

Vol. 2, Núm. 4

*Filosofía en
Tiempos de
Coronavirus*

dialektika

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y
TEORÍA SOCIAL
2707-3386

EQUIPO EDITORIAL

EDITOR GENERAL

Dr Jorge Gonzalez Arocha

COORDINADORES GENERALES

Ing. Patricia Mendoza, Coordinación General

Ing. Pablo G. Moro, Coordinación General

CONSEJO EDITORIAL

Dra. María Del Pilar Díaz Castañón

Dr. Freddy Varona Domínguez

Dr. Grisel Ramírez Valdés

Dr. Maximiliano Trujillo Lemes

Dr. Jorge Daniel Rodríguez Chirino

Dra. Zoila María Fajardo Estrada

Dra. Teresa Díaz Canals

Dr. Phil. Rayner García Hernández

Dr.(c). Rolando González Padilla

Ms. Gabriel Beregoenko

MA Roberto Luis Diaz



ESTA OBRA ESTÁ BAJO UNA LICENCIA DE [CREATIVE COMMONS RECONOCIMIENTO-NO COMERCIAL 4.0 INTERNACIONAL](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

CONTENIDO

VOLUMEN 2, NÚMERO 4 – 2020

1-16

[LA MENTE EN EL CUERPO: DIÁLOGO ENTRE LA COGNICIÓN
CORPORIZADA Y LA EDUCACIÓN](#)

Nigel Manchini

17-27

[HEGEL Y LA FINITUD DE LO NEGATIVO](#)

Yoan Miguel Parra Marrero

28-36

[APORTES DEL EXPERIMENTO MESHCHERYAKOV PARA PENSAR LA
PEDAGOGÍA CONTEMPORÁNEA](#)

Joaquín Berriel

37-46

[GRAHAM HARMAN Y LA FILOSOFÍA ISLÁMICA. ORIGEN Y
PROBLEMAS DE LA CAUSACIÓN VICARIA](#)

Amílcar Aldama Cruz

47-56

[MARXISM AND ETHICAL SOCIALISM](#)

Renzo Llorente

57-67

[HERENCIA Y REVOLUCIÓN EN MARX: UN ENSAYO DE LECTURA](#)

Juan Pablo Patriglia

68-75

[FILOSOFEMAS DE LA FILOSOFÍA](#)

Hayled Martín Reyes Martín

76-81

[LA POSIBILIDAD DE UN CUIDADO DE SÍ EN DESCARTES](#)

Fernando A. Rodríguez

82-86

[LA CRISIS, O LA POSIBILIDAD DE EVITAR LA CATÁSTROFE](#)

Yairsiño Oviedo Correa, Camilo Moncada Morales

87-91

CORONAVIRUS Y SÍNTOMAS SOCIALES DESDE EL LENTE DE LA
LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

Gabriel T. Beregovenko

92-94

COVID-19 ¿CÓMO RECOBRAR EL ALIENTO?

Rolando Gonzalez Padilla

95-100

FILOSOFÍA Y MUERTE SOCIAL EN TIEMPOS DE COVID-19

Jorge Gonzalez Arocha

La mente en el cuerpo: diálogo entre la cognición corporizada y la educación

The mind in the body: dialogue between embodied cognition and education

Recibido: 12/02/2020

Aceptado: 03/05/2020

Nigel Manchini ^{1*}

1* Prof. de Filosofía (IPA), Mag. en Neuropsicología y Educación (UNIR). Docente en CES, CFE e Instituto de Rehabilitación Psicosocial EPI, Uruguay.

Email: nigelmanchini@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1221-9259>

Para Citar: Manchini, N. (2020). La mente en el cuerpo: diálogo entre la cognición corporizada y la educación. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 1-16. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/20>

Resumen: Este trabajo busca reflexionar sobre el lugar del cuerpo en la cognición a partir de algunos conceptos contemporáneos de la filosofía y las ciencias cognitivas. En primer lugar, se ubicará la cuestión en un contexto filosófico más general: el problema Mente-Cuerpo. Posteriormente se presentará a grandes rasgos un programa de investigación y reflexión teórica que ha florecido en las últimas décadas: la Cognición Corporizada. Finalmente se hará una breve revisión de literatura empírica centrada en investigaciones en psicología, neurociencias y educación. Dado el estado actual de la reflexión filosófica y la investigación en ciencias cognitivas, no parece justificable que la opción por defecto sea no considerar al cuerpo. En la conclusión se pondrán a consideración algunas prácticas que se acompañan con esta visión.

Palabras clave: Mente; Cuerpo; Educación; Ciencias Cognitivas; Diálogo.

Abstract: This paper seeks to reflect on the place of the body in cognition based on some contemporary concepts of philosophy and cognitive science. First, the question will be placed in a more general philosophical context: the Mind-Body problem. Subsequently, a program of research and theoretical reflection that has flourished in recent decades will be presented: Embodied Cognition. Finally, there will be a brief review of empirical literature focused on research in psychology, neuroscience, and education. Given the current state of philosophical reflection and research in cognitive science, it does not seem justifiable that the default option is not to consider the body. In conclusion, some practices that are accompanied by this vision will be considered.

Keywords: Mind; Body; Education; Cognitive Sciences; Dialogue.

1. INTRODUCCIÓN

1.1 LA DESCORPORIZACIÓN APARENTE

La educación tiene entre sus cometidos desarrollar o estimular algunas de las capacidades cognitivas de nivel más alto, como el pensamiento crítico, la creatividad, el análisis lógico y la precisión lingüística, entre otras. Con un objetivo tal, y en un contexto que históricamente ha tendido a separar y privilegiar lo mental por sobre lo corporal, no sorprende que el cuerpo sea considerado sólo de manera marginal a la hora de conceptualizar la enseñanza. Esta actitud es en gran parte asumida acríticamente, ya que cada docente no crea su profesión desde cero, sino que inscribe su acción y su discurso en una tradición institucional.

Por este “olvido” del cuerpo y por su negación implícita en las ropas pálidas, en la quietud, en el silencio, podría parecer que las instituciones educativas se encuentran descorporizadas. Sin embargo, tal descorporización es sólo aparente: estar en los márgenes es una forma muy concreta de estar. La descorporización aparente del discurso y la práctica no es neutra, sino que está ligada a un modo de vivir el cuerpo. El modelo de distribución y control de los cuerpos heredado por las instituciones actuales responde a dinámicas específicas de poder, vinculadas a la producción de modos concretos de subjetividad (Dubet, 2010; Foucault, 2003). No cuestionar el modelo de vivir el cuerpo que propone la institución implica asentir implícitamente a modelos educativos que son explícitamente negados.

Este trabajo busca reflexionar sobre el lugar del cuerpo en la cognición a partir de algunos conceptos contemporáneos de la filosofía y las ciencias cognitivas, presentando un cuerpo de literatura filosófica y científica no muy frecuentemente mencionado en el ámbito de la educación uruguaya. En primer lugar, se ubicará la cuestión en un contexto filosófico más general (el problema Mente-Cuerpo). Posteriormente se presentará a grandes rasgos un programa de investigación y reflexión teórica que ha florecido en las últimas décadas: la Cognición Corporizada. Finalmente se hará una breve

revisión de literatura empírica centrada en investigaciones en psicología, neurociencias y educación. Dado el estado actual de la reflexión filosófica y la investigación en ciencias cognitivas, no parece justificable que la opción por defecto sea no considerar al cuerpo. En la conclusión se pondrán a consideración algunas prácticas que se acompañan con esta visión.

En aras de la brevedad y para facilitar la discusión, se podría sintetizar la postura subyacente en la forma de un argumento:

P1. Muchos de los procesos cognitivos son procesos corporizados (dependen de la estructura corporal física y de los sistemas sensoriomotores).

P1.1. En concreto, la atención, la cognición numérica, la lectura, la memoria, la conceptualización, la comunicación interpersonal, los procesos emocionales y la toma de decisiones son procesos, al menos en parte, corporizados.

P2. La educación se encarga (entre otras cosas) de la evaluación y estimulación de ciertos procesos cognitivos.

P2.1. Los procesos de 1.1 son algunos de los procesos de los que se encarga la educación.

C- La educación se encarga de ciertos procesos, al menos en parte, corporizados.

Si bien se podría discutir la premisa 2, parece la menos problemática¹. Lo que sigue puede considerarse un itinerario posible para hacer más convincente la premisa 1. La conclusión es humilde, pero tiene implicaciones prácticas interesantes. Si se acepta esta conclusión, debemos enfrentar un nuevo problema: construir una dimensión pragmática de la corporización.

¹ Cabe mencionar que se dejan de lado algunos procesos que son corporizados y que tienen que ver con la educación, pero cuya

complejidad inherente impide que se los aborde en este trabajo, como por ejemplo la cognición moral (Wilson y Foglia, 2017).

2. ASPECTOS FILOSÓFICOS Y METODOLÓGICOS: EL PROBLEMA CUERPO-MENTE Y EL PROBLEMA CUERPO-CUERPO

La relación entre el cuerpo y la enseñanza de la filosofía (de ciertas ideas y de ciertas habilidades del pensamiento) parece un caso concreto de un problema más general: el de la relación entre el cuerpo y la mente. En este apartado se introducirá el problema Cuerpo-Mente en su forma contemporánea, así como una visión corporizada del mismo: el problema Cuerpo-Cuerpo.

2.1 EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

Los seres humanos tenemos propiedades físicas, observables por cualquier otro humano, como peso, forma, color, movimiento. Aparentemente, compartimos esas propiedades con el resto del mundo físico: en cierto sentido somos un objeto típico, una cosa entre cosas. Pero, además, poseemos propiedades mentales que generalmente no atribuimos a la mayoría de los otros objetos físicos, aunque en muchos casos también se las atribuimos a algunos animales no humanos (De Waal, 2016; Low et al. 2012). Entre esas propiedades notamos la consciencia (la capacidad de tener experiencias perceptuales y emocionales, entre otras), la intencionalidad (que incluye los deseos y las creencias, entre otras), y la identificación de una subjetividad o yo (*self*). Una característica diferenciadora de las propiedades mentales es que son privadas, el sujeto tiene un acceso privilegiado a su propia experiencia, mientras que las propiedades físicas son públicas. El problema Mente-Cuerpo es el que se pregunta acerca de la relación entre estos dos conjuntos de propiedades (Robinson, 2017)².

Este problema general puede descomponerse en diferentes preguntas concretas. Robinson (2017) distingue entre el problema ontológico (¿Qué son los estados mentales y físicos?, ¿uno es una subclase del otro? ¿Son enteramente distintos?) y el problema causal (¿mente y cuerpo se

influyen? ¿cómo?). También identifica problemas asociados con los diferentes aspectos de lo mental: ¿Qué es la consciencia, la intencionalidad, el yo? ¿Cómo se relacionan con el cerebro y el cuerpo? ¿Qué significa para un cuerpo pertenecer a un sujeto? ¿Qué es para una mente estar alojada o instanciada en un cuerpo? Churchland (2010) identifica además importantes debates acerca de aspectos epistemológicos y metodológicos implicados en el conocimiento de lo mental y su relación con lo físico.

Se trata de un problema primario; podría decirse que el problema Mente-Cuerpo no solo es un problema filosófico y científico, sino que es también y ante todo un “problema de la experiencia vivida”, como dice Varela (1996b). Si bien nuestro cuerpo siempre está en el presente, nuestra mente puede “separarse” de él, por ejemplo, al divagar o al soñar. La consciencia de esta “separabilidad”, en el caso del sueño, puede retrotraerse especulativamente hasta el arte rupestre, donde la mente se representa como un pájaro que se escapa volando del cuerpo del soñador hacia el mundo onírico (Dehaene, 2015).

Ya en el ámbito teórico, los filósofos antiguos discutieron, a su forma, la relación entre la mente y el cuerpo: piénsese, por ejemplo, en las conceptualizaciones sobre el alma de Platón, Aristóteles y Epicuro. La filosofía de la modernidad toma estos temas como centrales, e influye en el modo en que aún hoy se abordan los problemas del cuerpo, la mente y el conocimiento. Sin embargo, en nuestra época el problema toma nuevos matices, puesto que puede ser abordado con los métodos y conceptos de las ciencias cognitivas. En este tópico, uno de los debates más apasionantes en la filosofía de las ciencias cognitivas es el del llamado “problema difícil” de la consciencia (*hard problem of consciousness*)³.

2.2 EL PROBLEMA DIFÍCIL DE LA CONSCIENCIA

David Chalmers (1995) propone una distinción entre problemas fáciles y difíciles de la consciencia. En sus palabras

“Los problemas fáciles de la consciencia son aquellos que parecen directamente susceptibles a los métodos estándar de las ciencias cognitivas, ya sea que un

y Robinson (2017); discusiones y matices muy interesantes pueden hallarse en Dennett (1995, 1998), Searle (1985), Thompson, Lutz y Cosmelli, (2005), y Varela (1996).

³ Esta y todas las siguientes traducciones del inglés son propias.

² Se sigue la formulación introductoria de Robinson (2017), comprometida con el vocabulario de las propiedades, pero se reconoce que son posibles múltiples formulaciones. Una introducción interesante a este problema en el pensamiento filosófico contemporáneo puede encontrarse en Churchland (2010)

fenómeno sea explicado en términos de mecanismos computacionales o neurales. Los problemas difíciles son aquellos que parecen resistirse a esos métodos.” (Chalmers, 1995, 200)

Los problemas fáciles, como reconoce Chalmers, no son sencillos de resolver, sino que requieren grandes sofisticaciones metodológicas (una revisión muy completa puede encontrarse en Dehaene, 2015). Llevará, señala, un siglo o dos de trabajo empírico comprender todos los detalles. Pero, según su visión, no hay duda en este aspecto: estos problemas pueden ser explicados científicamente. Los problemas fáciles implican abordar habilidades y funciones cognitivas, fenómenos como (Chalmers, 1995):

- La habilidad de discriminar, categorizar y reaccionar a los estímulos del ambiente.
- La integración de la información por un sistema cognitivo.
- La capacidad de reportar estados mentales.
- La habilidad de un sistema de acceder a sus propios estados internos.
- El foco de la atención.
- El control deliberado de la conducta.
- La diferencia entre sueño y vigilia.

La psicología cognitiva y la neurociencia han dado evidencia sólida para algo que el psicoanálisis había descubierto desde la experiencia clínica: gran parte de los procesos mentales pueden ser llevados a cabo inconscientemente. No sólo procesos de nivel bajo -como identificar una línea o un color-, sino que un procesamiento muy refinado de la información -como el requerido para entender las posiciones de un tablero concreto de ajedrez o leer una palabra- puede ser llevado a cabo de forma inconsciente (Dehaene, 2015; Dennett, 1995; para una aplicación concreta de este hecho a la reflexión en educación, véase Manchini, 2018). Sin embargo, es claro que no toda la mente es inconsciente: para cada sujeto es evidente su propia experiencia subjetiva consciente, vivida en primera persona.

El problema difícil es el problema de la experiencia y su relación con los procesos físicos. Un animal -por ejemplo, un

murciélago o un humano- no solo está despierto, focalizado y controlando su conducta en base a la información que procesa, sino que *se siente algo ser como tal animal* (Nagel, 1974). Como Nagel afirma, hay motivos para creer que los estados mentales dependen de procesos físicos; el problema reside en que entre el nivel de descripción de tercera persona (procesos físicos) y el nivel de descripción de primera persona (estados mentales) hay una brecha. Según este enfoque, a veces llamado *misterianismo*, no existe actualmente -y quizás nunca exista- una teoría que dé cuenta de cómo un sistema físico (como un cerebro o una computadora) puede satisfacer las condiciones necesarias y suficientes para constituir el carácter subjetivo de la experiencia consciente⁴. En palabras de Chalmers (1995, 203) “es ampliamente aceptado que la experiencia surge de una base física, pero no tenemos ninguna buena explicación de por qué y cómo surge”. Según Nagel, ni siquiera sabemos cómo luciría una teoría que dé cuenta, a partir de procesos físicos, del surgimiento de una experiencia consciente.

Una clásica formulación del problema difícil (Thompson, 2004), en palabras de Nagel, es la siguiente: “Si los procesos mentales son procesos físicos, entonces hay algo que es como, intrínsecamente, experimentar ciertos procesos físicos. Qué es para esa cosa ser el caso permanece siendo un misterio” (Nagel, 1974, 445-46).

Según Thompson (2004) el lenguaje utilizado por Nagel ya se encuentra embebido en un marco teórico cartesiano que provoca la brecha entre lo mental y lo físico. La brecha disminuye cuando la cognición se concibe corporizada y enactivamente: se trata de la diferencia entre un cuerpo como objeto y un cuerpo vivido⁵.

2.3 EL PROBLEMA CUERPO-CUERPO

Siguiendo la línea de su maestro y colaborador -el neurobiólogo y filósofo chileno Francisco Varela- el filósofo

Evan Thompson afirma que para aproximarse al problema de la consciencia se necesita un marco teórico que no suponga “cuerpo” y “mente” como opuestos. Para ello es necesario centrarse en un tipo de fenómeno que ya se encuentra más allá de la brecha entre el cuerpo y la mente: los seres vivos. La

⁴ Aunque sí varios intentos. Véase Dennett (1995), Dehaene (2016), Varela (1996) y Varela, Thompson y Rosch (1997).

⁵ Sobre *embodiment* y enacción, véase infra; Varela, 1996; Varela, Thompson y Rosch, 1997; Thompson, 2004; Thompson, Lutz y

Cosmelli, 2005; Lutz, Martinerie, Lachaux y Varela 2002; McGann, De Jaegher y Di Paolo, 2013.

postura de Varela y Thompson enfatiza la relación de continuidad entre la vida y la mente. Para superar la brecha entre la mente y el cuerpo es necesario integrar la biología con la fenomenología. Para hacerlo, se propone un método: la neurofenomenología.

Thompson pregunta: ¿Qué pasa si en la pregunta de Nagel se cambia la palabra “físico” por “corporal”? Obtenemos algo como lo siguiente: “Si los procesos mentales son procesos corporales, entonces hay algo que es como, intrínsecamente, experimentar ciertos procesos corporales” (Thompson, 2004, 384).

Sin el marco teórico invocado por el lenguaje cartesiano, la cuestión luce muy diferente. Hay ciertos procesos corporales que son *experiencias*: “tienen un carácter subjetivo o de primera persona que no podrían perder sin dejar de ser experiencias”. (Thompson, 2004, 384). El problema de cómo un proceso mental puede ser un proceso físico es en gran medida el problema de *qué es para una subjetividad el ser un fenómeno corporal*. Expresado en términos fenomenológicos, obtenemos el “Problema Cuerpo-Cuerpo”, una versión “radicalmente corporizada” del problema difícil de la consciencia: “¿Qué es para un cuerpo físico vivo (*Körper*) ser también un cuerpo vivido (*Leib*)?” (Thompson, 2004, 384).

Descansando en la distinción husserliana entre el cuerpo físico/objeto (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*)⁶, el problema Cuerpo-Cuerpo interroga sobre la brecha entre dos tipos de corporización, habiendo una referencia común entre ambas: un ser vivo. No se trata de conciliar dos sustancias (mental y física) sino de entender la *emergencia* de la subjetividad en los organismos vivos. ¿Puede esto llevarse al plano de la investigación empírica? ¿o se trata, cómo la fenomenología trascendental de Husserl, de una propuesta primordialmente teórica (Varela, 1996b)?

2.4 NEUROFENOMENOLOGÍA

Francisco Varela propone el término “neurofenomenología” para referirse a su remedio metodológico contra el problema difícil, en el que hace dialogar la filosofía fenomenológica con la ciencia cognitiva, contrastando con la neurofilosofía, que reduce el término “filosofía” a la tradición angloamericana

de filosofía de la mente (Varela, 1996). La neurofenomenología, en tanto método, propone mutuos constreñimientos entre los métodos de tercera persona de las ciencias cognitivas y métodos rigurosos y disciplinados de acercarse a la experiencia subjetiva, basados en la fenomenología de Husserl (Lutz et al., 2002). Este acercamiento a la mente permite retener el poder estadístico de disciplinas establecidas dentro de la ciencia cognitiva, integrando el valor de los reportes de primera persona: busca dar cuenta de la mente y la consciencia de forma a la vez naturalista y no reduccionista (McGann et al., 2013). Así, se empujeña no solo el puente entre la consciencia y los procesos físicos, sino que también lo hace el que separa la ciencia empírica de las humanidades.

Para los enfoques fenomenológicos, la experiencia es irreductible. La ciencia cognitiva y la filosofía dejarán algo por el camino en la medida en que no introduzcan en su práctica el “redescubrimiento de la primacía de la experiencia humana y su cualidad de directa y vivida” (Varela, 1996, 335). La fenomenología propone “la descripción” de la experiencia en cuanto experiencia vivida, no su análisis o explicación: se trata de “volver a las cosas mismas”. Esta expresión de Husserl puede resultar confusa, como señala Varela en una entrevista:

“No es volver a un empiricismo naïve. Las cosas mismas es justamente el aparecer en tanto tal(...), suspender esas maneras de leer (la experiencia) que ya son pensamientos habituales (...). Poner entre paréntesis lo que yo creo que es para re-mirar constantemente al fenómeno y darle toda su voz” (Varela, 2001).

En la línea de Merleau-Ponty se concibe una relación de dependencia entre ciencia y experiencia, pues toda experimentación científica es al fin y al cabo una experiencia vivida. “Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente” (Merleau-Ponty, 1994, 9).

Cabe señalar que ninguno de los autores es ingenuo con respecto a las limitaciones del sujeto para describir su propia experiencia: como Dennett lo expresa, el sujeto tiene un

por todas mis intenciones. Ciertamente, pero sólo hasta el día en el que algo me duele, (...) entonces, ahí sí, dejó de ser ligero, imponderable, etc., y me vuelvo cosa, arquitectura fantástica y ruinosa. (14)”

⁶ La distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo como objeto, como cosa, es hermosamente expresada por Foucault (2008): “Este cuerpo es ligero, transparente, imponderable; nada más alejado de una cosa que él, que corre, actúa, vive, desea, se deja atravesar sin resistencia

punto de vista privilegiado de sus estados mentales, pero no por eso sus descripciones tienen “infalibilidad papal”. En ese sentido se vuelve especialmente relevante el entrenamiento: no somos “naturalmente” buenos describiendo nuestra experiencia⁷.

SÍNTESIS

El misterio de la interacción entre mentes y cuerpos no es trivial: no sólo es un tema central en la filosofía y en las ciencias de la mente, sino que también es un problema de la experiencia vivida. La relación que cada individuo tiene con su cuerpo y mente influirá sobre la calidad de su vida, la calidad de su experiencia. Ha sido parte de la reflexión de la humanidad por años, desde el asombro infantil hasta el arte, la religión, la filosofía, la magia. En la reflexión actual, el problema toma una forma nueva, pudiendo la consciencia y los fenómenos mentales ser abordados con los métodos de la ciencia cognitiva. La posición predominantemente abstracta frente a este problema en occidente, en los últimos siglos, lleva a que se perciba una brecha entre el cuerpo y la mente. En el esfuerzo por cruzar esa brecha y comprender la mente de manera naturalista, pero sin sacrificar la experiencia vivida, se han desarrollado perspectivas y métodos que buscan “corporizar” la cognición.

3. LA COGNICIÓN CORPORIZADA

3.1 CIENCIA COGNITIVA CORPORIZADA

Se le llama Cognición Corporizada o Ciencia Cognitiva Corporizada (*Embodied Cognition/ Embodied Cognitive Science*) a un heterogéneo conjunto de programas de investigación y reflexión dentro de las ciencias cognitivas. Aunque aún no puede considerarse una teoría unificada (y tal vez nunca lo sea, dada su naturaleza interdisciplinaria) es un marco de referencia que ha “movido el piso” de la forma en cómo se entiende e investiga la mente, el cuerpo, la percepción y la acción (Gallagher, 2015). Pero, como común denominador, se puede considerar que las diferentes formas de corporizar la cognición adhieren a la llamada Tesis de la Corporización:

“Muchos aspectos de la cognición son corporizados en tanto son profundamente dependientes de las características del cuerpo físico del agente, de manera que lo que está más-allá-del-cerebro del agente tiene un rol significativo, o un rol físicamente constitutivo, en el procesamiento cognitivo de ese agente” (Wilson y Foglia, 2017, pt.3)

Los distintos puntos de vista reaccionan ante la concepción de la mente como un procesador abstracto de información, donde el cuerpo y el entorno sólo son relevantes como dispositivos periféricos de input-output. Sin embargo, existe una gran variedad de perspectivas acerca de cómo y en qué medida lo que está más allá del cerebro es parte, constituye o causa la cognición. En este apartado se realizará una aproximación al enactivismo de Varela, Thompson y Rosch (1997), pero a modo introductorio se presentan las seis afirmaciones principales que Wilson (2002) distinguió entre las aproximaciones al asunto. No todas estas afirmaciones son aceptadas por todos los teóricos e investigadores, pero aun así son útiles para dar una imagen general de la amplitud y poder explicativo de este enfoque de la cognición.

En primer lugar, se considera que la cognición está situada: la actividad cognitiva ocurre en un entorno real e involucra - inherentemente- a la percepción y la acción. Además, la cognición tiene presiones de tiempo: debe entenderse cómo funciona bajo la presión de las situaciones concretas. En tercer lugar, se afirma que descargamos trabajo cognitivo en el ambiente, ya sea para mantener información (ej. agendas, pizarrones) como para manipularla (ej. ábacos, computadoras). En una versión más fuerte de esta tesis, se piensa que el ambiente es parte del sistema cognitivo: el intercambio de información mente-mundo es tan denso que la mente no es una unidad de análisis apropiada para la actividad cognitiva; Wilson considera a esta afirmación especialmente problemática. En quinto lugar, se afirma que la cognición es para la acción: la función de la mente es guiar la acción. Por último, una línea de investigación y conceptualización considera que incluso la cognición *off-line*, desconectada del entorno, está basada en el cuerpo (Wilson, 2002). Un ejemplo de este último enfoque sería el modelo de L. Barsalou, en el cual no se rechaza el concepto

⁷ Por críticas a la fenomenología ingenua, véase Dennett, 1995, y la valoración de Varela, 1996; sobre las tradiciones fenomenológica y budista de acercamiento riguroso a la experiencia véase Rahula, 1996, y Varela, Thompson y Rosch, 1997; por un ejemplo clásico de

investigación neurofenomenológica donde se combinan reportes fenomenológicos con datos electroencefalográficos (EEG), véase Lutz et al. 2002.

de representación, pero se rechaza que el conocimiento se almacene en símbolos amodales diferentes de los sistemas modales de percepción, acción e introspección; el acceso a las categorías dependería de la simulación de representaciones multimodales: “la re-enacción de estados perceptuales, motores e introspectivos que fueron adquiridos en la experiencia con el mundo, el cuerpo y la mente” (Barsalou, 2008, 618).

En lo que sigue, se buscará dar una introducción breve a la perspectiva pionera de Varela, Thompson y Rosch (1997), dada su riqueza conceptual y los interesantes diálogos que habilita con la filosofía y su enseñanza. Vale señalar que, en este caso, “para muestra no alcanza un botón”: la riqueza de los enfoques corporizados, extendidos, situados y enraizados no se reduce a esta única perspectiva (Wilson y Foglia, 2017). Además, es importante notar que, en tanto es un libro pionero, muchas de las afirmaciones de Varela, Thompson y Rosch son más provocativas que precisas, y que muchas son aún discutidas por los mismos autores (especialmente Thompson) y por otros: no se debe tomar dogmáticamente esta postura, sino como un disparador para la profundización y la reflexión.

3.2 ENACCIÓN: EL CONOCER COMO ACCIÓN CORPORIZADA

Generalmente se considera que el punto de despegue del Enactivismo y la Cognición Corporizada es el libro de 1991 *The embodied mind*, traducido al español como *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana* de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch (1997). En ese texto se ponen en diálogo distintas tradiciones de conocimiento como la filosofía anglosajona y continental, las ciencias cognitivas, la biología, la psicología y las tradiciones contemplativas budistas. En el contexto educativo y filosófico, este libro es especialmente rico pues nos permite poner en diálogo multiplicidad de discursos desde un enfoque novedoso. Además, vale resaltar que Varela es un pensador e investigador latinoamericano reconocido a nivel mundial que, sin embargo, recibe poca atención en el ambiente intelectual uruguayo.

El enfoque enactivo parte de las limitaciones del cognitivismo clásico⁸, subrayando la importancia del sentido común en la interacción del individuo con su entorno. El acoplamiento con el entorno requiere de un conocimiento de cómo hacer cosas, un know-how que “es difícil, sino imposible, de empaquetar en un conocimiento explícito y proposicional”, un saber qué (*know-what*) (Varela et al. 1997, 175). La tendencia cognitivista es a buscar reglas elaboradas y abstractas de resolución de problemas que subyacen al sentido común y a entenderlo como una representación del mundo: “se habla de elementos informativos a ser captados como rasgos del mundo” (Varela, 2005, 89). Frente a esta postura, el enactivismo entiende que la cognición no puede separarse de la percepción y la acción, y propone una corporización radical en la que las representaciones pueden abandonar la escena (Varela, 2005).

El enactivismo retoma ideas de la fenomenología, entendiendo que “el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social” (Varela et al, 1997, 176). La cognición no es entendida como un espejo de la naturaleza, sino que se enfatiza la acción frente a la representación.

La cognición no se puede entender sin sentido común y este se comprende como emergiendo de nuestra capacidad de comprensión, arraigada en nuestra corporización biológica pero vivida y experimentada dentro de un dominio de acción consensual e historia cultural (Varela et al. 1997).

Con esta conceptualización, el enactivismo se ubica como una vía media entre el idealismo que considera a la cognición como “proyección de un mundo interno pre-dado” y el realismo que considera que la cognición es la “recuperación de un mundo externo pre-dado” (Varela et al., 1997, 202). El enactivismo, por el contrario, considera que la cognición es acción corporizada. En términos concretos se puede sintetizar qué significa “corporizado” en Varela, Thompson y Rosch en las siguientes afirmaciones:

a- “La cognición depende de las experiencias originadas en la posesión de un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices”.

⁸ La revolución que el cognitivismo y las reacciones frente a él generaron en la comprensión de la mente no son generalmente mencionadas en la formación de los docentes de filosofía; sin

embargo, no es posible sintetizar esta importante historia de ideas en este texto. Para una introducción se recomienda Varela (2005).

b- “Esas aptitudes sensorio-motrices están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio” (Varela et al. 1997, 203).

El mundo⁹ no está pre-dado, sino que emerge en la interacción del organismo con su entorno, estando signado por su historia filo y ontogenética. El ejemplo paradigmático es el color: el color no pertenece ni al mundo ni al organismo, no es una propiedad objetiva de los objetos, pero tampoco es proyectado por el sujeto (Varela et al., 1997). La cognición es concebida como enacción¹⁰: la historia de acoplamiento corporal que hace emerger un mundo a través de “una red que consiste en múltiples niveles de subredes sensorio motrices interconectadas” (Varela et al., 1997, 240). Un sistema cognitivo funciona adecuadamente cuando crea o se adapta a un mundo de significación *viable* en términos de supervivencia y reproducción: “nuestra corporización humana y el mundo que se enactúa mediante nuestra historia de acoplamiento reflejan sólo una de las muchas vías evolutivas posibles (...). No hay un fundamento último que dictamine los pasos que damos” (Ídem, 247).

Un slogan para acercarse de manera general a la postura corporizada y enactiva es el dado por Varela (1999) en una conferencia: “La mente -la experiencia- no está en la cabeza”. Los procesos psicológicos no son entendidos como inherentes a un individuo, sino que estos emergen de la interacción dinámica entre el organismo corporizado y su entorno, incluyendo a los otros agentes (McGann et al., 2013). Por supuesto, no es posible que esto suceda sin un cerebro y su rol es fundamental; sin embargo, hay mucho más para investigar si se quiere comprender el fenómeno de la mente. En este sentido, es interesante tener una dosis de escepticismo frente a quienes pretenden un papel normativo de la neurociencia para con las disciplinas aplicadas a la mente (como la educación): el estudio del cerebro es solamente una de las partes en el proyecto interdisciplinario de las ciencias cognitivas, y el aspecto cognitivo es sólo uno de los varios factores en juego en la educación como

⁹ Estas afirmaciones se vuelven más claras si se tiene en cuenta la definición husserliana: “El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible” (Husserl, 1962, 14). También ténganse en cuenta que “es necesario establecer una clara diferenciación entre el medio ambiente y el mundo” (Varela, 1996b, 56).

¹⁰ “Enacción” es la traducción de “Enaction”, un neologismo creado a partir del verbo “Enact”. “To enact” significa algo así como

fenómeno histórico. La educación ha de ser también un ámbito de estudio interdisciplinario, donde ni la neurociencia ni la psicología ni ninguna otra ciencia o disciplina han de tener una voz privilegiada.

SÍNTESIS

Se presentó de manera sucinta el enfoque corporizado de la cognición, desarrollando brevemente la perspectiva enactiva de Varela, Thompson y Rosch. Queda en manos de quien lee establecer los múltiples lazos posibles con la tradición filosófica. Según esta concepción, no es posible entender la cognición sin tener en cuenta que esta emerge en la interacción del cerebro, el cuerpo y el entorno. Este enfoque permite un rico diálogo entre las ciencias cognitivas, la filosofía y la educación.

4. EVIDENCIA EMPÍRICA

Hacer una revisión sobre la evidencia empírica del papel del cuerpo en la cognición excede las posibilidades de este texto. Se presenta una breve selección de estudios que dan cuenta del papel del cuerpo en el pensamiento y ofrecen una forma más operativa de acercarse al problema, priorizando aquellas investigaciones vinculadas con la educación. Vale aclarar que, aunque todas estas investigaciones refieren al papel del cuerpo en la cognición, no todas fueron producidas explícitamente dentro del marco de la Ciencia Cognitiva Corporizada y no necesariamente responden a una visión enactiva.

4.1 GESTOS Y EMOCIÓN

Un área fundamental para relacionar la corporalidad y la educación es la de los procesos emocionales, muy vinculados tanto a los aspectos cognitivos de alto nivel como al cuerpo.

Según Mayer, Salovey, Caruso y Sitarenios (2001, 233), la emoción es una “respuesta mental organizada frente a un evento que incluye aspectos fisiológicos, experienciales y

representar un papel en una obra, actuar un rol. En el contexto de la obra de Varela, refiere a la acción del organismo en un mundo de significación que emerge en esa acción, la historia de acoplamiento que hace emerger un mundo. En un sentido más preciso, enacción significa que “la percepción es acción guiada perceptivamente” y “que las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptivamente” (Varela et al., 1997, 203).

cognitivos, entre otros”. Según Ekman (2003, 30), “La emoción es un proceso, un tipo de evaluación automática influenciada por nuestro pasado evolutivo y personal, en el que sentimos que algo importante para nuestro bienestar está ocurriendo, y un conjunto de cambios fisiológicos y conductas emocionales empiezan a lidiar con la situación”. En contraposición a algunas visiones clásicas, actualmente se tiende a considerar cognitivamente a las emociones; en palabras de Nussbaum “Las emociones no son sólo el combustible que impulsa el mecanismo psicológico de una criatura racional, son parte, una parte considerablemente compleja y confusa, del propio raciocinio” (Nussbaum, 2008, 23). La emoción es un elemento importante para la educación puesto que es mediadora de aspectos fundamentales de todo aprendizaje como la atención, la memoria y la motivación; además, la evidencia empírica sugiere lo que ya notó Aristóteles: si se busca la virtud y la felicidad, es fundamental educar tanto la parte racional como la irracional del alma (Fernández-Berrocal y Extremera, 2010).

La relación entre la gestualidad y la emoción fue sugerida ya por Darwin, pero recién a finales del siglo XX, P. Ekman demostró a través de una serie de estudios transculturales que ciertos gestos faciales pueden considerarse básicos y universales, hundiéndose su fundamento en nuestro pasado evolutivo (Ekman, 2003). Mediante el análisis minucioso de la musculatura facial, utilizando herramientas digitales y desarrollando un sistema propio de codificación de las acciones faciales, logró determinar que la expresión facial incluye componentes involuntarios que permiten identificar las reacciones emocionales incluso cuando el sujeto pretende esconderlas (como, por ejemplo, un mentiroso en un juicio o un político en la televisión) (Ekman, 2003). Ekman sugiere que la relación emoción-cuerpo no es sólo de “arriba-abajo” (desde el estado mental al estado fisiológico) sino que también se daría de “abajo-arriba”: las posturas tendrían influencia sobre el estado mental de la persona. En un estudio muy difundido, Cuddy, Wilmuth y Carney (2012) encuentran que mantenerse en una posición de “alto poder” (posturas abiertas y expansivas) tiene efectos tanto conductuales y fisiológicos como psicológicos: la postura influye sobre el estado mental del sujeto. En sus palabras:

“No sólo estas posturas reflejan el poder, ellas también lo producen; en contraste con posturas de bajo poder, adoptar posturas de alto poder incrementa explícita e implícitamente, los sentimientos de poder y dominancia, la toma de riesgos, la orientación a la acción, la tolerancia al dolor y la testosterona (la hormona de la dominancia)

mientras reduce el estrés, la ansiedad y el cortisol (la hormona del estrés)”. (Cuddy, 2012, 5)

Uno de los modelos más relevantes a la hora de entender la relación entre el cuerpo, la emoción y la cognición es el del marcador somático (Bechara, Damasio y Damasio, 2000). Según estos autores “la emoción es primordialmente representada en el cerebro en la forma de cambios transitorios en los patrones de actividad en las estructuras somatosensoriales” (Bechara et al., 2000, 295). Algunas señales pueden ser generadas intracerebralmente en las áreas corticales especializadas en la percepción y el movimiento somático, y no necesariamente en el cuerpo. En un estudio clásico, los autores demuestran que la dificultad de integrar las señales somáticas o emocionales por lesiones en la corteza prefrontal ventromedial (vmPFC) conduce a dificultades patológicas en la toma de decisiones. Los autores concluyen que “las señales biorregulatorias, incluidas aquellas que constituyen la emoción y el sentimiento, ofrecen la principal guía para la decisión” (Bechara et al., 305).

4.2 CORPORIZACIÓN Y EDUCACIÓN

Además del enorme papel que cumple la emoción para relacionar cuerpo y educación, existe evidencia empírica que investiga directamente los enfoques corporizados en el ámbito educativo; nos centramos en investigaciones recientes, pero no hay que olvidar la importancia de los estudios de Piaget, a quien se considera un antecedente relevante.

