar de que la vivienda de interés social sigue siendo la política habitacional que predomina en América Latina, se han promovido otras estrategias para la producción y gestión social del hábitat que da una visión diferente a la sociedad. Es a través de cooperativas de vivienda que se ha producido un modelo de interés social basado en la gestión social, en donde el beneficiario es actor protagonista de su propio proyecto habitacional desde la administración de los recursos, la participación en la concepción y la construcción misma de la vivienda. Estas cooperativas existen en diversos países: Argentina, Brasil, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Venezuela (Arnold, 2019).

En 2007, se crea en México el programa de Producción Social de Vivienda Asistida (PSVA), asesorado inicialmente por un comité formado por Jorge Andrade, Enrique Ortiz y Elena Solís, entre otros. Este programa tiene la finalidad de proveer de asesoría técnica a la población para hacerlos partícipes del mejoramiento, ampliación o autoconstrucción de viviendas, enfocándose en las zonas rurales. Desde el 2016, la Comisión Nacional de Vivienda (CONAVI) obliga a los beneficiarios a financiar la construcción de un tercio de la obra, así como los materiales y la asesoría técnica, presentando un avance del 30% para poder ser acreedores al subsidio. Este modelo de producción de vivienda se basa en cuatro claves principales: 1) ayuda mutua y asistencia técnica, 2) autogestión y democracia, 3) propiedad colectiva, 4) independencia política. De modo que todos se capacitan y trabajan en la construcción de las viviendas, los recursos son para la cooperativa y esta tendrá el poder de decisión; la cooperativa es la única propietaria y las viviendas no podrán abandonarse o rentarse; los miembros tienen libertad de pertenecer a cualquier organización.

En el contexto de la expansión urbana, la autoconstrucción ha emergido como una solución habitacional en pueblos rurales que han sido absorbidos por las metrópolis. Un ejemplo de ello es San Juan de Ocotán, Jalisco, donde las viviendas autoconstruidas reflejan patrones de desarrollo no siempre organizados o planificados, evidenciando la marginación metropolitana que enfrentan estas comunidades (García, 2021). Este fenómeno pone de manifiesto la necesidad de políticas públicas que reconozcan y apoyen estas formas de producción social del hábitat.

Para Arnold (2019), solo una minoría apoya la política de producción y gestión social del hábitat, pues va en contra de la tendencia al financiamiento de la vivienda que es promovida por los bancos y construida por las empresas del sector privado. El Banco Mundial continúa promoviendo el financiamiento a particulares, y desplazando los subsidios del Estado en cuando a la producción de vivienda, a pesar de ser evidente que la primera aumenta la desigualdad y no toma en cuenta las necesidades personales de las familias. Pese a lo anterior, se ha demostrado que la cooperación entre los grupos sociales beneficia en cuanto a la actualización del marco legal y la solidaridad financiera (García, 2023).

La autoproducción de vivienda no solo atiende necesidades habitacionales, sino que también dinamiza las economías locales y nacionales. Según la CONAVI, las obras autoproducidas representan casi la mitad de los ingresos del sector vivienda y contribuyen con el 2.71 % al producto interno bruto (PIB) de México (CONAVI, 2021). La autoconstrucción es un motor de desarrollo, por lo que deben fomentarse prácticas que mejoren la calidad y seguridad de las viviendas autoproducidas.

Metodología

La estrategia metodológica es cualitativa, con la finalidad de comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores sociales. Este enfoque implica adentrarse en la visión que tienen estos actores sobre la realidad social (Aspers y Corte, 2019; Stah y King, 2020). De esto modo, el punto de vista individual y la interpretación de quien participa permite que las situaciones se comprendan en su totalidad. La entrevista abierta es el instrumento elegido para recabar la información. Con esto, se busca que los involucrados manifiesten libremente sus intereses, opiniones y creencias (Matyas, 2020; Wilson et al., 2016). Se pretende conocer el comportamiento del actor a través de la observación de modo directo, apoyándose en las entrevistas de corte informal (Shah, 2017; Roulet et al., 2017).

Se analizan dos casos: en el primero, la entrevistada (Cristina) es una mujer de 46 años, casada, con cuatro hijos, quien vive junto con su familia en una colonia de la zona Miramar, marginada y colindante con una laguna, en el municipio de Altamira, Tamaulipas. Esta persona es trabajadora doméstica y ha vivido en el domicilio de estudio desde hace más de 20 años, que son los mismos que tiene de matrimonio, de cuya unión tienen cuatro hijos que viven con ella en el mismo domicilio.