Goldin-Meadow y Wagner (2005) encuentran que la disonancia entre las respuestas y el uso de determinados gestos y manipulaciones de objetos indican cuando un niño está cerca de comprender un concepto o una noción, por ejemplo, la conservación de la materia. Las autoras concluyen su revisión afirmando que los gestos brindan información sobre los pensamientos del hablante. También se encontró que las diferencias en gestos en edades tempranas correlacionan con diferencias en la amplitud del vocabulario (Rowe y Goldin-Meadow, 2009, en Wilson y Foglia, 2017). Otras investigaciones sugieren que los conceptos matemáticos podrían estar corporizados, y que el entrenamiento desde una perspectiva corporizada favorecería el aprendizaje (Moeller et al., 2012). Igualmente, hay estudios en fMRI que sugieren que la aritmética mental se relaciona con el movimiento de los dedos (o con su simulación) (Michaux et al, 2013, en Corcoran, 2018). Una

investigación de Smith, King, y Hoyte (2014, en Sullivan 2018) sugiere que el aprendizaje de los diferentes ángulos se vería favorecido por el uso de los brazos para representarlos.

Un estudio realizado por Corcoran (2018) sugiere que el uso de programas estructurados que vinculan el aprendizaje curricular con el movimiento podría mejorar significativamente el rendimiento académico, particularmente en el área de lectura. En un estudio realizado por Glenberg (2011, en Sullivan, 2018) se encontró que los niños a los que se les permitía manipular juguetes mientras leían tenían una comprensión significativamente mayor que aquellos que únicamente leían. En cuanto a la memoria asociada con textos, Scott, Harris, and Rothe (2001, en Sullivan 2018) encontraron que la actuación (con todo el cuerpo) generaba mejores resultados en la tarea de memorizar las características de un personaje en un texto que simplemente leerlo, escribirlo o discutirlo en grupo (invirtiendo la misma cantidad de tiempo). Wilson y Foglia (2017) tras una revisión de la literatura empírica, concluyen que las posturas y los gestos tendrían un papel importante en la memoria tanto a corto como a largo plazo.

4.3 CUERPO, CONCEPTOS Y RAZONAMIENTO

Según varios estudios reseñados por Dove (2010), hay un costo cuando el razonamiento implica cambiar de modalidad, lo cual sugeriría el uso de representaciones perceptuales en el razonamiento. Pulvermüller et al. (2005), en un citado estudio con estimulación magnética transcraneal, encontraron que existe una conexión entre las áreas encargadas del control del cuerpo y de conceptos vinculados con partes del cuerpo (ej. pierna-patear): cuando se estimulaban las áreas asociadas al pie, las respuestas vinculadas a acciones realizadas con el pie eran más rápidas. En un estudio del mismo equipo (Hauk et al, 2004) se halló, usando fMRI, que palabras vinculadas con acciones (como “lamer”, “agarrar” o “patear”) activaban no sólo áreas lingüísticas sino también áreas motoras vinculadas específicamente a esas acciones (lengua, manos, pies).

La corporización de los conceptos y las categorías es uno de los temas más interesantes dentro de la investigación en cognición corporizada: se considera que “los conceptos, ya sean concretos o abstractos, se encuentran distribuidos en dominios de modalidad específica e implican la reactivación de estados en sistemas sensoriomotores” (Wilson y Foglia, 2017, pt. 5.2). Como era de esperar en un tema de tanta relevancia, hay posturas encontradas acerca de la

interpretación corporizada o descorporizada de la evidencia (Mahon, 2008; por una revisión de evidencia y referencias a literatura crítica, ver Wilson y Foglia, 2017; por categorización, ver Varela et al, 1997).

4.4 EMPATÍA, COMPRENSIÓN DE LA ACCIÓN Y CUERPO

Uno de los más interesantes problemas de las ciencias cognitivas y la filosofía es el problema de las otras mentes: ¿Cómo hacemos para mentalizar? ¿Cómo hacemos para entender la experiencia de otro ser humano si cada uno tiene únicamente su propia experiencia? A esta capacidad, afectada en los trastornos del espectro autista (TEA) y aún no desarrollada en niños pequeños, se le llama empatía, mentalización o teoría de la mente. Según la “teoría de la teoría” el vocabulario de la psicología popular (centrado en términos como “creencias” y “deseos”) sería una especie de teoría implícita acerca de cómo funciona la mente (Churchland, 2010). Mediante esa “teoría” atribuimos otras mentes y comprendemos las acciones ajenas. Los oponentes de esta visión entienden que la cognición social está basada en simulaciones basadas en el cuerpo: es la imitación simulada de las acciones corporales de los otros lo que nos permite comprenderlas y no un proceso inferencial (Wilson y Foglia, 2017).

Esta forma de entender la capacidad para imitar y comprender las mentes ajenas encuentra su apoyo empírico en el descubrimiento del sistema de neuronas en espejo - células que se activan al realizar la acción, pero también al verla realizada- en monos y la evidencia de la posible existencia de dicho sistema en humanos (Rizzolatti y Craighero, 2004).

Además del problema teórico de las otras mentes, este cuerpo de evidencia sería concordante con teorizaciones y experiencias en psicología y terapia que adjudican un papel importante al cuerpo en la comunicación interpersonal (por ejemplo, Benenson, 2000; Watzlawick, 2009).

4.5 LA RESPIRACIÓN

Las tradiciones contemplativas orientales han insistido en la relación entre la respiración y los estados mentales. Sin embargo, contingencias históricas han mantenido relativamente aislados los hallazgos de las tradiciones contemplativas y los métodos de las ciencias occidentales. Los diálogos fomentados por figuras como el XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatzo, abren la puerta a que hoy las prácticas

contemplativas sean analizadas con rigor, pudiendo así diferenciarse lo que en ellas es metafísica y religión de lo que es comprensión intuitiva del funcionamiento de la mente y el cerebro (por una introducción que valora las causas históricas del diálogo meditación-ciencia, ver Simón, 2006). La evidencia, si bien debe ser interpretada con cautela, sugiere que las prácticas meditativas implican cambios cerebrales específicos tanto a nivel estructural como funcional (Lazar et al., 2005). Uno de los elementos analíticos a investigar es el papel de la respiración (función fisiológica básica) en los procesos cognitivos de alto nivel implicados en las prácticas contemplativas.

El control consciente de la respiración ha demostrado tener influencia sobre las respuestas emocionales (Arch y Craske, 2006). Como señalan Varga y Heck (2017) este podría ser un mecanismo subyacente a las técnicas de meditación y respiración yóguica y a las técnicas militares de respiración controlada en situación de estrés extremo. También se ha encontrado que la fase de la respiración y si es nasal o bucal correlaciona con el desempeño en tareas perceptivas, de discriminación emocional y de memoria declarativa (Zelano et al. 2016, en Varga y Heck, 2017). En un trabajo reciente basado en una revisión de literatura e investigación empírica, Melinchuk et al. (2018) hipotetizan que los sistemas respiratorio y atencional se encuentran dinámicamente conectados a nivel neural, de manera que la transmisión de información ocurre bidireccionalmente en un punto anatómico donde los sistemas se superponen. Ese intercambio de información se daría en el Locus Coeruleus, una estructura ubicada en el puente de Varolio vinculada con la producción de noradrenalina, un neuromodulador relacionado con la vigilia, la activación, la detección de señales, la atención y la toma de decisiones (Melinchuk et al, 2018).

S. Porges (2017), autoridad en el estudio científico de la compasión y de las bases neurofisiológicas de las prácticas contemplativas, señala:

“la compasión no puede ser investigada (...) independientemente de la comunicación bi-direccional entre los estados fisiológicos periféricos y las funciones cerebrales. (...) El estado fisiológico funciona como una variable interventora entre la persona que está sufriendo y las respuestas hacia la persona” (Porges, 2017, 1).

Según Porges, los estados fisiológicos mediados por el décimo par craneal (el nervio Vago, una parte importante del sistema nervioso autónomo parasimpático) propiciarían

experiencias de seguridad, en tanto se inhiben las reacciones del sistema simpático. Según este modelo, muchos rituales en la historia de las prácticas contemplativas -como cantos, plegarias, danzas y posturas y meditación- serían, inconscientemente, ejercicios funcionales de las vías vagales. Esta perspectiva es interesante desde el punto de vista teórico, puesto que se relaciona un estado mental sumamente complejo como la compasión con procesos corporales y periféricos; pero también es interesante desde un punto de vista pragmático, puesto que permite una vía de acercamiento no religiosa a las prácticas de cuidado de sí desarrolladas dentro de tradiciones religiosas (Foucault, 1990; Porges, 2017).

SÍNTESIS

Aunque aún es necesario profundizar, la investigación empírica sugiere que tanto el cuerpo como las representaciones modales tienen una importancia capital en los procesos mentales superiores. La evidencia señala que la corporización de la educación estimula el aprendizaje; a su vez, el cuerpo es un elemento fundamental en la emoción, un proceso que debería ser considerado un fin educativo en sí mismo, así como un mediador del aprendizaje en general. El trabajo sobre el cuerpo permite no sólo profundizar en los objetivos clásicos de la educación (como fomentar la lectoescritura, la cognición numérica y la memorización de contenidos importantes) sino también apuntar a objetivos más ambiciosos, trascendiendo la educación meramente dianoética para incluir una enseñanza que incluya las habilidades éticas (Varela, 1996b).

5. CONCLUSIÓN

5.1 TEORÍAS Y PRAGMÁTICAS DE LA EXPERIENCIA: UNA NUEVA FORMULACIÓN DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO

Francisco Varela realiza una interesante crítica a la tradición fenomenológica de la que es heredero: “Aunque últimamente se ha puesto de moda criticar o “deconstruir” este punto de vista del cogito, los filósofos todavía no se apartan de la práctica básica responsable de este enfoque” (Varela, 1996b, 95). La fenomenología de Husserl ha puesto de manifiesto la falta de reflexión que incluye al yo, pero a falta de una pragmática de la experiencia, sólo ha ofrecido un proyecto de reflexión teórica sobre la experiencia. Según Varela, la

filosofía occidental no ha negado, sino ignorado, un hecho obvio de la experiencia: la relación mente-cuerpo no es algo fijo, sino algo dinámico, que puede modificarse fundamentalmente. Varela encuentra en la tradición budista de la presencia plena/conciencia abierta una pragmática de la mente que puede dialogar tanto con la fenomenología (la meditación sentada se concibe como una “puesta entre paréntesis radical”) como con la ciencia cognitiva (lo cual efectivamente ha sucedido: por una revisión véase Simón, 2006).

Tras este recorrido, se puede realizar una nueva formulación del problema Mente-Cuerpo, desde una perspectiva pragmática de reflexión abierta y atenta: “¿Cuáles son las relaciones entre cuerpo y mente en la experiencia y cómo se desarrollan estas relaciones, qué formas pueden adoptar?” (Varela, 1996b, 97). Esta es tal vez la formulación más interesante para quienes se preguntan por la relación cuerpo-mente desde una disciplina aplicada como la educación.

5.2 PRÁCTICAS DE ENSEÑANZA

Se ponen a consideración algunas prácticas y actitudes posibles en el contexto de Educación Secundaria. Todas han sido llevadas a cabo con resultados interesantes por el autor de este artículo o por colegas, algunas como casos aislados, otras de manera sistemática. No se proponen como un modelo ni se sugiere que sean la mejor forma de corporizar las prácticas: cada docente ha de buscar sus prácticas concretas teniendo en cuenta sus posibilidades, objetivos, saberes, limitaciones y condicionamientos externos (institucionales, físicos, etc.)¹¹. Esto es solamente un registro esquemático de algunas de las búsquedas que he emprendido en este respecto; sólo será útil para habilitar el diálogo crítico con otras formas de abordar de manera concreta y realista el problema de educar en filosofía.

Estas actividades se utilizan generalmente para comprender y problematizar desde la experiencia vivida el pensamiento de algún filósofo o teórico. En pos de la brevedad, no se explicitan objetivos concretos ni puntos del programa desde donde pueden trabajarse. Por otro lado, se considera que estas actividades son lo suficientemente amplias como para

permitir vincularlas con muchos contenidos o habilidades propias de la filosofía (u otras disciplinas), y que también son valorables desde nuestra posición general de educadores, más allá de la especialidad.

5.2.1 ENSEÑANZA Y COMUNICACIÓN NO-VERBAL

- Prestar atención a la comunicación no-verbal propia y del estudiante.

Tanto en sentido estructural (¿qué comunica en general mi/su postura, uso del espacio, proximidad, gestualidad, curva melódica al hablar, expresión facial, movimiento de las manos, etc.?) como en particular (¿qué comunico en esta interacción concreta?).

- Estimular la percepción y comprensión de este tipo de señales.

Tematizar y problematizar verbalmente, leer a Ekman y otros autores relevantes, establecer distinciones, analizar fragmentos de películas o fotografías, jugar juegos de alto contenido no-verbal y problematizar, etc...

- Proponer espacios de comunicación no-verbal.

Para esto existen modelos específicos de trabajo que pueden inspirar nuestra práctica, por ejemplo, el modelo Benenzon de comunicación no-verbal (Benenzon, 2000).

5.2.2 ENSEÑANZA Y EXPERIENCIA: EL CUERPO Y LA MENTE, LA ACCIÓN Y EL ENTORNO

-Prácticas de mindfulness.

Mindfulness es el nombre con el que generalmente se designa a un conjunto más o menos heterogéneo de prácticas inspiradas en la meditación budista pero contextualizadas en la psicología cognitiva (Simón, 2006; Rahula, 1996). Se considera que Jon Kabat-Zinn fue quien introdujo este tipo de meditación en occidente, inicialmente en el ámbito médico; él define mindfulness como “una conciencia que se desarrolla prestando una atención concreta, sostenida, deliberada y sin juzgar al momento presente” (Kabat-Zinn, 2013, 8). Vale notar que es un fenómeno que ha tomado gran popularidad, con enfoques más o menos rigurosos, y que se

¹¹ La dimensión ética es fundamental. Se enfatiza que varias de las prácticas mencionadas requieren formación adicional al profesorado, y también hacer uno mismo lo que propone a sus estudiantes; igualmente, en estas y en todas las prácticas docentes es

fundamental el cuidado del otro. En el mismo sentido, es fundamental recordar que el rol del profesor está contextualizado en un programa general, y que es educativo y no terapéutico: respetar el encuadre es fundamental para toda intervención.

debe ser cuidadoso al respecto. Se trata de prácticas altamente corporizadas (aunque se esté más o menos inmóvil), muy útiles para estimular la atención, el automonitoreo, la metacognición, la claridad y regulación emocional, así como para reducir el estrés y aumentar el bienestar general. Cabe mencionar que la investigación aplicada a educación sugiere que el mindfulness en las escuelas (primarias y secundarias) generaría cambios estadísticamente significativos en variables cognitivas y socioemocionales; sin embargo, hay que interpretar los datos con prudencia por las limitaciones metodológicas (Maynard, Solis, Miller y Brendel, 2017). En el periodo 2016-2018 el autor ha realizado prácticas de mindfulness (aisladas o con continuidad, en la clase o “de deberes”, con tecnologías digitales o sin ellas) con 13 grupos de adolescentes y adultos. En todos los casos se realizó evaluación oral, en varios se realizó una evaluación elaborada ad hoc y en algunos casos evaluaciones pre-post usando un cuestionario estandarizado (FFMQ); en general, se observan resultados interesantes, especialmente cuando las prácticas se sostienen en el tiempo. En sus mejores versiones, se considera que mindfulness es un campo muy prometedor que debería ser más trabajado e investigado por el profesorado.

- Llevar la filosofía a la práctica.

Algunas filosofías resultan muy susceptibles de convertirse en ejercicios (o ya lo son; ver Foucault, 1990). En el contexto del análisis de la Ética a Nicómaco, se invita a los estudiantes a seleccionar una virtud ética que no tengan del todo desarrollada y a “actuar” esa virtud durante un período de 15 días. Por la dificultad del ejercicio, muchos estudiantes no lo realizan. Sin embargo, esta actividad que incluye a la acción ha tenido resultados muy interesantes en una minoría de estudiantes que decide realizar el ejercicio.

- Salir del aula.

Si la cognición emerge del encuentro de un organismo corporizado con su entorno, salir del aula a nuevos entornos implica estimular la cognición. Para eso se puede tener clase en el exterior, aprovechar las salidas didácticas como espacios para filosofar, fomentar la participación de actividades comunitarias, etc.

SÍNTESIS

En este texto se referenciaron marcos conceptuales e investigaciones empíricas que hacen plausible la afirmación de que el cuerpo y los sistemas perceptivos, así como la

experiencia corporizada, son elementos importantes en la cognición que no pueden dejarse de lado ni en el estudio de la mente ni en la práctica educativa. Se considera que esto tiene consecuencias pragmáticas, y se invita a la comunidad de docentes de filosofía a abordar este problema.

REFERENCIAS

- Arch, J. y Craske, M. (2006) Mechanisms of mindfulness: Emotion regulation following a focused breathing induction. *Behavior Research and Therapy*, 44, 1849-1858.
- Barsalou, L. (2008). Grounded cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 617–645. https://docs.google.com/document/d/1BTly_PzxADcE6EU2_ZEhctNBlarWccUDgabDFPi-I-i4/edit
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. (2000) Emotion, Decision making and the orbitofrontal cortex. *Cerebral Cortex*, 10, 295,307.
- Benenzon, R. (2000b). Modelo musicoterapéutico de Benenzon. En M. Betés (comp.), *Fundamentos de musicoterapia*, (329-349). Madrid: Morata.
- Chalmers, D (1995). Facing up the problems of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3):200-219. Recuperado de <http://consc.net/papers/facing.pdf>
- Churchland, P. (2010) *Materia y consciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Corcoran, R. (2018) An embodied cognition approach to enhancing reading achievement in New York City public schools: Promising evidence. *Teaching and teacher education*, 71, 78-85.
- Cuddy, A., Wilmuth, C. y Carney, D. (2012). The benefits of high power posing before a high-stakes social evaluation. *Harvard Business School Working Paper*, 13(27). Recuperado de <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/9547823/13-027.pdf?sequence=1>
- De Waal, F. (2016). ¿Tenemos inteligencia suficiente para entender la inteligencia de los animales? Barcelona: Tusquets Editores.
- Dehaene, S. (2015). *La conciencia en el cerebro*. Buenos Aires: SXXI.
- Recuperado de <http://raulhoffman.com/wp-content/uploads/2012/07/Dehaene-Stanislas-LA-CONCIENCIA-EN-EL-CEREBRO.pdf>
- Dennett, D. (1995). *La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Dennett, D. (1998). *La actitud intencional*. Barcelona: Gedisa. Recuperado de <http://datelobueno.com/wp-content/uploads/2014/05/La-actitud-intencional.pdf>
- Dove, G. (2010) On the need for Embodied and Dis-Embodied Cognition. *Frontiers in Psychology*, 1, 242.
- Ekman, P. (2003). *Emotions revealed*. Nueva York: Times Edition.
- Fernández-Berrocal, P., y Extremera, N. (2010). Más Aristóteles y Menos Prozac. *Encuentros en Psicología Social*, 5(1), 40-51.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, M. (2008). Topologías, *Fractal* 48 (12), 39-50. Recuperado de http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf
- Gallagher, S. (2015) Invasion of the body snatchers: how embodied cognition is being disembodied. *The Philosopher's Magazine*, sn., 96-102. Recuperado de <http://cepa.info/fulltexts/2255.pdf>
- Goldin-Meadow, S. y Wagner, S. (2005). How our hand help us learn. *Trends in Cognitive Science*, 9(5), 234-241.
- Hauk O., Johnsrude I., Pulvermüller F. (2004). Somatotopic representation of action words in human motor and premotor cortex. *Neuron* 41, 301–307

- Husserl, E. (1962). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kabat-Zinn, J. (2013). Mindfulness para principiantes. Barcelona: Kairós.
- Lazar, S, Kerr, C, Wasserman, R., Gray, J, Greve, D, Treadway, M., ... y Rauch, S. (2005). Meditation experience is associated with increased cortical thickness. *Neuroreport*, 16(17), 1893.
- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, E., Van Swinderen, B. y Koch, C. (2012) The Cambridge Declaration on Consciousness. Públicamente proclamada en la Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, University of Cambridge, Cambridge, Reino Unido, el 7 de julio de 2012. Recuperado de <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Lutz A., Lachaux J.-P., Martinerie J., Varela F. J. (2002). Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: Synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task. *Proc. Natl. Acad. Sci.* 99 1586–1591
- Manchini, N. (2018). El cerebro leyendo: reflexiones sobre los niveles de explicación personal y subpersonal. En AFU-Inspección de Filosofía (org.), Jornadas Académicas Mabel Quintela. Montevideo: I.P.A. Julio de 2018. Recuperado de <http://www.uruguayeduca.edu.uy/sites/default/files/2018-08/El%20cerebro%20leyendo.pdf>
- Mayer, J., Salovey, P., Caruso, D. y Sitarenios, G. (2001). Emotional Intelligence as a Standard Intelligence. *Emotion*, 1 (3), 232-242.
- Maynard B., Solis M., Miller V., Brendel K. (2017). Mindfulness-based interventions for improving cognition, academic achievement, behavior, and socioemotional functioning of primary and secondary school students. *Campbell Systematic Reviews* 5. Recuperado de https://www.campbellcollaboration.org/media/k2/attachments/Campbell_systematic_review_-_Mindfulness_and_school_students.pdf
- McGann, M., De Jaegher, H., y Di Paolo, E. (2013). Enaction and psychology. *Review of General Psychology*, 17(2), 203-209.
- Melinchuk, M., Dockree, P., O'Connell, R., Murphy, P., Balsters, J. y Robertson, I. (2018). Coupling of Respiration and Attention via the Locus Coeruleus: effects of meditation and pranayama. *Psychophysiology*, 55(3), sp.
- Moeller, K., Fischer, U., Link, T., Wasner, M. Huber, S. Cress, U., y Nuerk, H. (2012). Learning and development of embodied numerosity. *Cognitive Processing*, 13 (1), 271-274.
- Mahon, B., y Caramazza, A. (2008), A critical look at the embodied cognition hypothesis and a new proposal for grounding conceptual knowledge, *Journal of Physiology*, 102, 59–70.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *Philosophical Review* 4:435-50.
- Nussbaum. M. (2008). Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones. Madrid: Paidós.
- Porges S. W. (2017). Vagal pathways: portals to compassion, en , E. Seppala (ed.) *The Oxford Handbook of Compassion Science*. New York, NY: Oxford University Press, 189–202.
- Pulvermüller, F., Hauk, O., Nikulin, V. y Ilmoniemi, R. (2005). Functional link between motor and language systems. *European Journal of Neuroscience*, 21, 793–797.
- Rahula, W. (1996). Lo que el Buddha enseñó. Buenos Aires: Kier.
- Rizzolatti, G., y Craighero, L. (2004). The Mirror-Neuron System, *Annual Review of Neuroscience*, 27: 169–192. Recuperado de <http://psych.colorado.edu/~kimlab/rizzolatti.annurev.neuro.2004.pdf>

- Robinson, H. (2017) Dualism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2017 Edition, Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>.
- Searle, J. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.
- Shapiro, L. (ed.) (2014). *The Routledge handbook of embodied cognition*. Nueva York: Routledge. Recuperado de <https://filosofiaadufu.files.wordpress.com/2017/08/2-3-handbook-of-embodied-cognition.pdf>.
- Simón, V. (2006). Mindfulness y neurobiología. *Revista de Psicoterapia*, 17 (66-67), 5-30.
- Sullivan, J. (2018). Learning and Embodied Cognition: a Review and Proposal. *Psychology Learning and Teaching* 17(2), 128-143.
- Thompson, E. (2004). Life and mind: from autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3. 381-398.
- Thompson, E., Lutz, A., y Cosmelli, D. (2005). Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers. In A. Brook & K. Akins (Eds.), *Cognition and the brain: The philosophy and neuroscience movement* (pp. 40-97). New York, NY, US: Cambridge University Press.
- Varela, F. (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Una cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa. Recuperado de <https://introduccionlenguaje2010.files.wordpress.com/2010/10/varela-francisco-conocer.pdf>
- Varela, F. (1996a). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349. Recuperado de https://unstable.nl/andreas/ai/langcog/part3/varela_np_mrh.pdf.
- Varela, F. (1996b). *Ética y acción*. Santiago de Chile: Dolmen. Recuperado de <https://talkingcure1895.files.wordpress.com/2014/11/varela-f-etica-y-accic3b3n.pdf>.
- Varela, F. (1999). *Conversación de Francisco Varela con Fernando Flores*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=7-UEzjFT4eA>
- Varela, F. (2001). Entrevista con Christian Warnken. *La belleza del pensar*. <https://www.youtube.com/watch?v=3-VydyPdlhg>
- Varela, F. (2004). Entrevistas varias. En Reichle, F. (2004), *Montegrando: Francisco Varela: ¿Qué es la vida?* Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9e95hu4HkfQ>
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Varga, S. y Heck, D. (2017) Rhythms of the body, rhythms of the brain: Respiration, neural oscillations, and embodied cognition. *Consciousness and Cognition*, 56. 77-90.
- Watzlawick, P. (2009) *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder
- Wilson, M. (2002). Six views on embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Reviews* 9(4). 625-636.
- Wilson, R. y Foglia, L. (2017) "Embodied Cognition". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition>.
- Manchini, N. (2020). La mente en el cuerpo: diálogo entre la cognición corporizada y la educación. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 1-16. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/20>

Hegel y la finitud de lo negativo

HEGEL AND THE FINITUDE OF THE NEGATIVE

Recibido: 12/02/2020

Aceptado: 03/05/2020

Yoan Miguel Parra Marrero^{1*}

1* Profesor de filosofía y teoría del arte, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.

Email: pyoanmiguel@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1645-6761>

Para Citar: Parra Marrero, Yoan M. (2020). Hegel y la finitud de lo negativo. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 17-27. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/21>

Resumen: Resulta algo usual ubicar la obra de Hegel en un plano totalizador y fatalista, y por otro lado, en una dimensión existencial. El presente ensayo pretende abordar la cuestión desde otra perspectiva y para ello parte de lo que considera el eje central del problema: el concepto de negatividad y su naturaleza finita; con lo cual se pondría de relieve un rasgo hasta ahora poco claro de lo negativo y que, sin duda, constituye el fundamento de algo así como la Sustancia Sujeto. Nos referiremos a fenómenos esenciales implicados como la salida de sí de la conciencia y el desgarramiento, los cuales conformarán parte de la argumentación. Asimismo, nos proponemos mostrar al final cómo el fenómeno de la finitud de lo negativo llevado hasta sus últimas consecuencias, desemboca en la voluntad de poder de un Nietzsche y la voluntad de saber de un Foucault.

Palabras clave: negatividad, sí mismo, trascendencia, ser.

Abstract: It is somewhat usual to locate Hegel's work on a totalizing and fatalistic plane, and the other hand, in an existential dimension. The present paper tries to approach the question from another perspective. For this, it starts considering the central axis of the problem: the concept of negativity and its finite nature, which would highlight a hitherto unclear feature of the negative and which undoubtedly constitutes the foundation of something like the Substance-Subject. We will refer to essential phenomena involved as the self-outflow of consciousness and its self-tearing, which will form part of the argument. Likewise, we intend to show at the end how the phenomenon of the finitude of the negative carried to its ultimate consequences, leads to the will to power of Nietzsche and the will to know of a Foucault.

Keywords: negativity, self, transcendence, being.

INTRODUCCIÓN

“La finitud sólo se puede definir como algo negativo, como carencia de infinitud. Todo lo finito está esencialmente caracterizado por relaciones negativas. Si esta negación se piensa, como en Hegel, autónomamente (es decir, no meramente como negación de una sustancia que preceda a la negación y sea independiente de ella), entonces se accede a la idea de una doble negación o negación autorreferencial, de la que resulta una afirmación. Como tal concibe Hegel el absoluto.”

Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo*

Hasta el día de hoy el pensamiento de Hegel es considerado un pensamiento que busca, comprende y estudia el problema de *lo general*. Esto se encuentra fuera de discusión. El hegelianismo puede resumirse pues, en una sola palabra: totalidad. El problema, sin embargo, estriba en que esto ha traído como consecuencia que se aprehenda la filosofía de Hegel como una filosofía del progreso indetenible hasta su fin en el saber absoluto; un Absoluto “generalizador” que disuelve las singularidades y los entes individuales. La conformación de tal idea desemboca en una hiperracionalización del mundo, que, de hecho, separa el archiconocido (y precisamente no muy conocido) fenómeno de la dialéctica como algo revolucionario del sistema retrógrado y legitimador del orden existente. Por otro lado, otro grupo de autores, algunos de renombre y en su mayoría franceses, conducen el hegelianismo hacia una filosofía de la existencia que busca recalcar el sujeto individual, la muerte, el deseo de la conciencia, etc., negando toda racionalización y rasgos de Ilustración. Hegel por un lado es demasiado ilustrado y totalizador para entender lo que sucede a su alrededor y, por otro lado, observa tan bien las cosas que pierde toda cualidad ilustrada y racionalizadora. Ambas posiciones conllevan a comprender algo como “lo general”, de manera abstracta en sentido hegeliano del término y a comprender también la dialéctica y la doctrina del Concepto de igual manera abstracta.

Tampoco podemos caer en el pecado de la sacralización. Ya lo dijo alguien una vez: la mejor manera de traicionar a un autor, que ha establecido una relación activa con la realidad

social mediante su pensar más allá de ortodoxias y esquemas, es repetirlo al pie de la letra. Tal proceder conllevaría a situarnos en el plano que Hegel mismo sí condenaría sin miramientos: el plano de congelar las diferentes formas de lo real. Debemos repetir en el sentido de repetición de Kierkegaard, de Nietzsche. Es necesario captar la lógica del discurso, lo universal de este pensamiento sin generalizarlo, sin universalizarlo. Repetir significa señalar los límites, saber discernir entre lo que Hegel efectivamente hizo y el campo de posibilidades que su obra abrió, excavar hondo para descubrir elementos que estaban en Hegel más que en el propio Hegel. Esta es la única vía de ser verdaderos hegelianos. La repetición, por tanto, no es ni puede ser el sentido común de repetir, sino debe ser:

“...al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista”.¹

El propósito de este escrito persigue en el sentido antes expuesto, otros derroteros. Nos debemos a una crítica de ambos extremos mencionados. En primer lugar, ¿el movimiento de la Sustancia sujeto invisibiliza, ahoga en su devenir inmanente, en su síntesis concreta el accionar de los individuos particulares? En segundo lugar, ¿se podría resumir las ideas del pensador prusiano desde la existencia arrojada, el apetito de la conciencia o la interpretación de la dialéctica no ya como método revolucionario, sino como mera descripción de la realización del Espíritu?

Nosotros no podemos aceptar cualquier afirmación unilateral de ambas preguntas. Lo que podemos por el momento es denotar el campo de análisis. El campo no es otro que la dimensión de lo negativo. La clave se halla en la *negatividad*, en lo que hemos decidido llamar la finitud de lo negativo.

Lo primero que debemos tener en cuenta como tesis, es que los estados de cosas del mundo, lo que podemos llamar la

¹ Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, p. 23.

finitud del mundo hace posible el movimiento de la Sustancia Sujeto, lo cual quiere decir que ella constantemente está remitida a dicha finitud. El filósofo alemán Eugen Fink conoce a cabalidad este problema:

Es una extravagancia fantasiosa que el pensamiento salte por encima de la individuación en su ineludible dureza, que pase por alto la acritud del estar al descubierto de todas las cosas finitas, que evite y niegue el lacerante dolor del desgarrar que recorre todo ente separado y singularizado y que pretenda entregar «inmediatamente» las cosas a la gran Madre «Naturaleza» como hijos bajo su protección.²

Ahora bien, los entes poseen una determinada singularidad, es cierto, pero a la vez pertenecen y se hallan en un mundo. Segunda tesis inicial. Constituyen momentos de una totalidad pero que no quedan subsumidos en ella. Estamos hablando de un tipo de relación, de un movimiento del espíritu y que solamente es posible gracias a lo que Jean-Luc Nancy también denomina con su terminología la “inquietud de lo negativo”. Dos tesis iniciales que por la exigencia del contenido mismo no son más que una sola tesis. Aquí por demás, y gracias a la “energía” que constituye la negatividad, opera la ruptura con la metafísica occidental, con la idea de la “sustancia que permanece en el cambio” y que muestra una esencialidad frente a una apariencialidad. Ahora lo verdadero es necesario que se aprehenda y comprenda no sólo como sustancia, sino al mismo tiempo como sujeto, como bien se enuncia en el Prólogo a la *Fenomenología*. Se trata, por ende, del movimiento de una Sustancia que está impregnada de vida. Un concepto este último que nada tiene que ver con vida orgánica o biológica sino con un devenir basado en una relación de lucha y que es nuestra tarea dilucidar desde una óptica diferente. El saber absoluto es el espíritu ebrio de sangre y mundo, el dolor que ya es plenitud epocal; el saber absoluto no es más que la embriaguez de la vida.

I

El primer rasgo de lo negativo se halla bajo su forma más simple de exposición en las primeras páginas de la *Fenomenología del espíritu*, y ya se encontraba, dicho sea de paso, mucho antes en el pensamiento del idealismo alemán como tal, especialmente en Fichte. La cosa misma, el ente en sí mismo alcanza su mismidad y su identidad en la

diferenciación. El ente es capaz de autoafirmarse en la diferencia respecto al otro (yo soy yo porque no soy tú). Esto llega luego a niveles más profundos cuando hablamos de la unidad de múltiples determinaciones que se fija en la figura nuclear del ser en sí y para sí y que pone lo Real (La Idea). No obstante, antes de analizar la negatividad y su accionar en el ser en sí y para sí, nos detendremos en estos dos últimos conceptos, primeramente.

El ser en sí es la forma de ser de las cosas naturales, pero las creaciones del hombre también son en sí, en la medida que han sido desligadas de la actividad que las ha producido (una máquina, una obra de arte, etc.) El hombre es en sí también, sin embargo, en su autodeterminación es para sí. Solo puede darse forma a sí mismo desde él mismo, sus medios y las acciones que provienen de su libertad. No es solo algo que está ahí, sino que es un ente activo que se realiza en la acción y el movimiento (es un “sí mismo activo”, concepto que veremos más adelante). El hombre se relaciona consigo mismo, con los demás y con las cosas en el mundo, entre tanto él no es un ente que se mueve entre otros entes, sino que se relaciona con el ente en tanto y tal y en su totalidad.

Ser en sí y ser para sí no son conceptos regionales que delimitarían campos dentro del mundo. Son conceptos universales que indican cómo acontece el ser de las cosas. Conceptos universales no en el sentido de universal vacío, sino como expresiones de una “singular-generalidad” que atraviesa al mundo a un tiempo que es capaz de fundarlo.

Parecería que el ser en sí versa sobre lo sustancial y que el ser para sí hace alusión a la subjetividad del sujeto. Para nada. No hay ser para sí porque existan sujetos sino al revés: sólo porque hay un modo de ser para sí, es que es posible algo así como un ego o una yoidad. Lo mismo sucede con el en sí y lo que se designa como sustancia. De lo que se trata es del ser como poder de la vida que atraviesa todas las cosas finitas arrancándolas de su inmediatez. Por este camino, ya vamos acercándonos a lo negativo. ¿Vislumbramos una ontología? Sí, pero de nueva índole como ya habíamos adelantado en la presentación y que rompe con la metafísica antigua. Cuando Hegel en el prólogo hace notar que la filosofía debe dejar de llamarse amor por el saber para volverse saber real, no está caracterizando a la filosofía como ciencia según el modelo de las ciencias positivas. Está intentando una radicalización de

² Eugen Fink: *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, p. 21.

la filosofía misma. Está reivindicando una nueva ontología refundadora de las ciencias que sea capaz guiar, de dar sentido a las distintas regiones ópticas del ser, tanto los saberes teóricos como prácticos. Es una voluntad que comienza con el hecho de la “decisión” como lo denomina Hegel, que hace a la conciencia ir más allá de sí y de su mundo dado, pero esto lo veremos más adelante.

Ahora bien, aparece una tendencia común en la academia que trata con Hegel, a exponer el espíritu absoluto como “infinitum”, del que parten todas las cosas y del cual categorías como ser en sí y para sí son modos o estados de esta sustancia mayor. De esa forma, los entes finitos, al enajenarse el Espíritu en su devenir, desaparecen; todo lo singular o lo que se creía en apariencia autónomo se desvanece y se incorpora a la infinitud de lo Absoluto que elimina hacia el final cualquier rastro de diferencia o finitud. Esta es una interpretación extendida y hasta varios pasajes de la obra de Hegel legitimarían dicha idea. Nosotros queremos leer exegéticamente. La pregunta que queremos plantear se encamina a otros niveles.

¿No será precisamente la finitud, la inquietud, la diferencia, la tensión de fuerzas, el dolor de lo negativo las condiciones esenciales para el autoconocimiento del Absoluto? La más conocida y poco entendida frase del prólogo de que el espíritu sólo encuentra su verdad en el más absoluto desgarramiento debemos tenerla presente y volver sobre ella al tiempo que considerarla desde otra interpretación.

En primer lugar, cuando Hegel habla de autoconocimiento no hace referencia a una cuestión epistemológica (de qué forma el hombre elabora un concepto de ser, etc.), se refiere a la relación ser/saber. No se refiere a estudiar el funcionamiento del conocer como hubiera sido en la actitud crítica, más bien quiere ver cómo es el saber en tanto saber. El recorrido ontológico tributa al desconocimiento del saber. Por ende, las preguntas son: ¿Pertenece la verdad al ser mismo? ¿La verdad es lo que producimos y contemplamos o algo en lo cual somos acogidos? La frase al inicio del segundo libro de la *Lógica* (“La verdad del ser es la esencia”) debe estar latente en nuestro análisis puesto que allí se resume todo lo desplegado por el libro y en general el pensamiento hegeliano.

Para Hegel, y esto arremete contra la noción conservadora tradicional, acontece una identidad entre el ser y el movimiento del saber. Pero esta identidad, esta relación no son dos cosas diferentes que se unen bajo un motivo X, ni

tampoco son momentos de una misma unidad. Es una tensión de fuerzas donde el saber no se define (como pudiera pensarse) por sus modos de ser ni mediante su posible ubicación en el ente o sujeto que sabe, en este caso el hombre. El ser del saber se define desde y a través del despliegue del ser de lo sabido. Un saber que trata acerca de lo que aparece y donde es este mismo saber un saber que se manifiesta. Hallamos en Hegel un tipo especial de intencionalidad en donde lo esencial del saber se explica desde “lo sabido” y no desde una capacidad exterior de cierto sujeto cognoscente. En el saber que aparece se expresa la intranquilidad del movimiento vital del ser (lo negativo).

El saber que aparece es forma desplegada de la inquietud del ser en donde el ser en sí se pone como ser para sí en un movimiento paciente pero violento de desgarramiento en donde lo Absoluto se alumbra y es capaz entonces de fundar, transformar y crear lo real mismo; denotando a su vez, la eterna enajenación del Espíritu y su naturaleza, la cual alberga ya en su premisa el resultado, en donde después de todo un viaje el Absoluto retorna nuevamente a su fundamento originario e inicial. Este viaje fenomenológico pudiera entenderse análogamente al viaje que emprende el salmón de forma violenta y paciente en la corriente. El salmón después de nacer en agua dulce emprende un viaje lleno de episodios riesgosos y desgarrantes para encontrar el mar y para cuando lo ha encontrado ya tiene en sí mismo la capacidad de retornar al lugar de donde partió dejando entrever la necesidad de desovar (crear) al final, que no es más que el “retorno a sí” y donde él mismo desaparece y acontece con su desaparecer, una realidad nueva.

Este saber al cual hemos hecho alusión todo este tiempo, volvemos a recalcar, no es un saber en tanto representación. Como algo perteneciente a un sujeto particular y que otorga realidad a las cosas y convierte lo sabido en objeto. Más bien el saber que aparece y su puesta en relación con lo negativo (acontecimiento o manifestación) hace posible una futura representación y objetivación.

La tensión del ser en sí y el ser para sí impulsa al hombre a ir más allá de sí mismo. Este es el fundamento del movimiento de la conciencia hacia su concreción. En la conciencia natural como una de las primeras figuras, vislumbramos la fractura que implica lo negativo. En ella se muestran contenidos todos los cimientos posibles para proyectarse como ciencia, pero al mismo tiempo ella está marcada por su condición ingenua natural. Mas es esta misma discontinuidad o disonancia la generadora de movimiento:

Pero la conciencia es para sí misma su concepto, y con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y consiguientemente más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia...³

En esta violencia la conciencia no sólo sabe algo, sino que en ella se halla el poder de la anticipación, la capacidad de ir más allá de sí a pesar de que en este estadio la conciencia se entrega a lo que tiene ante los ojos (*Vorhandensein*). Este salir de sí desde una otredad, este auto conocerse es el devenir del espíritu, es el saber dándose sustancia, es la conformación de la realidad y que no tiene que ver con la realidad presencial, sino con lo que Hegel denomina explícitamente como “Realität”. Tal *realitas* es lo esencial de lo que existe, lo que pone lo real efectivo, el ser del ente. Ser como esencialidad que se mueve desde un horizonte de lucidez. (La verdad del ser es la esencia).

En resumen, la finitud de lo negativo es esta violencia, este estado permanente de tensión, que desmonta toda familiaridad del hombre con su mundo y lo obliga a situarse una y otra vez en su condición originaria. Esta experiencia como violencia de la conciencia, esta sacudida hacia la luz, este pensar inquietante que mueve el suelo bajo los pies es la “dialéctica”. No es un método exterior que pudiera aplicarse, es la confrontación permanente del objeto con su concepto. Cualquier sociedad, de hecho, se conoce a sí misma como separada de sí misma y vive en su propia piel, la negatividad de lo Absoluto.

Y lo Absoluto como tal, no puede ser situado como un reinado que se halla a lo lejos y que debemos alcanzar, sino que el reinado irrumpe, incesantemente en cada desprendimiento, en cada separación generando una temporalidad determinada y con ella una manifestación determinada. El Absoluto es el progreso de esta finitud (entendiendo progreso como esta misma irrupción), es el despliegue de esta separación, en su continuo liberarse. El Absoluto es el movimiento del saber que aparece. Ahora este saber que aparece, esta manifestación, tiene como su forma y accionar aquello que para Hegel es lo fundamental por excelencia en el pensamiento: el famoso *aufhebung*, que logra

reunir los dos significados de supresión y conservación. Llevado a otra nominación, se está haciendo referencia no más que a la “mediación” o vale decir la acción de lo negativo. La mediación no funge como muchos creen, como algo que media entre dos cosas, tal puente que une, o cual tercero que enlazara igualmente. La mediación es la salida afuera de la conciencia, el dejar de ser *en sí* para ser un para sí, no es más que la irrupción en el ente, la liberación del ser de su aparente imperturbabilidad y familiaridad. Tal es el trabajo de lo negativo, donde lo verdadero es tanto lo que tiene el poder de mover, como lo que es movido (Sustancia Sujeto).

Es importante señalar que este pensamiento no quiere atacar nada, ni busca meta alguna. Es sencillamente una exposición de lo real donde lo expuesto forma parte de lo real (y eso es lo esencial); es el Absoluto dejándose ver y explicándose a sí mismo (lo cual no es más que la libertad y su realización). La negatividad de lo Absoluto pone la representación y la construcción de este mundo: “Este mundo no sólo posee conciencia de la separación, es en la separación donde posee autoconciencia”.⁴ Hegel por ende es el antipanteísta por excelencia. El pensamiento tiene que estar separado de las cosas, y se trata de la experiencia de tal extrañamiento en la cosa misma, pero no se halla en la cosa como si fuera una propiedad de suyo. Tal es la inestabilidad del devenir. Desprendimiento pleno para poder retornar a sí.

Esto quiere decir que se da una “relación de sí mismo” y que da al traste con toda relación direccional estable como es el concepto de naturaleza, materia, Dios, etc., en donde ninguno se encuentra, como en la metafísica anterior, situado *a priori*. El sujeto hegeliano es aquello que rompe la familiaridad de la conciencia respecto al mundo, la acción que disuelve falsas identidades en la relación con el otro. El sujeto ni es subjetividad en sentido moderno de yo unipersonal, ni es síntesis de sensaciones o imágenes. Todo esto son momentos del sujeto. El sujeto es la experiencia de la negatividad misma y dicha experiencia es el *tiempo*; por lo que, este movimiento desgarrante es la historia misma o el ser de lo histórico (y no una historia de sucesos sucesivos). No en vano Hegel determina el tiempo como “la pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación”.⁵

³ G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, pp. 55-56.

⁴ Jean-Luc Nancy: *Hegel, la inquietud de lo negativo*, p. 10.

⁵ G. W. F. Hegel: “Prefacio”, *Fenomenología*, p. 31.

II

George Bataille, en su famoso ensayo sobre Hegel enunciaba que la “acción es negatividad y la negatividad acción”.⁶ Esta afirmación es cierta hasta un punto. Si bien la acción es negatividad no es exactamente porque aparezca en el hombre (como piensan Kojève y su seguidor Bataille) una angustia por la muerte o un saber sobre la muerte (“la muerte que vive una vida humana”, etc.). El concepto de muerte en Hegel, como analizaremos dentro de poco, así también el de “vida” contienen significaciones especiales ajenas a las interpretaciones que de ellos hicieron los filósofos franceses de entreguerras.

La negatividad es acción por una finitud entendida como tensión, como fisura entre el ser en sí y el ser para sí. Es esta relación previa el principio de la acción, basado no tanto en la muerte como en una carencia que sufre la Sustancia. Así lo expresa Ernesto Laclau:

Hay sujeto porque la sustancia-objetividad no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. El debate tradicional en torno a la relación entre agente y estructura queda así fundamentalmente desplazado puesto que el tema ya no es un problema de *autonomía*, de determinismo *versus* libre arbitrio, en el que dos entes plenamente constituidos como “objetividades” se limitan mutuamente. Por el contrario, el sujeto surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de su autoconstitución.⁷

De aquí se sigue que el viaje del espíritu, el proceso como tal no sigue un movimiento progresivo continuo e imperturbable, sino más bien los momentos se transforman desde saltos, desde vuelcos, desde inversiones al interior de la conciencia que conforman “el sí mismo”; un sí mismo como irrupción de lo negativo, como cualidad de lo finito en tanto otredad de trascenderse y hacer del ente una dimensión susceptible a ser conocida, alumbrada o conceptualizada. Veamos esto con más detalle.

El problema de lo negativo Hegel lo hereda fundamentalmente del cristianismo y sus orígenes, porque la propia persona de Cristo y su esencialidad encuentran su ser en su muerte, por tanto, en la negación de su determinación.

El sujeto hegeliano se pone a sí mismo y se sabe para sí en la experiencia de apropiarse de su negatividad que es una y la misma con el vacío de la sustancia. Las determinaciones del pensamiento en este sentido forman un solo contenido con la naturaleza de las cosas. El pensamiento comprende la esencia en tanto y solo es él mismo el esenciarse de la esencia y, consecuentemente, en la relación ser-pensar acontece un complejo trabajo de lo negativo que alumbrada y sostiene este movimiento. El espíritu incluso alcanza su verdad y la encuentra en lo que *ha sido*, en el movimiento que se ha realizado en su interior: “No podemos contentarnos con reducir a Hegel a sus frases conocidas -demasiado conocidas- acerca de la verdad de la bellota que está en el roble. Porque el propio árbol es paso, y también posee su verdad en una bellota caída, aplastada y que no germinará nunca, mera concreción diseminada.”⁸

El pensamiento que llega a la concreción de la cosa se vuelve entonces pensamiento real, mas al adentrarse en ella queda él adentrado porque se trata del pensamiento del ser que lo revela. Y este proceso de revelación es simplemente la exposición de la separación que le es inherente. Y dicha acción de lo negativo no significa otra cosa que el espíritu se pone en *otro*, al mismo tiempo que se sabe en una relación consigo mismo (para-sí); es decir *trasciende*, sale fuera de sí autoaniquilándose y debajo del fuego de esta aniquilación alcanza su sí mismo, su generalidad concreta. Esta es la clave de la finitud. Podemos apreciar pues, el poder una vez más de esta ausencia, de esta diferenciación que constituye lo negativo. Es entonces que aparece la relación con el otro como autoafirmación, que es infinita como bien explica Hegel, pero la infinitud aparece a través de la acción de la finitud, de esta salida afuera dentro del dolor de la diferenciación y el desdoblamiento. Y en este plano es que podemos hablar de concreción, de momento verdadero:

“...porque lo verdadero como concreto, es sólo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unidad; esto es, como totalidad, y sólo mediante su diferenciación y las determinaciones de sus diferencias puede constituir la necesidad de estas y la libertad del todo.”⁹

La negatividad es el movimiento, la inquietud como la denomina Nancy, que funge como infinitud de lo finito. Por

⁶ George Bataille: *Escritos sobre Hegel*. p. 12.

⁷ Ernesto Laclau: “Prefacio”, Slavoj Žižek: *El sublime objeto de la ideología*, p. 18.

⁸ Jean Luc-Nancy: *Hegel, la inquietud de lo negativo*. p. 21.

⁹ G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 35.

lo que puede distinguirse muy bien que el infinito hegeliano nada tiene que ver con esta progresión incesante hacia “el infinito” y que tiene como horizonte una última reconciliación que se logra al final (fin de la historia); más bien esto era lo que Hegel denominaba “infinito malo”; sino que se trata del infinito como la acción misma del desprendimiento de la determinación para ser otro, y fijar así la relación “nueva” y lúcida; es la infinitud entendida como el momento (dentro del proceso) de liberación en la ausencia misma. Vale aclarar que esta relación es vital o sea está referida constantemente a la vida del espíritu, a la ebriedad del espíritu. Una vida, dicho sea de paso, que en Hegel no puede confundirse con lo que conocemos como vida orgánica o quizá algún tipo de animismo. Vida en Hegel significa justamente lo que ya habíamos mencionado, la capacidad de la cosa misma de salir fuera sí y manifestarse en la relación negativa. Es la fuerza que concreta el saber. Hegel expresa en la *Fenomenología*:

La fluidez simple y universal es el *en sí* y la diferencia entre las figuras lo *otro*. Pero esta fluidez deviene ella misma, por medio de esta diferencia, lo *otro*; pues ahora es *para la diferencia*, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo *vivo*. Pero esta inversión es, por ello, a su vez, la inversión en sí misma; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello su *oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí*; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la fluidez de las diferencias o la disolución universal.¹⁰

En resumen, de lo que se trata es de una finitud infinita, de una universalidad como diferenciación y que vive por y a través de la alteridad. No hay, por tanto, un primer principio (lo general, por ejemplo) del que partan las demás cosas, como muchos autores piensan, ni un fin tampoco al final que cierre lo anterior; más bien en Hegel no hay un primer inicio ni un final del recorrido. Esto traería como consecuencia volver a caer en los postulados de la metafísica tradicional. El comienzo es lo que él llama la “decisión”, la decisión del sujeto que decide filosofar, la voluntad de rompimiento de la conciencia que busca la relación consigo misma mediante la escisión. Por ende, la filosofía no es un saber óptico más, es la voluntad más profunda del pensamiento de abrirse a la

totalidad de la relación y darse a sí sustancia, concreción. Y estar en relación quiere decir concretizarse, singularizarse. Estamos hablando de singularización total, y a un tiempo, de totalidad singularizada. Totalidad denota el poder del ser de lo ente de relacionarse consigo mismo desde la fractura y la negación.

El cine de Andrei Tarkovski nos recuerda este tipo especial de naturaleza. En *El espejo* (1975) todos los personajes viven una fractura, pero es sólo a través de ella que logran autoafirmarse y relacionarse consigo mismos. Su despertar como entidades siempre es a través de otro, por el cual alcanzan su unidad concreta. Y las escenas intercaladas de la Guerra Civil española o la Segunda Guerra Mundial en las situaciones de los personajes es otro indicador de la universalidad singularizada que subsiste en el manifestarse. Tenemos que tener en cuenta, y esto el filme lo expresa muy bien, algo que ya habíamos explicado; que en el saber que se manifiesta, un hecho así como el sentir, no es ajeno a lo sentido, como si existiera una facultad *a priori* que ordenara datos externos, sino que el sentir es inseparable de lo sentido, y aunque suene paradójico, solo lo sensible experimenta su igualdad con lo sentido en su separación de él, en su negatividad respecto a él; lo cual quiere decir en otros términos que la verdad del espíritu está *en él* en tanto que se muestra *fuera* de él (finitud como trascendencia). Esto lo sabían muy bien Hegel y Tarkovski. No negamos pues, el “faktum” de que totalidad es la relación concreta del pensamiento y el ser.

El pensamiento debe salir fuera para revelar su sí mismo y el propio pensamiento es el desprendimiento para tal revelación de su igualdad consigo. Por tanto, el concepto de revelación de sí mismo implica un salir fuera, pero también un retorno y a su vez una ruptura con lo dado, con las categorías “eternas” y que persisten ideológicamente en la conciencia.¹¹ Todo eso es lo que quiere decir Hegel cuando habla del sujeto de la sustancia que “encuentra su sí mismo”. La relación del sí mismo implica por demás la negación de lo dado. En referente a lo expuesto, el propio Hegel nos dice:

Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general. (...) De esta diferenciación llegará a surgir, sin duda alguna, su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad. Pero

¹⁰ G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. p. 110.

¹¹ G. W. F. “Prefacio”, *Fenomenología del espíritu*, p. 23.

no es verdad así como si se eliminara la desigualdad, a la manera como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo.¹²

La negación como salir fuera, como encuentro con lo otro no significa que hubiera habido un uno primero que pasa luego a ser lo otro como si lo “otro” fuera algo secundario, etc. La actividad de la conciencia más bien empieza en lo otro, acogiéndose en lo otro y sabiéndose en él. Tomando prestada la frase al poeta francés Rimbaud, puede afirmarse en este caso que “yo es otro”, aunque las connotaciones de esta idea del poeta no se relacionen directamente con el propósito hegeliano. El sujeto hegeliano en su movimiento de experiencia deviene un ser otro y solo así deviene sí mismo en tanto sujeto atravesado por esta negatividad concreta, aconteciendo así la experiencia de sí mismo como otro y del otro como sí mismo. Irrumpiendo la conciencia en la alteridad, la cual en determinada temporalidad aparece de forma externa, la hago mía; y ella a su vez se sabe a través de mí. Salir fuera pues, trascender pues, y por ende ser unidad de sí mismo, conlleva una apropiación de lo otro y viceversa. Pero este hacer mía y que aquello me haga suyo, no pretende referirse a un tipo de posesión, como si yo poseyera la cosa y ella se adhiriera a mí. La apropiación de lo otro implica el desvanecimiento de toda determinación fija y estable por lo que la apropiación por parte del pensamiento de la cosa en tanto otro, es un apropiarse como negación del campo disposicional infinito del objeto; y esto solo es posible por cuanto simultáneamente el propio yo es también negado por lo otro y para él. Dicho, en otros términos, yo puedo disolver los principios fijos y dados exteriores a mí (universal abstracto) porque a la vez, en mí mismo se disuelven dichos principios y su quietud. El ejemplo más sencillo de este devenir como tensión, como sacudida por y a través de la alteridad, podemos hallarlo en el hombre y su trabajo elementales: el campesino que vive en su cabaña rodeado de bosques. El hombre y el bosque, ambos, se realizan suprimiendo lo dado en el existir. El bosque se transforma en leña, o sea en un útil en la vida social del hombre, pero el

hombre se vuelve leñador de ese bosque. Se realizan ambos en la disolución mediante un salir fuera, en donde el árbol es extraído de su abstracción universal como naturaleza y el hombre es extraído de su campo disposicional infinito, de su abstracción universal como conciencia.

III

La frase de Hegel más famosa de la *Fenomenología* y que ha dado cabida a nociones subjetivistas, existencialistas y antropologicistas, en fin, a nociones ónticas, reza así:

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia el entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.¹³

La muerte en este fragmento, así como su significación general en el sistema de la Ciencia, no consiste en una muerte en el sentido existencial ni mucho menos un dejar de ser en el plano orgánico y su consecuente temor hacia ello. La muerte es la negatividad y su despliegue. Es el absoluto desgarramiento en tanto soportado por el espíritu y en tanto este es acogido y conservado en él.¹⁴ Se trata de un desaparecer para ser en el otro. En las páginas anteriores ya hemos caracterizado a grandes rasgos lo negativo y su finitud y su relación con la alteridad. Ahora bien, por otro lado, lo que Hegel entiende por “vida” es este conservarse en el desgarramiento por parte del Absoluto. Vida y muerte son, pues, momentos de un mismo proceso, de una misma relación. Negatividad como estremecimiento y sacudida, al tiempo que elevación. Dice Hegel en el *Systemfragment*: “Por otro lado esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; esto es la posibilidad de la pérdida de la individualidad, la posibilidad de vincularse con lo excluido.”¹⁵

¹² *Ibidem*, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ “...puede soportar (el espíritu) la negación de su inmediatidad individual, dolor infinito; esto es, puede mantenerse afirmativo en

esta negatividad, y ser idéntico por sí”. (G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 359-360.)

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud*, p. 399.

Y dice más adelante:

Puesto que entonces la vida, como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado, y puesto que esta unificación y separación entre lo finito y lo infinito está dentro de la naturaleza, ésta, en sí misma, no es vida, sino una vida que ha sido tratada por la reflexión, una vida fijada por la reflexión. De ahí que la vida que contempla la naturaleza, la vida pensante, “siente” todavía (para decirlo de algún modo) esta contradicción...¹⁶

Y esta vida sólo puede elevarse desde aquello que “en su infinito antagonismo, se combate a sí mismo.”¹⁷ En síntesis, el famoso fragmento del prefacio se refiere a la muerte como la persistencia de lo negativo y la vida como el manifestarse del sí mismo en esta persistencia.

Hegel nos muestra con la mayor claridad que en el seno más íntimo de esta fractura persistente de lo negativo se encuentra la capacidad del sujeto de ir más allá de sí, la realización efectiva de la libertad (libertad por supuesto entendida como proceso de liberación permanente) por y a través del desgarramiento tal y como Hegel lo llama; en donde no queda más que una resolución: la resolución de que la única forma de conocer el camino es recorrer el camino, la resolución de que la única forma de cambiar una apropiación del mundo es cambiando el propio mundo. El síntoma de la transformación se halla en el movimiento de lo real mismo, en la proyección finita de lo real. Adorno, a pesar de sus críticas implacables al sistema hegeliano, conoce de antemano las consecuencias revolucionarias de este proceso de desdoblamiento del espíritu:

Hegel no reducirá a obediencia al que proteste haciendo meramente que le sepa bien, como si fuese cosa propia, lo heterónimo y enajenado; ni tampoco meramente lo adoctrinará sobre que de nada sirve dar coces contra el agujón; sino que supo rastrear hasta lo más íntimo que el destino del hombre en general sólo puede realizarse a través de aquello que está enajenado, sólo algo así como a través del exceso de poder del mundo sobre el sujeto: debe apropiarse los poderes que le son enemigos, en cierto modo introducirse en ellos de contrabando.¹⁸

Y si lo real es racional como afirma en la *Filosofía del derecho*, esto no quiere decir una mera legitimación del orden existente en tanto que apología respecto a algo, sino que, lo

real solo puede ser racional si es acogido por el movimiento de la libertad al que hemos hecho alusión antes; si ella --la razón-- tiene la lucidez de dejar ser a la libertad y acogerse en ella, fijando así lo libre en tanto autodeterminación del hombre. Esta ecuación es sencillamente ilustrada y reafirma a Hegel como digno heredero de la Ilustración, no obstante, las objeciones que la *Fenomenología del espíritu* sostiene en contra de este movimiento.

La dialéctica, tan mal comprendida por la Europa del Este en el siglo pasado, constituye ese juego de fuerzas, ese desdoblamiento de la conciencia, ese “espíritu contradictorio organizado” (como lo denominó el propio Hegel en una charla con Goethe) que conforma la negatividad de la Sustancia que es sujeto; y aquí se encuentra una vez más la justificación de por qué finitud de lo negativo. Si bien Hegel parece dar cabida en última instancia a la construcción de las instituciones por encima de la debilidad de la existencia particular, es precisamente lo limitado del sujeto lo que proporciona acabamiento a la Sustancia, cuando deposita el papel principal de generador de mundo al trabajo, ese fenómeno también llamado “esfuerzo de la autoconciencia” y que brinda determinación a todo contenido. Lo que sucede es que Hegel quiere evitar el autoengaño de la conciencia que encarna el individuo burgués de la modernidad, que se siente para sí libre en un campo de relaciones en que, de hecho, no es libre. No se trata más que de un señalamiento de la aparente autonomía del individuo. De ahí, que Hegel pues, haga alusión constantemente al espíritu del mundo, a la sustancia espiritual pensante como también es llamada en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Una universalidad que somete es cierta, pero justamente para realizar una crítica incisiva a la forma aparental del saber, a la representación distorsionada, a la ideología como mentira de la conciencia que vive la sociedad. El propósito de Hegel es el mismo que continuaron desarrollando Adorno y Horkheimer muchos años más tarde en los *Fragmentos filosóficos* de 1944. Crítica inmanente de la Ilustración para salvar la Ilustración. Ya lo habíamos denotado anteriormente. El sistema hegeliano hereda el proyecto ilustrado. Hegel continúa creyendo en la posibilidad de la construcción racional de un mundo; el asunto, y aquí como bien sabemos se separa de los ilustrados,

¹⁶ *Ibidem*, p. 400.

¹⁷ *Ibidem*, p. 400.

¹⁸ Theodor Adorno: *Tres estudios sobre Hegel*, p. 64.

es el “cómo”, que es demostrado con la exposición del sistema mismo.

Todavía hoy estamos siendo atravesados por esta negatividad, por esta transformación para una historia del mundo y que no es otra cosa que el moverse del mundo mismo. El carácter antagonico de la totalidad, por ejemplo, es una forma de comprender la sociedad burguesa, la cual solamente puede sostenerse contradictoriamente; y lo interesante es que el sistema mismo de la Ciencia demuestra que es imposible el desvanecimiento de esta disonancia por su propio movimiento. La clave revolucionaria para el verdadero marxista sigue siendo pues, el desgarramiento. He aquí lo que debe ser el centro de atención.

Ahora bien, la voluntad del espíritu es desear manifestarse o aparecer, y si lo desea es porque él mismo es esta voluntad de querer acontecer. Por tanto, esencia y aparecer en Hegel son sinónimos. El sí mismo de la conciencia sale fuera de sí hacia el objeto y se pone como saber que aparece y esta relación de la conciencia que se reconoce en otro desde lo negativo es un proceso que Hegel llama “reflexión” (de ahí la idea citada más arriba del *Systemfragment* sobre la vida fijada por la reflexión). Y esta reflexión no es como ya hemos explicado otras veces una operación psicológica proveniente de alguna facultad de conocer, sino que es una relación previa, fundacional en donde el espíritu se aprehende como espíritu y lo universal, digamos, empieza a conocerse a través de mí. No obstante, este Saber con S mayúscula, sin duda alguna, es anterior a todo discurso, a toda textualidad, y a toda interpretación o voz enunciativa. El saber no es una relación cognoscitiva de un objeto ante un sujeto de saber qué forma representaciones, sino que es un “juego expositivo”, un juego de fuerzas, si se quiere, en su libertad de ser en el otro y que son la condición de posibilidad de un sujeto futuro de saber. Esto ya anticipa el pensamiento que está por venir en la segunda mitad del siglo XIX. El sistema de la Ciencia devela la historia como acción de lo negativo, como irrupción, como “absolución” siguiendo las palabras del mismo Hegel, como unidad en el desprendimiento. La voluntad de poder implica

un ir más allá de sí, la indetenible transfiguración del ser del ente en donde alcanzo mi identidad a partir de mi relación con el otro, con la alteridad. La identidad como tal se disuelve en la multiplicidad de lo otro en la violencia, y sólo así se afirma a sí misma la existencia como idéntica, como verdadera identidad y totalmente ajena a falsas identidades y representaciones.¹⁹ Hegel prepara el camino a Nietzsche, para la transformación radical de la metafísica. La finitud de lo negativo y con ello la voluntad del espíritu como saber que aparece prepara el terreno para la llegada de la voluntad de poder, y con ella, la aparición del *Ereignis* heideggeriano y la voluntad de saber de un Foucault.

¹⁹ Si bien en Hegel el movimiento negativo es el inconsciente oculto de “siempre lo supe” por parte del espíritu y en Nietzsche en cambio, el ir más allá de sí implica un estado consciente de la diferenciación, no hay duda de que se trata de una profundización radical, más que una “aparente ruptura” como muchos autores creen. Dice Nietzsche en su obra capital *La voluntad de poder*: “La ‘verdad’ no es (...) una cosa que exista y haya que encontrar,

descubrir, sino una cosa que hay que *crear* y que proporciona un nombre a cierto proceso y, más aún, a una voluntad de violentar los hechos hasta el infinito; introducir la verdad en los hechos, por un proceso *in infinitum*, una determinación *activa*, no es la llegada a la conciencia de una realidad firme y definida por sí misma. Es uno de los nombres de la ‘voluntad de poder’ (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 290.).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Theodor: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974.

Bataille, George: *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005.

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición: Introducción*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972.

Fink, Eugen: *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Herder Editorial, Barcelona, 2011.

Foucault, Michel: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Instituto del Libro, La Habana, 1968.

Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Hegel, G. W. F.: *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Heidegger, Martin: *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005.

Innerarity, Daniel: *Hegel y el romanticismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.

Laclau, Ernesto: "Prefacio", en Slavoj Žižek: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003.

Nancy, Jean-Luc: *Hegel, la inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005.

Nancy, Jean-Luc: *¿Un sujeto?* Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2014.

Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poder*, Ed. Edaf, Madrid, 1990.

APORTES DEL “EXPERIMENTO MESCHERYAKOV” PARA PENSAR LA PEDAGOGIA CONTEMPORANEA

Contributions of the Mescheryakov Experiment to think contemporary pedagogy

Recibido: 26/03/2020

Aceptado: 24/04/2020

Joaquín Berriel ^{1*}

1* Docente e investigador del CEAAT (Centro de estudios árabes Al Thuraya).

Email: joaquinpatrialibre@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6928-9127>

Para Citar: Berriel, J. (2020). Aportes del Experimento Mescheryakov para pensar la pedagogía contemporánea. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 28- 36. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/24>

Resumen: El presente trabajo consiste en tres partes. En la primera, presentamos brevemente de qué forma en las nociones de capacidad/incapacidad de los alumnos/as, empleadas tradicionalmente por la pedagogía, subyacen fundamentos filosóficos como el Innatismo y el “fisiologismo”. En la segunda, hacemos referencia a una experiencia práctica conocida como “el experimento Mescheryakov” con la intención de rescatar algunas conclusiones teóricas generales y particularmente aquellas que colaboren a entender los cimientos de la problemática planteada. En el tramo final, nos remitimos a un ensayo del filósofo Evald Ilienkov, que dialoga directamente con la experiencia práctica que traemos a colación. Dentro de este encuadre, esbozamos una idea acerca del rol del pedagogo en las prácticas educativas.

Palabras clave: Filosofía de la educación, Innatismo, incapacidad, “experimento Mescheryakov”.

Abstract: The present paper has three parts. In the first one, it is briefly presented the notions of students' capacity/inability to discuss the philosophical foundations that hide under these notions, specifically, innatism and the "physiological" posture. In the second, we refer to a practical experience known as “the Mescheryakov experiment” with the intention of rescuing some general and specifically determined theoretical conclusions that help to understand about the underlying causes of the problem raised. In the final section, we refer to an essay by the philosopher Evald Ilienkov, who talks directly with the practical experience that we bring up. Within this framework, we outline some ideas about the role of the pedagogue in educational practices.

Keywords: Philosophy of Education, Innatism, inability, Mescheryakov experiment.

A MODO DE INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA PARA LA EDUCACIÓN

Los aportes del campo filosófico al pedagógico no necesitan de una defensa que justifique su existencia o su necesidad. Ya desde la cuna del pensamiento occidental en la antigua Grecia, las reflexiones sobre educación estuvieron entre las prioritarias en la agenda filosófica. La especificidad y autonomía de las corrientes pedagógicas nos permiten rever críticamente la relación entre Filosofía y Educación y a su vez, abrir las puertas al diálogo entre disciplinas, en el cual ambas pueden verse enriquecidas.

En este diálogo interdisciplinar, una cuestión que despierta nuestro interés es el develar los fundamentos filosóficos que subyacen a prácticas educativas determinadas. Entendemos de este modo, a la práctica educativa no solo como objeto de estudio, sino también como fermento para la reflexión filosófica. Es en este encuadre en el cual nos introducimos para discutir nociones como la de Innatismo y “Fisiologismo”, nociones que no se agotan en sí mismas, sino que vehiculizan sistemas de pensamientos más amplios que se vinculan entre sí. Al discutir estas nociones críticamente, se abre la posibilidad de transformar nuestra praxis educativa en un sentido amplio y abarcador.

Si logramos develar estas tendencias específicas que se expresan dentro del área educacional, y entenderlas como parte de un todo orgánico con las corrientes o sistemas de pensamiento a las cuales responden, estaremos avanzando en la concientización y fortalecimiento tanto de la Filosofía como de la Pedagogía.

FISIOLOGISMO

Esta postura, también denominada *biologista*, responde a la problemática de la (in)capacidad, planteando que esta se debe *principalmente* a la diferencia en la fisiología de los seres humanos. A grandes rasgos, algunos individuos serían más capaces y otros menos, en dependencia de los aparatos fisiológicos internos y su funcionamiento. En particular, se le atribuye el mérito del *Pensamiento* exclusivamente al cerebro y a los procesos neuronales en su interior. Cabe destacar, que en esta postura han encontrado cobijo teórico, ideas que buscan justificar la discriminación por raza, sexo y cualquier otra diferencia que remita a lo fisiológico, como lo es el caso también de la sordoceguera, en el cual profundizaremos más adelante.

Desde el filósofo moderno René Descartes (que le adjudicaba a la glándula pineal el lugar donde todos los pensamientos son formados), hasta la neurociencia contemporánea, se ha buscado el origen del pensamiento y el desarrollo de este, **dentro** de la anatomía fisiológica de los seres humanos, olvidando, disminuyendo la importancia del ambiente; del medio en el cual el *sujeto pensante* se desenvuelve.

Una prueba de cómo estas premisas filosóficas, que indagán las formas en la cual se crea el pensamiento humano, impactan directamente en todo el sistema filosófico posterior (en los planos epistémico, ético-normativo y pedagógico) la podemos encontrar en la postura del propio Descartes en 1637 respecto a la categorización de las personas sordas:

Los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están tan privados o más que los animales de los órganos que a los otros sirven / para hablar, suelen inventar por sí mismos algunos signos, mediante los cuales se hacen entender por aquellos que, viviendo habitualmente con ellos, tienen ocasión de aprender su lenguaje. Y esto no sólo prueba que los animales tienen menos razón que los hombres, sino que carecen totalmente de ella, pues se puede ver que *basta muy poca para saber hablar*. (Descartes, 2006, p.79)

INNATISMO DE LAS CAPACIDADES

El Innatismo, en términos filosóficos clásicos, sostiene que las capacidades humanas no son aprendidas en la experiencia vital, sino que vienen dadas de forma inmanente a los seres desde (e incluso antes) del nacimiento, ya sea por voluntad divina o por fortuna *natural*.

La idea de “capacidades innatas” que nos proponemos discutir, se encuentra más arraigada de lo que usualmente se cree o se declara públicamente. Esto último usualmente se debe a su carácter “oscuro”, carácter generado ya sea por prejuicios que llegan a implantarse en el imaginario docente o simplemente por falta de reflexión sobre la temática. La idea de los *talentos innatos* es rápidamente establecida y hasta sostenida estadísticamente pero nunca explicada de forma suficiente ni en profundidad (Suvorov, 2003).

El inconveniente radica en que este carácter “oscuro” se manifiesta a todas luces en experiencias bien concretas

dentro de las aulas. Lo que parece un problema únicamente teórico en principio, es realmente un problema práctico.

Todo docente es, de una u otra forma, exalumno, y por ende ha vivido su proceso formativo en algún sistema educativo determinado. En términos generales, nadie con una sensibilidad mínimamente atenta a lo que acontece dentro de un aula, tendría dificultad en reconocer ciertas tendencias hacia los alumnos/as “más capaces”, “más talentosos” e incluso “mejor dotados”. Necesariamente como contrapartida, también podría percibir cierto rechazo (por lo general implícito) a los “menos talentosos”.

Si nos preocupamos por indagar sobre las bases en las que se fundan estos “talentos” o “dotes naturales” nos topáramos con fundamentaciones que lejos están de ser nociones vagas e inofensivas.

Sobre tal postura, vemos que el psicólogo de la actividad, Alexei Leontiev (1969) afirma que:

Es tan grande la fuerza del prejuicio clavado en las mentes que atribuye el desarrollo intelectual del hombre a fuentes internas, que ella induce a considerar ese desarrollo con la cabeza gacha; la condición para la formación de aptitudes científicas no sería la asimilación de las adquisiciones de la ciencia, sino que esta asimilación estaría condicionada por las aptitudes científicas(...) De ordinario se recurre a los hechos que muestran la aptitud de unos y la completa ineptitud de otros para tal o cual actividad. Ni siquiera se busca la fuente de estas aptitudes, y existe la costumbre de tomar el carácter espontáneo de su aparición como una cosa innata. (p.26)

Además, resultan necesarias experimentaciones concretas cuando las estadísticas nos ofrecen una confirmación de los fenómenos, pero no una explicación exhaustiva del mismo, como acontece con el caso de las posturas innatistas de las capacidades. El propio Leontiev (1969) creía, que lo mejor es remitirnos a experiencias prácticas que nos proporcionen datos científicos para:

Demostrar que las aptitudes y en particular aquéllas cuya índole está muy oculta, como por ejemplo las aptitudes musicales, aparecen en el curso de la vida. Tal es lo que prueba la experiencia consistente en proporcionar una educación musical temprana a un gran conjunto de niños no seleccionados antes. Éxito al ciento por ciento. Y tal es la experiencia a la que se aplica, hace ya muchos años, M. Kravets en la escuela musical para niños Chkalov, cerca de Moscú. Análogos resultados han obtenido en Japón el

pedagogo y psicólogo S. Sudzuki, quien comenzó en 1948 a efectuar un trabajo experimental sistemático con numerosísimos niños pequeños (p.27).

EL “EXPERIMENTO MESCHERYAKOV”

Para discutir estas posturas, asociadas entre sí, introduciremos una experiencia práctico-experimental que se conoce como “Experimento Mescheryakov” y que tuvo lugar en un hogar de niños en la ciudad de Zagorsk (actualmente Serguéi Posad) entre los años 1963 y 1974, auspiciado por el Departamento de Psicología de la Universidad de Moscú.

El equipo de trabajo era multidisciplinario, integrado por psicólogos, defectólogos, filósofos y pedagogos, y estaba encabezado por el psicólogo Alexander Mescheryakov. Este grupo de investigadores y profesores llevó a cabo un experimento con niños y niñas sordociegos/as.

El objetivo primordial era producir un sistema completamente nuevo de símbolos, a través del cual estos niños y niñas pudiesen tener acceso al patrimonio científico-cultural como cualquier otro y pudiesen desarrollar sus actividades vitales de la forma más plena posible. De esta experiencia se obtuvieron grandes resultados prácticos y un legado teórico amplio, prolífero e innovador en el campo.

Los niños y niñas *pedagógicamente sordociegos* implican un grado de escucha y de visión insuficientes para ser educados de una forma que dependa, justamente, de esas facultades sensitivas. Mescheryakov señaló como punto de partida del experimento, la observación y descripción de los niños indefensos, que se encontraban privados de las capacidades humanas de comportamiento y pensamiento. En el comienzo no expresaban un mínimo de interés en buscar y manipular objetos, en orientarse por sí mismos en el medio ni de entablar ningún tipo de comunicación (Bakhurst D. y Padden C., 1991).

METODOLOGÍA PARA LA INDEPENDENCIA

La primera etapa constaba de lograr introducir a los niños/as en las formas básicas de actividad humana, es decir actividades de auto-cuidado tales como: vestirse, usar el baño, hacer la cama, comer con cuchara, etc.