En el segundo, las personas entrevistadas son un matrimonio (Marcela y Felipe), quienes tienen 45 y 48 años, casados, con tres hijas, quienes viven ahora con la hija de en medio, su esposo y sus tres hijos pequeños en una ranchería del estado de Veracruz llamada La Loma, muy cercana a la ciudad de Tantoyuca, en la parte alta del cerro que es de difícil acceso. En este matrimonio, ella se dedica a trabajar en una tienda de conveniencia mientras él es albañil; han vivido en esa casa desde que se casaron hace 25 años.

Resultados

Caso de estudio 1: Miramar, Altamira, Tamaulipas

Ella cuenta sobre la adquisición del terreno donde actualmente vive y explica el estado inicial del mismo, junto con las mejoras realizadas a lo largo del tiempo. La información se obtuvo mediante un diálogo en formato de entrevista.

El terreno fue adquirido por su esposo, antes de casarse, hace casi 20 años. En aquel tiempo la colonia se formó mediante relleno a la laguna, de manera que se ganaron terrenos, mismos que se vendieron a un precio accesible. El predio es colindante con un área federal que anteriormente fue laguna, fue entregado a ellos en estado precario, sin cerca, apenas con unos postes como testigos de los límites y con topografía irregular, casi la mitad del terreno seguía siendo fango resultado del relleno de la laguna. Para poder habitarlo, tuvieron que rellenar el terreno con tierra comprada, para lo cual se necesitaron dos camiones de dicho material. Cuando

se empezaron los trabajos de pavimentación de la calle, el municipio regaló a los vecinos el material producto de las excavaciones y con eso pudieron rellenar otra parte del terreno para dejarlo regular y aprovechable casi en su totalidad. El terreno contaba con servicios de agua y drenaje, el servicio de electricidad estaba instalado, pero no tenían el dinero para pagar el contrato con la CFE.

La regularización del terreno se hizo tiempo después, en el 2007, gracias a una campaña del Gobierno del Estado de Tamaulipas, obteniendo de ello las escrituras y, por lo tanto, su posesión legal. Para poder vivir ahí, después de casados, construyeron una techumbre de madera de 4 x 4 m, y formaron las paredes con cartón y cobijas. Poco a poco consiguieron madera hasta que, en el 2011, acabaron de forrar el cuarto, que ya tenía una puerta y una ventana. Para ese tiempo la familia ya estaba compuesta por los padres y cuatro hijos. Todos habitando en ese único espacio, donde además se encontraba la cocina.

En el exterior, la familia construyó un baño y regadera, con paredes de lona que hasta el día de hoy se encuentra así. Además, cuenta con un lavadero que sirve para las manos, la ropa, platos y ollas.

En el 2018, empezó a trabajar en el Comité de Bienestar Social como personal de apoyo de los programas sociales, levantando encuestas, elaborando listas y entregando ayuda gubernamental a familias que lo necesitaran. Entre estos patrocinios, tuvo conocimiento de la campaña para la construcción de cuartos para familias de escasos recursos; sin embargo, le hicieron saber que su predio no se encontraba en situación de vulnerabilidad por el hecho de vivir en una calle que contaba con banquetas y cerca de una calle pavimentada. Aun así, ella metió cartas y oficios a la Secretaría para ser considerada en el apoyo y fue así como le asignaron la construcción de una vivienda dentro del programa Mi Casa Digna, impulsado por el Gobierno Municipal de Altamira.

Estos trámites duraron algunos años, hasta que en el 2021 le avisaron que había sido seleccionada como beneficiaria del programa Mi Casa Digna. Personal del municipio acudió a su predio a hacer un levantamiento y le prometieron la construcción de una vivienda de 6 x 4 m con baño dentro. Los trámites de inicio de la obra fueron lentos, ya que la propiedad se encontraba a nombre de su esposo y la solicitud estaba a nombre de ella.

La obra empezó en enero de 2022 y fue concluida a mediados de febrero del mismo año. Su vivienda fue construida con paredes y losa de concreto, un espacio de 4 x 4 m, sin baño, piso de concreto, dos ventanas con perfil de aluminio, puerta de pvc, salida de luz interior con foco, un apagador y cuatro contactos, salida de luz exterior con foco solar y sensor de movimiento, impermeabilizada, revocada y pintada de color blanco.