Este primer momento era realizado siempre a través del movimiento activo del educador y de forma pasiva por parte

de los niños, intentando generar una simultaneidad en la cual el niño o niña va incorporando y apropiándose de la actividad gradualmente. De manera también gradual, esta etapa en conjunto comienza a transformarse, pasando por momentos de mayor participación del niño, (naturalmente con dificultades para completar la tarea sin ayuda en sus primeros intentos). Esta etapa crucial podríamos considerarla de transición, como señalan Bakhurst y Padden; una etapa de dependencia e independencia simultánea (1991, p.209).

Estos primeros momentos en conjunto, generan la necesidad de comunicación, de la cual no se había percibido ninguna intención en la primera observación. Y es a raíz de esta necesidad que comienzan a surgir los medios para satisfacerla. Estos medios se convierten en los primeros “gestos” que serán otro punto partida para el desarrollo del sistema comunicativo posterior.

Esta necesidad puede apreciarse nítidamente en la experiencia del uso de la cuchara, en cinco pasos: Los

profesores encargados del cuidado de los niños/as sordociegos/as comenzaban (1) poniendo la cuchara en la boca de los niños/as y haciendo ellos mismos (los educadores) el movimiento para la ingesta del alimento. Luego (2) la cuchara es puesta en la boca sin el movimiento de torsión por parte del profesor y el niño comienza a intentar succionar la comida. En el próximo paso (3) solo le es aproximada la cuchara a los labios y el niño intenta “capturarla” guiado principalmente por el olfato y de ahí en las próximas instancias (4) guiado también por el olfato, comienza a buscar la comida que, sin estar en contacto con los labios, reconoce que está cerca. En el último paso del proceso (5) la cuchara es puesta en la mano del niño/a y con la ayuda del pedagogo se intenta conjuntamente tomar comida del plato; el profesor guía la mano del niño hasta que este consigue luego manejar la cuchara, de forma rudimentaria, por sí mismo. He aquí en palabras de Suvorov, el nacimiento de la actividad humana; la “chispa de independencia del niño” (2003, p. 77).



Fuente: Mescheryakov, A. (1979) Recuperado de: “Awakening to life” (p. 76)

Son estos primeros “gestos” los que serán canalizados y asociados al sistema alfabético dactilológico, el cual se realiza a través de la palma de la mano y utiliza la simbología del alfabeto de las personas sordas. A partir de aquí y con un arduo y disciplinado trabajo, además de un programa escolar adaptado a las circunstancias, los niños y niñas ya estaban en condiciones básicas para acceder al sistema educativo de su país. Y de hecho lo hicieron como documenta Piedra (2017):

- Cincuenta niños y niñas recibieron educación básica formal
- Cuarenta de ellos pasaron la enseñanza secundaria
- Doce se convirtieron en obreros altamente calificados
- Cuatro se graduaron de la Universidad Lomonósov de Moscú
- Una se convirtió en escultora sumamente reconocida por su trabajo artístico

PRINCIPALES APORTES TEÓRICOS

Además de la experiencia concreta de aprendizaje que transformó el curso vital de los niños y niñas sordociegos de Zagorsk, todo un bagaje teórico fue puesto a prueba, aportando tanto planteos innovadores como nuevos problemas a ser resueltos en la posteridad.

El primer punto por destacar es la confirmación práctica del proceso de Interiorización en el curso de aprendizaje, planteado por Lev Vygotsky, a través del cual se encarnan en la propia actividad individual, las formas humanas de comportamiento que el individuo aprecia en su entorno social. O sea, que el proceso cognitivo no se da desde aquello que “viene dado” en las estructuras fisiológicas internas, que se exterioriza (por ejemplo, en el lenguaje) Sino que ocurre a la inversa: “de fuera hacia dentro”, es decir se interiorizan.

De aquí se desprende otro punto neurálgico del experimento, lo que podría denominarse una “ley” del aprendizaje: Primero juntos, luego por sí mismo, formula basada en la interacción del acompañamiento o guía de la acción (necesario e imprescindible) con el desarrollo propio y autónomo del individuo (necesario e imprescindible). Dos caras de un mismo fenómeno. Primero guiado y luego conscientemente, el niño/a va interiorizando las formas de actividad (cultura) que le son externas.

En todo este proceso gradual de aprendizaje, el niño/a que interiorizó las formas de actividad (el uso de la cuchara) luego está en condiciones de repetirlas y exteriorizarlas. Interiorización y exteriorización son entonces, también dos caras de un mismo proceso.

Una pregunta clave que Suvorov (2003) se plantea, es la siguiente: ¿Cómo es posible que sin ver ni oír, una persona sea capaz de percibir y tomar conocimiento del mundo que le rodea? (p.79)

La premisa de la que partimos, siguiendo a Leontiev, es que la mente tiene la habilidad de representar la realidad existente que nos rodea (externa e independiente a nosotros mismos), o sea, de generar una “imagen” surgida por la interacción sujeto-objeto, y por ello dicha imagen debe ser de la forma más precisa y adecuada al objeto que sea posible. Esta premisa básica es la que nos permite formar y desarrollar una habilidad motora (actividad). Esto implica, que luego de tener una representación precisa, de las maneras de operar sobre los objetos el niño/a se volverá capaz de actuar independiente y correctamente.

Parece que aquí hemos llegado al “problema” central, a la interrogante siguiente: ¿cómo se genera la “imagen” sin la presencia de los órganos de los sentidos visual y auditivo?

Mescheryakov (como se cita en Suvorov, 2003) plantea el problema en términos más inteligentes y la solución se torna más viable: ¿Qué tienen en común las imágenes formadas por los distintos órganos sensoriales? La respuesta que encuentra el psicólogo es más simple de lo que parece: Nada tienen en común, excepto su adecuación al objeto. Se trata de distintas vías de acceso, a la comprensión de un mismo objeto.

Lo realmente importante aquí es el Método que da lugar a la imagen y permite que esta se genere. Esto es de evidente apreciación en el uso de la cuchara: no es la misma imagen que se genera un niño sordociego de la cuchara que la que se representa un niño oyente y vidente, pero, la actividad humana de comer con ayuda de un instrumento es realizada con éxito por ambos.

Además, la “imagen” que se representa un sordociego no es la misma tampoco que la de otro sordociego, y cabría preguntarse si es acaso la misma la imagen mental de “cuchara”, la que se representan las personas videntes y oyentes entre sí mismas. Todos nos apropiamos de las formas de cultura humana, pero todos lo hacemos de forma individual y singular.

Evald Ilienkov, uno de los investigadores más involucrados en el experimento, en una carta a su alumno Alexandre Suvorov, le afirma que los niños sordociegos tienen el mismo problema de conocimiento que las personas oyentes y videntes solo que exacerbado (y por causas en última instancia sociales). El propio Suvorov (2003) defiende la tesis de que si aceptásemos la idea que los ciegos-sordos tienen otro problema diferente que el de los demás seres humanos, estaríamos aceptando implícitamente que los sordos son criaturas inferiores (no-humanas).

Leontiev (1969) lo sintetiza del siguiente modo:

El verdadero problema no consiste, por lo tanto, en las aptitudes o ineptitudes de las personas para asimilar la cultura humana, para hacer de ellas adquisiciones de su personalidad y contribuir a su enriquecimiento. El verdadero problema consiste en que cada hombre, en que todos los hombres y todos los pueblos, obtengan la posibilidad práctica de tomar el camino de un desarrollo ilimitado (p. 27)

EL ROL DEL PEDAGOGO

“EN CONJUNTO PERO SEPARADOS”

La comprensión de estas premisas elementales acerca del proceso de aprendizaje y conocimiento, no solo de las personas sordociegos en particular, nos permite visualizar cuál puede ser el rol del pedagogo y cuál debería ser su relación con los conocimientos.

Ilienkov (1964) entendía que develar las bases en las que se cimientan “las representaciones acerca del surgimiento innato, natural, de la capacidad (o incapacidad) de pensar” es crucial para la reflexión acerca de las prácticas pedagógicas, ya que estas representaciones son

Solo una cortina que oculta al pedagogo intelectualmente haragán aquellas situaciones y condiciones realmente muy complejas que prácticamente despiertan y forman la inteligencia, la capacidad de pensar independientemente. Con estas representaciones justifican su incomprensión de tales condiciones, el poco deseo de adentrarse en ellas y tomar para sí el trabajo nada fácil de su organización. (p.2)

Desde esa perspectiva, el problema no es únicamente que las posturas innatistas se expresan en las prácticas educativas cotidianas, sino también, que los pedagogos/as

utilizan estas para eludir la autorreflexión de sus prácticas concretas. La paradoja resulta ser que, no podemos adjudicar enteramente la responsabilidad ni al pedagogo ni a los estudiantes, se trata, como resaltamos anteriormente, de una responsabilidad compartida; en conjunto, pero separados.

Immanuel Kant (1784) ya había reflexionado de forma precisa acerca de este problema y en las primeras líneas de su conocido texto “¿Que es la Ilustración?” nos enseña que “la incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. El problema de la incapacidad está correctamente planteado por parte del filósofo de Königsberg. Aunque su solución idealista, carga la responsabilidad enteramente sobre los hombros de los individuos, ya que “la causa (de la incapacidad) no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro.”¹.

Deberíamos aproximarnos a entender el rol del pedagogo, ya prevenidos de no caer en la trampa del conocimiento formalista y abstracto que necesariamente nos aparte de la realidad concreta.

Para Ilienkov (1964, 1) la clave para este problema se encuentra en descifrar la mejor manera de enseñar a pensar, teniendo en cuenta que el desarrollo de la capacidad de pensar y el proceso de adquisición de los conocimientos establecidos por los programas son imposibles uno sin el otro, pero la existencia de uno no garantiza la existencia del otro *per se*.

¿POR EL CAMINO DE LA PREGUNTA?

Edith Litwin advierte en una de sus obras (1998) el carácter engañoso de las preguntas docentes, que son generalmente formuladas con el previo conocimiento de las respuestas. En este ambiente didáctico también los problemas son artificialmente contruidos para la enseñanza y pierde así su valor social, es decir su valor *vital*:

Desde la pregunta socrática, que tenía como propósito enseñar a pensar, hasta la pregunta freireana, que favorece los procesos de emancipación del hombre, podríamos reconocer múltiples propósitos y estilos que darían cuenta de las implicancias didácticas de la cuestión. (p.15)

¹ Los paréntesis son nuestros.

Varios son los referentes actuales de las teorías didácticas que destacan la centralidad de la pregunta en la labor docente. Larrosa por ejemplo reivindica la búsqueda, el cuidado y la inquietud por la pregunta en el discurso pedagógico, como antídoto para evitar los dogmatismos, la superficialidad e incluso la “pedantería” (Larrosa, 2003)

En este sentido es que Ilienkov rescata la pregunta como instrumento didáctico, no solo en la particularidad de la enseñanza sino como vía general para el pensamiento científico:

Es necesario enseñar a pensar, ante todo, con el desarrollo de la capacidad de *plantear correctamente la pregunta*. Con esto comenzó y comienza cada vez la ciencia, con el planteamiento de la cuestión, con la formulación del problema, de la tarea, que es insoluble con la ayuda de los métodos de acción que ya se conocen, con las vías conocidas (...) La búsqueda activa de las respuestas a las interrogantes y no el “tragarse lo masticado con dientes ajenos” es lo que hay que aprender. Desde el primer paso; de lo contrario, en lo adelante será tarde. (p.7)

Una metodología de la pregunta puede ayudarnos a combatir también las verdades preparadas, que parecen haber surgido de forma “natural” en la Historia (al igual que los talentos)

De este modo, las fórmulas científicas serían asimiladas, no como algo a recordar y a repetir en forma de frases abstractas y mecánicamente, sino que se muestran *respuestas* que la humanidad ha ido encontrando a los *problemas vitales* planteados en momentos históricos determinados.

El filósofo nos aconseja evitar la metodología *contra naturam* de comenzar por el final, por las respuestas en vez de por las preguntas, y nos exhorta a eludir también “las verdades preparadas”. Porque es precisamente esa estructura metodológica la que nos induce a formas de coacción.

Acerca de esta posición tosca y poco instruida, nos ilustra Ilienkov de forma bien sencilla y esclarecedora con un ejemplo en la enseñanza de las matemáticas:

¿Qué no diríamos del matemático que ayudara a sus estudiantes a aprender como un loro de memoria las respuestas impresas al final del cuaderno de ejercicios, sin mostrarles ni las propias tareas ni los modos de su solución? En tanto, la geografía, la botánica, la química, la física y la historia frecuentemente les enseñan a los niños precisamente de esta manera: les informan las respuestas encontradas por la humanidad, incluso sin tratar de explicar a qué preguntas precisamente fueron dadas estas respuestas. Al niño le introducen en la ciencia “por el

final” y se asombran de que él no pueda confrontar de ninguna manera las posiciones teóricas con la realidad, con la vida. (p.7).

Reconociendo estas problemáticas metodológicas, se avizora la posibilidad de eliminar el carácter coactivo del “adiestramiento” ya que quien:

Ve en la fórmula teórica una respuesta clara a la cuestión, al problema, a la dificultad que le interesa, no olvida esta fórmula teórica...Y si la olvida, no es una desgracia, siempre la hará surgir de nuevo cuando se encuentre con una situación problemática con las mismas condiciones (Ilienkov, 1964, p.8).

La pregunta que no deberíamos dejar de hacernos es: ¿Cómo podemos alcanzar una sistematización de programas escolares, liceales o universitarios, que no “machaque” la capacidad incalculable de los individuos, sino que la potencie? Se trata esencialmente, de una cuestión de método, el cual, depende directamente del objeto de enseñanza, ya que no es lo mismo la metodología por utilizar en un aula de Matemáticas en un 2do grado de Liceo Público uruguayo, que la enseñanza de Historia a los niños sordociegos de Zagorsk.

Decimos que el método se somete al contenido específico y que no adelanta buscar recetas universales válidas para todas las experiencias educativas. La pregunta principal sería acerca de la actitud o postura pedagógica que debería tomar quien enseña.

La experiencia educativa, no leída como una relación de conocimiento objetivo y sujeto específicamente, sino de una relación entre sujetos *mediada* por sistemas programáticos que tienen como objetivo primordial: organizar la asimilación crítica de los conocimientos científicos de manera que se reproduzca el proceso histórico de su surgimiento y desarrollo de estos conocimientos en forma sintetizada y accesible de ser asimilada. Así, el educando no recibe “verdades preparadas” sino que participa activamente del proceso; lo revive.

Recordemos aquí, aquella ley general de aprendizaje que destacamos más arriba: “primero juntos, luego por sí mismos”, donde la relación de dependencia/independencia entre alumnos y docentes, se devela como un punto crucial para el proceso de aprendizaje y desarrollo y no necesariamente una relación de coacción o de violencia:

Si el pequeño encuentra – luego de una serie de problemas y errores- la salida de tal situación sin la ayuda directa, sin adiestramiento, él da un paso por la vía del

desarrollo intelectual. Y ese paso es más valioso que la “asimilación” de miles de verdades preparadas” (Ilienkov, 1964, p.11)

Ilienkov es sumamente consecuente con su planteo, ya que no nos ofrece ninguna receta esquematizada a seguir en las aulas, él sabe muy bien el riesgo de la simplificación y que este arduo trabajo compete a cada individuo en una situación específica. Hacia el final de su texto nos dice claramente, que la filosofía no puede ofrecer al pedagogo receta preparada alguna:

Todo el que quiera enseñar a pensar, debe aprender y saber pensar, debe aprender y saber pensar él mismo. Y esto significa que debe saber aplicar a su tarea concreta los principios teóricos generales, - en particular, los principios filosóficos generales-, y no esperar que alguien haga esto por él y le traiga una receta didáctica ya preparada que lo libere del ulterior trabajo intelectual (p. 28).

En este sentido, apreciamos otro punto de contacto con el pensamiento de Litwin, la cual coincide en que:

La enseñanza para la crítica es una enseñanza que crea en los contextos de práctica las condiciones para el pensamiento crítico. No es posible pensar que se pueden favorecer estas formas de pensamiento sin contar con un docente que genere para sus propias comprensiones esta manera de pensar (Litwin, 1998).

La inexistencia de las recetas didácticas implacables ha sido resaltada por varios pensadores de la pedagogía tanto como la necesidad de un sistema. El aporte del pensamiento ilienkoviano en este sentido no nos ofrece una solución acabada, más bien nos enseña la inmensidad de la empresa. No hay atajo que nos salve de esta tarea, pero reconocer el problema es sin dudas un punto de partida prometedor. Como resulta imposible “enseñar a pensar” sin saberlo, el pedagogo se ve forzado como premisa básica: a aprender a pensar.

Esta actitud pedagógica parece adecuada para la construcción de una educación realmente humanista y democrática, en la cual, no se pierda de vista que “Enseñarle algo al niño, (...) se puede solo con una relación atenta hacia su individualidad. La vieja filosofía y la pedagogía llamaban a esta relación “amor”; bueno, pues, se puede utilizar esta palabra, aunque no sea exacta” (Ilienkov, 1964, p.6).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bakhurst D. y Padden C. (1991). The Mescheryakov experiment: Soviet work on the education of blind-deaf children. *Learning and instructions*. Vol.1, pp. 201-215.
- Descartes, R. (1987) *Discurso del método*. Madrid, España. Ed. Tecnos.
- Ilienkov, E. (1964). La Escuela debe enseñar a pensar. *Revista Educación Popular*. Recuperado de <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/10/ilic3a9nkov-la-escuela-debe-ensec3b1ar-a-pensar2.pdf>.
- Kant, I. (2007). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Ed. Alianza.
- Larrosa, J., (2003). *La experiencia de la lectura*. México DF: Ed. Fondo nacional de cultura económica.
- Leontiev, A. (2013). El hombre y la cultura. En Martínez Roca S.A (Ed.), *El hombre nuevo*. Barcelona: Omegalfa.
- Litwin, E. (1998). El campo de la didáctica: la búsqueda de una nueva agenda. En De Camilloni, Alicia. *Corrientes didácticas contemporáneas*. Argentina: Ed. Paidós.
- Mescheryakov, A. (1979). Awakening to life. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/meshcheryakov/awakening/introduction.htm>
- Piedra, R (2017). El experimento de Mescheryakov. [Diapositivas de Power Point]. Recuperado el 18 de Setiembre de 2019, de https://www.academia.edu/36022635/El_experimento_de_Meshcheryakov_Meshcheryakovs_Experiment
- A. V. Suvorov (2003) Experimental Philosophy (E.V. Ilyenkov and A.I. Meshcheriakov), *Journal of Russian & East European Psychology*, 41:6, 67-91, DOI: 10.2753/RPO1061-0405410667.

Graham Harman y la filosofía islámica. Origen y problemas de la causación vicaria

Graham Harman and Islamic philosophy. Origin and problems of vicarious causation

Recibido: 17/02/2020

Aceptado: 30/04/2020

Amílcar Aldama Cruz ^{1*}

1* Al-Mustafa International University.

Email: abdulamillar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Para Citar: Aldama Cruz, A. (2020). Graham Harman y la filosofía islámica. Origen y problemas de la causación vicaria. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 37-46. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/29>.

Resumen: Dentro de la corriente filosófica del realismo especulativo se puede apreciar una fuerte influencia de la filosofía islámica, en cuanto a conceptos desarrollados en ella. En el caso del filósofo Graham Harman con la conceptualización del término causación vicaria llega a elaborar una teoría causal, que tiene sus referentes en la teoría de la causalidad del pensamiento teológico-filosófico islámico, abarcando tanto al ocasionalismo âsh'arî como al 'irfân o mística islámica.

Palabras clave: Graham Harman; causación vicaria; ocasionalismo; causalidad; filosofía islámica.

Abstract: Within the philosophical current of speculative realism, one can see a strong influence of Islamic philosophy, in terms of concepts developed in it. In the case of the philosopher Graham Harman, with the conceptualization of the term vicarious causation, he came to elaborate a causal theory, which has its referents in the theory of causality of Islamic theological-philosophical thought, which encompasses both âsh'arî and 'irfân or Islamic mystic.

Keywords: Graham Harman; vicarious causation; occasionalism; causality; islamic philosophy.

La oposición al correlacionismo, ese cierto regreso a la metafísica previa a Kant como sustento teórico del realismo especulativo, hace visible la influencia de la filosofía islámica en diversos filósofos de esta nueva corriente de pensamiento.

Es sabida la impronta del ocasionalismo de filósofos y teólogos islámicos en conceptos elaborados por Graham Harman, el cual el mismo menciona en diversos textos.ⁱ De igual modo en otros filósofos de esta línea se podría escarbar, o encontrar a la plena vista, muchos conceptos de la filosofía islámica, en especial del filósofo persa Mullâ Şadrâ (1571-1635), los cuales se mueven transubstancialmente en las ideas de filósofos como Quentin Meillassoux y Reza Negarestani.

Es interesante que tanto Graham Harman como Ray Brassier son profesores de filosofía en los departamentos en universidades americanas en países árabes (Graham Harman en la Universidad Americana en El Cairo y Ray Brassier en la Universidad Americana de Beirut), por lo cual han tenido la oportunidad de interactuar en ámbitos de fuerte tradición en la enseñanza y edición de la filosofía islámica. El mismo Graham Harman comentó que la creación de su término "causación vicaria" se dio en dicho contexto árabe:

En 2000 dejé mi puesto en la Universidad DePaul en busca de un nuevo cargo en la American University en El Cairo, Egipto. Una de las principales ventajas del cambio fueron las oportunidades de viaje ofrecidas por la sede de El Cairo. El 30 de abril de 2002 di la siguiente conferencia en la American University de Beirut (que a pesar de su nombre no tiene relación con mi universidad) en mi segunda visita al bello Líbano. Sin saber en ese momento cuál iba a ser mi futuro en El Cairo, concursé en Beirut como finalista para un cargo docente allí también. Una de las cosas interesantes de esta conferencia es la ocurrencia de la frase "causación vicaria".ⁱⁱ

Es justo este término de Harman el que lleva a uno de los tópicos de mayor aborde en la filosofía islámica, el tema de la 'il-lat (عَلَّتْ), la causa y sus diversas divisiones y relaciones. Pero Harman trata de dar un giro a estas ideas.ⁱⁱⁱ

El término causación vicaria proviene de la causalidad indirecta, que tiene sus raíces venerables en un tercer modelo de causalidad iniciada parcialmente por la escuela *mu'tazilî*^v y desarrollada completamente por la escuela *âsh'arî*, en período clásico del pensamiento filosófico-teológico islámico en Iraq, el cual es llamado ocasionalismo^v. Dicho modelo está en contraposición al modelo platónico de causalidad vertical

emanantista y el modelo aristotélico de causalidad horizontal entre sustancias individuales. Este tercer modelo de causalidad tiene como presupuesto la demostración de Dios, su unidad e incorporeidad, apoyados en un atomismo filosófico opuesto al peripatetismo o escuela *mashâi* en el contexto islámico. Dicho atomismo de origen *mu'tazilî*, fue empleado por la escuela teológica *âsh'arî* para describir la filosofía de la naturaleza ideal para salvar racionalmente las exigencias fundamentales del dogma, en particular la afirmación de la infinita libertad de Dios y su total omnipotencia. Los átomos, para la doctrina *âsh'arî*, carecen de extensión en el tiempo y el espacio, lo cual deriva en una creación permanente. Sobre esto comenta la profesora Maiza Ozcoidi:

La consecuencia de un atomismo tal es que no existen leyes naturales de que resulten naturalezas estables en el sentido aristotélico. Esas leyes se reducen a hábitos de la mente humana que pueden ser interrumpidos por Dios en el momento que Él lo desee. Esta negación del principio de causalidad se convirtió en un artículo de fe para los *ash'îes*, que en realidad negaron la causalidad en sentido general sólo para absorber todas las causas secundarias en la Causa Primera, y sólo por este ocasionalismo riguroso pensaron salvar la omnipotencia de Dios.^{vii}

Dentro de esta corriente de pensamiento, es Ġazâlî (Algazel) el que con su "Tahâfut al-falâsifa"^{viii}, texto de carácter apodíctico, el que realiza una refutación metodológica contra Ibn Sînâ (Avicena) y toda la filosofía *mashâi* (peripatética), dando un fuerte sustento filosófico a este atomismo *âsharî*. Para los peripatéticos existe una cadena causal (*silsilat 'il-lal*), que va de una Causa Primera ('il-lat *âwalî*)^{ix} a una causa segunda que son los efectos (*âzhâr* o *ma'alûl*)^x de la primera. Ibn Sînâ lo describe así:

إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود و لعلّة حقيقة كل وجود في الوجود.

Si es la Causa Primera ('il-lat *ûwalî*), entonces ella será causa para todas existencias, y será causa real (*li'il-lat haqîqat*) de toda existencia en la Existencia (*wuyûd fî al-wuyûd*).^{xi}

Para Ġazâlî, como bien lo analiza el profesor español Ernesto Castro, los enunciados causales tienen compromisos contra fácticos, por lo que desarrolló una teoría modal de la posibilidad (*imkân*) como inteligibilidad, en donde algo es posible sólo cuando es concebible su contrario, y algo es inne-

cesario cuando es inconcebible su contrario. Esta sería una teoría modal más cercana a la teoría modal moderna, y diferente a la teoría modal de los *mashâi*, donde la posibilidad es potencia (*qudrat* o *quwid*), de modo que lo posible se da como una entelequia.

La doctrina ocasionalista es central en la cuestión XVII (Sobre la nulidad de su afirmación: “es imposible interrumpir el curso habitual de la naturaleza”) del “*Tahâfut al-falâsifa*”, donde Ġazâlî ataca el concepto de causalidad defendida por los *mashâi*. Es aquí donde dará el ejemplo del fuego y el algodón, que más tarde hará suya Harman para su tesis de la causación vicaria. Dice Ġazâlî:

فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لهل. فما الدليل على أنها الفاعل؟ و ليس (لهم) دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار. و المشاهدة تدلّ على الحصول عنده و لا تدلّ على الحصول به و أنّه لا علّة سواه.

En cuanto al fuego (al-nâr), es inanimado y no tiene acción (lâ fail). ¿Qué prueba hay que sea el agente (al-fâ'il)? No tienen otra prueba que no sea la de observar la ocurrencia del incendio en la [coyuntura del] contacto con el fuego. Sin embargo, la observación [solo] muestra la ocurrencia [de quemaduras] en [el momento del contacto con el fuego] pero no muestra la ocurrencia [de quemaduras] por [fuego] y [el hecho] de que no hay otra causa para ello.^{xii}

El ejemplo de Ġazâlî sobre la combustión ilustra la posición sobre la causalidad de los *âsh'ari*. Para los *mashâi* la causa eficiente de la combustión radica exclusivamente en el fuego, no obrando por elección sino por naturaleza. Ġazâlî por su parte afirma la causa eficiente de la combustión en Dios, validándole como único creador de todos los movimientos y todos los accidentes sin eficacia de las causas segundas.^{xiii}

Para Graham Harman el fuego no entra en contacto con el algodón, sino que es un encuentro de las propiedades sensibles de ambos, o sea, por medio de un interrelacionador tercero, o vicario, su inflamabilidad (esto serían las propiedades secundarias de los empiristas). Así los objetos se relacionan entre sí a través de un tercero, eso llevaría a un infinito pues sería una relación exponencial.

Por lo tanto, el filósofo recorre las sendas del ocasionalismo, pero dando un giro al vaciarlo de todo elemento teológico:

Para los ocasionalistas del Irak medieval, las sustancias creadas no podían tener el poder de interactuar, bajo pena de blasfemia; de ahí que Dios debiera intervenir en su mediación. El principal flanco débil de esta solución es que arbitrariamente adjudica a una entidad superior, el

mismo Dios, un poder relacional que se les retiene a todas las otras entidades. De esta manera se evita dar una explicación que queda oculta tras la cortina de la Fe Verdadera, y resulta que el problema con los objetos que tenemos entre las manos es el mismo que el que enfrentaban los ocasionalistas. La experiencia me indica que es difícil privar al concepto de “causa ocasional” de sus reverberaciones teológicas, por eso he acuñado el término causación vicaria para reemplazarlo. El punto que tenemos que subrayar en lo relativo a la causación vicaria es que no debemos elegir una superentidad de una lista reducida de candidatos y luego adjudicarle el poder mágico de tocar a otras entidades a las que ese mismo poder se les niega. Por el contrario, debemos encontrar una forma de causación vicaria que pueda residir en la estructura de cada entidad que existe.^{xiv}

El filósofo Ernesto Castro resume este tema con ojo crítico:

Harman, por el contrario, propone una versión secularizada de esta tradición, y su ocasionalismo consiste en aseverar que dos objetos no se pueden relacionar causalmente sin la mediación de un tercero. En esto se resume su teoría de la “causalidad vicaria”: contra la mayoría de los análisis que se han elaborado sobre este fenómeno, la relación de causa y efecto no es recíproca ni transitiva. Esta teoría, por supuesto, atenta contra principios físicos firmemente establecidos: contra el principio de acción y reacción, afirma que un objeto real puede afectar causalmente a un objeto sensible sin que esta afección sea simétrica; y, contra el principio de conservación de la energía, afirma que un objeto puede afectar causalmente a otro y este último a otro más sin que el primero afecte transitivamente al tercero.^{xv}

Para Harman término *causación vicaria* consta de dos partes, ambas esbozadas en el contexto de la filosofía actualmente dominante. La primera, la causalidad, según Harman es un tema apenas abordado en la filosofía desde el siglo XVII, ya que a su juicio el supuesto gran debate sobre la causalidad, desarrollado entre filósofos escépticos y filósofos trascendentales, es después de todo un replanteamiento de la existencia de la causa necesaria, que en la práctica es solo un argumento sobre lo que es posible o no saber. Esto dejó fuera la discusión activa sobre la verdadera naturaleza de la causalidad: que un objeto ejerce su fuerza sobre otro y haga que cambie de posición o forma.

La segunda parte del término, “vicaria”, indica para Harman que las relaciones nunca se encuentran directamente con la realidad autónoma de sus componentes. El filósofo considera que después de miles de años, el término “sustancia”, el *yûhar* (جوهر) de la filosofía islámica, sigue siendo el mejor nombre para tal realidad. Argumenta que la resistencia

generalizada a la sustancia no es más que repulsión ante ciertos modelos inadecuados de sustancia, y dichos modelos pueden ser reemplazados. Juntamente con la sustancia, el término “objetos” lo utilizará para referirse a realidades autónomas de cualquier tipo, con la ventaja añadida, según plantea, de que este término también da cabida a los objetos temporales y artificiales que a menudo se excluyen de las filas de la sustancia.

Es por ello que el concepto de *causación vicaria* juega un rol fundamental en la teoría de Harman en la ontología orientada hacia los objetos (OOO), en cuanto a la causa y la relación entre objetos.

Tales problemas son el tema de la filosofía orientada a objetos: el inevitable descenso mutante de los objetos intencionales de Husserl y los objetos reales de Heidegger. Al mismo tiempo, son los únicos herederos actuales de las impresiones e ideas contiguas de Hume (Husserl) y los objetos discontinuos de Malebranche y sus predecesores Ash'aritas (Heidegger). El problema de la filosofía parece un rompecabezas de piezas que deben encajar. Debe detectar estas piezas con el mayor cuidado posible, sin descartar descaradamente ninguna de ellas. Debemos obtener una imagen cuya composición final imite esto: el mundo que conocemos, con sus diferentes objetos y las diversas interacciones entre ellos. A diferencia de un rompecabezas normal, este debe tener al menos tres dimensiones, cambiando constantemente entre un momento y el siguiente. Pero, como en los acertijos normales, en lugar de imitar la imagen original, también debe leer con discontinuidades y falsas coincidencias que colocan todo bajo una nueva luz. Como un niño de cinco años frente a miles de piezas de un rompecabezas, el mayor peligro para nosotros es caer en el desánimo. Aun así, en lugar de raspar con enojo las piezas del piso y cambiar la actividad, tenemos que mantenernos enfocados en el rompecabezas desde el principio, ya que se trata de resolver el verdadero enigma de nuestro mundo.^{xvi}

En esta ontología volcada al tema de los objetos [lo que en la filosofía islámica sería abordado el tema de la *shī'īyat* (شِيئِيَّة)], se da una estructura que realiza una descripción de la realidad:

- Objeto real y cualidades sensibles = espacio
- Objeto sensible y cualidades sensibles (consigo mismo) = tiempo
- Objeto sensible y cualidades reales = *eidōs* (ascenso dialéctico de mundo experimentado)
- Objeto real y cualidades reales = esencia

Tenemos, entonces, cinco tipos de objetos (intención real, yo real, árbol real, árbol sensible, ruido sensible) y cinco tipos diferentes de relaciones (capacidad de contenido, contigüidad, sinceridad, conexión y sin ninguna relación). Por un lado, también tenemos tres adjetivos para lo que sucede dentro del objeto (indirecto, asimétrico, amortiguado) y tres tipos diferentes de ruido alrededor de un objeto sensible (cualidades, accidentes, relaciones). Aunque este no es un censo exhaustivo de la realidad, ya que necesita ser pulido y ampliado, proporciona un buen modelo inicial que, con su considerable rigor, ayudará a descubrir definitivamente los elementos que se pasan por alto. Lo que queda por considerar es cómo interactúan estos elementos, cómo se transforma un tipo de relación en otro, cómo surgen paradójicamente nuevos objetos reales de la interacción entre objetos reales y objetos sensibles, y cómo los objetos sensibles logran aparearse o desacoplarse en una especie de tren espectral.^{xvii}

Harman expone de esta manera el sistema de cinco relaciones existente entre los objetos:

1. CAPACIDAD DE CONTENIDO. Intención como un todo que contiene simultáneamente el ser real y el árbol sensible.
2. CONTIGÜIDAD. Los diferentes objetos sensibles de la misma intención están uno al lado del otro sin afectarse entre sí. solo a veces se fusionan o mezclan. Dentro de ciertos límites, cualquier objeto sensible vecino puede ser barajado con otro y cambiarse sin perjuicio de la identidad del objeto de la misma manera que los bancos de niebla no interferirían con la atención que puse en el árbol.
3. SINCERIDAD. En ese preciso momento, estoy concentrado o fascinado por el árbol sensible, incluso si mi actitud hacia él es totalmente cínica y manipuladora. No asimilo el árbol sensible, porque ese es el papel de la intención unificada, que proporciona el teatro para mi sinceridad sin ser idéntico a él. ni estoy en pura contigüidad con el árbol porque, de hecho, me afecta como si llenara toda mi vida. Dedico mi energía a tomar el árbol en serio a pesar de que el árbol sensible no puede devolverme el favor teniendo en cuenta que no es algo real.
4. CONEXIÓN. La intención, en su totalidad, debe surgir de una conexión con objetos reales, incluso si se trata de una conexión indirecta. Después de todo, las otras combinaciones posibles producen resultados completamente diferentes. Dos objetos sensibles simplemente descansan uno al lado del otro. Y mi sincera asimilación de árboles o molinos de viento es puramente interna a la intención, no una intención unificada en sí misma. Por lo tanto, un objeto real surge de la conexión

con otros objetos reales y a través de medios indirectos desconocidos.

5. SIN NINGUNA RELACIÓN. Esa es la situación habitual de las cosas, solo negada por fanáticos holistas, extremistas que reparten espejos como dulces a cada objeto que golpean en la calle. Los objetos reales no pueden establecer contacto directo y, de hecho, muchos no causan ningún efecto en otros objetos. Aunque la ley de la gravitación universal solo se aplica a una clase restringida de objetos físicos, todavía afecta a parte de su realidad. Y, para decirlo de otra manera, el árbol sensible no tiene nada que ver conmigo a pesar de que estoy sinceramente absorto en él. El oxígeno que respiro proviene del árbol real, no de mi percepción de él. El árbol sensible es un fantasma que sobrevive solo dentro de una intención dada y solo acepta relaciones no independientes con fantasmas contiguos. se relacionan indirectamente a través de mí en la medida en que estoy sinceramente absorto en ellos.^{xviii}

Para Harman este tema se reformula con la tensión entre un objeto y sus relaciones [vínculo sensible], y la tensión entre el objeto y sus partes [vínculo causal]. Estas tensiones se manifiestan en el concepto de causalidad vicaria, donde para que exista una relación entre dos objetos, es necesario que dichos objetos tengan un vicario, llamado objeto sensible, y que entre estos objetos sensibles deba existir un medio comunicante, siendo éste el interior de otro objeto. De este modo el objeto sensible será perenne con la totalidad de sus rasgos, para la percepción de otro objeto de esta categoría, a ello se le denomina *nota*. Por otro lado, el objeto real se identificará con una nota impar de ser en sí en estado ausente, de forma conjunta a todas sus partes, cuyas notas sobrepasen su relación con el objeto al cual componen. Las notas esenciales del objeto sensible serán una función del excedente de las notas de las partes del objeto real.

[...] la causalidad siempre es indirecta, asimétrica y amortiguada. "Vicariato" significa que los objetos solo se confrontan a través de un proxy, utilizando perfiles sensibles que solo se encuentran dentro de otra entidad. "Asimétrico" significa que la confrontación inicial se desarrolla entre un objeto real y uno sensible. Y "protegido" [buffered]^{xix} implica que no me fusiono con el árbol o el árbol con su vecindario sensible, ya que todos se mantienen a distancia por firewalls desconocidos que preservan la privacidad de todos. En ocasiones surgen conexiones indirectas (en ambos sentidos del término) de la vida interior asimétrica y amortiguada de un objeto, dando lugar a nuevos objetos con sus propios espacios interiores. Dentro de un objeto unificado dado, hay una confluencia constante de socios asimétricos: lo real se encuentra con el vicario sensible o representante de otro. La causalidad ocurre cuando esas

barreras se eliminan o suspenden de alguna manera. En términos del siglo XVII, la vecindad de los objetos reales y sensibles son simplemente la ocasión para una conexión entre un objeto real dentro de la intención y otro objeto real ubicado fuera de él. De esta manera, se construyen conductos o conductos entre objetos que de otra forma habrían permanecido en cuarentena en compartimentos estancos.^{xx}

Harman define que toda relación causal es vicaria, la cual involucra la composición de un objeto estructurándolo como metáfora y metonimia. Éstas no referencian a un tropo literario, sino que sirven de apoyatura para describir la estructura de relaciones entre notas y objetos, para que se comprenda el modo en que los objetos reales se relacionan a través de sus vicarios para crear otro objeto y el modo en que la multitud de relaciones evita colapsar en un único objeto.

Para repetir, el pino y yo somos objetos separados que residen en el interior de un tercero: la intención como un todo. Pero hay una asimetría fascinante entre los miembros de este trio. No podemos dejar de notar que de los dos objetos viviendo en el núcleo del tercero, soy un objeto real pero el pino árbol simplemente sensible. El sinceramente absorbido en las cosas que percibe no son el yo visto por otros, sino más bien el yo real, ya que mi vida en este momento consiste en estar ocupado por estos fenómenos, no en ser un objeto sensual para la mirada de los demás o incluso para mí mismo.^{xxi}

A este arco que puede trazarse entre la teoría de la causalidad de los *âsh'arî* con la de Harman, se podría acotar la visión del filósofo y místico Mullâ Şadrâ, creador de una nueva corriente filosófica, la *hikmat al-muta'âliya*. La teoría de la causalidad en Şadrâ posee cierta similitud a la teoría *âsh'arî*, pero completa el sistema ocasionalista de ellos. Si para los *âsh'arî* había una negación de la causalidad sin dar elementos precisos de ello, Şadrâ para dar una explicación a esa nulidad, acude al concepto de unidad de la Existencia o *wâhdat wuyûd* (الواحد الوجود), un término central dentro del sufismo de Ibn 'Arabî y el *'irfân nazharî* (mística especulativa). Esta corriente filosófica potencia el valor de la vía intuitiva, bajo la argumentación de que el intelecto no tiene acceso a la contemplación de la unidad de la Existencia, como es realmente en el mundo extramental. La única forma de acceso es la intuición metafísica: la "presencia iluminativa" (*hudûr ishrâqî*), como la llama Mullâ Şadrâ. Él mismo hace la descripción de esta situación de la siguiente manera:

La realidad de la "existencia", tal como es realmente, nunca puede actualizarse en nuestras mentes, porque la

«existencia» no es algo “universal”. Muy por el contrario: la “existencia” de todo “existente” es ese «existente» en el mundo externo. Y lo “externo” nunca puede transformarse en lo “mental”. Lo que es capaz de ser representado mentalmente de la “existencia” es simplemente una noción mental general. Lo último es lo que se llama la “existencia atributiva” que se encuentra en las proposiciones. El conocimiento de la realidad de la “existencia” sólo puede obtenerse mediante una “presencia iluminativa” y un “testimonio inmediato”. Únicamente cuando uno ha experimentado esto, la “realidad” concreta de “existencia” se vuelve absolutamente indudable.^{xxii}

Al acontecer una unidad de la Existencia, en esa totalidad una extensa no existe causa ni efecto, sino existencia plena. Pareciendo una paradoja, en la filosofía sadriana se describen un grupo de tipos de causas^{xxiii} como:

- La causa preparada y la causa efectiva (علت مُعِدّه و) (علت مؤثره)
- La causa por esencia y la causa por accidente (علت) (بالذات و علت بالعرض)
- La causa simple y la causa compuesta (علت بسيط و) (علت مركب)
- La causa por acción y causa por potencia (علت بالفعل) (و علت بالقوه)
- La causa completa y la causa incompleta (علت تامه) (و علت ناقصه)
- La causa activa y la causa pasiva (علت فاعلى و علت) (قابلى)
- La causa interna y la causa externa (علل داخلى و علل) (خارجى)
- La causa existencial y la causa *quidditativa* (علت) (وجودى و علت ماهوى)

A pesar de esta diversidad de causas nominadas para la argumentación filosófica, en su planteamiento final, argumento ‘*irfânî*’ o místico, estas causas son sólo el resultado de interacciones ilusorias en el mundo de sombras. La causalidad es una falsa percepción en un mundo de umbras, pues al ser la existencia la unidad de la realidad (الواحد بالوحدة) (الحقة الحقيقية), no hay margen para la causa.

Poner la teoría de la causación vicaria en juego con la teoría de la nula causalidad, dentro del concepto de *wâhdat wuyûd*, sería una ardua tarea acometer, pero sin dudas existen entre ellas vasos comunicantes los cuales, al ser llevados a análisis, pueden dar más matices al estudio del pensamiento filosófico de Oriente y Occidente.

Como nota al margen es importante señalar que el término vicario, tiene un significado vital en la teología islámica, exégesis coránica y la mística o ‘*irfân*’. En el Corán se menciona constantemente el rol del ser humano como representante o vicario de Dios en su creación:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Voy a poner un representante (jalífat) en la tierra”^{xxiv}

El término *jalífat* (califa) en este lugar, para los exégetas coránicos y lexicógrafos, significa representante o vicario. Dios da el vicariato a Adâm (y al ser humano) de toda su creación, el hombre sería un ser mediador entre Creador y creación (siendo él mismo parte de ella), por lo cual se le enseñó todos los nombres (و علم آدم الأسماء). Sobre este tema del ser humano como vicario por el acto de poseer todos los nombres, el nombrar las cosas y ser punto intermedio o *mizâlî*, se ha discursado extensamente en diversos campos, no sólo en la tradición islámica sino en otras tradiciones monoteístas y de otras órdenes. Solo piénsese sobre la larga tradición de este tópicos en la Qabbalâh, el gnosticismo y la poesía. Que Harman, *en su ciudad adoptiva* del Cairo, se haya inspirado o no en este concepto, carece de cualquier importancia^{xxv}, pero deja ver las corrientes subterráneas que pueden fluir en un término filosófico y su concepto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÂMULÎ, HASANZÂDEH, “Sharj wa t ‘alîqah Al-Ishârât wa al-tanbihât”, vol. VI, ed. Eshraq, Qom, 2015.
- ÂMULÎ, JAVÂDÎ, “Tasnim: tafsîr-e Qurân”, vol. VII, ed. ISRA, Qom, 2011.
- CASTRO, ERNESTO, “Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI”, Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- ĠAZÂLÎ, ABÛ HAMÎD, “Tahâfut al-falâsifa”, ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2000.
- HARMAN, GRAHAM, “Hacia el realismo especulativo”, ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2015.
- HARMAN, GRAHAM, “El objeto cuádruple, Una metafísica de las cosas después de Heidegger”, ed. Anthropos, Madrid, 2016.
- HARMAN, GRAHAM, “On Vicarious Causation”, Collapse, Volume II, ed. Urbanomic, 2012.
- HARMAN, GRAHAM, “Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things”, ed. Open Court, Illinois, 2005.
- IBN SÎNÂ, ABÛ ALÎ. “Al-Ishârât wa al-tanbihât”, ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2015.
- KÂKÂ’Î, QÂSEM, “Jodâ mahwarî dar tafîkr îslamî wa falsafeh Malebranche”, ed. Hekmat, Teherán, 1995.
- MAIZA OZCOIDI, I. “La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al- tahâfut”, ed. Trotta, Madrid, 2001.
- SHÎRÂZÎ, ŞADR AL-DÎN, “Kitâb al-Mashâ ‘ir”, ed. Entezârât Mûllâ, Teherán, 2004.
- SHÎRÂZÎ, ŞADR AL-DÎN, “Asfâr: al-Hikma al-muta ‘âliyya fi l-asfâr al- ‘aqliyya al-arba ‘a”, vol. I, Dâr Ihyâ’ al-Turâth al- ‘Arabî, Beirut, 1990.
- YAZDÂN PANÂH, S., “Mabânî wa ústûl ‘irfân nazharî” ed. Muasase Omuzeshi Imam, Qom, 2015.

NOTAS

ⁱ Ver el capítulo V, Causalidad indirecta, de “*El objeto cuádruple, Una metafísica de las cosas después de Heidegger*.” Ed. Anthropos, Madrid, 2016.

ⁱⁱ Graham Harman, “*Hacia el realismo especulativo*”, ed. Caja Negra, p. 85, Buenos Aires, 2015.

ⁱⁱⁱ Así lo deja ver en la introducción a su artículo “On Vicarious Causation” escribe:

“Este artículo presenta los contornos de una metafísica realista, a pesar de la impopularidad continua tanto del realismo como de la metafísica en la tradición continental. En lugar del realismo aburrido de átomos sin sentido y bolas de billar que generalmente se invoca para estropear toda la diversión en filosofía, defenderé un realismo extraño. Este modelo presenta un mundo lleno de objetos reales fantasmales que se señalan entre sí desde profundidades inescrutables, incapaces de tocarse mutuamente por completo. Aquí hay un vínculo obvio con la tradición conocida como ocasionalismo, el primero en sugerir que la interacción directa entre entidades es imposible. Existe otro vínculo claro con la tradición escéptica relacionada, que también visualiza los objetos como si estuvieran lado a lado sin conexión directa, aunque aquí los objetos en cuestión son percepciones humanas en lugar de cosas reales independientes. Sin embargo, este artículo abandona la solución de una súper entidad mágica solitaria responsable de todas las relaciones (ya sea Dios para Malebranche y sus precursores iraquíes, o la mente humana para escépticos, empiristas e idealistas), a favor de una causalidad indirecta desplegada localmente en cada porción del cosmos. Si bien su extrañeza puede conducir al desconcierto más que a la resistencia, la causalidad indirecta no es un rayo de luna autista que ingresa a la ventana de un asilo. En cambio, es a la vez la plataforma de lanzamiento de una rigurosa filosofía post-heideggeriana y un resurgimiento apropiado del venerable problema de comunicación entre sustancias.”

Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse, Volume II, p.188, (traducción del autor) 2012.

^{iv} Escuela teológica (siglo IX y X) *mu'tazilî* o *mu'atazilât* (المعتزلة), “los que se separan” (‘*itizâl* - عتزال), surgida en la ciudad iraquí de Basora y extendida hasta Bagdad donde luego de la guerra civil abbasí (809-827) fue tomada como ideología de estado. Se caracterizó por el empleo de una dialéctica racional pura, que operaba sobre conceptos teológicos, y de profesar un atomismo aproximado al de Demócrito y Epicuro, pero con diferencia en varios puntos. Su doctrina contaba con un principio de trascendencia y de unidad absoluta en el tema de Dios, y un principio de libertad individual que implica la responsabilidad

inmediata de los actos en el tema del ser humano. Dichos principios se asentaban en cinco tesis: I- La unidad divina (*al-Tawhid*-التوحيد), concepción estática o no dinámica del ser divino limitada ontológicamente al plano del ser incondicionado, además de la negación de sus atributos. II- La justicia (*al-‘adl* - العدل), la voluntad divina profunda no implica los actos de volición (*irâdah*-إرادته) ni los mandamientos (*âmr*-أمر). III- Las promesas de lo más allá (*wa‘d wa‘id* - الوعد و الوعيد). IV- La situación intermedia (*al- manzila bain al- manzilataîn* بين المنزلة بين المنزلتين), una singular categorización de las faltas. V- El imperativo moral (*al-âmr bil-m‘arûf*-بالمعروف).

^v Según Ernesto Castro:

“El ocasionalismo es la tradición filosófica que concibe a los entes como instantes sin continuidad espacio-temporal propia, de manera que una fuerza externa tiene que intervenir constantemente para preservar su existencia o para asegurar su mutua interacción. El origen de esta tradición se encuentra en el teólogo islámico Abu al-Hasan al-Ash‘ari que interpretó algunos pasajes del Corán como si afirmasen que no hay ninguna relación de causa y efecto que no esté mediada por Alá. No es de extrañar, por lo tanto, que históricamente el ocasionalismo esté vinculado con filosofías altamente teológicas —desde los cartesianos como Jean-Louis de Cordemoy o Nicolas de Malebranche, quienes intentaron solucionar el problema de la interacción entre la res extensa y la res cogitans apelando a la intercesión de Dios; hasta Alfred North Whitehead, quien creía que los universales estaban en la mente divina, culminando de este modo una larga tradición neoplatónica.”

Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, p.188, Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 2019.

^{vi} La escuela teológica *âsh‘arî* (الاشعري), movimiento creado por Abûl- Hasan Al-Âsh‘arî (873-935) de la ciudad iraquí de Basora, quien en su juventud fue un activo *muta‘zilî*, renegando más tarde de esta escuela por su racionalismo en puntos de doctrina, aunque no desdeñó el racionalismo al modo de los literalistas. Âsh‘arî adopta así una postura contraria a los *muta‘zilî*. Ésta defendía una trascendencia o incomparabilidad (*tanzîh* - تنزيه) de la divinidad respecto al cosmos, en cambio Âsh‘arî validó una similitud o inmanencia (*tashbîh*-تشبيه) en esa correlación, pero alejada de la visión literalista antropomorfista (*mushbbihân* - مُشَبِّهُونَ) y corporealista (*muyassimûn*-مُجَسِّمُونَ), al dar paso a la necesidad de interpretación alegórica para expresiones coránicas de estos tipos. Las tesis *âsh‘arî* se dan en los puntos de: La razón (*‘aqil*-العقل), al

considerarla insuficiente para comprender el aspecto oculto (*ghaib*-غيب) de la divinidad. Los atributos divinos (*sifât ilahî* – صفات الهی), que poseen una realidad positiva, siendo distintos de la esencia, pero sin existencia ni realidad fuera de ella. La libertad humana (حرية الانسان), donde para resolver este problema los *âsh'arî* no acuden a la noción *muta'zili* de *qudra* o potencia creadora (قدر), sino que acuden a la noción *kasb* o adquisición (كسب). Si para la visión *muta'zili* el ser humano es libre, y tiende a su potencia creadora o facultad de crear sus propias obras, los *âsh'arî* sustituyen esta potencia por la adquisición de obras, la libertad estaría en un término medio entre la acción obligada y la acción libre, colocándose esta posición entre la potencia creadora (libertad absoluta) y una predestinación fatalista o *yabr* (جبر), aunque más cercana por exceso a esta última.

^{vii} Idoia Maiza Ozcoidi, “La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del *Tahâfut al-tahâfut*”, p. 256, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

^{viii} “La incoherencia de los filósofos”, o el latino “*Destructio Destructionum Philosophiae*”.

^{ix} La primera causa (علة الاولى) o causa de las causas (علة العلل), traducida del griego τὸ πρῶτον αἴτιον (A. Post. 90^a 9).

^x En la filosofía peripatética se utiliza el término *âzhâr* (الأثار), pero Mullâ Şadrâ prefirió utilizar *ma'alûl* (المعلول).

^{xi} Ibn Sinâ, “*Al-Ishârât wa al-tanbihât*” (“*Directrices e instrucciones*”), *al-namat* cuarto, *fasl* octavo, p. 554. Ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2015.

^{xii} Ġazâlî, “*Tahâfut al-falâsifa*” p. 463. Ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2000.

^{xiii} Ġazâlî exponía que en los mundos posibles se da esta misma combustión entre el fuego y el algodón, aunque hay la posibilidad que en otros mundos no ocurra así. Entonces por qué se vive en este mundo donde se da esta combustión y no en uno donde no exista. Ġazâlî responde que esto es porque hay un particularizador o *tajsîs* (تخصيص) que es Dios.

^{xiv} Graham Harman, “*Hacia el realismo especulativo*”, ed. Caja Negra, p. 85, Buenos Aires, 2015.

^{xv} Ernesto Castro Córdoba, “*Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*”, p.188, Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 2019.

Esta crítica se basa en planteamientos de Harman anti naturalistas como el siguiente:

El término “vicario” está diseñado para oponerse a todas las formas de naturalismo, al indicar que todavía no tenemos idea de cómo son posibles las relaciones físicas (o cualquier otro tipo) en primer lugar. Como sostendré, los objetos se esconden unos de otros sin cesar e infligen sus golpes mutuos solo a través de algún vicario o

intermediario. Durante varios siglos, la filosofía ha estado a la defensiva contra las ciencias naturales, y ahora ocupa un punto de menor prestigio social y, sorprendentemente, un tema más estrecho. Una breve mirada a la historia muestra que este no fue siempre el caso. Para reanudar la ofensiva, solo necesitamos revertir las tendencias de renunciar a toda especulación sobre objetos y ofrecerse como voluntario para el toque de queda en un gueto cada vez más pequeño de realidades exclusivamente humanas: lenguaje, textos, poder político. La causalidad vicaria nos libera de tal encarcelamiento al devolvernos al corazón del mundo inanimado, ya sea natural o artificial. La singularidad de la filosofía está asegurada, no cerrando una zona de preciosa realidad humana que la ciencia no puede tocar, sino tratando con el mismo mundo que las diversas ciencias, pero de una manera diferente. En términos clásicos, debemos especular una vez más sobre la causalidad mientras prohibimos su reducción a una causalidad eficiente. La causalidad vicaria, de la cual la ciencia hasta ahora no sabe nada, está más cerca de lo que se llama causa formal. Decir que la causa formal opera vicariamente significa que las formas no se tocan entre sí directamente, sino que de alguna manera se derriten, fusionan y descomprimen en un espacio común compartido del que todos están parcialmente ausentes. Mi afirmación es que dos entidades se influyen entre sí solo al encontrarse en el interior de una tercera, donde existen una al lado de la otra hasta que sucede algo que les permite interactuar. En este sentido, la teoría de la causalidad vicaria es una teoría del núcleo interno fundido de los objetos – una especie de placas tectónicas de ontología.

^{xvi} Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse Volume II, pp. 202-203.

^{xvii} Idem, p.p. 201-202.

^{xviii} Idem, pp. 199-200.

^{xix} Harman, usando un léxico específico (*proxy*, *buffer*, *firewall*) hace una metáfora con referencia a la terminología informática y de Internet.

^{xx} Graham Harman, *On Vicarious Causation*, Collapse Volume II, pp. 200-201.

^{xxi} Idem, pp. 197- 198.

^{xxii} Mullâ Şadrâ, *Kitâb al-Mashâ'ir*, p. 23, § 57 Ed. Entezârât Müllâ, Teherán.

^{xxiii} Este grupo de causas son propias de la filosofía sadriana yendo más allá de las causas de la escuela peripatéticas.

موضوع تقسيم به علل اربعه «فاعلى، غانى، مادى، صورى» از موضوع تقسيمات ارسطويى است - Cuatro son las causas aristotélicas: Causa activa, causa final, causa material, causa formal. Allamah Tabâtabâ'î.

^{xxiv} Javâdî Âmulî, “*Tasnim: tafsîr-e Qurân*” (*Exégesis del Corán*), *sura al-Baqarah*, aleya 30, volumen VII, Ed. ISRA, Qom, 2011.



^{xv} En la teoría de Harman no da prioridad a una visión antropocéntrica, él mismo dice que rechaza cualquier privilegio del acceso humano al mundo, y pone los asuntos de la conciencia

humana en la misma posición que el duelo entre canarios, microbios, terremotos, átomos y alquitrán.

Marxism and Ethical Socialism

El Marxismo y el Socialismo Ético

Recibido: 26/02/2020

Aceptado: 02/05/2020

Renzo Llorente ^{1*}

1* Division of Humanities, Saint Louis University, Madrid, España.

Email: renzo.llorente@slu.edu

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0017-0213>

Para Citar: Llorente, R. (2020). El marxismo y el socialismo ético. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 47-56. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/23>

Resumen: Quizá el legado más notable del llamado marxismo analítico sea la tesis, defendida por algunos destacados representantes de esta corriente filosófica, según la cual las razones que impulsan a Marx y al marxismo a condenar el capitalismo y defender el socialismo son, en el fondo, de una naturaleza moral. Si asumimos esta interpretación de Marx y del marxismo, nos veremos obligados a reconsiderar la relación entre el marxismo y otra tradición socialista para la cual los valores morales también son fundamentales, a saber, el llamado “socialismo ético”. Si al reconsiderar esta relación dejamos de lado algunas ideas falsas, si bien muy extendidas, con respecto a la naturaleza del socialismo ético (tales como la creencia de que implica una política reformista o el supuesto de que sea idéntico al “socialismo utópico”), descubrimos que la dicotomía entre el socialismo ético y el socialismo marxista resulta insostenible, al menos en los términos en los que ha sido planteado hasta ahora.

Palabras clave: Marxismo; socialismo ético; Roy Edgley; socialismo utópico; Norman Geras.

Abstract: One of the principal legacies of analytical Marxism has been a *moralization* of Marxism, for some of the most influential analytical Marxists came to endorse the view that the Marxist condemnation of capitalism and defense of socialism ultimately derive from normative ethical considerations. If we accept this new interpretation of Marx and Marxism, with its emphasis on the moral foundations of Marxist doctrine, we are forced to reconsider the relationship between Marxism and another socialist tradition for which moral commitments are also fundamental, namely ethical socialism. If our reconsideration of this relationship avoids common misconceptions about ethical socialism (such as the idea that it implies reformism, or that it is identical to “utopian socialism”), we find that the dichotomy between ethical socialism and Marxist socialism proves untenable, at least in the terms in which it has usually been formulated.

Keywords: Marxism; ethical socialism; Roy Edgley; utopian socialism; Norman Geras.

INTRODUCTION

There seems to be little doubt that the principal legacy of analytical Marxism—leaving aside the wholly *negative* contribution, as it were, resulting from the analytical Marxists' vigorous criticism and dismissal of many basic Marxist theses—has been an unabashed *moralization* of Marxism.¹ That is to say, few would deny that, so far as the interpretation of Marx and Marxism are concerned, the most notable, lasting effect of this movement has been an insistence on, and vindication of, the normative moral dimensions of Marxist doctrine. This is evident in many of the contributions to specific debates on the moral status of Marx's thought, as well as in a number of the texts that aim at a broader, more synthetic and systematic analysis of Marx and the Marxist tradition. A good example of the latter is furnished by Jon Elster's conclusion to his *Making Sense of Marx* (1985), which vividly evokes the legacy to which I am referring:

It is not possible today, morally or intellectually, to be a Marxist in the traditional sense. ... But...I believe it is still possible to be a Marxist in a rather different sense of the term. I find that most of the views that I hold to be true and important, I can trace back to Marx. This includes methodology, substantive theories and, above all, values. The critique of exploitation and alienation remains central (p. 531; emphasis in the original).

Yet, while most commentators would probably accept the above characterization of analytical Marxism's legacy, few have considered what is, to my mind, an obvious and important implication of this development, namely, that it tends to decisively undermine the distinction—long accepted by the vast majority of Marxists—between Marxist socialism and *ethical socialism*.² In other words, to the extent that we endorse this moralization of Marxism, the familiar claim that Marxist socialism is fundamentally opposed to

ethical socialism becomes untenable. That this conclusion is unavoidable, without being the least bit undesirable (at least from a Marxist perspective), is the claim that I set out to defend in the remainder of this paper.

My essay has five sections, apart from the introduction. I begin by briefly reviewing the various meanings and uses of the term “ethical socialism” and also provide the definition of ethical socialism that I shall be using. The following section of the paper then canvasses five common misconceptions, or unwarranted assumptions, regarding ethical socialism. In section three of the paper, I argue that if we employ the definition of ethical socialism that I have proposed, avoid the errors discussed in section two and accept the view that Marxism condemns capitalism and advocates socialism partly (or entirely) on moral grounds, then the dichotomy between ethical socialism and Marxist socialism proves untenable, at least in the terms in which it has usually been formulated. In this section, I also discuss two claims often used in support of the standard counterposition of ethical socialism and Marxism. The fourth section of the essay briefly addresses an objection, advanced by some Marxists, to an interpretation of Marxism that makes normative moral commitments central to, and the foundation of, the Marxist outlook. The paper then concludes with some reflections on the implications of adopting the interpretation of Marxism that foregrounds the doctrine's moral dimension.

I

What, exactly, is “ethical socialism”?³ Given the frequency with which this term has appeared in Marxist literature, it is natural to assume that the term has a fairly determinate meaning. In fact, the term “ethical socialism”—which was not current in Marx's time and, to my knowledge, was not employed by Marx and Engels themselves—has been, and

¹ I borrow the concept of a “moralized Marxism” from Kai Nielsen (1989), p. 272.

² For a study that does examine some aspects of this development, yet without analyzing the nature of ethical socialism, see Roberts (1996), chapter 7.

³ Given the aims of this essay, I do not think it necessary to offer a precise definition of *socialism*. But I would argue that Tom Bottomore is correct in characterizing socialism, in very general terms, as “a social order in which there is the maximum feasible equality of access, for all human beings, to economic resources, to knowledge, and to political power, and the minimum possible domination exercised by any individual or social group over any others” (as cited in Self, 1993, p. 343).

continues to be, used to designate a number of different, sometimes quite divergent, theoretical and political positions. For example, the term “ethical socialism” is sometimes used as a rough synonym for what Marxists have conventionally referred to as “utopian socialism,” that is, the emancipatory projects developed by Owen, Saint-Simon, and Fourier. Then again, “ethical socialism” sometimes refers to Eduard Bernstein’s “revisionist” version of Marxism developed at the end of the nineteenth century. (Indeed, the term apparently first gained currency as a result of the debates and polemics occasioned by Bernstein’s work.) At the same time, the term “ethical socialism” is also often used to identify the early twentieth-century movement in philosophy that sought to fashion a kind of neo-Kantian Marxism. Finally, the phrase “ethical socialism” is also sometimes used to characterize or evoke the politics associated with a tradition within British socialism, the best-known exponent of which was doubtless R. H. Tawney.⁴

It should be clear, even from this extremely brief summary, that the term “ethical socialism” has been used quite broadly. But this is hardly surprising, considering that writers who avail themselves of the term seldom take the trouble to define it. For our present purposes, I think we would do well to adopt a definition offered by Roy Edgley: “the political tendency that advocates socialism as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values, values that are perhaps distinctively socialist” (1990, p. 21).⁵ I find this definition especially well-suited for my aims in the present essay not only because it covers the different varieties of ethical socialism already noted, but also because Edgley was himself both a Marxist and dismissive of ethical socialism. In any event, once we have accepted a definition along these lines, the question then becomes: What follows from such a

conception of ethical socialism? Or rather: Does it entail anything that a Marxist should necessarily object to?

II

As it turns out, much of the antipathy that Marxists feel toward ethical socialism would seem to derive from a number of unjustified beliefs about the concept of ethical socialism, unjustified, at any rate, if we proceed from Edgley’s definition. What are some of these beliefs?

First of all, there is a not uncommon tendency to believe that ethical socialism denotes much the same thing as “utopian socialism.” In other words, Marxists tend to conflate ethical and utopian socialism⁶ or to assimilate the former to the latter. Yet there is, in fact, a scant justification for such a belief, as becomes clear if we recall the defining features of utopian socialism. Gareth Stedman Jones (1983) summarizes these features as follows: first, the ambition to construct a new science of human nature; secondly, a focus on the moral/ideological sphere as the determining basis of all other aspects of human behavior; third, the ambition to make this sphere the object of an exact science which will resolve the problems of social harmony; fourth, the assumption that pre-existing moral, religious, and political *theory* is the main obstacle to the actualization of the newly discovered laws of harmony; and, finally, the rejection of any distinction between the physical and social sciences (p. 505; emphasis in the original).⁷ One might also mention, of course, other views for which Marx and Engels took the utopian socialists to task, such as their proclivity for creating detailed political blueprints for the future, their failure to ground their theories in objective social tendencies or their disregard for the question of revolutionary agency. At any rate, the point is

⁴ I do not mean to suggest that this list is by any means exhaustive, but I would argue that it does cover the most important uses of the term.

⁵ Cf. the definition of ethical socialism proposed by Peter Self (1993): “the belief that socialism must be founded upon and reflect the acceptable moral principles of a good society” (p. 337). A much more idiosyncratic definition of ethical socialism is provided by Norman Dennis and A. H. Halsey (1988): “Ethical socialism is a radical tradition which makes heroic claims on people and on the society that nurtures them. It offers both a code of conduct for individuals

and a guide to social reform aimed at creating optimal conditions for the highest possible moral attainment of every person” (p. 1).

⁶ See, for example, Anderson (1980, p. 98); Nielsen (1989, p. 19); and Levine (2005, p. 625).

⁷ In fact, Stedman Jones identifies the theses listed here as “common presuppositions distinctive of pre-Marxist socialist thought,” but the brief essay in which they appear is a dictionary entry on “utopian socialism.”

that ethical socialism per se does not imply any of these things, at least if we accept Edgley's definition of this concept.

A second misconception shaping Marxists' thinking about ethical socialism (and probably a result of the habit of identifying ethical socialism with utopian socialism) involves the tendency to assume that ethical socialism necessarily implies a commitment to (cross-class) moral advocacy or moral suasion as the primary means, or principal mechanism, for bringing about socialism.⁸ That is, it is widely assumed that if we conceive of socialism "as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values, values that are perhaps distinctively socialist," it follows that we must privilege, if not rely exclusively on, moral appeals and exhortation—ethical consciousness-raising, as it were—to the neglect of other forms of political engagement, such as party activity, the mobilization of labor, etc. Yet this assumption likewise proves ill-founded, conflating as it does two distinct aspects of agency, namely *the motivational or justificatory aspect of agency*—the reasons that prompt a disposition to act for certain ends—and *the operational aspect of agency*, that is, the actual actions that an agent performs with a view toward achieving her ends. To "advocate socialism as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values, values that are perhaps distinctively socialist" in no way implies, either logically or in practice, a commitment to moral advocacy as the preferred, if not exclusive, method for bringing about socialism.

A third, typical error in thinking about ethical socialism consists in equating ethical socialism with reformism.⁹ On this (erroneous) view, ethical socialism entails a commitment to parliamentarism as the only legitimate means of effecting the transition to a socialist society, and so more or less

⁸ "As they [Kautsky, Lenin and others] saw it, the various non-Marxian schools of socialist thought could be called 'ethical socialism' since they tended to predicate socialism on the moral 'ought'" (Tucker, 1969, p. 33). The assumption that I am discussing is implicit in the view described by Tucker, and is likewise implicit in Edgley's remark (1990) to the effect that "the ideological character of its [ethical socialism's] idealist moralism weakens the socialist movement...by devaluing the need both for theory and practice. For if (moral) ideas are prior to action, what is chiefly necessary, if we are to change things, is to get our (moral) ideas right, and the rest will follow" (pp. 27-28). Rosa Luxemburg (2004b) implicitly identifies this assumption with "utopian socialism" (p. 242).

excludes, among other things, recourse to violence. Once again, such a conclusion simply does not follow from the conception stated above: there is nothing inconsistent about the idea of using revolutionary measures—notably, violence—to bring into being a system that embodies a particular set of moral values, just as there is nothing inherently inconsistent in a police officer's use of violence, or a country's resort to war, to bring about a state of peace (we should bear in mind, incidentally, that all major ethical theories license the use of violence under certain circumstances, and most versions of one highly influential moral theory, utilitarianism, even enjoin it in many instances to secure the best result). In any event, the notion that advocacy of socialism "as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values" amounts to a prohibition on violence appears especially bizarre when one recalls that some of the most resolutely and unambiguously ethical socialists have ultimately taken up arms to achieve their aims. Think, for example, of the case of Camilo Torres, the Colombian priest whose moral outrage over social injustice led him to become a guerrilla insurgent (and to die in combat).¹⁰

A fourth unjustified assumption regarding ethical socialism consists in the belief that advocating socialism "as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values" is in some sense at odds with the belief that workers and their allies should, and do, struggle for socialism because it is in their material interests. Apart from the fact that adherence to a doctrine may of course be motivated by more than one basic consideration, one reason that it is a mistake to counterpose a political commitment based on material interests to one based on moral values is that a person's moral values

⁹ This is, for example, the tenor of the entry on ethical socialism in an East German dictionary of "scientific socialism" (*Ethischer Sozialismus*, 1984) which explicitly associates this doctrine with Eduard Bernstein (p. 94). For another text that associates ethical socialism with reformism, see the last source cited in note 5.

¹⁰ The case of William Morris, in many ways a paradigmatic ethical socialist, is also instructive in this connection. As E. P. Thompson (1994) has noted, at the end of his life Morris regarded "an ultimate revolutionary confrontation" (i.e., violence) as inevitable, even though Morris's views followed from what Thompson calls "his moral criticism of society" (pp. 67 and 66).

normally play some part in defining her interests, or at least her perception of these interests. I shall return to this question below.

The last unwarranted assumption that I wish to mention consists in the notion that an *ethical* socialism is necessarily incompatible with a *scientific* socialism, by which I mean, to quote Hal Draper (1990), a conception of socialism “base[d]...on a knowledgeable analysis of the real forces operating in society” (p. 7). Despite its widespread acceptance, the dichotomy between ethical socialism and scientifically-based socialism plainly represents a *false* dichotomy. One can be committed to both a scientific analysis of real social forces and trends, an empirically informed revolutionary perspective, and so on, and at the same time bring an ethical or normative framework to bear on one’s assessment of these trends and to guide one’s political activity. Indeed, it is difficult to see how one could possibly do without the latter. This is, of course, merely another way of suggesting that far from there being a fundamental incompatibility between positive and normative considerations, the fact/value distinction (or the “is/ought” problem) actually requires that we supplement science with normative commitments. I say a bit more about this below.

III

It should now be evident, I hope, that ethical socialism, construed as “the political tendency that advocates socialism as centrally involving, even based on, a set of ethical or moral values, values that are perhaps distinctively socialist,” does not necessarily imply any of the theoretical views or substantive positions with which it is usually associated, and owing to which it is generally dismissed, by Marxists. For this reason alone, the characteristic Marxist hostility toward the idea of ethical socialism appears entirely unwarranted. Indeed, rather than rejecting ethical socialism outright, as

they often do, Marxists should acknowledge that Marxism has much in common with ethical socialism, at least if they believe that Marx and Marxists base their denunciation and rejection of capitalism, and advocacy of socialism, partly on moral grounds, such as a commitment to some form of distributive justice.¹¹

Given the limited scope of the present essay, I will not attempt to provide the argumentation needed to defend this last claim, which remains somewhat controversial. Rather, I will simply assume that those who have argued that Marx and Marxists condemn capitalism as unjust and espouse socialism/communism on normative ethical grounds—at least in part—are correct. I will simply assume, in short, that the countless passages in which Marx and Engels (and subsequent Marxists) criticize capitalism for being inimical to *self-realization*, *community*, and *equality* warrant the conclusion that their condemnation of capitalism represented, at least in part, a *moral* condemnation.¹² Anyone interested in these issues would do well to consult Norman Geras’s indispensable essays on Marx and justice (1986; 1992), which provide a comprehensive survey of the relevant debates, while also establishing beyond doubt that Marx did indeed condemn capitalism as unjust.¹³ Yet although I cannot review the debates on Marx, Marxism, and justice here, I would like to address briefly two lines of reasoning against “moralizing” Marxism that, on the one hand, have been somewhat neglected in these debates and, on the other, are relevant to two of the putative deficiencies of ethical socialism that I have mentioned. The first line of reasoning holds that Marxism does not appeal to moral values at all because it is a science, while the second one holds that Marxism need not appeal to moral values because material interests can, by themselves, generate sufficient revolutionary motivation. Both lines of reasoning imply that Marxism is fundamentally different from ethical socialism.

¹¹ According to one such interpretation, that of the influential analytical Marxist John E. Roemer (1994), “the *ethical* condemnation of capitalism that should be taken to lie at the foundation of the Marxist charge of exploitation is, in fact, one based on the unjust inequality of distribution of ownership rights in the means of production” (p. 15; emphasis added).

¹² Here I am following G. A. Cohen (1995) in identifying human self-realization, community and equality as goods that are central to the Marxist outlook (p. 5). There are countless passages in Marx and

Engels’s writings that plainly reflect a commitment to one or more of these goods. For a few brief examples of such passages, see Marx (1975), pp. 273-77; Engels (1975), pp. 246 and 248-49; Marx and Engels (1976), p. 439; Marx (1986), p. 530; Marx (1987), p. 91; and Engels (1987), pp. 95-99 and 277-80.

¹³ According to G. A. Cohen (1995), “while Marx believed that capitalism was unjust, and that communism was just, he did not always realize that he had those beliefs” (p. 139). I believe that Cohen is right.

As for the first of these responses, namely that Marxism is fundamentally different from ethical socialism because Marxism constitutes a science, two questions need to be addressed. The first question concerns the scientific status of Marxism: Is Marxism a science? Or, rather: In what sense, if any, can it plausibly be called a science?

I think that it is quite clear today that Marxism's credentials as science are rather unimpressive, at least if we take a more or less familiar notion of science as our standard. In one sense, this should not surprise us, for in explaining the purportedly scientific character of Marxism, Marxists typically employ a decidedly loose concept of science. For example, when Rosa Luxemburg (2004a) has occasion to clarify the "scientific basis of socialism," she simply points to the fact that Marxism, unlike some rival socialist doctrines, duly appreciates "three results of capitalist development": "the growing *anarchy* of the capitalist economy...the progressive *socialization* of the process of production...and the *organization and class-consciousness* of the proletariat" (p. 132; emphasis in the original).¹⁴ Of course, others might well cite Marxist economics in arguing for the "scientific" character of Marxism, but this is hardly a promising strategy: quite apart from the problems that arise in reducing Marxism to its economic component, many question the soundness of Marxist economics, or at least important elements of it.

Yet let us assume, for the sake of argument, that Marxism does indeed constitute a science in a conventionally recognized sense of the term: Would this fact alone suffice to generate the characteristically Marxist condemnation of capitalism and defense of socialism? It should go without saying that this could only be the case if we were to reject the fact/value distinction, and assume that one can indeed uncontentionally derive an "ought" from an "is," that is to say, proceed from descriptive premises to a prescriptive conclusion without introducing some normative premise in one's argument. Now, some Marxists, underscoring that Marx himself appears to reject the fact/value distinction,

suggest that it is this perspective that allows one to deduce both a condemnation of capitalism and a commitment to socialism from Marxist science.¹⁵ The trouble with this position is, at bottom, twofold. First, whether or not Marx himself rejects the fact/value distinction, such a rejection constitutes a highly questionable theoretical stance. Second, even if it is possible to derive facts from values, it is still necessary to show why, precisely, *these* values—e.g., a commitment to socialism—follow from *those* facts; in other words, why, if the materialist conception of history is true, it follows that we ought strive to bring about socialism. As Rudolf Hilferding once put it, "it is one thing to recognise a necessity and another thing to work for this necessity. It is quite possible for someone convinced of the final victory of socialism to fight against it."¹⁶ Of course, if, on the other hand, we are skeptical of Marxism's scientific pretensions, or must implicitly use a *very broad* notion of science in granting Marxism's status as a science, then surely we should regard Marxism as essentially a political philosophy, and therefore in part a moral outlook, as political philosophies inevitably contain a normative moral component.