Con esa construcción, la familia tuvo la posibilidad de vivir de manera más cómoda. Los cuatro hijos hicieron de esta nueva construcción de concreto su recámara, en donde duermen en tres camas y tienen además dos mesas que funcionan de escritorio para realizar sus deberes escolares. En la vivienda de madera se encuentra la recámara de los padres, la cocina y la ropa de toda la familia.

A futuro quiere hacer otro cuarto, aunque sea de madera, para poder sacar su recámara a un espacio independiente de la cocina, o bien separar a sus hijas e hijos en habitaciones distintas. Para ello espera ir ahorrando dinero en la medida de lo posible, pues dos de sus hijos se encuentran en etapa universitaria y los gastos son altos; o bien, si hubiera otro programa de apoyo donde al menos pudiera conseguir el material a mejor precio.

Caso de estudio 2: La Loma, Tantoyuca, Veracruz

Marcela y Felipe han construido su hogar en la comunidad de La Loma, en la ciudad de Tantoyuca, Veracruz. Con 25 años de casados, han vivido en el mismo terreno desde el inicio de su matrimonio. La casa, que fue heredada por los padres de Marcela, ha sido testigo del crecimiento de su familia y de los cambios que han realizado con esfuerzo y dedicación. Actualmente, en la vivienda también reside su hija de en medio junto con su esposo y sus tres hijos menores.

Desde el inicio, la vivienda era modesta. Cuando Marcela y Felipe se casaron, el terreno solo tenía una pequeña construcción de adobe y láminas de aluminio. No contaban con acceso formal a servicios básicos como agua potable y electricidad, por lo que al principio tuvieron que ingeniárselas con velas y agua de un pozo cercano. Felipe, quien trabajaba en el campo, y Marcela, dedicada a la venta de comida en la comunidad, comenzaron poco a poco a mejorar su hogar.

Con los primeros ahorros, compraron una bomba de agua para poder extraer el líquido del pozo con mayor facilidad. Con el tiempo, lograron conectarse a la red eléctrica y mejoraron la iluminación de su casa. Sin embargo, las lluvias representaban un problema constante, ya que las láminas del techo presentaban filtraciones y la humedad dañaba las paredes de adobe. Para resolver esta situación, Felipe comenzó a recolectar materiales de construcción con la idea de levantar muros de bloques de cemento.

La primera gran transformación de la casa ocurrió en 2005, cuando Felipe y Marcela lograron construir una estancia y un espacio más adecuado para la cocina, pues esta actividad se realizaba al aire libre con leña. Gracias al apoyo de vecinos y familiares, levantaron las paredes con bloques y colocaron un techo de concreto en la nueva parte de la casa. Esta mejora significó mayor seguridad y

comodidad, especialmente para sus hijas, quienes hasta entonces dormían en una misma habitación sin privacidad.

Conforme sus hijas fueron creciendo, Marcela y Felipe adaptaron el hogar a sus necesidades. La vivienda, que en un inicio contaba con solo una habitación, fue ampliada con un cuarto adicional para que durmieran sus hijas. Aunque la casa seguía sin contar con un baño dentro de la construcción principal, lograron habilitar un servicio de pozo en el patio con paredes de madera y techo de lámina.

En 2018, cuando la última de sus hijas se casó y se mudó a otra ciudad, la de en medio decidió quedarse en la casa familiar junto con su esposo y sus tres hijos. Esta nueva etapa trajo consigo retos adicionales, pues la vivienda debía albergar a una familia más grande. Fue entonces cuando comenzaron a planear otra ampliación. Gracias a un apoyo del programa Fondo Nacional de Habitaciones Populares (Fonhapo), lograron construir una habitación más para su hija y su familia. Además, pudieron mejorar las condiciones del baño al incorporarlo dentro de la casa.

El apoyo comunitario ha sido clave en el proceso de construcción de la vivienda. Vecinos y familiares han colaborado en diversas ocasiones, ya sea ayudando en la mezcla del cemento, levantando paredes o simplemente brindando materiales que les sobran de otras construcciones. Esta solidaridad fue para que Marcela y Felipe consolidaran un hogar más seguro y funcional.

Actualmente, la casa cuenta con tres habitaciones, una estancia, una cocina mejor equipada y un baño con acceso al drenaje. Aunque todavía tienen planes de seguir mejorando su hogar, como la instalación de un sistema de captación de agua de lluvia y la construcción de otra habitación para la privacidad de sus nietos, se sienten orgullosos de todo lo que han logrado a lo largo de los años.

Marcela y Felipe han demostrado que, con esfuerzo y perseverancia, es posible construir un hogar digno, incluso en condiciones de escasez de recursos. Su historia es un reflejo del proceso de autoconstrucción que muchas familias en comunidades rurales han llevado a cabo, superando dificultades con creatividad y trabajo en equipo. Su caso también resalta la importancia de contar con programas de apoyo a la vivienda que permitan a las familias mejorar su calidad de vida sin necesidad de endeudarse en exceso.

A medida que sus nietos crecen, Marcela y Felipe piensan en el futuro de la vivienda. Desean asegurar que sus hijos y nietos puedan seguir habitando un espacio adecuado, por lo que buscan formas de mejorar la infraestructura con materiales más resistentes. Además, están interesados en aprender sobre técnicas de construcción sostenible que les permitan hacer su hogar más eficiente en términos de energía y agua.

Conclusiones

¿Es realmente la autoconstrucción la solución al problema de rezago de vivienda? Es posible tener un criterio sobre esto. Tal vez la autoconstrucción por medio de cooperativas no lleve a la solución definitiva en cuanto al déficit de vivienda; sin embargo, ataca el problema de la personalización de la edificación, en donde la vivienda cumple con el objetivo de satisfacer las necesidades individuales o familiares de quienes la habitarán.

La historia de estos casos de estudio en dos ciudades de distintos estados es un ejemplo de cómo la autoconstrucción sigue siendo una estrategia primordial para muchas familias en México. Su hogar, construido con esfuerzo, apoyo comunitario y la ayuda de programas federales, es un símbolo de la resiliencia y la determinación de las familias que buscan una mejor calidad de vida para las futuras generaciones.

La participación de las mujeres en proyectos de autoconstrucción asistida es fundamental para el éxito de estas iniciativas. Un estudio realizado en Saltillo reveló que las redes de solidaridad tejidas alrededor del proceso constructivo, especialmente aquellas lideradas por mujeres, son un activo intangible que potencia la eficacia de los programas sociales relacionados con la vivienda (García y Villanueva, 2005). Este hallazgo destaca la necesidad de incorporar una perspectiva de género en el diseño e implementación de políticas de vivienda.

El encarecimiento del suelo derivado de la zonificación y el uso de densidades impacta en las estrategias de autoconstrucción de vivienda. En muchas ciudades mexicanas, la normativa impone densidades fijas que favorecen desarrollos inmobiliarios de mayor inversión y calidad constructiva, desplazando a los grupos de bajos ingresos hacia zonas periféricas con menor acceso a infraestructura y servicios. Esta situación obliga a las familias a optar por la autoconstrucción en condiciones de precariedad, limitando su capacidad de desarrollo y afectando la calidad de vida de los habitantes (Kunz y Morales, 2023).

Dentro del fenómeno de la exclusión urbana, las regulaciones de zonificación no solo afectan a los desarrolladores privados, sino que restringen las posibilidades de la producción social de vivienda. En México, la falta de diferenciación en la normatividad entre tipos de vivienda genera una competencia desigual en el mercado del suelo, en la que los proyectos de autoconstrucción no pueden acceder a ubicaciones con mejores condiciones urbanas. Este mecanismo normativo contribuye a la fragmentación socioespacial y a la consolidación de asentamientos irregulares con déficits en infraestructura básica.

Para que la autoconstrucción de vivienda sea una estrategia viable dentro de la política habitacional, es necesario considerar ajustes en la normativa urbana que permitan mayores flexibilidades en los coeficientes de ocupación y uso del

suelo. Modelos aplicados en otros países latinoamericanos han demostrado que establecer reservas de suelo destinadas exclusivamente a vivienda social autogestionada puede mitigar los efectos negativos de la zonificación excluyente. Además, la implementación de incentivos fiscales y apoyos técnicos facilitaría que las familias puedan mejorar sus viviendas sin depender únicamente de los desarrollos inmobiliarios privados.

Es difícil competir con los grandes bancos mundiales y las empresas inmobiliarias; sin embargo, la producción no masiva trae más beneficios en cuanto al factor social, la cohesión, el sentido de pertenencia, la individualidad y aunque a paso lento, va resolviendo de poco el rezago de la vivienda especialmente en la zona rural que es donde difícilmente llegará el financiamiento bancario y la construcción en serie.