A second way of denying the thesis that Marxism is based on, or need be based on, moral values consists in arguing that such foundations prove unnecessary because Marxism appeals directly to material interests.¹⁷ This approach or strategy is, however, open to challenges on a number of grounds. Let me mention three of these. In the first place, we may note that avowed Marxists of all schools and stripes have regularly denounced capitalism in explicitly moral terms, which are often also the very terms that they use in presenting their own political ideals.¹⁸ In a similar vein, they have often underscored the higher moral caliber of militants inspired by Marxist thought; this was the case, for instance, of Alvaro Cunhal (1975), historic leader to the Portuguese Communist Party, who once published a pamphlet titled "The Moral Superiority of the Communists".¹⁹

¹⁴ Cf. Hal Draper's characterization of scientific socialism cited earlier.

¹⁵ See the brief discussion in Kamenka (1972), pp. 2-3, and cf. Sayers (1989), p. 95.

¹⁶ Cited Kamenka (1972), p. 2.

¹⁷ We find one statement of this idea in Levine (2005), p. 625.

¹⁸ For some relevant passages from Marx, see Geras (1986; 1992). Many relevant passages from subsequent Marxists (as well as Marx and Engels) are cited in Lukes (1985).

¹⁹ Lenin (1965) expresses a similar idea, when, in discussing the efforts of workers who performed voluntary labor, he refers to "the moral and political authority of the proletariat" (p. 423).

Secondly, the strict separation of interests from morality is implausible, for the simple reason that interests are in part constituted—that is, their content is determined—by moral beliefs. This is obviously the case if we conceive of interests along the lines of the definition suggested by the philosopher Simon Blackburn (1994), according to whom interests can be understood as “those things that a person needs, or that are conducive to his or her flourishing and success” (p. 196). But it is also obvious if we think of the conception of interest favored by many political scientists, who typically hold that interests reduce to fully informed preferences (Braybrooke, 1987, p. 202), and bear in mind that the latter are, in turn, at least partly informed by values (albeit not necessarily moral values).

Finally, it is in a sense disingenuous for Marxists to claim that by appealing to material interests they can dispense with any appeal to moral considerations, for Marxists actually use a notion of interests that subsumes morality, or at the very least conflates it with interests, insofar as moral commitments are a (superstructural) correlate, or expression, of certain class interests generated by the prevailing relations of production. Indeed, the connection between interests and morality tends to be, for Marxists, even tighter than it is for, say, non-Marxist political scientists (who, as already noted, tend to equate interests with fully informed preferences); and the rough characterization of this connection offered by Howard Selsam (1988), a mid-twentieth-century American Marxist philosopher, is one that many Marxists would surely accept: “The struggle of the working class for the overthrow of capitalism is justified and right not only because it expresses their [*sic*] needs and interests, hence their ethics, but because their ethics is the highest or best possible at this stage of history” (p. 174).

IV

If we grant, then, that Marxism contains, as a central component, a normative moral orientation, and likewise grant that ethical socialism does not necessarily have any of the problematic or objectionable—from a Marxist standpoint—implications discussed above, the conventional

contrast between Marxism and ethical socialism appears to lose much of its justification. Nonetheless, it remains true that even many Marxists who acknowledge that values figure centrally in Marx’s critique of capitalism and that Marxism includes a moral perspective tend to be dismissive of ethical socialism, when not actually employing the term as a slur.²⁰ The reason for this abiding aversion to the idea of ethical socialism surely derives, in most cases, from a rejection of anything smacking of a moralized conception of Marxism. Earlier I discussed the problems besetting two lines of reasoning against moralizing Marxism, that is, against the claim that Marxism does, or must, appeal to some moral commitments. (I should perhaps note, to avoid possible misunderstandings, that in referring to a “moralization of Marxism,” I am not endorsing *moralizing*, whether from a Marxist outlook or from any other perspective.) Before concluding, I would like to address briefly one other concern registered by some commentators who are critical of approaches to Marxism that emphasize its normative ethical dimensions. For these commentators, the problem is, as Andrew Collier (1981) succinctly puts it, “that there are no *specifically* socialist values,” and this is why we should refrain from “basing the case for socialism on values” (p. 22; emphasis in original).²¹ In short, if one appeals to putatively socialist values in advocating socialism, one will be appealing to values that are also central to other political philosophies and doctrines, and so be making the case for them as well.

It is probably true that “there are no specifically socialist values”: freedom, equality, community, non-domination, self-realization and the other values, or goods, usually invoked by Marxists are also upheld by adherents of rival political philosophies and doctrines. In fact, one interpretation of Marxism, that which views it as an “immanent critique” of liberalism, effectively identifies the values of Marxism with those of liberalism.²² At any rate, to argue that we ought not to base the case for (Marxist) socialism on values because there are no specifically socialist values is to ignore the fact that a political philosophy’s (or doctrine’s) *interpretation* of the values that it defends matters as much as the values themselves in defining the essence of

²⁰ For one example, see Nielsen (1989), p. 19.

²¹ The second citation from Collier is in fact a section heading. Cf. Roberts (1996), p. 208 and Levine (2003), p. 27.

²² See, for example, Gamble (1999), p. 4 and Mills (1962), p. 26.

the political philosophy in question. (For this reason, it makes sense to say that different political philosophies appeal to the same values only if we consider the values as abstract generalities.) Different interpretations, and combinations, of the same values yield different theoretical conclusions and imply different practical policies, which is why, say, socialist democracy does not mean the same thing as liberal democracy. In short, to the extent that (Marxist) socialists' understanding of certain values (or goods) differs from the understanding of these same values in rival political traditions, it seems quite reasonable to appeal to these values in arguing for socialism.

V

By way of conclusion, let me mention a few of the benefits of duly appreciating the moral dimensions of Marxism. To begin with, this interpretation of Marxism affords us an accurate understanding of the essence of Marxism as a theoretical tradition and political project, something that remained beyond reach so long as Marxism "sought to obscure from itself and others a feature integral to its nature" (Geras, 1992, p. 65). Secondly, the moral interpretation of Marxism also helps to elucidate the significant affinities between Marxism and religion, which mainly concern moral commitments and have very little to do with the superficial parallels that are so often cited in this connection. Thirdly, this understanding of Marxism facilitates a more robust unification of Marxism and feminism, which will never occur so long as we think of the former as a non-moral scientific project and the latter as a politico-moral philosophy, or doctrine. Finally, the moral interpretation of Marxism offers us insight into Marxism's enduring appeal, which is, without question, far greater than that of any form of ethical socialism, and understandably so.

REFERENCES

- Anderson, P. (1980). *Arguments Within English Marxism*. London: Verso.
- Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Braybrooke, D. (1987). *Meeting Needs*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collier, A. (1981). "Scientific Socialism and the Question of Socialist Values," in J. Mepham and D.-H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy, Vol. IV: Social and Political Philosophy*. Sussex and New Jersey: Harvester Press and Humanities Press.
- Cunhal, A. (1975). *A superioridade moral dos comunistas*, Second edition. Lisbon: Edições Avante!
- Dennis, N. and A. H. Halsey (1988). *English Ethical Socialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Draper, H. (1990). *Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. IV: Critique of Other Socialisms*. New York: Monthly Review Press.
- Edgley, R. (1990). "Marxism, Morality and Mr. Lukes," in D. McLellan and S. Sayers (eds.), *Socialism and Morality*. New York: St. Martin's Press.
- Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. (1975). "Speeches in Elberfeld," in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 4*. New York: International Publishers.
- Engels, F. (1987). *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 25*. New York: International Publishers.
- "Ethischer Sozialismus" (1984). In *Wörterbuch des Wissenschaftlichen Kommunismus*. Berlin (East): Dietz Verlag.
- Gamble, A. (1999). "Why Bother with Marxism," in A. Gamble, D. Marsh and T. Tant (eds.), *Marxism and Social Science*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Geras, N. (1986). "The Controversy About Marx and Justice," in *Literature of Revolution: Essays on Marxism*. London: Verso.
- Geras, N. (1992). "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder," *New Left Review* (I) 195: 37-69.
- Kamenka, E. (1972). *The Ethical Foundations of Marxism*, Second edition. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Lenin, V. I. (1965). "A Great Beginning: Heroism of the Workers in the Rear; 'Communist Subbotniks'," in *Collected Works, Vol. 29*. Moscow: Progress Publishers.
- Levine, A. (2003). *A Future for Marxism*. London and Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Levine, A. (2005). Review of *After Capitalism* by David Schweickart, *Ethics*, Vol. 115, no. 3: 621-25.
- Lukes, S. (1985). *Marxism and Morality*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Luxemburg, R. (2004a). *Social Reform or Revolution*, in P. Hudis and K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*. New York: Monthly Review Press.
- Luxemburg, R. (2004b). "Women's Suffrage and Class Struggle," in P. Hudis and K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*. New York: Monthly Review Press.
- Marx, K. (1975). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 3*. New York: International Publishers.



Marx, K. (1986). *Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857–1858)*, in Marx and Engels Collected Works, Vol. 28. New York: International Publishers.

Marx, K. (1987). *Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857–1858)*, in Marx and Engels Collected Works, Vol. 29. New York: International Publishers.

Marx, K. and F. Engels (1976). *The German Ideology*, in Marx and Engels Collected Works, Vol. 5. New York: International Publishers.

Mills, C. W. (1962). *The Marxists*. New York: Dell Publishing Co.

Nielsen, K. (1989). *Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism*. Boulder and London: Westview Press.

Roberts, M. (1996). *Analytical Marxism: A Critique*. London and New York: Verso.

Roemer, J. E. (1994). *A Future for Socialism*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Sayers, S. (1989). "Analytical Marxism and Morality," in R. Ware and K. Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism*. Calgary: The University of Calgary Press.

Self, P. (1993). "Socialism," in R. E. Goodin and P. Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford and Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Selsam, H. (1988). "The Ethics of the Communist Manifesto," in F. L. Bender (ed.), *The Communist Manifesto by K. Marx and F. Engels*. New York and London: W. W. Norton and Company, Inc.

Stedman Jones, G. (1983). "Utopian Socialism," in T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thompson, E. P. (1994). "William Morris," in *Making History*. New York: The New Press.

Tucker, R. C. (1969). *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

Herencia y revolución en Marx. Un ensayo de lectura

INHERITANCE AND REVOLUTION IN MARX. A READING ESSAY

Recibido: 16/04/2020

Aceptado: 06/05/2020

Juan Pablo Patriglia^{1*}

1* Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad - CONICET-UNC.

Email: juanppatriglia@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8778-9232>

Para Citar: Patriglia, J. P. (2020). Herencia y revolución en Marx: Un ensayo de lectura. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 57-67. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/28>

Resumen: En el presente ensayo nos proponemos realizar una lectura de la relación entre herencias del pasado y revolución en Karl Marx. Para emprender dicha tarea interesa realizar una lectura crítico-filosófica de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, una obra histórica, política, filosófica y hasta literaria, que a través de complejas y minuciosas descripciones pone en evidencia el drama de la historia de Francia ("centro de la política" según Marx) de mediados de siglo XIX, pero también, como intentaremos mostrar, el drama de toda historia, junto con la relación del presente revolucionario y sus herencias, sus espectros del pasado y del porvenir. A partir de esta hipótesis de lectura, nos proponemos poner a dialogar este texto con otros escritos de Marx donde el problema de la relación entre herencia histórica y revolución social se aborda de una manera diferente. En este marco, interesa volver sobre las reflexiones de algunos filósofos contemporáneos que abordan, ya sea de forma explícita, ya sea tangencialmente, este problema en Marx.

Palabras clave: Marx; Herencia; Revolución; Espectros; Historia.

Abstract: In this essay we propose to read the relationship between inheritances of the past and revolution in Karl Marx. To undertake this task, we are going to make a critical-philosophical reading of *The 18 Brumaire of Louis Napoleon Bonaparte*, a historical, political, philosophical and even literary work, which through complex and meticulous descriptions highlights the drama of French history ("center of politics" according to Marx) of the mid-nineteenth century, but also, as we will try to show, the drama of all history, together with the relationship of the revolutionary present and its inheritances, its specters of the past and the future. Based on this reading hypothesis, we propose to put this text into dialogue with other writings of Marx where the problem of the relationship between historical inheritance and social revolution is approached in a different way. In this framework, we will return to the reflections of some contemporary philosophers who address, either explicitly or tangentially, this problem in Marx.

Keywords: Marx; Revolution; History; Specters; Inheritances.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Se trata, en este breve ensayo, de volver a Marx o de “hacerlo volver”, de retomar su herencia. Ya decía Derrida en su libro *Espectros de Marx* (1998) que “una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción de reafirmar eligiendo*” (p. 30). De tal forma que la herencia no es nunca algo *dado*, sino siempre una *tarea*. Heredar el espíritu de Marx, entonces, implica no sólo la responsabilidad de conocer su herencia más desgarradora, sino también la de *elegir* entre sus múltiples espíritus, pues siempre “*hay más de uno, debe haber más de uno*” (p. 27). Implica una *decisión*, una operación activa y crítica.

¿Cuál de los espíritus de Marx, entonces, habremos de decidir heredar?, ¿cuál de sus voces escuchar? Nos proponemos estudiar al Marx que asume en toda su complejidad la historia y la lucha de clases, que otorga una importancia tan capital a la ideología y la política como a la producción de la vida material, que piensa en la nueva revolución social como un proceso inmanente de autotransformación permanente, y que bien sabe los espectros, a los que se propone conjurar, no dejarán nunca de acosar a los hombres. Y sobre lo que queremos interrogar a este Marx es, precisamente, sobre el problema de la *herencia*, de la tensión entre las herencias del pasado –pero también del futuro– y la *revolución*.

Para realizar tal trabajo de interpretación, hemos elegido como hilo conductor una obra que resulta por demás útil a nuestros objetivos: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, escrito por Marx entre 1851 y 1852. En efecto, se puede encontrar en este escrito el tema de la herencia y su relación con la revolución que aquí queremos tratar. Se trata de una obra histórica, política, filosófica y hasta literaria, en fin, inclasificable (de ahí su riqueza), que a través de complejas y minuciosas descripciones pone en evidencia el drama de la historia de Francia (“centro de la política” según Marx) de mediados de siglo XIX, pero también el *drama de toda historia*, junto con la relación del presente revolucionario y sus herencias, sus espectros del pasado y del porvenir. Veamos.

EL DRAMA DE LA HISTORIA

“Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si

dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa.” (Marx, 2003: 15). Esta frase, con la que Marx inicia *El 18 Brumario*, no deja de sorprender, pues parece ponerse en juego una visión de la historia bastante diferente, hasta cierto punto contradictoria, con la idea de un desarrollo lineal y teleológico de la historia de las sociedades, producto de la determinación mecánica de las fuerzas productivas materiales sobre las relaciones sociales de producción.

Así lo señala Claude Lefort en su ensayo *Marx: de una visión de la historia a otra* (1990) para quien existen dos esquemas de interpretación de la historia en Marx que tanto se excluyen como se combinan. Sin embargo, más que una conjugación, lo que nosotros vemos e intentaremos mostrar es la existencia de una tensión, de un conflicto irreductible entre “dos visiones de la historia” en el interior del propio pensamiento de Marx. ¿De cuáles visiones de la historia se trata? Dice Lefort: “Por una parte, Marx procura una historia evolutiva; por la otra, una historia repetitiva” (p. 109). Si el *18 Brumario* es el escrito que representa ésta última, es *El Manifiesto Comunista*, escrito por Marx al calor de la revolución europea de 1848, el que representa la primera. En efecto, en *El Manifiesto* el hilo de la historia siempre se restablece, “la humanidad es *una* en el tiempo” y “la continuidad del drama no está puesta en duda, a pesar de las pausas o de las regresiones” (Lefort, 1990, p101). Por demás conocidas son estas palabras de Marx:

La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy es la historia de las luchas de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos se encontraban enfrentados en una continua contraposición, llevaban a cabo una lucha ininterrumpida –ora encubierta, ora abierta; una lucha que en cada caso terminaba con una transformación revolucionaria de toda la sociedad (Marx, 2008, p. 25).

Si bien toda la historia es la historia del desarrollo dialéctico de la lucha de clases, sin embargo, nuestra época se distingue de todas las otras; en ella parece estar en juego el desenlace de la historia por la *simplificación de los antagonismos sociales*, “la entera sociedad se divide cada vez más en (...) dos grandes clases que se enfrentan entre sí: burguesía y proletariado” (p. 26). Por un lado, esta simplificación va a la par con la extensión del modo de producción capitalista a escala mundial, con una comunicación universal y con una

interdependencia recíproca de todas las actividades en el seno de una nueva formación social. Por el otro, se acompaña con un nuevo ritmo de la historia –un ritmo acelerado, propio de un modo de producción palpitante arrastrado por la fiebre de la creación y de la destrucción. En el capitalismo las *herencias del pasado* se caen bajo el *choque revolucionario* de lo nuevo y la apariencia misma del presente no tiene tiempo de fijarse:

Todas las relaciones fijadas y herrumbradas, con su séquito de representaciones y opiniones ancestralmente veneradas, son disueltas; todas las relaciones recientemente formadas envejecen antes de poder osificarse. *Todo lo establecido se evapora*, todo lo santo es profanado, y los hombres ven, por fin, obligados a contemplar con una mirada sobria su posición en la vida, sus relaciones recíprocas (p. 29).

En el Marx de *El Manifiesto* la misma necesidad (en este caso, el desarrollo de la gran industria) hace que la sociedad se simplifique en dos clases sociales opuestas y que la historia se desencadene. Pero no sólo eso, ya que la necesidad hace también que se disipen las brumas místicas que velaban a los hombres su posición social y la naturaleza de sus relaciones. Todas las ilusiones –no sólo religiosas, sino también las ilusiones políticas y mercantiles– se desvanecen ante el desarrollo revolucionario de las fuerzas productivas. La burguesía, en lugar de “la explotación encubierta a través de ilusiones religiosas y políticas, ha colocado la explotación abierta, descarada, directa, sobria” (p. 28). En suma: desarrollo revolucionario de la sociedad, simplificación de los antagonismos sociales, universalización de las relaciones sociales, ritmo acelerado de la historia, ruptura con las herencias del pasado y desaparición de las ilusiones. Todo esto caracteriza la sociedad capitalista y anuncia su inevitable final. *Es la visión evolutiva de la historia.*

Pero volvamos ahora a nuestro escrito, *El 18 Brumario*. Unas palabras más adelante de la frase sobre Hegel con la que inicia su escrito, Marx expone lo que va a constituir para muchos el corazón mismo del materialismo histórico: “Los hombres

hacen su propia historia, pero no la hacen bajo su mismo arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas que circunstanancias con que se encuentra directamente que existen y *que transmite el pasado.*” (Marx, 2003, p. 14. El subrayado es nuestro).

De esta forma, Marx afirma, por un lado, que la historia y la misma sociedad son producto de la *práctica humana*¹, es decir, de la actividad transformadora del mundo y autotransformadora del hombre, eliminando así toda trascendencia –divina o natural– para explicar su génesis y su desarrollo, afirmando una vez más la ruptura del nexo teológico-político. Y, por el otro, sostiene que el hombre siempre es heredero –más aún: *que es en tanto heredero*–, ya que toda actividad se desenvuelve en el marco de circunstancias previas, legadas por el pasado: ciertas fuerzas productivas, ciertas relaciones sociales de propiedad, pero también cierta “*tradición histórica*” que “opreme como una pesadilla el cerebro de los vivos”:

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (p. 15).

Según Lefort, cuya vocación ha sido descifrar por fuera de los discursos tradicionales lo “nuevo” de la modernidad política, cuando Marx habla de la disposición a “revolucionarse y a revolucionar las cosas”, los ejemplos que utiliza prueban que está pensando en los hombres, particularmente la burguesía, de la época moderna. Estos son, como todos los hombres, herederos de un pasado, pero también creadores de algo inauditamente nuevo en la historia: el capitalismo como forma revolucionaria de producción junto con una forma de “organización política”, la democracia, que no sólo rompe con el antiguo nexo teológico-político del Antiguo Régimen,

precisamente, en que la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Pues, “Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una «esencia» invariante” (p. 47).

¹ Como señala Balibar (2006) con su idea de *práctica* Marx suprime uno de los más antiguos tabúes de la filosofía, desde la Antigüedad griega: la distinción radical de la *praxis*, la acción “libre” de autotransformación humana, y la *poiesis*, la fabricación (entendida como acción “necesaria”) de las cosas en el enfrentamiento con la naturaleza: La “tesis revolucionaria” de Marx consiste,

sino que instaura una nueva forma de sociedad donde el lugar del poder se encuentra vacío. Sin embargo, si bien la burguesía se confronta con lo nuevo, no puede concebirlo. En el momento mismo en que se implican en un devenir creador, que los obliga a tareas inauditas, evocan a los muertos, disfrazan el presente en el pasado, se visten como romanos.

Aquí es preciso, a riesgo de extendernos un poco, establecer una diferencia. Pues si en un primer momento –hablamos de la revolución de 1789-1814 según el corte histórico de Marx– estas herencias del pasado les servían a la burguesía como ilusiones “para ocultarse a sí mismos las limitaciones burguesas de su contenido y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica”, para cumplir la “misión de su tiempo: librar de las cadenas a la sociedad *burguesa* moderna e instaurarla”; en 1848-1851, por el contrario, son las herencias, son los espectros del pasado los que dominan a los hombres y ponen freno a cualquier transformación revolucionaria de la sociedad. Peor aún: a cualquier transformación:

En aquellas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder en la realidad a su cumplimiento, *para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar su espectro*. En 1848-1851, no hizo más que dar vueltas el espectro de la antigua revolución (...). Todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de una revolución, se encuentra de pronto retrotraído a una época fenecida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fechas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (...). La nación se parece a aquel loco de Bedlam que creía vivir en tiempo de los viejos faraones... (Marx, 2003, pp. 16-17).

Ya lo afirma Lefort: resulta difícil aquí distinguir lo que pertenece al orden real del orden de la fantasmagoría. En efecto, cuando nos enfrentamos a *El 18 Brumario* no sólo estamos en presencia de una forma radicalmente opuesta de entender la Historia a la de *El Manifiesto* sino también de entender el papel mismo de lo ideológico. Si en este último escrito el desarrollo del capitalismo parece abrir un acceso al fundamento material de la vida social, desvanecer las brumas místicas que velaban su acceso, ahora éstas aparecen con toda su fuerza, encontrándose al mismo nivel que las fuerzas materiales en la determinación de la historia, ya que constituyen el principio mismo de unidad del orden social.

Produciendo una apariencia de universalidad ahí donde existe lo particular, disfrazando el presente en las figuras del pasado, la ideología lleva a la petrificación de lo social. Es, en palabras de Lefort, el enorme “poder de lo *imaginario*” que Marx descubre allí en el origen mismo de la sociedad burguesa.

Ahora bien, este peso tan importante de la ideología en la dinámica social se encadena con otro aspecto que produce otra ruptura entre *El 18 Brumario* y la visión de *El Manifiesto*: la complicación y no la simplificación de los antagonismos sociales. En efecto, ¿qué observa Marx en la Francia de mediados del siglo XIX?, ¿un simple antagonismo entre dos clases económicamente determinadas? Más bien, una *pluralidad* de clases sociales cuya constitución se encuentra abierta y en constante redefinición. Dejemos aquí a Lefort tomar la palabra:

¿Qué son las clases? O bien, clase en devenir, que la inmadurez condena a la impotencia: tal es el proletariado; o bien clase opuesta a sí misma, reunida intermitentemente bajo el efecto del miedo a su adversario, pero huyendo ante la imagen de su identidad: tal es la burguesía; o bien, clase intermedia en el seno de la cual se “embotan los intereses de las clases opuestas”, tal es la pequeña burguesía; o bien clase no-clase “simple adición de magnitudes del mismo nombre” formando una clase “de la misma manera que un saco lleno de patatas forma un saco de patatas”, o bien aún, clase-desperdicio, clase-desecho, el *lumpen proletariat*. Este esquema no da incluso pleno derecho a la complejidad (Lefort, 1990, p. 124).

Como no se trata aquí de seguir minuciosamente el análisis de Marx, nos interesa señalar la importancia de la ideología – como dispositivo que juega con las herencias, con los espectros y fantasmas del pasado– en la constitución de las clases y el desarrollo –repetitivo– de la historia. Como señala Lefort, “no es la lógica de los intereses económicos en la que se apoya el encadenamiento de los sucesos, es más bien la lógica de su desconocimiento”, los intereses económicos de clase “se revelan impresos en una estructura social cuya división sustrae a cada actor su forma y su dinámica”. Es por ello que al final el poder bonapartista aparece como un producto imaginario, producto de mitos conjugados, “producto de una sociedad que no puede afrontar el problema de su unidad, o mejor, de su identidad, sino sobre el modo de la ilusión.” (p. 126). Luis Bonaparte III, el sobrino de Napoleón I utiliza la máscara de éste para despertar viejos sentimientos –sobre todo entre el campesinado– y nuevas esperanzas de unidad y de orden en Francia. Se trata de un

paradójico personaje que Marx no dejará de ironizar y describir críticamente, mostrando una vez más por qué ha sido designado como uno de los grandes maestros de la sospecha².

En resumidas cuentas, si leemos *El 18 Brumario* vemos a un Marx que tiene ante sus ojos una realidad y una historia que intenta aprehender pero que pone constantemente en cuestión sus categorías conceptuales, que lo llama a reelaborarlas incesantemente, que no le permite en ningún momento cerrar su pensamiento. Como señala Balibar (2006), Marx “nunca tuvo tiempo de construir una doctrina porque *la rectificación iba más rápido*” (p. 129); perspectiva que tiene implicancias muy importantes a la hora de cómo entender la obra de Marx, particularmente su obra principal, *El Capital*, tal como lo ha señalado repetidamente José María Aricó, uno de los más importantes marxistas latinoamericanos del último tiempo. (Aricó, 2011, p. 49).

Cuando Marx observa la historia de Francia de mediados de siglo XIX, más que con una historia revolucionaria se enfrenta a una “historia sin acontecimientos”; más que a un proceso evolutivo marcado por el desarrollo de las fuerzas productivas se encuentra con “un proceso cuya única fuerza parece ser el calendario, fatigoso por la sempiterna repetición de tensiones y relajamientos”; más que con la síntesis dialéctica de los antagonismos sociales observa “antagonismos que sólo parecen exaltarse periódicamente para embotarse y decaer, sin poder resolverse”. Se trata de un pasaje de la historia que se encuentra “pintado gris sobre fondo gris”, donde hombres y acontecimientos parecen “sombras que han perdido sus cuerpos” (Marx, 2003, pp. 42-43).

LAS REVOLUCIONES BURGUESAS Y LA NUEVA REVOLUCIÓN SOCIAL

La historia, entonces, no evoluciona, no tiende a un fin –y menos aún, a su fin– sino que se repite; no opera de forma continua, sino de forma discontinua y hasta regresiva. La

historia moderna de Francia lo pone en evidencia. Son las herencias del pasado, primero utilizadas políticamente como ilusión para encarar la revolución, la misión histórica de la burguesía, luego emancipadas de ella y vueltas en su contra, las que producen tal “mecanismo de repetición”. De ello Marx extraerá una enseñanza fundamental, que formulará en forma de imperativo:

La revolución del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda la frase (p. 18. El subrayado es nuestro).

Para Marx, la revolución social del siglo XIX –la que introduce la diferencia en el mecanismo de repetición– puede prescindir de toda referencia al pasado ya que su actor histórico no necesita esconder como la burguesía su interés particular bajo el manto del interés universal. No lo necesita precisamente porque al carecer de todo, es portadora del interés universal: su revolución posee un contenido que desborda toda frase, toda forma que intente producir la apariencia de universalidad. Y este actor histórico es el proletariado, la clase obrera industrial. Como dice Lefort (1990) se trata de un “ser extraño que perfecciona el destino de la humanidad, pero destruye toda tradición: heredero sin herencia. ¿Habría que llamarlo destructor de lo imaginario social o último producto de la imaginación de Marx?” (p. 109).

Sin embargo, hoy es posible reinterpretar esta figura ya no en términos de un *sujeto*, de un actor social particular, sino de aquella *instancia* que hace agujero en el sistema de relaciones sociales, que marca la existencia de un sector en ese sistema que forma parte constitutiva de ese ámbito pero que no se

² Horacio González (2006), hablará de un “tratamiento político” y un “tratamiento estético” de parte Marx, con una cierta influencia de Shakespeare, del personaje de Luis Bonaparte. “De ahí –afirma González– la seducción que este texto continúa ejerciendo, y de ahí también la inconveniencia de volverlo un instrumento de canonización de conceptos políticos. Considerada políticamente, la figura paradójica y mistificadora de Luis Bonaparte III debía ser

teóricamente aniquilada por la razón en la Historia sin que nada se aprovechara de ella. Tratada estéticamente, esa misma figura adquiriría un tono y consistencia propias: un individuo que se vuelve agente imperfecto de la Historia y conflictúa su conciencia en la contradicción de querer representar a los hombres del presente al mismo tiempo que sabe que debe rendir culto a los recuerdos del pasado en el altar inmemorial de la nación” (p. 67).

cuenta en él, una parte que no es una parte. Así, dice Ranciére (1996) el proletariado es “un operador de litigio, un nombre para contar los incontados, un modo de de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales” (p.103). En otras palabras, el proletariado sería el índice de que simplemente hay un más allá, un *exceso* inasimilable, irreductible al ámbito reglado del espacio social, que interrumpe la repetibilidad de la historia. En este sentido, como señala Elías Palti (2010) para el marxismo estructuralista el proletariado del que hablaba Marx es al mismo tiempo *inmanente* y *trascendente* a ese orden:

En condiciones capitalistas clásicas, en tanto que clase obrera, se integra a dicho ámbito estructural. Pero su inclusión incluye también un *exceso* que ya no pertenece a ese ámbito, que es indecible en el lenguaje disponible dentro de él. Como mostró Marx, el tipo de injusticia que sufre el obrero (la extracción de plusvalía) no es articulable según las categorías propias al sistema de producción capitalista: en tanto que fuerza de trabajo, el obrero recibe un salario “justo”. Que el obrero sea algo más que fuerza de trabajo constituye la base y, a la vez, aquello que el modo de producción capitalista no puede pensar, aquello cuya revelación resulta destructiva del mismo modo de producción (p. 138).

No obstante, parece ser que el interés de Marx en *El 18 Brumario* no es tanto delimitar el sujeto de la revolución, cuanto la de captar y prescribir la *forma* de la nueva revolución social, en contraposición con el estilo de las revoluciones burguesas. Es esta la interpretación que el ensayo de Renato Ribeiro (1998), *La última razón de los reyes* –en particular el último capítulo centrado en el análisis de *El 18 Brumario*– intenta llevar adelante. En efecto, según Ribeiro, “el pensamiento de la revolución –para el caso, el de Marx– opera presuponiendo un conservadurismo burgués intrínseco”, “la revolución burguesa siempre produce una restauración, aun cuando parcial, del *status quo ante*” (p.108). Si echamos un vistazo a la historia de Francia de la primera mitad del siglo XIX vemos cómo la burguesía renuncia a sus ideales políticos por sentirse amenazada por las armas que usó, “su actuación en los años 1848-51 consiste precisamente en abdicar de la política eligiendo la heteronomía: comienza por la renuncia ideológica, asumiendo como suya la monarquía” y ya en esa primera renuncia “está inscripto el recurso a la *ultima ratio regis*, a la fuerza bruta manejada por el príncipe-presidente en el golpe del 2 de diciembre”(p. 108). Muy distinta es la nueva revolución social. Hay, dice Ribeiro, una diferencia en el “*tempo*, el ritmo, en el sentido musical” entre las

revoluciones burguesas y la nueva revolución social. Basta observar las palabras de Marx para percatarse de ello:

Las revoluciones burguesas, como la del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su período impetuoso y agresivo. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen muy a menudo en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo desde el principio, (...) retroceden de vez en cuando aterradas ante la infinita prodigiosidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: ¡Hic Rhodus, hic salta! ¡Aquí está la rosa, baila aquí! (Marx, 2003, pp. 18-19)

La revolución burguesa tiene para Marx la forma de un torrente que arrasa todo a su paso, donde los acontecimientos son disfrazados y aparecen cargados por una fuerza superior a la conciencia y las acciones humanas. Tal es, como señala Ribeiro, la “construcción” que Michelet hizo de la Revolución Francesa en su libro *Historia de la Revolución Francesa* – y que muy probablemente Marx tuvo en sus manos –en la cual el pueblo (sujeto de la revolución) aparece como “el vehículo de manifestación” de la fuerza de la naturaleza. La revolución es “el lugar y el momento en que se manifiesta la verdad”, es el momento de comunión entre los hombres donde toda diferencia se borra para dar lugar a la unidad (Ribeiro, 1998, pp. 111). Pero Marx, cuyo pensamiento puede entenderse como un sostenido ajuste de cuentas con la trascendencia en la cual esta se disuelve para dar lugar a una visión de la vida social como *producción* material y simbólica, no puede dejar de criticar la religiosidad de la Revolución –de, al menos, esta visión micheletiana de la revolución– y de las apariencias que genera en el mismo teatro en que se enfrentan las clases sociales. En realidad, no hay para Marx sujeto político –ni la burguesía, ni el proletariado, ni el “pueblo”– que encarne el verbo, divino o natural.

A diferencia de las revoluciones de “estilo burgués”, la revolución social del siglo XIX no es, no debe ser, un torrente que todo lo arrasa, sino un proceso *inmanente* de transformación radical del estado de cosas. Proceso inmanente, porque toma como punto de partida la

materialidad de las formas de dominación y opresión del presente y atraviesa todas las instituciones de la sociedad civil y la sociedad política. No hay instancia trascendente –divina, o natural como el caso de Michelet– que motorice la revolución; tampoco hay ningún héroe, ni minoría ilustrada, ninguna vanguardia que guíe al pueblo “desde arriba”. Son las clases subalternas las que en su misma lucha deciden los destinos de la revolución, la cual no es una “revolución de corta vida”, sino una “revolución permanente”.

La nueva “revolución social con alma política” –pues se trata para Marx de un “acto político”, pero de un acto en el que se pone en juego la igualdad social– es un proceso crítico y autocrítico. Crítico respecto a las circunstancias en tanto las pone en cuestión y las transforma; autocrítico en tanto aprende de los errores del pasado, pero también en tanto la transformación de las circunstancias trae consigo la transformación del sujeto revolucionario: éste se cambia a sí mismo. Como dice Marx en *La ideología alemana*, “En la actividad revolucionaria, el cambio de sí mismo coincide con la modificación de las condiciones” (Marx, 2005, p. 36). ¿Significa esta crítica de las circunstancias el rechazo completo de toda herencia del pasado? Es cierto que para Marx la nueva revolución social debe sacar su poesía del porvenir, pero en ningún momento habla del rechazo de toda herencia, sino del rechazo a toda “veneración supersticiosa por el pasado”, abriendo a su vez la posibilidad de un uso crítico de algunas de ellas.

Pues bien, entre las herencias que Marx en este texto rechaza se encuentra el uso de las armas, el uso de la fuerza bruta, como forma característica de la revolución. De hecho, señala Ribeiro (1998), “en ningún lugar del *18 Brumario* Marx propone una revolución armada” (Ribeiro, p. 134). De la revolución de febrero dice que se trató de un golpe, cuya importancia fue sobreestimada. Apenas menciona la revolución proletaria de junio de 1848 y en *Las luchas de clases en Francia* la presenta como un equívoco: “el proletariado de París fue obligado por la burguesía a hacer la insurrección de junio. Ya en esto iba implícita su condena al fracaso”. Asimismo, ridiculiza los intentos de la Montaña para llevar al pueblo a las calles. Y “cuando Luis Bonaparte ejecuta su golpe, Marx se burla de los diputados que habían privado al pueblo del derecho de voto y ahora lo quieren convencer de batirse en las barricadas” (pp. 134-135).

Así, podríamos decir que la “nueva revolución social” para este Marx puede dejar de lado el recurso a las armas, que no le es consustancial, que incluso en las nuevas circunstancias tiende a perjudicarla. Pero, como dice Ribeiro, “no puede, en cambio, renegar de la posibilidad, y en ciertos casos de la necesidad, de un corte radical con la legalidad constitucional vigente”. Si decimos que la revolución hace uso de la violencia, hablamos no del uso de la fuerza bruta, sino “de métodos que no reduzcan a lo que permiten las instituciones vigentes, y que –sobre todo- no sirvan para reproducirlas; más: que hagan cesar su reproducción y así, generen lo nuevo” (Ribeiro, 1998, p. 136).

Entonces, para concluir con este punto, podemos decir que si desde la dialéctica de Marx –más precisamente, desde la dialéctica diádica, no dialéctica, la que no supone una síntesis de las oposiciones sino su tensión irreductible– las instituciones tienen un potencial para reponerse y al mismo tiempo para cooperar en su supresión, la lucha revolucionaria consiste en acentuar decisivamente esta segunda potencialidad, y en intentar echar por tierra con la primera, reemplazando las viejas instituciones por instituciones que cristalicen los nuevos logros emancipatorios y las conquistas de derechos. Y para ello debe “disponer de tiempo, de circulación de ideas, de *todo lo que la democracia instituyó*” (Ribeiro, 1998, p. 137), pero también de todo lo que instituyó la democracia: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. En efecto, si bien la interpretación más corriente de la visión de Marx sobre los Derechos del Hombre se toma esencialmente de su escrito juvenil *Sobre la cuestión judía* –donde éstos aparecen como el instrumento ideológico de la burguesía para dar forma a la disociación de los individuos en seno de la sociedad y a una separación entre esta sociedad atomizada y la comunidad política que sea funcional a sus intereses– es posible arriesgar otra interpretación. Esto es precisamente lo que intentará hacer Balibar (1990) al poner en evidencia, a partir de textos tardíos como los *Grundrisse* y *El capital*, como los derechos del hombre aparecen en Marx maduro “a la vez como el lenguaje con que se enmascara la explotación y el lenguaje en que se expresa la lucha de clases de los explotados: así, pues, más que de una verdad o una ilusión, se trata de una *apuesta*” (p. 84).