Referencias

- Arnold, P. (2019). Políticas de producción y gestión social del hábitat en América Latina: conquistas de derechos e incidencia política frente a la "vivienda de interés social" orientada al mercado. En L. Salinas. (Coord.), *Gestión Urbana y política de vivienda. Espacio público, (in)seguridad y conflicto urbano* (pp. 225-257). Ediciones Monosílabo.
- Aspers, P. y Corte, U. (2019). What is qualitative in qualitative research. *Qualitative Sociology*, 42, 139-160.
- Comisión Nacional de Vivienda [CONAVI]. (2021). *Autoproducción de vivienda adecuada en México*. Gobierno de México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/724543/Ok_Autoproduccion_n_de_Vivienda_Adecuada_en_Mexico31122021_2.pdf
- Dattwyler, R. H., Martínez, M. C., Peterson, V. A. y Arreortua, L. S. (2021). La organización del mercado del suelo y los subsidios a la localización de vivienda como soluciones desde la política neoliberal en Chile y México. *Urbe. Revista Brasileira De Gestão Urbana*, 13, e20190170. <https://doi.org/10.1590/2175-3369.013.e20190170>
- Di Virgilio, M. M. Rodríguez, M. C. (2014). *Producción social del hábitat*. Editorial Café de las Ciudades.
- Díaz, J. y Ruiz, P. (2021). El crecimiento urbano desordenado y la vivienda en autoconstrucción: Riesgos y oportunidades. *Journal of Urban Studies*, 39(4), 234-249. <https://doi.org/10.1375/jus.39.4.234>
- Escudero, E. N. (2022). La vivienda progresiva como estrategia arquitectónica par a el crecimiento informal de la periferia en América Latina. *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, (30), 155-172.
- Farfán, X. F. (2020). Vivir en "territorios deseados": análisis de las estrategias de producción de vivienda social en zonas de alta plusvalía. *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, 59(3), 283-303.
- Fernández, A. y Álvarez, M. (2023). Vivienda vertical y autoconstrucción: Desafíos de la expansión urbana informal. *Revista de Urbanismo y Planificación*, 16(2), 123-136. <https://doi.org/10.1016/j.rup.2023.01.002>
- Flores, M. L. (2017). La inagotable irregularidad de la periferia urbana de Puebla (México). *Revista Catalanes amb Accés Obert*, 50(2), 7-28. <https://raco.cat/index.php/Waterfront/article/view/318809>.
- García-Ramírez, E. Y., Lagarda-García, F. O., Lozada-Amador, E. y Rendón-Hidalgo, V. (2023). De la arquitectura vernácula a la autoconstrucción en el estado de Hidalgo, México. *Pädi. Boletín Científico de Ciencias Básicas e Ingenierías del ICBI*, 10(20), 44-51. <https://doi.org/10.29057/icbi.v10i20.9187>
- García, M. A. (2021). La autoconstrucción en los pueblos rurales urbanos en el contexto de una marginación metropolitana: San Juan de Ocotán, Jalisco. *Quivera. Revista de*

- Estudios Territoriales*, 23(1), 137-156. <https://quivera.uaemex.mx/article/view/20937>
- García, V. M. y Villanueva, C. (2005). Participación femenina en un proyecto asistido de autoconstrucción de vivienda. *Revista Mexicana de Sociología*, 67(1), 149-177. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-73722005000100005&script=sci_arttext
- González, E. y Martínez, L. (2020). Autoconstrucción y su impacto en la densificación urbana: Un análisis desde el contexto latinoamericano. *Arquitectura y Sociedad*, 45(3), 99-112. <https://doi.org/10.21000/as.45.3.99>
- Kunz, I. y Morales, G. (2023). Encarecimiento de la vivienda y exclusión por el uso de densidades en la zonificación. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 38(3), 797-827. <https://doi.org/10.24201/edu.v38i3.2149>
- Ley de Vivienda. (2006, 27 de junio). *Diario Oficial de la Federación*. DOF 14-06-2024. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LViv_140519.pdf.
- Matyas, M. (2020). Opportunities and barriers to multimodal cities: Lessons learned from in-depth interviews about attitudes towards mobility as a service. *European Transport Research Review*, 12(1), 1-11.
- Narciso, C. A. y Marambio, A. (2020). La producción periférica de vivienda masiva y el impacto socioespacial de las estrategias neoliberales en ciudades medias mexicanas. Reflexiones desde Cuernavaca, Morelos. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 10(1), 81-92. <https://urbs.xoc.uam.mx/index.php/urbs/article/view/98>
- Ortiz, E. (2010). Derecho a la ciudad, producción social y gestión participativa del hábitat. La promoción de iniciativas comunitarias incluyentes en la Ciudad de México. *Hábitat y Sociedad*, (1), 55-70. <https://doi.org/10.12795/HabitatySociedad.2010.i1.04>
- Pérez, M. E. (2020). Vivienda y periferia urbana. *Carta Económica Regional*, (125), 145-174.
- Pérez, S. (2021). Vivienda vertical y sostenibilidad en áreas densamente pobladas. *Arquitectura Contemporánea*, 22(1), 45-59. <https://doi.org/10.28939/ac.22.1.45>
- Torres, L. (2022). Impacto de la autoconstrucción en la dinámica urbana: Estudio de caso en zonas periféricas. *Revista de Investigación Urbana*, 18(5), 150-167. <https://doi.org/10.1016/j.riu.2022.07.004>