ESPECTROS DEL PASADO, ESPECTROS DEL FUTURO

Si bien ya hemos hablado bastante de las herencias del pasado y su relación con la revolución en el pensamiento del Marx trágico de *El 18 Brumario*, nos queda aún por abordar la dimensión política no instrumental, la dimensión ética-política que está en juego cuando nos enfrentamos a las herencias y los espectros del pasado, pero también del porvenir. Y es esta dimensión de “Justicia” irreductible a cualquier uso político, de responsabilidad para con las herencias, los muertos y todavía no vivos, los espectros del pasado y del futuro, la que Derrida, en su obra *Espectros de Marx* (1998) intentará poner de manifiesto. Ya lo señala al comienzo de su escrito:

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la justicia. (...) Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí*, *presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido (pp.11-12).

Hay que hablar al y con el fantasma, y, sobre todo, con el fantasma mismo de Marx: es esto lo que nos exige con urgencia la indeconstruible justicia³ y en lo que consiste el *trabajo* de Derrida. Un trabajo que implica la responsabilidad (de esto ya dijimos algo al comienzo del trabajo) de asumir no sólo la herencia más desgarradora de su pensamiento, sino también, y sobre todo, de elegir entre sus múltiples espíritus.

Hay que asumir –observa Derrida– lo más “vivo” de Marx, es decir, “aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral” y “hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario” (p. 67). En efecto, Derrida

opondrá a la “ontología marxista”, una *hauntologie* propia de un Marx shakespereano que (como vimos) cree en los espectros y fantasmas habitando el mundo de los vivos y de la materia, sea en la forma de las sombras del imperio romano o de la Revolución Francesa o, en general, de las generaciones muertas oprimiendo o avivando el cerebro de los vivos, sea también en la del “fantasmagórico” valor de cambio de las mercancías del primer capítulo de *El Capital* (sobre lo cual no tenemos tiempo aquí de detenernos). Y para ello, nos dice, hay que pensar y deconstruir críticamente la ontología de ese Marx que, horrorizado por los fantasmas que él mismo había descubierto, se propone *conjurar* esos fantasmas, afirmar que ellos no son, no debían ser, “reales”.

Sin lugar a duda, es *El 18 Brumario* uno de los lugares donde lo más “vivo” de Marx se encuentra en toda su expresión y tensión: tiene lugar aquí toda una “espectropolítica y una genealogía de los fantasmas”, pero a su vez “Marx no deja, ahí, de conjurar y de exorcizar” (p. 124). Ya vimos que Marx reconoce el peso de las herencias y de los espectros del pasado; más aún, que reconoce que, si los hombres son, si existen, sólo es en tanto *herederos*. Sin embargo, lo hace para acto seguido indicar el carácter trágico de esa situación: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Y es que los espectros del pasado, podemos decir siguiendo en este punto al Benjamin de las *Tesis sobre filosofía de la historia* tienen una angustiante capacidad para desestabilizar nuestras formas de ser y de pensar, de (re)aparecer constantemente y reclamar justicia:

El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención. ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos? (...) Existe un acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra. Nos han aguardado en la tierra. Se nos concedió, como a cada generación precedente, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión (Benjamin, 2012, p. 55).

Pero tienen esa capacidad los que todavía “no están”, es decir, los que todavía no nacieron, y apenas se anuncian, en el

³ Para Derrida la Justicia es aquello imposible –pero al mismo tiempo, paradójicamente necesario– de realizar que desarticula todo ordenamiento social. “Indica ese más allá, inasible, que su Ley presupone, pero que escapa a su ámbito, y la niega como tal” (Palti, 2010, p. 135). Según Elías Palti la marca imborrable de la herencia

de Marx de la que habla Derrida, es precisamente la *justicia*, algo que no se muestra como saber sino como *no-saber*, como una presencia espectral indefinida e indefinible: en fin, como la “Verdad del marxismo” que “hace agujero” en el espacio reglado de la situación estructural.

presente, como una posibilidad futura. Es por esto por lo que el presente, habitado y atravesado por los espectros del pasado y del futuro, nunca es contemporáneo consigo mismo, no posee ninguna homogeneidad ni unidad; por el contrario, está *abierto* tanto hacia el pasado como hacia el futuro, y tiene responsabilidades en relación con ambos. El presente está trastornado, contaminado, dislocado, desajustado, en fin, “out of joint”, como señala en una genial remisión al *Hamlet* de Shakespeare el mismo Derrida.

Pero volvamos a Marx. ¿En qué espectros está pensando, en el 18 *Brumario*, cuando los caracteriza como una opresión sobre el cerebro de los vivos? Marx está pensando, ya lo dijimos antes, en los espectros a los que llamó la burguesía – y que ahora no hacen más que oprimirla– para cumplir su misión histórica: la revolución francesa. Espectros que, dice Derrida, Marx quiere conjurar con su ontología materialista, con su ontología dialéctica y tranquilizadora del “ser” como presencia que opone la realidad material, efectiva, la de la producción económica y la lucha de clases, a la idealidad espiritual, que queda relegada al ámbito del no-ser.

Pero desde ya que tal conjuro le resulta por demás complicado. Pues, ¿dónde situar al espectro en ese esquema materialista? El espectro parece ser una “cosa” difícil de nombrar: “ni alma ni cuerpo, y una y otro”, “no se sabe si precisamente *es*, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia”, “no se sabe si está vivo o muerto” (Derrida, 1998, p. 20). Sucede que el espectro huye de la dicotomía hamletiana de “Ser o no ser”, el espectro puede ser y no ser al mismo tiempo.

Podríamos decir que Marx es consciente de este problema, que es por esto que prescribe para la “revolución social del siglo XIX” no escuchar y tomar su poesía de los espectros del pasado, sino a los espectros del porvenir. Pero es a un espectro en particular, un espectro que de alguna manera excede a todos los demás, un espectro al mismo tiempo del pasado (que no se realizó) y del futuro, en el que está pensado Marx. Es el fantasma del comunismo. Y no es menor que tal fantasma aparezca por primera vez en uno de los más importantes “manifiestos” de la historia:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Contra este fantasma se han conjurado en una santa jauría, todas las potencias de la vieja Europa, el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes (...) ya es hora de que

los comunistas expresen a la luz del día y ante el mundo entero sus ideas, sus tendencias, sus aspiraciones, saliendo así al paso de esa leyenda del fantasma comunista, con un manifiesto de su partido (Marx, 2008, pp. 6-7).

En efecto, es el fantasma del comunismo –el fantasma de una “sociedad Justa”, sin oprimidos ni explotados, donde los hombres y mujeres toman en sus manos los medios de producción material y simbólica, donde se da finalmente una “*apropiación* real de la esencia humana por el hombre y para el hombre”, como dice en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*– al que las potencias de Europa temen e intentan en santa alianza conjurar y del que la revolución social del siglo XIX debe sacar su “poesía revolucionaria”. Sin embargo, Marx, o más precisamente, cierto Marx, quiere superar la frontera entre el espectro comunista y su efectividad, para lo cual se propone conjurarlo, en primer lugar, “con un manifiesto de su partido”. Ya sabemos las consecuencias trágicas que ha traído tal intento de conjuración, tal tratamiento “ontológico” de la espectralidad del comunismo, tal intento de realización de la “*promesa comunista*”. No obstante, tampoco podemos dejar de lado el carácter único de esta promesa, del que somos, lo queramos o no, eternos herederos. En palabras de Derrida:

La forma de esta promesa o de este proyecto resulta absolutamente única. (...) Se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar. Aunque no se haya mantenido, al menos en la forma de su enunciación, aunque se haya precipitado hacia el presente de un contenido ontológico, una promesa mesiánica de un tipo nuevo habrá dejado impresa en la historia una marca inaugural y única. *Y, lo queramos o no, por escasa conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos* (pp. 106-107. El subrayado es nuestro).

La cuestión, tanto ética como política, es entonces qué hacemos con esta herencia. Sin lugar a duda, que es necesario un *trabajo de duelo*, una *política de la memoria* respecto a las tragedias que la promesa comunista ha traído consigo. Pero también se hace necesario, hoy más que nunca, no renunciar a ella, para lo cual –ahora sabemos– hay que mantener el espectro del comunismo como espectro –al igual que la justicia, como imposible pero a la vez necesario–; mantener su “idea” como acontecimiento que ordena hacer que venga aquello que se sabe no se presentará jamás –y no debe hacerlo– en la forma de la presencia plena (la sociedad comunista); “como apertura de ese hiato entre una promesa

infinita”, la promesa comunista, “y las formas determinadas, necesarias pero necesariamente inadecuadas de lo que debe medirse por esta promesa” (Derrida, 1998, p. 79). En fin, esta es también la herencia de Marx que no podemos dejar de tener en cuenta y de retomar, es decir, no sólo el espíritu crítico hacia las formas de explotación y dominación del capitalismo sino también, y sobre todo, lo que en el fondo lo anima y que solo puede hacerse presente a través de la promesa: el espectro comunista.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos intentado demostrar, hay en Marx una tensión entre dos concepciones sobre la relación herencia/revolución. Por un lado, encontramos en Marx una concepción según la cual las herencias y espectros del pasado son superados por el movimiento dialéctico de lo económico, es decir, por la contradicción simple entre las fuerzas productivas materiales y las relaciones de producción, contradicción que hace de la revolución un destino ineluctable. Por otro lado, una concepción según la cual las tradiciones, la instituciones, la cultura heredada se constituyen como obstáculo de la revolución.

Ahora bien, hay un concepto que tal vez nos permita comprender esta tensión de Marx: el concepto de lo trágico. En su libro *Política y tragedia* (2003), Rinesi nos dice que en *Hamlet* de Shakespeare, la tragedia no es sólo la tragedia de la historia narrada en la pieza (por su desenlace) sino que también es la tragedia del mismo Hamlet, en cuya subjetividad anida un conflicto de valores por los cuales, mal que le pese, debe elegir. Se trata de una lucha interna (“Sir, in my hearth there was a kind of fighting” le dice Hamlet a Horacio) entre los deberes de la vieja moral del honor que impulsa a Hamlet a obedecer el mandato criminal del espectro de su padre, y los imperativos de una moral distinta y contraria, que le dice que si diera cumplimiento a ese mandato no haría más que convertirse en un eslabón más en la cadena de reyes-asesinos que desprecia.

Podríamos decir que en Marx hay también un conflicto irresoluble que hace de su pensamiento un pensamiento inevitablemente trágico. Por un lado, Marx se ve impelido a afirmar la necesidad de la revolución, por otro lado, no puede dejar de analizar sus límites, sus complejidades, sus imposibilidades. Desde nuestra lectura, esta última perspectiva se va a abrir en Marx a raíz de la derrota de la

revolución de 1848 (recordemos que es al calor de esta revolución que escribe el Manifiesto). Es a partir de esta derrota, que va a dedicarse a analizar las formas de reproducción global del capitalismo –y que lo llevará a estudiar los procesos de colonización inglesa en la India, China, Irlanda, etc. –sino también el peso de los elementos sobreestructurales –tradicción, cultura, religión, política– en la dinámica de los procesos históricos. Así, se abre paso una nueva concepción de la historia, en la cual el peso de las herencias del pasado es tan fuerte como la materialidad de lo económico. Pero se trata de herencias que, y esta es la perspectiva que hemos intentado plantear en el presente artículo, no sólo constituyen limitantes, sino que también pueden ser una inspiración, una potencia productiva para la revolución. Que ellas sirvan para “encender la chispa de la esperanza”: he aquí la tarea fundamental de la crítica filosófica e histórica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aricó, J. M. [1977] (2012), *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, FCE, Buenos Aires.
- Balibar, E. [1990] (2006), *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Benjamin, W. [1940], "Tesis sobre el concepto de historia", en Löwy, M., *Walter Benjamin: aviso de Incendio* (2012), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp.34-102.
- Derrida, J. (1998), *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid.
- García Linera, A. (1991), *De demonios escondidos y momentos de la revolución, Marx en las extremidades del cuerpo capitalista*, Ofensiva Roja, La Paz.
- González, H. (2006), *Los asaltantes del cielo, política y emancipación*, Gorla, Buenos Aires.
- Lefort, C. (1990), *La invención democrática.*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Löwy, M. (2010), *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Herramienta, Buenos Aires.
- Marx, K. & Engels, F. [1845-186] (2005), *La ideología alemana*, Ed. Santiago Rueda, Buenos Aires.
- Marx, K. & Engels, F. [1848] (2008), *El Manifiesto Comunista*, Herramienta, Buenos Aires.
- Marx, K., [1851-1852] (2003), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Prometeo, Buenos Aires.
- Palti, E. (2010), *Verdades y saberes del marxismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- Ranciére, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Ribeiro, R. (1998), *La última razón de los reyes*, Colihue, Buenos Aires, 1998.
- Rinessi, E. (2003), *Política y tragedia*, Colihue, Buenos Aires.

Filosofemas de la Filosofía

FILOSOFEMAS OF PHILOSOPHY

Recibido: 01/04/2020

Aceptado: 05/05/2020

Hayled Martín Reyes Martín ^{1*}

1* Universidad Autónoma de Guerrero, México. Profesor Asistente de la UCLV. Santa Clara, Cuba.

Email: alejandromohr85@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0954-7531>

Para Citar: Reyes Martín, H. M. (2020). Filosofemas de la Filosofía. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 68-75. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/25>.

Resumen: El ensayo es un acercamiento a lo qué es la filosofía. Apela al origen del pensamiento y la función del lenguaje en el saber. No pretende responder a qué se entiende por el concepto de filosofía, sino comprender las funciones de la filosofía en el pensamiento y la vida práctica. Es una introducción al problema (o los problemas) de la filosofía como ciencia, o como la "forma cultural" más influyente en los últimos veinticinco siglos. Los "filosofemas" invitan a la unidad de la discusión filosófica, a través del discurso y las argumentaciones epistemológicas. Como estudio introductorio no intenta abarcar la totalidad, más bien impulsa al acercamiento a estos saberes. Trata la relación de la filosofía con el Ser, y la relación de la filosofía con las demás ciencias y disciplinas.

Palabras clave: Filosofía, Hombre, Pensamiento, Problema, Pregunta.

Abstract: The essay is an approach to what is philosophy. It appeals to the origin of thought and the function of language in knowledge. It is not intended to answer what is meant by the concept of philosophy, but rather to understand the functions of philosophy in thought and practical life. It is an introduction to the problem (or problems) of philosophy as a science, or as the most influential "cultural form" in the last twenty-five centuries. The "filosofemas" invite the unity of the philosophical discussion, through discourse and epistemological arguments. As an introductory study it does not try to cover the whole, rather it encourages the approach to these knowledges. It deals with the relationship of philosophy with Being, and the relationship of philosophy with other sciences and disciplines.

Keywords: Philosophy, Man, Thought, Problem, Question.

I

Reza una vieja frase, “la filosofía es la madre de todas las ciencias”. Quien primero afirmó esto fue Pitágoras. Esta máxima encierra muchas interpretaciones. En el sentido griego de la palabra “ciencia”, y por demás occidental, tal afirmación resulta efectiva —esto se explicará más adelante. Ahora, si nos remitimos al contexto y a la esencia de la expresión, es una de las mayores incertidumbres del mundo. ¿Por qué esta expresión es un disfraz de la realidad o por lo menos una interpretación falseada de lo que verdaderamente pasó? Para responder esta pregunta hay que remitirse al origen del surgimiento de la filosofía. Entre los siglos VIII y VI a.e.c. surgen transformación en el Mediterráneo oriental sin precedentes en la historia. El período y la región fueron dominados por los griegos, ya que estos se replegaron sobre toda la península balcánica y Asia Menor para colonizar el área. Esta colonización fue llevada a cabo en los mares (Mar Mediterráneo, Mar Egeo, etc.), y por tanto, la actividad marítima resultaba fundamental, esto produjo un mayor aumento en el desarrollo del comercio. Enseguida se notó la influencia de otras grandes culturas en la región como la persa o la egipcia. Esto permitió que se extendiera por la Antigua Grecia una ruta comercial que comunicaba a Europa con Asia. A esto hay que agregar el elemento fundamental en la historia, el surgimiento de la Edad del Hierro. El hierro como factor determinante que cambiaría la vida del hombre, entra en Europa por Grecia, especialmente por sus colonias enclavadas en Anatolia (hoy Turquía). Por vía comercial o marítima, el hierro logra alcanzar la expansión y el desarrollo que tuvo después. La actividad en la región generó el aumento del poderío económico, y con ello el surgimiento del ocio, donde algunos se podían dedicar a *pensar*; en fin, se podían dedicar al ejercicio teórico. Así surge el pensar filosófico. Entonces, más que “madre de todas las ciencias”, la filosofía es la hija de los herreros: la filosofía se debe al desarrollo alcanzado en las regiones jónicas, colonias griegas, en gran medida porque se logra establecer el epicentro mundial del comercio, por sus canales marítimos y por la cultura concentrada en la región, pero sobre todo por el incremento de la actividad del hierro. La filosofía como hija de herreros, edificó las vigas de hierro que sustentan el firmamento del pensamiento occidental. Sobre esto el filósofo español Gustavo Bueno, decía, “la filosofía, en su sentido estricto, no es «la madre de las ciencias», una madre que, una vez crecidas sus hijas, puede considerarse jubilada tras agradecerle los servicios prestados” (Bueno, 1995, p. 13).

No; la filosofía no es madre “jubilada”, más bien es la hija de un proceso sin igual que se dio hace más de 25 siglos en la historia.

El origen griego de la palabra “filo” y “sofia” (etimológicamente, *amor a la sabiduría*) proviene de las civilizaciones antiguas, pues con anterioridad a la existencia de la figura del filósofo tenían Sabios. Hombres que lo sabían todo. Los griegos fueron los primeros que utilizaron el término para estos hombres que no eran sabios, sino “amantes de la sabiduría”, buscadores de la sabiduría, sin poseerla del todo. A esto se debe el axioma socrático popularizado por Platón *sólo sé que no sé nada*, que calibró la filosofía desde sus inicios, puesto que partían, a diferencia de los antiguos Sabios, del desconocimiento de las cosas. La idea se convirtió en el fundamento principal de la filosofía: el hombre siempre parte de lo que desconoce, de lo que es extraño a él, para formularse las preguntas sobre el mundo.

El análisis semántico de la palabra “filosofía” —más allá del significado originario de los griegos *amor a la sabiduría*— denota dos posiciones con respecto a la filosofía, lo mediato y lo inmediato. Si se analiza según el lenguaje coloquial, lo inmediato es aquello que ocurre enseguida, sin que nada se interponga, pero la acepción de inmediato que nos interesa no es la corriente, sino la etimológica, o sea, aquella que deriva del prefijo *in* que significa “sin” y del vocablo latino *mediatus* que significa “intermediario”, que resultaría sin intermediario; así la filosofía es el saber que surge sin intermediarios, ya que ella misma es la mediadora de los demás saberes, dígame las demás ciencias (física, matemáticas, biología, antropología, psicología, sociología, etc.). Ahora, el otro aspecto que caracteriza la filosofía, el mediato —que habíamos planteado arriba proviene de la palabra *mediatus* y significa “intermediario”—, caracteriza absolutamente al desarrollo de las filosofías ya que la filosofía no se deduce en primera instancia, siempre hay algo que se interpone al saber filosófico, entiéndase, entre el sujeto cognoscente y objeto cognoscible. La filosofía es también aquello que media entre los fenómenos, los procesos, las ideas, entre lo material y lo espiritual.

II

En la búsqueda de los *límites de lo narrativo*, Paul Ricoeur proponía dos criterios, un primer momento que se refería al tiempo, a lo que acontecía a la hora de escribir; y en segundo

lugar, destacaba la composición. La filosofía como discurso narrativo, aunque constructivo ya que siempre va re-escribiéndose, tiene mucho en común con las características que definía antes el pensador francés. El límite del relato filosófico son los acontecimientos donde nace, es el espíritu de la época, es como dijera un jovencísimo Carlos Marx en número 195 de la *Rheinische Zeitung*, la “filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo” (Marx, 1982, p. 230). La filosofía como discurso y como escritura que trasciende en el tiempo también es composición; esto se refiere a la forma de componer el texto. Así se distinguiría el texto poético del texto narrativo, como se distinguen escritos epistemológicos de escritos axiológicos.

Ahora bien, la filosofía es un problema. Preguntarse por la filosofía o por la historia de la filosofía es un problema filosófico. La palabra “problema” no guarda relación ninguna con las dificultades diarias que enfrentamos los seres humanos en la vida, a las cuales también llamamos *problemas*. Problema en filosofía es cuando existe más de una opción, cuando hay más de un camino; problema en filosofía es pluralidad. Alguna vez Xavier Zubiri planteó que para que haya un problema en filosofía es necesario que exista *un* objeto. El filósofo español tuvo cierta certeza en su afirmación, pero en contraste, pensamos que más que un objeto, se necesitan también fenómenos, así cuando analizamos un problema filosófico además del objeto en cuestión vemos que existe un fenómeno que caracteriza el proceso o que circunda el objeto; o sea, el objeto no se encuentra sólo o en la nada, existe en la cosa, en lo fenoménico. Existe un problema en filosofía cuando estamos en presencia de un objeto, pero ese objeto forma parte de un fenómeno o se integra en él mediante relaciones, pero a su vez, éste objeto fenoménico es contradictorio, presenta múltiples opciones, varios momentos o estados. Incluso, en presencia del objeto, la cosa o el fenómeno, y la contradicción, aun así falta algo más, pues las contradicciones y dificultades siempre van a existir; a lo que nos referimos es a que los problemas no pueden ser creados por el hombre, sino que tienen que ser descubiertos. Empero, tanto el objeto como la contradicción existen afuera, el hombre los descubra o no; los problemas existen siempre y esperan a que el hombre los “descubra”; entonces, es el hombre en última instancia quien con su accionar filosófico “problematiza” los problemas.

La pregunta *qué es la filosofía* por sí sola no dice nada. Es algo neutro. Sólo es la interrogación de alguien sobre algo, que por

lo general encuentra un cuestionador. La pregunta no representa algo en sí. Muchos han examinado esto. Esta misma pregunta, realizada a cualquier ser humano varía el significado de acuerdo al consultado; especialmente si el interrogado tiene algún conocimiento filosófico. Cuando se pregunta *qué es el color rojo* —incluso sin presencia humana—, se “comprendería” lo preguntado y por consiguiente se asociaría con el color de algunos objetos o fenómenos como la flor, el fuego o la sangre. Entonces, para saber *qué es la filosofía* es necesaria la presencia humana. Si continuamos en esta misma lógica, se entendería que con la mera existencia del Ser no se podría saber todavía *qué es la filosofía*, pues, sin la cosa, objeto o fenómeno no se podría hacer filosofía. Al respecto, cuando Martin Heidegger preguntaba *¿qué es la filosofía?*, en realidad estaba preguntando *cuándo filosofamos*: que es cuando nos preguntamos por el Ser; por supuesto, el filósofo alemán cuando se preguntaba por el ser, parte de lo que existe, parte de la nada. Entonces, existe el hombre y ese hombre se pregunta *qué es la filosofía*, pero el hombre no tiene más referencia que la existencia de otros hombres; o sea, no existen las cosas. El hombre incapaz de comparar su presencia con “algo”, termina por negarse e incluso se cuestionaría hasta su propia existencia, *¿cómo saber que vivimos sin tener la referencia de que algo vive? ¿a qué llamaría “vida” el hombre?* Así, se comprendería que para darle respuesta a la pregunta además de la obligada presencia del hombre, también sería necesario el estado cosas existentes que llamamos Mundo o lo que los filósofos llamamos “objetividad”. Después de la existencia del hombre y de la presencia de las cosas y los objetos, ese hombre tendría que comprender las cosas y los objetos mismos y relacionarlos, mediante la definición de categoría y elaboración de conceptos. En fin, crearse en su cerebro la imagen de la realidad de las cosas e interpretarlas para poder conocer los fenómenos y procesos, y llegar a comprender *qué es la filosofía* o por lo menos de que va. Esto resulta muy obvio. Pero es que la filosofía aborda lo obvio. Si comprendemos lo que entraña la obviedad, más allá de lo lineal y literal de la palabra, como el distinguir el camino, delimitar lo falso de lo verdadero y por tanto encontrar la verdad, llegar al conocimiento y reconocer que hay algo que no es, pero sin embargo existe y esto es “obvio”. La filosofía se ocupa de lo que supuestamente aparece como obvio, pero para increparlo; ya que cuando algo se da por sentado no hay desarrollo humano. La filosofía es cambio, no acuña nada establecido. La filosofía es el arte del no-consenso. No es un

animal que se adapta al medio, sino más bien trasgrede el medio. Cuando la realidad resulta fácil, aparece la filosofía y arremete contra esta. No es decir “no”; es cuestionar. Por esto, se entiende que la filosofía nunca será ideología, pues cuando un sistema filosófico se convierte en la ideología oficial de un gobierno o país, deja de ser filosofía para constituirse en partido. La filosofía no puede ser catecismo oficial del Estado; la filosofía es lo contrario, es la que polemiza con la ideología oficial, no para increparla en burdo ejercicio contestatario, sino para buscar los deslices de esta, atacarlos y generar el movimiento obligatorio en el pensamiento de las sociedades. Cuando la filosofía se torna en catecismo, además de convertirse en ideología oficiante, deviene en dogma, en religión. “Todo es semilla” (*Alles ist Samekorn*), acuñó el poeta romántico Novalis; en filosofía todo es semilla, es plantar, claro, la tarea del filósofo de plantar la semilla es sin pedir nada a cambio, pues él sabe bien que no verá germinar lo plantado, que son las ideas. La filosofía nunca gana; siempre es perdedora, y no puede triunfar porque su carrera es infinita. No importa que “juegue” bien o mal. La filosofía es o no es, tal es el reclamo shakesperiano. Cuando logra ser, es. Esto parece una tautología, pero no lo es. El color negro existe, sin embargo, *no-es-blanco*. La filosofía siempre es; ahora, no siempre logra ser. El ser de la filosofía se ubica en el triunfo de una época, por ejemplo, el idealismo filosófico alemán fue la filosofía oficialista en tiempos de la monarquía prusiana y los Federico Guillermo. Por el contrario, el no-ser también es una forma de existencia y cuando la filosofía no-logra-ser, *es*, en la medida que existe, aunque no resulte vencedora; pues quien duda del triunfo del pintor holandés van Gogh, que en vida sólo pudo vender un cuadro. La filosofía es suerte. Rectifico. El triunfo de una filosofía es suerte. El establecerse en filosofía oficial va permeado por la suerte. Es como dice Mefistófeles en el *Fausto* goethiano, “estos idiotas nunca entenderán cómo van encadenados méritos y suerte”, para seguidamente afirmar, “si tuvieran la piedra filosofal, a la piedra le faltaría el filósofo” (Goethe, s/f, p. 76). En efecto, en la historia de la filosofía cuando ha habido piedra filosofal no han existido filósofos, y cuando han surgido grandes filósofos no ha habido piedra filosofal; entiéndase por piedra filosofal la realidad objetiva, las condiciones objetivas, la estructura externa y existente real. Tal como lo entendiera la filósofa Agnes Heller, la filosofía presenta una doble cara: el sistema y la actitud filosófica; aquella entendida no representa lo que se conoce como “sistema filosófico” pues muy pocos filósofos han logrado hacer un sistema sino hace alusión al

sistema como espíritu de una época, y ésta, concebida como el deber ser del sistema, como el actuar práctico ante el pensamiento. Pero esto no quiere decir que sistema y actitud filosóficas estén separados en dualismo epistémico, pues uno es consecuencia del otro y se legitiman mutuamente. Esta “doble cara” de la filosofía de la que hablara Heller tiene que ver con la entronización más o menos de las filosofías en una realidad determinada, ya que en ocasiones sucede que grandes sistemas filosóficos no logran calar a profundidad en su tiempo y sin embargo existe la actitud filosófica, y viceversa, cuando el sistema se logra imponer, pero la actitud del momento no lo acompaña. Se notaría pues que el marxismo no triunfa en vida de su creador Carlos Marx, para alcanzar su punto más alto treinta años después con el triunfo de la primera revolución socialista de la historia en la Rusia de Lenin. Y lo opuesto, después de la muerte de su líder, existía una actitud revolucionaria real pero el sistema filosófico original había “trocado” en una caricatura y por lo tanto inexistente. Algo parecido sucedió con la experiencia de los países socialistas de Europa, que en medio de la transición echaron mano del marxismo, como esquema de pensamiento filosófico, para oficializarlo en su sistema y lograron lo contrario a lo que exponía la teoría revolucionaria: creación de otros ismos, estancamiento de ideas, copias mediocres, y dogmatismo. Mataron lo dialéctico de la teoría marxista, que es el cambio y la transformación. En Cuba, por ejemplo, pasó algo muy particular —además de las especificidades que presenta el proceso revolucionario cubano en sí y la excepcionalidad del líder Fidel Castro—, y fue la fusión única del marxismo con el ideario martiano. Hecho sin precedentes en la historia, pues se logró fusionar la teoría más revolucionaria con el pensamiento nacional. Tal vez, esta sea la clave de la trascendencia de la Revolución cubana. Cuando triunfa en 1959, por un lado, se afianzó poco a poco el marxismo (especialmente después de abril de 1961), y por el otro, el ideario martiano, que venía en la génesis del imberbe proyecto desde los días moncadistas de 1953. Esta peculiar fusión mantuvo a raya la línea imaginaria que resultó corrompida en otros países socialistas, conocida como el fanatismo o la exageración del marxismo con sus muchos ismos; existieron ismos como cada país socialista hubo (leninismo, estalinismo, maoísmo, jucheísmo). No olvidar lo que decía Jacques Derrida, “lo que es hegemónico en la filosofía se constituyó por el desconocimiento, la negación...” (Derrida, 2001, p. 13). En Cuba no se estableció oficialmente ni lo uno ni lo otro, sino conjugación armoniosa de ambos; o más bien, tanto la teoría marxista como el ideario

martiano eran parte integral de la conciencia nacional. Con idas y venidas, con períodos de crisis y de aparente tranquilidad, se mantuvo hasta hoy la unidad ideológica del país. Ahora, esto no quiere decir que la filosofía sea incompatible con la ideología, pues dentro de las funciones de la filosofía se encuentra la ideología. De una forma o de otra los sistemas filosóficos siempre han intentado legitimar un pensamiento que se convierta en patrón ideológico. Esto resulta contradictorio con el mismo fin de la filosofía, pues, cuando ésta se desembaraza de lo que es, cuestionar la realidad, desestancar el pensamiento, y se vuelve credo oficial ideológico, deja de increpar y resolver problemas para homologarlos, o sea, oficializarlos. El filósofo puede formar parte de la oficialidad o de la legitimidad de un sistema social determinado, y si bien en ese paso dado el filósofo puede seguir aportando y tributando al gobierno, dejaría inevitablemente de construir y desarrollar sus propias categorías para mantener y reordenar en la práctica el aparato categorial del sistema estatal actual. O sea, el ejercicio de filosofar se mantendría —no se deja de ser filósofo por subordinarse a algo—, pero ya no sería lo creativo y libre que puede ser, pues limita el trabajo intelectual a justificar un sistema establecido con sus propias características funciones y estructurales. El ejercicio crítico dejaría de ser con respecto a la cosa u objeto, para corresponder a normativizar el estado de cosas existentes y predominantes con respecto, si fuera el caso de la ideología de un país, a lo Otro o lo de afuera, y no precisamente hacia el interior. Algo parecido fue lo que pasó con países socialistas como la Unión Soviética, Alemania Democrática, Corea, China, cuando se transitó de posibles filósofos a ideólogos en potencia. Esto, por supuesto, es totalmente entendible; son más importantes los destinos reales de un país que pensarlos, es más significativa la nación que el filósofo.

Al respecto, el filósofo mexicano Leopoldo Zea expone,

Filosofía no es ni tiene que ser un determinado sistema, no tiene necesariamente que expresarse con sistema; por el contrario, el sistema es pura y simplemente la expresión formal de una filosofía, como lo ha sido la poesía en un Parménides, las máximas en un Marco Aurelio, los pensamientos en un Epicteto o un Pascal, y otras muchas formas que no son las sistemáticas. Lo filosófico es la actitud. Actitud que origina determinados frutos. La admiración, decían los primeros filósofos de la humanidad, es el origen de la filosofía. Admiración que es, también, preocupación frente a una realidad problemática. Es el problema el que originaba

la filosofía y la no solución del mismo, aunque esta solución sea su afloración. Son las “aporías”, callejones sin salida del hombre, los que dan origen a la admiración, a la preocupación, y a la necesidad de resolverlos racionalmente para alcanzar su solución material (Zea, 1976, p. 516).

Pero, la pregunta inicial de *qué es la filosofía*, ¿de qué va? ¿qué encierra o qué es? La filosofía se ocupa del estudio del problema del ser, del pensar y del deber ser. A la primera área de su objeto de estudio se le llama ontología (Ser); a la segunda, gnoseología (pensamiento); y a la tercera, axiología o ética, que incluye el estudio de los valores y la moral. La interrogación “¿qué es la filosofía?” entraña dos preguntas; primero, hace referencia a qué se entiende por filosofía en sí, y segundo, interroga sobre si la filosofía es considerada una ciencia. En la pregunta general, esta última es la que establece la importancia fundamental y la que más nos importa desarrollar ahora, ya que la primera atiende a la Historia de la filosofía y a lo que han planteado e interpretado los filósofos a través de la historia, siendo un trabajo arqueológico/cronológico y no filosófico netamente. Ahora, la segunda cuestión, y la más importante, de si la filosofía es una ciencia, lleva a responder la pregunta de ¿es comprendida la filosofía como una ciencia? Para responder a esta pregunta hay que remitirse a los propios orígenes de la filosofía y sus desprendimientos en otras ciencias. Desprendimientos que formaron en cierta medida a la filosofía como la *forme culturelle* más predominante en las Ciencias Humanas, caracterizada por la interdisciplinariedad. Sobre esto, hay que aclarar que las ciencias históricamente han sido comprendidas como el estudio del mundo físico, por esto resulta polémico que algunas ciencias como la matemática o la psicología, incluyendo a la filosofía no sean entendidas como ciencias, pues su objeto de estudio se ocupa cuestiones intangibles. La cuestión no sólo radica en interrogar a la Filosofía sobre la forma de objetividad que pueda alcanzar como ciencia, sino en interrogarla como cualquier otra forma cultural. ¿En qué sentido la filosofía es una forma de saber y si dicho saber podría considerarse ciencia? Esto no se refiere a la pregunta por la datación histórica de su constitución en ciencia, plantea además cuando se inscribe en la historia de las demás formas culturales, a partir de la oralidad, la literatura, el teatro. En efecto, las Matemáticas, las Ciencias naturales que después devinieron en la Física, la Antropología, la Sociología o la Psicología, no hicieron otra cosa, como ciencias particulares, que retomar una serie de preguntas que habían sido objeto de estudio de la Filosofía.

Baste recordar, desde las matemáticas la polémica en torno al cálculo infinitesimal entre Newton y Leibniz donde se definió a partir de algoritmos las series infinitas; o la revolución científica en la física que incluyó a ilustres pensadores como Nicolás Copérnico, Giordano Bruno, Johannes Kepler y Galileo Galilei, en la cual se cuestionaban el Mundo y su realidad física; o la Antropología irrumpiendo a inicios del siglo XIX con la *Lógica* de Immanuel Kant reflexionando y preguntándose por primera vez *¿Was ist der Mensch?* (¿qué es el hombre?) a partir de *¿qué puedo saber/conocer?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué se necesita esperar?* que es *¿qué se me está permitido esperar?* (Kant, *s/f*, p. 13), pero desde la finitud, el hombre como ser finito, y no desde lo infinito o Dios como se había planteado anteriormente en la religión, en la escolástica; o la Sociología que inaugura Marx a mediados del XIX interpretando los fenómenos y procesos humanos desde las sociedades y las relaciones sociales; o la Psicología con el descubrimiento del inconsciente por Sigmund Freud reconvirtiendo el pensamiento pues mostró como resultado que no sólo el hombre tiene el inconsciente sino que éste forma parte de la colectividad, los grupos sociales, la cultura. Los nuevos objetos de estudio creados por las demás ciencias fueron creando un corpus científico *stricto sensu*, al interior de la Filosofía. Así se fue conformando la Filosofía en ciencia; de a poco, y no en un tiempo o lugar determinado.

Preguntar. Cuando el filósofo pregunta hace un ejercicio fundamental de su profesión. Preguntar tiene un criterio existencial. O sea, preguntar es un modo de ser de la existencia humana. Ahora en filosofía no toda pregunta es necesariamente filosófica, sólo es una pregunta filosófica aquella que se pregunta sobre la existencia en sí al preguntar. Cuando el filósofo pregunta sobre lo existencial se cuestiona la existencia misma. No se estaría frente a una pregunta de tipo filosófica cuando se pregunta *¿qué hora es?*, *¿cuándo pasa el ómnibus?* o *¿quién se comió el pan?* Esto es algo parecido a lo que pensaba Heidegger sobre el filosofar, como aquello que consiste en preguntar por “lo extraordinario”, entendiendo lo extraordinario no sólo aquello por lo que se pregunta, sino el preguntar mismo. El Ser resulta la primera instancia de lo que sigue. Luego, preguntar por el Ser es preguntar por lo preguntado (antes) por el Ser. Pero preguntar también es plantear un problema; no sólo se filosofa preguntado la existencia, también hay la pregunta detrás de la existencia sobre las propias formas de la existencia, esto es el problema con respecto a la existencia. Después de existir, se pregunta las distintas formas de existir.