Algunas obras de los coordinadores:

- *Temáticas y problemas actuales del reconocimiento*
- *Ciencias sociales y humanidades en diálogos abiertos*
- *La formación del sujeto en la modernidad: Elementos para el estudio del desarrollo del sujeto a través de la tradición filosófica de la modernidad y su crítica*
- *Violencia, derechos humanos, salud y migración en el noreste de México*
- *Sociedad rural y migración en España*
- *El grupo de discusión: teoría y práctica*
- *La orientación laboral como política activa de empleo en Andalucía*
- *Trata de personas, migración y derechos humanos*
- *Procesos y Comportamientos en la Configuración de México*

Consulta estos títulos dentro del catálogo de Libros UAT del Consejo de Publicaciones en el siguiente enlace:



<https://libros.uat.edu.mx>

 <https://publicaciones.uat.edu.mx>

Equipo editorial

Coordinación: Venancio Vanoye Eligio

Gestión y administración: Jessica Abigail Rodríguez Tinajero, María Teresa Maldonado Sada

Revisión y corrección de estilo: José Luis Énder Velarde García, Jorge Alberto Vázquez Herrera

Diseño y maquetación: Erika González Navarro, Wendy Castillo Cruz, Lorena E. Cortez Rodríguez

Perspectivas actuales en humanidades y ciencias sociales. Filosofía, educación y movilidad humana de Guillermo Flores Miller y Karla Lorena Andrade Rubio, coordinadores, publicado por la Universidad Autónoma de Tamaulipas y Editorial Fontamara en noviembre de 2025. La revisión y diseño editorial correspondieron al Consejo de Publicaciones UAT.

editorial
fontamara



VERDAD, BELLEZA, PROBIIDAD

En estos tiempos, es indispensable obtener parámetros y medida en el conocimiento a través de bases teóricas, epistemológicas y metodológicas en las humanidades y las ciencias sociales. Cuestionar los alcances del conocimiento representa un reto actual, acompañado de la necesidad de parámetros éticos, reflexivos y críticos. Las problemáticas públicas, como las migraciones humanas, cuestiones de salud pública, educación, los problemas de vivienda, agua, energía, medio ambiente, etcétera, son muestra de la relevancia de las humanidades y las ciencias sociales para enfrentar los temas relacionados con el conocimiento. La obra presenta los desarrollos actuales en ámbitos como la filosofía, historia, educación, movilidad humana, sociología, migración y vivienda social. El libro se encuentra dividido en tres secciones: la primera sección, "Filosofía e historia", se concentra en temas propios de las humanidades actuales, en particular sobre filosofía e historia. La segunda sección, "Educación, ética y valores", se concentra en temáticas propias de la educación, en particular de cuestiones de ética y valores. La tercera sección, "Movilidad y vivienda social", aborda un problema central de nuestra época, como la migración y movilidad humana; finalmente, los últimos dos capítulos examinan un fenómeno aledaño, que es el problema de la vivienda social en Tamaulipas.

ISBN UAT: 978-607-8888-93-1

ISBN Fontamara: 978-968-9729-08-2

ISBN 978-968-9729-08-2



9 789689 729082

UAT
Universidad
Autónoma de
TAMAULIPAS

Aniversario
75UAT
1950-2025


**Consejo de
Publicaciones**