El problema se pregunta por los múltiples modos de la existencia. El problema no es en éste caso lo que significa semánticamente, sino que hay más de una opción frente al problema de la existencia. Estamos frente a un problema en filosofía cuando hay más de un camino frente a lo preguntado, como planteamos anteriormente. Mientras haya preguntas habrá filosofía. Así la pregunta se vuelve la cuestión más importante en la filosofía, además de ser la más antigua. Incluso, al responder la pregunta no se termina la filosofía, más bien abre más preguntas. Es interminable. Otro momento del preguntar filosófico es cuestionar las respuestas, cuestionar lo existente, lo establecido. Refutar. Cuestionar lo que se afirma. Contradecir la creencia. Preguntar sobre las respuestas dadas es ser escépticos, y la filosofía requiere de cierta dosis de escepticismo. Dudar no es no-saber; dudar es ir más allá. Dudar en filosofía es filosofar. La duda es una de las principales armas del filósofo. Por otro lado, la pregunta no es un problema del pensamiento. La pregunta también pasa por la experiencia. Conocer que una cosa es así y no de otra forma implica cierta experiencia previa. Da a entender que ya se preguntó lo preguntado anteriormente, y sobre todo ya ha sido respondido. Por esto se sabe sobre lo preguntado. La pregunta ya tiene respuestas. La experiencia forma parte de la pregunta, y no como el sentido común lo entiende, como desconocimiento. El no conocer algo es no tener idea de ello. Cuando se pregunta por algo, se pregunta por las respuestas anteriores (positivas o falsas) de la pregunta. Una de las primeras preguntas que se pueden plantear es la cuestión de la diferencia entre *quién* y *qué*. *¿Es el pensar por alguien o es el pensar por algo?* *¿Puedo pensar algo por la absoluta singularidad de quién es?*—“Te pienso porque tú eres tú”. O *¿pienso las cualidades por lo que me puede aportar el Ser, la ontología, la gnoseología, la ética?* *¿Se puede pensar a alguien o se puede pensar algo de alguien?* La diferencia entre *quién* y *qué* al Ser de la ontología, separa el ser. *¿El ser existe por qué lo pienso como una absoluta singularidad, o por qué pienso la manera como se revela ante mí?* Con frecuencia la filosofía comienza con alguna interrogante de éste tipo, donde se encuentra lo Uno y lo Otro, y el filósofo quiere saber si el Otro es de éste modo o es de otro. Sin embargo el pensamiento filosófico muere cuando se cruzan *quién* y *qué*, pues se siente traicionado. La filosofía necesita ser esto o aquello. En la muerte del pensamiento, parece que Uno deja de pensar a Otro, no porque sea *quién* es, aunque sí porque es de tal forma y de tal otra manera. Es decir, la historia del pensamiento filosófico, se divide entre el *quién* y *qué*. El *qué* es fundamental en la filosofía, es la

cuestión del Ser, y a la vez, es la primera pregunta de la filosofía ¿*qué es Ser*? La pregunta por el Ser está en sí misma siempre dividida entre el quién y el qué ¿Es el Ser alguien o es alguna cosa? Vuelve a surgir la amenaza por la diferencia entre el quién y qué. Cuando se pregunta ¿*qué es la felicidad*? o ¿*qué es la ciencia*? se pregunta por la definición de un concepto. Entonces la pregunta ¿*qué es algo*? es una pregunta de la forma. Luego, conocer el *qué* responde al objeto y sus fenómenos: el ser y el no ser, los que se conoce y no se conoce, el bien y el mal, el mundo, el hombre, el movimiento, los seres vivos y los seres no vivos, Dios... Así la filosofía se encarga de todas estas cosas, que son todas las cosas, conocidas y por conocer. La filosofía es una ciencia universal. A esto, seguramente alguien refutará que la medicina o la anatomía tratan sobre el hombre; es su objeto de estudio. Esto es verdad. Pero mientras la anatomía estudia los órganos, la filosofía se encarga del hombre en sí, por dentro; no para indagar su interior biológico sino para interpretar su alma, su espíritu, su pensamiento. Dirán también, esto le corresponde a otra ciencia como la psicología. Cierto. En oposición a la psicología que estudia el pensamiento del hombre, el Yo interior, su comportamiento y conducta, la filosofía no estudia lo inmediato que es ese análisis psicológico del hombre que hace la otra ciencia y que por lo general tiene una afectación externa, o si es interna depende de otra causa, a esto lo llamaríamos causas secundarias o terciarias; por el contrario, la filosofía estudia siempre las causas *primeras*.

III

Concepto. Existe el criterio de que la filosofía es concepto. Así pensaban Gilles Deleuze y Félix Guattari cuando entendían la filosofía como la creación de conceptos (Deleuze & Guattari, 1993, p. 11), y sobre todo conceptos novedosos, para plasmar la firma de conceptos propios; así la filosofía sería el Mundo de las Ideas de Platón, la sustancia de Aristóteles, el cogito de Descartes, las mónadas de Leibniz, el contrato social de Rousseau, el imperativo categórico de Kant, la potencia de Schelling, el Espíritu Absoluto de Hegel, el anti-Cristo de Nietzsche, la fenomenología de Husserl, el tiempo de Bergson, el *Dasein* de Heidegger, el existencialismo de Sartre, la *différance* de Derrida... Por supuesto, la filosofía es aquella

área del saber que se encarga, entre otras cosas, de elaborar conceptos. Esta es una de sus funciones. A cada época histórica corresponderá un sistema conceptual equis. Pero, la idea de que la filosofía es sólo conceptos no es completa. Sería simplificar la filosofía al nivel cognitivo, o sea, a una de sus ramas, la gnoseología, denostando las demás como la ontología o la ética, y su utilidad práctica.

Decía Michel Foucault que la filosofía es la *forma cultural* más característica y general del mundo occidental (Foucault, 1994, p. 438).¹ La filosofía es el espejo donde siempre se refleja la cultura occidental. La filosofía es como el mito de amor entre Narciso y Eco, donde el saber en cuestión representa a Narciso, y la ninfa Eco figura la ciencia, la política, la ideología, la religión, el arte, la literatura. “Filosofía” joven, bello, sublime, enamorante, perfecto, y muy narcisista, ya que se haya enamorado de él mismo y siempre se contempla a sí mismo, pero éste mirarse a sí, es mirar adentro, es reencontrarse consigo mismo, es una búsqueda constante, por esto no envejece Filosofía; en cambio la ninfa “Eco” siempre repite la última frase de Filosofía, no tiene voz propia, está a la espera del nuevo y último pensamiento de Filosofía para tomarlo, por supuesto, toma la frase última, la hojarasca del saber para replicarlo. La ninfa Eco (ciencia, política, ideología, religión, arte, literatura) padece el mal de repetir lo que diga el bello Filosofía, aunque éste sea narcisista y sólo piense en él. Por esto, la historia tiene sus razones: cuando Filosofía anda mal, Eco anda mal; cuando Filosofía se las ingenia y renueva el firmamento, Eco casi al momento toma una bocanada de aire de éste y se renueva también, claro, siempre tomando la última frase de Filosofía para hacer arte, ciencia, política, literatura...

El filósofo es un ser autónomo, o sea, se rige por el *nomos* propio, se da la regla a sí mismo, adscribe sus propias leyes; pero esto nada tiene que ver con el libre albedrío o el desenfreno puesto que estas normas se las da en sí y para sí. Contradice lo exterior, lo existente, pero esa contradicción es para sí mismo. El ejercicio intelectual que realiza no tiene relación con el poder, aunque siempre intente cambiar lo real existente. Esa es su finalidad. Finalidad que se da según la idea aristotélica de que el fin no es tal fin, sino el fin como

¹ La philosophie est-elle une forme culturelle? (...) Je pense que c'est le grand problème dans lequel on se débat maintenant; peut-être la philosophie est-elle, en effet, la forme culturelle la plus générale dans laquelle nous pourrions réfléchir sur ce qu'est

l'Occident. (“¿Es la filosofía una forma cultural? (...) Creo que este es el gran problema con el que ahora estamos luchando; quizás la filosofía es, de hecho, la forma cultural más general en la que podríamos reflexionar sobre lo que es Occidente”).

mediador a otro fin. El fin es infinito, o más bien mediador de otro. El filósofo no tiene que andar justificando sus pensamientos, según citara Marx en el prefacio de su tesis doctoral, “es por cierto una especie de injuria para la filosofía cuando se la constriñe —a ella, cuya autoridad soberana debería ser reconocida en todas partes— a justificarse, en cada oportunidad, a causa de sus consecuencias y a defenderse desde el instante que entra en conflicto con cada arte y ciencia. Esto hace pensar en un rey que fuera acusado de alta traición contra sus propios súbditos” (Marx, 1971, p. 6).

La filosofía tiene que ser un éxtasis (*ec-tasis*), una salida del hombre de sí mismo y una proyección activa del sujeto que conoce sobre el objeto que quiere ser conocido y viceversa, una acción del ser humano sobre las cosas. En la filosofía hay que hacer como en la Reforma cuando Lutero propuso la libertad del hombre, sin dejar de lado la religión, pero la relación del hombre con Dios sería a nivel individual, no a través de la Iglesia, orar al Padre no en el templo sino en el Espíritu; entonces, la filosofía tiene que buscar la liberación del hombre pero en el nivel humano y dejar de adoctrinar sistemas, ismos, y sin dejar de filosofar, pues la filosofía siempre va a resultar la emancipación del hombre. El ser humano es finito; la filosofía, infinita. Aunque la filosofía es la esencia de su época, siempre mira al futuro. Nunca se acaba o completa. La filosofía es futuridad. Slavoj Žižek expone que la melancolía es el principio de la filosofía, partiendo de que la melancolía se produce cuando se consigue el objeto deseado, cuando se llega a la finalidad de las cosas. Son pedazos de lo que fue, lo que es, y lo que será. La filosofía es lo Otro, aquello que está fuera de mí, logra admiración en mí y a la vez es impredecible. La filosofía es el porvenir.

En los tiempos actuales donde es más importante “consumir” que pensar, y donde lo fundamental de la vida se ha vuelto el fin último, la finalidad de las cosas, la búsqueda constante del resultado pragmático del por qué pienso o por qué hago esto o lo otro, etc., la filosofía se nos presenta como una forma de buscar, nunca una garantía de hallar ni de obtener y esto es muy malo para el consumo, la filosofía se vuelve imprescindible; según Fernando Savater, “la filosofía es la herramienta que nos permite cuestionarnos” (Savater, texto digital) y *alimentar* nuestro espíritu crítico. La filosofía nos hace humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bueno, G. (1995). *¿Qué es la filosofía?* (2da ed.). Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Deleuze, G. & Félix Guattari. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (2001). *¡Palabras! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, 1954-1969* (vol. I). Paris: Éditions Gallimard.
- Goethe, J.W. (s/f). *Fausto*. <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000495.PDF>
- Kant, I. (s/f). *Lógica*. <https://biblioteca.org.ar/libros/89474.pdf>
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud* (1ra ed.) (trad. Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Savater, F. (2009). *La aventura de pensar*. <https://www.filosofia.mx/la-aventura-de-pensar-f-savater/>
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel.

LA POSIBILIDAD DE UN CUIDADO DE SÍ EN DESCARTES

The possibility of the care of the self in Descartes

Recibido: 17/12/2020

Aceptado: 30/04/2020

Lic. Fernando Almeyda Rodríguez ^{1*}

1* Universidad de La Habana

Email: falmeyda4@gmail.com

Para Citar: Almeyda Rodríguez, F. (2020). La posibilidad de un cuidado de sí en Descartes. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 76-81. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/22>

Resumen: Este brevísimo trabajo persigue valorar la posibilidad de una ética en la filosofía de Descartes, más allá de la restringida visión epistemológica del investigador científico. Se enfoca a René Descartes fuera del escueto y frío racionalismo; se busca en su quehacer filosófico y filosofía, ambos ricos en interpretaciones una visión del mundo y el estar-en-el-mundo más cercana a la problemática de la existencia. Sus principales postulados son así interpelados desde la ética extrayéndose de ellos la idea implícita de un cuidado de sí.

Palabras clave: René Descartes, cuidado de sí, Michel Foucault.

Abstract: This brief paper seeks to assess the possibility of an ethic in Descartes' philosophy, beyond the reduced epistemological vision of the scientific researcher. René Descartes is approached outside the concise and cold rationalism; the author of this contribution seeks a view of the world and being-in-the-world closer to the problem of existence in his theoretical work and philosophy, both rich in interpretations. Its main postulates are thus challenged by ethics, extracting from them the implicit idea of the *care of the self*.

Keywords: René Descartes, care of the self, Michel Foucault.

INTRODUCCIÓN

René Descartes, es conocido como el padre de las Ciencias Modernas y del racionalismo iniciador de la Filosofía Moderna. Estos títulos identifican al *bon génie* francés del siglo XVII con el investigador frío, metódico, apático. Este arquetipo de Descartes se ha hecho tan habitual que es difícil asociar al pensador con la ética o siquiera con el *pathos*. A fin de cuenta esta (des) colocación es como todos los hábitos, una comodidad.

Pero, si nos atreviéramos a incomodarnos. Si miráramos a René Descartes fuera del escueto prejuicio del frío racionalismo descubriremos que su filosofar es más rico en interpretaciones que la tradicional visión del mundo y el estar-en-el-mundo. Entre las posibles visiones se encuentra la posibilidad de una mística, donde el hombre se hace uno con la trascendencia¹. Al menos así lo ha contemplado. Obviamente no se está haciendo referencia al *ἔθος* normativamente concebido y por ende segmentado en mil pedazos, como muchos gustan imaginar.

Nos referimos a una ética como momento objetivado de la totalidad social. Vista desde el marxismo tradicional –si es que tal cosa existe– hablaríamos de Moral, sin embargo, desde Hegel, la idea de Ética es mucho más nítida y determinada que el término moral, el cual se pierde entre las ambigüedades, además de que es mucho más cercana a la idea de *cuidado de sí* cuyo antecedente puede rastrearse entre los griegos, y más contemporáneamente en Martín Heidegger. El objetivo de este breve trabajo es, en lo adelante, valorar la posibilidad de un “cuidado de sí” en la filosofía cartesiana, vista fundamentalmente desde el “Discurso del Método” (1971).

LA DUDA COMO ENFRENTAMIENTO

En el *Discurso del Método*, Descartes nos introduce, con socrática delicadeza y humildad, en el mundo de su reflexión;

en lugar de imponer a su lector “una verdad”², intenta que esta se haga evidente por sí misma; el *íter* de sus palabras nos adentra a cada paso por razonamientos que podemos denominar “solipsistas”³. En este *petit voyage* de la consciencia, cuyo decurso está marcado por la duda, que en su filosofía representa el necesario comienzo de todo conocimiento, *Indubio sapientiae initium*, la pregunta es el *anima* de toda reflexión.

La duda, por sí, es instrumento epistemológico, pero en sí contiene la esencia ética. Desde el mismo momento que existe la duda, hay un Yo que duda. Es decir, que la duda es en relación con la consciencia. La consciencia en su momento autoconsciente, como individuo, es siempre arrojada en el mundo.

Ahora bien ¿Y por qué la consciencia se pregunta por sí misma? La respuesta puede que se halle en la escisión entre la consciencia y la no consciencia. Tal escisión aparece como resultado de un movimiento absolutamente in-esencial, pero aun así inevitable.

La finitud busca siempre cosificarse infinitamente y esto da paso a lo infinito. Pero subsiste la escisión. Por más que la consciencia se esfuerce, no puede lograr tragarse a lo infinito, ni mucho menos lo infinito puede tragarse a la finitud. Coexisten como tal en una síntesis.

Esta síntesis, no obstante, no agota el problema de la escisión. Supone solamente juzgar la fuerza del huracán por su ojo; la síntesis no escapa a una estética. Dentro del huracanado movimiento de la síntesis se encuentra el destructivo desgarramiento. Este es solo el fenómeno, no más que un cadáver de “un algo más allá”. Este parece desaparecerse por momentos a través del momento de superación de la consciencia individual, pero esto es la superación de los

¹ No se entienda mística y trascendencia en un sentido religioso o teológico; debe interpretarse en un sentido moderno dentro de la filosofía, fundamentalmente la Clásica Alemana. Por tanto, el momento místico es el hacerse uno con el Ser, entendido en su dimensión ontológica no divina.

² Esto implica una forma de crítica a la ideología en el sentido marxista; claro que en una forma pre consiente del espíritu.

³ Es decir, que parten desde el Yo.

fantasmas. En realidad, la consciencia se sustancia a sí misma a través de lo total; pero lo que la *anima* son fuerzas que solo podemos describir trascendentalmente; su trazabilidad no es otra que el dolor.

Siguiendo este sendero llegaremos al punto de que el hombre no se diferencia de los animales por la capacidad de razonar, sino por la capacidad suprema de sufrir; de producir la realidad de forma *necesariamente desgarrada*. Es la urgencia de fundirse en la totalidad lo que lo anima: la imposibilidad de la existencia enajenada en la enajenación. La duda, por tanto, está condicionada por la existencia, pero no podemos ver esta existencia puramente como un Ser ahí; no se trata de un puro Ser arrojado en el mundo, sino de algo más complicado: la existencia se da sustancia como existente a través de un mundo que se expresa por, y a través de nuestra existencia.

Este tránsito, semejante a un esquema elipsoidal-espiral, es lo que llama Hegel *dialéctica*, mas no es el Absoluto la fuente sustantiva de este movimiento: no hay tal absoluto, al menos, no como sustancia. Lo único absoluto de este movimiento es el movimiento mismo, pero su esencia es la de dos fuerzas: la vitalidad y el concepto. La vitalidad es la esencia de la finitud en su persistencia obcecada, que sólo va hacia sí misma; el concepto es lo total que persigue absolutizar lo universal. La existencia puede existir en principio a través de este movimiento de encuentro-desencuentro. Esto que en la metafísica de la Filosofía Clásica Alemana se conoce como la mediación, tiene otra traducción en el marxismo: *la praxis* (Marx, 1965).

Descartes, nos presenta *el dudar* como intencionado en la *conciencia*, pero de antemano expresa una intencionalidad en la *existencia*, en el Ser que lo atraviesa todo; es un cuestionamiento de la conciencia por su *ahí*. Pero ¿cómo y por qué cuestionarse por su *ahí*? ¿De dónde proviene la intencionalidad? Proviene del movimiento que se describe, donde incluso el Ser a ultranza es un engaño. El *Ser* no es más que el *Querer-Ser* que se sustenta en la *Nada*. Pero esto es un maniatado ejercicio de metafísica, donde no hay ninguna revelación o revolución. Es solo un nuevo engaño, más refinado y feliz. Pensar en términos de Ser, solo nos conduce a la Nada, y esta Nada solo nos conduce al Ser. ¿Qué es esto? -nos preguntaremos- bien podríamos responder: metafísica del concepto individualizado, que vuelve a suponer un momento del pensamiento pensado.

LA DUDA COMO ANGUSTIA

Si queremos la verdad hay que dejar de hablar de la verdad, si queremos vislumbrar los reales límites del pensamiento dejemos de hablar de pensamiento, comencemos a dialogar desde el verdadero terror, desde el real abismo. Salgamos de la positividad del pensamiento y retornemos a la negatividad: Sí, retornemos al nómeno de Kant.

Esta es la verdadera forma de la mediación: lo nouminoso, que es algo más que la Nada o que el Ser, que la libertad y la necesidad, que la naturaleza y el hombre. Pero esta vez preguntémonos desde la realidad de lo que implica experiencia. Descubriremos que, así como Descartes *duda* por estar atravesado por la totalidad, tampoco puede no-hacerlo. La vida se torna concepto, pero a su vez el concepto es la sublimación de la existencia misma, del persistir, del querer, de la vitalidad, de la finitud que va hacia sí misma, lo inefable que es mejor no callarnos.

La existencia no es estática; su propio *en sí* es la necesidad insaciable de ser. Es el seguir-siendo, y de seguir-siendo-tal-cual-es, solo posible a través de las estructuras que, ella misma, ha ido asumiendo en su *ser ahí*. Se distingue, entonces, una noción de movimiento, pues el hecho del seguir siendo implica la inacabable posibilidad de no-Ser; mas no solo en el sentido físico o egológico, sino en el conceptual. Es de aquí, de la existencia como *conciencia estructurada en mundo*, que se desprende la duda: de la necesidad de continuar siendo.

El movimiento antes manifiesto toma como referencia al propio mundo (al sí mismo sublimado). La existencia solo *puede-Ser* en el mundo, y la *duda* es el producto de su enfrentamiento. Solo hay duda si existe la contradicción dentro del existir, es decir, cuando la conciencia no se realiza en el mundo. Esto es el indicio de la negación. Negación que debe ser superada por *el continuar siendo mundo*. La duda es el manifestarse de la necesidad de la negación, y, por tanto, de un movimiento. La negación toma esta expresión dubitativa en el pensar si se hace expresa, pero tiene otras formas (más o menos infructuosas), todas, destrucción del sí mismo. La destrucción fuera del concepto es anulación; en el concepto es movimiento en sí mismo considerado, es decir teleología; en el espíritu, progreso. Claro que este análisis no

ha ahondado en las condiciones de posibilidad de la destrucción en el concepto, de cuya contemplación descubrimos resultados más variados.

La pregunta es la duda determinada; cuando la contradicción alcanza el punto de lo irresistible, la existencia totalmente negada por el mundo duda del *Ser sí misma*. La angustia que este momento desgarrado supone lleva al darse cuenta de la propia existencia, o sea, la autoconciencia. La consciencia retorna a sí misma a través del desgarramiento, cuya condición no es otra que el inefable impulso vital, que suele traducirse por finitud.

LA DUDA COMO AFIRMACIÓN

En Descartes, esta autoconciencia, se siente traicionada; primero, por lo que este mundo le presenta; luego, cuando dirige la atención hacia sí misma e invierte la pregunta, por sí misma. Descartes, entonces, da una estocada al espejo y se adentra en la subjetividad, a través de lo único que no puede dudar... *cógito ergo sum*.

El Pensar es la irrefutable prueba de que existo. El pensamiento aparece unido a la *existencia*; existir en tanto *ser*. La posibilidad *en sí misma* de dudar de mi existencia es solo dable a través de esta, y por ende resulta la prueba irrefutable de la existencia, del ser. Este descubrimiento del *sí mismo* es el primer momento del *re-descubrir*, al mundo.

El engaño en la percepción es, a su vez, engaño a la existencia misma. La conducta expresa su autodeterminación a través de *lo extenso*; la base de la ética se encuentra en el sentido que la razón pone en las cosas del mundo. El *cuidado de sí* no puede acontecer fuera del mundo de las cosas; de lo que son en sí y por sí; la actividad se determina a través del objeto de su acción (Fichte, 1984). El existir depende de hacerse uno con el movimiento, pero si erramos en lo que vemos, erramos en el juicio, lo que conduce al fallo, a lo irracional en la imperatividad de la Razón, la subversión del concepto. La suspensión de juicio resulta el medio provisional de enfrentarse al ataque de la sospecha. Descartes, en su

Discurso... (1971), enuncia las reglas de su método buscando precavidamente evitar juicios apresurados. Tales reglas no las limita sólo a la investigación científica, sino que, consecuentemente, despliega esta *εποχή* en su propia vida cotidiana asumiendo incluso costumbres provisionales.

Descartes, visto en su contexto, es la voz ética de las Ciudades, las cuales declaran su separación del espíritu feudo-cristiano, pero no pretenden atentar contra su corazón. Por eso lo dejan fuera. Mas, como vimos, una cosa implica a la otra. Por eso la modernidad inicia y se desarrolla con *la ideología de no tener ideología*, algo que los posmodernos quisieron continuar alimentando, declarando la muerte de los meta-relatos para que así el máximo meta-relato continuara sobreviviendo. La suspensión de juicio, la duda, e incluso la ida al solipsismo, son formas de intuir y atacar una falsa conciencia del mundo, o, dicho de otra forma, una consciencia que se hace falsa ante otra.

LA DUDA COMO SUBVERSIÓN

El no expresar juicio no significa que no exista la cosa; *cogito ergo sum* es testimonio del existir de las cosas, a su vez que las cosas son testimonio de su existencia... existe la idea de lo perfecto (en la consciencia) y esta idea solo puede existir por producción de un ser perfecto, el cual ha de ser Dios⁴. La realidad es producida por Dios, siendo esta, para Descartes, cognoscible a través de la Razón. La lógica dicta que solo lo semejante conoce a lo semejante: sólo es posible conocer racionalmente la Realidad si ella misma es racional; de otro modo sería una mera alucinación. Esta Razón también está formando parte de las estructuras de la conciencia, siendo también producto de Dios. Dado que la naturaleza de un objeto responde a la propia naturaleza del sujeto que lo produjo, la racionalidad del mundo denota que Dios es en sí Razón.

Dios o la Razón es la clave que utiliza Descartes para descubrir la objetividad del mundo, y, a su vez, que la contradicción no proviene de un error en el mundo sino de

⁴ Mucho cuidado con el fanatismo, pues Descartes reforma la naturaleza de Dios, por lo que no se trata de un Dios teológico, ni escolástico.

un error en el método. Es decir, los problemas son resultado de una conducta errada del hombre (el método implica conducta). Determinar la coherencia entre el reflejo del *Objeto* por el *Sujeto* es por tanto la forma en que se soluciona la contradicción yo-mundo; es una cuestión de cómo me hago sujeto.

En la medida en que conozco verdaderamente al objeto, se logra una superación de la negación originaria. El conocimiento es la capacidad de encontrar la racionalidad de las cosas a través de la cual puede transformarse la realidad (el nuevo orden vital), pero la transformación no responde a la voluntad del hombre, sino a la capacidad racional. Dicho de otro modo, la posibilidad determinada de la vida de rehacerse concepto, de enajenarse en el movimiento: esta es la condición de posibilidad para la voluntad de cambiar. El hombre cambia su realidad tal y como le indica la realidad espiritualizada.

El racionalismo de Descartes no es más que el hacerse uno con la Razón. La única forma de ser consecuentes. Permitir que el mundo (cuya verdad es la Razón) se exprese a través de nosotros, es la condición de posibilidad del *existir* mismo. Este es el momento místico de la filosofía de Descartes. Esta mística es a su vez su Ética, que entrona a la ciencia como el verdadero Sujeto. Descartes está aquí ordenando a los científicos como sacerdotes de la razón. La sagrada vía de la ciencia es el medio a través del cual, el hombre individual, puede superar el enfrentamiento con el mundo, que a fin de cuentas, es un enfrentamiento consigo mismo, es decir, enajenación. De todas formas, mantengamos presente que esta “superación” no es más que un momento contemplado desde la dialéctica del desgarramiento, aunque a Descartes le funcionara.

CONCLUSIÓN

La búsqueda de la razón y del método en Descartes responden a la necesidad de liberar al hombre de las apariencias que lo apartan de la posibilidad de ser uno con la esencia del mundo (en definitiva, con su sí mismo). Así, Descartes despeja el camino a una filosofía que se enfrente a la enajenación, y entiende que la existencia del hombre se encuentra determinada por la posibilidad del retorno a la trascendencia: la mística entre el hombre y la razón. Esto nos remite necesariamente a la Ética de Spinoza, una de las posibilidades que Descartes abre al pensamiento. Ello denota cómo Spinoza ya se encuentra contenido en Descartes, y por tanto la Filosofía Clásica Alemana, especialmente Schelling y Hegel: El hombre individual es, en sí, Razón particularizada y solo puede existir en la medida en que retorne a sí y asuma esta verdad; entonces será capaz de transformarse y retornar a su estar-en-el-mundo racionalmente.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, NICOLÁS (2004). Historia de la Filosofía. La Habana: Félix Varela.
- DESCARTES, RENATO (1971). Obras de Renato Descartes. La Habana: Ciencias Sociales.
- FICHTE, J. G. (1984). Introducción a la Teoría de la Ciencia (Trad. J. Gaos). Madrid: Sarpe.
- HEGEL, J. G. F. (1968) Filosofía del Derecho. Buenos Aires: Claridad, Buenos Aires.
- HEGEL, J. G. F. (1966) Fenomenología del Espíritu, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, INMANUEL (1973). Crítica de la Razón Pura; Crítica de la Razón Práctica. La Habana: Ciencias Sociales.
- KANT, INMANUEL (1990). Crítica del Juicio. La Habana: Ciencias Sociales.
- MARX, CARLOS (1965). El Capital (tomo I). La Habana: Ediciones Venceremos.
- MARX, CARLOS Y ENGELS FEDERICO (1974). La Ideología Alemana. Montevideo-Barcelona: Ediciones Grijalbo y Ediciones Pueblos Unidos (coedición).
- Schopenhauer, A. (2003). El mundo como voluntad y representación. Trad. Pilar López de Santamaría. Trotta: Madrid.
- SPINOZA, BARUCH DE (1958). Ética, demostrada según el orden geométrico. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

La Crisis, o La Posibilidad de Evitar la Catástrofe

THE CRISIS, OR THE POSSIBILITY OF AVOIDING THE CATASTROPHE

Recibido: 02/05/2020

Acceptado: 07/05/2020

Camilo Moncada Morales^{1*}, Yairsiño Oviedo Correa²

1*. Universidad Cooperativa de Colombia, Colombia, Email: c-moncada@javeriana.edu.co ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8434-0875>

2. Universidad Central de Colombia, Colombia, Email: yoviedoc@unal.edu.co ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1226-181X>

Para Citar: Moncada Morales, C. & Oviedo Correa, Y. (2020). *La Crisis, o La Posibilidad de Evitar la Catástrofe*. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2 (4), 82-86. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/31>

Resumen: Este escrito busca abrir la discusión sobre la necesidad que tenemos de entender, como individuos y sociedad, lo que sucede hoy en día: la necesidad que tenemos de una transformación en nuestras formas de asumir el mundo, nuestra relación con los otros y la naturaleza. Por esto, invita a comprender la responsabilidad que tenemos como seres pensantes de gestar nuevas formas de ver la realidad y construir, a partir de la crisis actual, un mundo justo y más igualitario, un mundo en común.

Palabras clave: economía, sacrificio, crisis, cambio, catástrofe.

Abstract: This paper seeks to open the discussion about the need we have to understand, as individuals and society, what is happening today: the need we have for a transformation in our ways of taking on the world, our relationship with others, and nature. For this reason, it invites us to understand the responsibility we have as thinking beings to create new ways of seeing reality and to build, from the current crisis, a just and more equal world, a world in common.

Keywords: economy; sacrifice; crisis; change; catastrophe.

En medio del silencio producido por la detención del tráfico vehicular y la reducción de la producción industrial, en el centro de un paisaje descontaminado que incluso nos ha permitido ver estrellas en el día, se han hecho evidentes dos fenómenos de contaminación semiótica: el flujo indiscriminado de información que opaca el horizonte interpretativo y el ruido producido por las opiniones de periodistas, opinadores profesionales y políticos de turno. Sin embargo, a pesar de este parloteo mediático que ha logrado poner en el primer lugar de la escena mundial al denominado *Covid-19*, y que se ha convertido, de una manera u otra, en un distractor en relación con otros temas de mucha importancia, en las últimas semanas hemos asistido a una interesante discusión acerca de las consecuencias que el pánico global traerá para el mundo capitalista (del cual todos somos parte, querámoslo o no).

Del ala prosistema, se encuentran posiciones, unas más negativas que otras, según las cuales entraremos en una recesión económica sin parangón, de la cual saldremos tarde o temprano y que dejará unos ganadores y unos perdedores (los de siempre), pero que, una vez más, mostrará la capacidad del capitalismo para zanjar las contradicciones (de la mejor manera que conoce, con el sacrificio de todos aquellos que considere prescindibles), y así, reemprender su rumbo fortalecido. Por su parte, del ala “antisistema” (en la que se encuentran grupos de la derecha más recalcitrante y retardataria hasta las posturas de izquierda más radical) hay una gran diversidad de posiciones, desde quienes ven en esta crisis una oportunidad democratizadora y, según dicen, propicia para el triunfo de la solidaridad sobre el individualismo extremo, hasta quienes la ven como el fin del capitalismo y el inicio de un tipo de sociedad alternativa más cooperativa. Dicho de manera simple, la doble cuestión que se presenta es la de si la *crisis* conducirá a un *cambio* de nuestra forma de vida y, de ser afirmativa la respuesta, de qué tipo de cambio estaremos hablando.

Desde la filosofía se ha planteado que este puede ser el fin del capitalismo tal y como lo conocemos, y se ha alertado sobre la forma siniestra en que la situación está siendo aprovechada para instaurar formas de hipervigilancia social y normalizar el estado de excepción como devenir natural de “lo político” en esta situación (Dialektika, 2020; Han, Byung-Chul, 2020). Nada alentadores son los pronósticos y se hace énfasis en que solo a través de la toma de conciencia y la renovación de

nuestras capacidades de acción podremos asumir los “retos” que este acontecimiento pone ante nosotros. El parloteo y la cháchara mediáticos han tenido a bien criticar estos pronósticos y tildarlos de apocalípticos. Una vez más, las ideas de los filósofos son puestas en la palestra pública (ahora devenida publicitaria) y ridiculizadas; se dice que parecen más teorías de la conspiración o argumentos de películas de ciencia ficción (Waisbord, 2020; Ortuño, 2020). Al final, pretenden reducir las a los delirios de locos o ancianos, que están tan desconectados de la “realidad”, que no tienen manera de entenderla. Sin embargo, las reducciones a las libertades individuales son evidentes: el escaso acceso a la salud muestra que este no es un derecho; la manera sencilla en que se ha logrado la reducción de la movilidad evidencia que no tenemos libertad de movimiento; la posible escasez de insumos de primera necesidad hace evidente que no somos la sociedad opulenta que nos venden los anuncios publicitarios. En fin, solo basta con echar una mirada a lo que ocurre en las calles de las ciudades para notar las transformaciones que ha tenido nuestro entorno: desde robots que persiguen personas para pedirles su identificación, en Corea, hasta la carta blanca para disparar a quien incumpla los toques de queda, en Filipinas o Perú (en Colombia se ven imágenes de los policías apresando a quienes incumplan el toque de queda o se reusen a usar un tapaboca, y el uso de drones con cámaras termográficas de largo alcance). ¿Y qué pasa con las expresiones de discriminación de raza e incluso por formas de trabajo (se ha denunciado que, en Colombia, por ejemplo, el personal médico ha sido agredido y echado de supermercados o tiendas por considerarlos un “peligro biológico”)? Y con respecto al trabajo: ¿estamos dispuestos a retroceder varios años en los derechos laborales básicos? Hoy se habla de, una vez terminado el encierro (el nuevo “gran encierro”), extender las jornadas laborales, trabajar en días festivos, reducir salarios, y otras medidas que, lejos de ser transitorias (excepcionales), se convertirán en la norma.

No se trata de pensar el porvenir; es evidente que aquello que llamamos crisis ya está aquí hace mucho, y solo estamos viendo sus formas de expresión más crudas. De ahí que sea necesario pensar la situación con categorías que, aunque a la opinión pública le parezcan exageradas, permitan captar el panorama de una manera mucho más amplia, con el fin de anticiparnos a la catástrofe, la cual no consiste en el cambio efectivo, el final del modo de vida capitalista, sino en el

reacople del mismo a costa de innumerables vidas, vidas que, para el sistema, son sacrificables. Si de lo que se trata, entonces, es de hacer gala de nuestra previsión prometeica, en qué punto y cómo nos debemos anticipar. Responderemos que el punto es la *crisis*, y que el cómo es la *crisis*.

En nuestra larga y turbulenta historia, los conceptos de crisis y cambio siempre van juntos, ya sea porque la primera precede al último, o este ocasiona la primera. Pero este patrón, aparentemente dialéctico, no es exclusivo de “sólidas” teorías historiográficas, sino también, y en primer lugar, de una narrativa cercana a los fundamentos de nuestra cultura occidental: la teología política bíblica. En este sentido, cabe recordar que la pascua hebrea conmemora la salida del “pueblo judío” de Egipto, un *cambio* que requirió de su respectiva *crisis*. ¿En qué consistió esta situación crítica que propició el éxodo? Esta fue preparada por las renombradas diez plagas, de las cuales, sin embargo, las nueve primeras no consiguieron *persuadir* al Faraón, quien no aceptaba que esa fuente de mano de obra barata —y necesaria, diríamos hoy— se fuera así como así. Solo fue la última, la más terrible, la que finalmente lo obligaría a aceptar el éxodo hacia una nueva tierra en el que les permitiría llevar solo lo necesario.

¿Por qué recordar esto en este preciso momento? Porque esta última plaga consistía en la aparición de *algo* o *alguien* que daría muerte a los primogénitos de hombres y animales. Los hebreos, como se sabe, estarían a salvo si hacían un ritual muy preciso: sacrificar un cordero (macho y sin mancha alguna; puro), cocinarlo muy bien en el fuego, comerlo después de 14 días (excepto las entrañas), complementar la alimentación con pan ácimo (sin levadura), embadurnar los postes y dinteles de sus casas con la sangre del cordero sacrificado (como señal del pueblo elegido) y resguardarse en estas a la espera de que ese algo mortal pasara y acabara con los primogénitos de las casas no protegidas. Justamente eso fue lo que sucedió: aquel asesino invisible pasó e “hirió de muerte” a los primogénitos de los egipcios, lo que condujo a la desesperación al Faraón y a la *decisión* de permitir salir a los hebreos (Éxodo, 12: 30-31). El punto álgido de la crisis y detonante del cambio fue la misteriosa mortandad de los primogénitos de quienes no se habían *confinado* en casas debidamente protegidas: aquellos que no tenían la información necesaria para tomar las medidas de protección. Y en efecto, el cambio ocurrió: los hebreos, que sufrían de los abusos inclementes del Faraón y a quienes se les negaba incluso la posibilidad de practicar libremente su religión, reconocieron su comunidad en Jehová y marcharon juntos

hacia la libertad, la cual, paradójicamente, consistió en el autoexilio.

La fórmula parece clara: la situación del pueblo (explotación, hambruna, exclusión, etc.) es el caldo de cultivo de la crisis, si no es que es ella en sí misma. Cuando sus condiciones son insostenibles, aparece la catástrofe, la muerte (a saber, el agente aniquilador que arrebató la vida de una *población vulnerable* que actúa como chivo expiatorio, como purificador de un pecado). Para aquellos que cuentan con la suficiente información, es posible *hacer un sacrificio* que les permita evadir esa muerte. Sin embargo, el desconocimiento conlleva a lo peor y sus consecuencias empujan a tomar decisiones que transformen el estado de cosas o que apunten, en un sueño romántico, a retornar a la “normalidad”. Ahora, ¿es posible que, dentro de esta estructura teológico-política, hayamos sostenido esta tradición del cordero sacrificado? Si es así, ¿qué es lo que en la actualidad se nos propone como sacrificio para propiciar el cambio efectivo y anticiparnos a la catástrofe? ¿Quién o qué es el cordero que debe servir de sacrificio? ¿Qué es ese algo mortal que pondrá término a las vidas de los que no anticipan la catástrofe? ¿En qué consiste el cambio efectivo? ¿Cuál es la tierra prometida?

Con fines prácticos, asumamos una definición accesible de la idea de lo sacrificial. Diremos que sacrificar es consagrar algo, volverlo sacro en un acto ceremonial, arrebatarlo de su uso común y volverlo intocable, convertirlo en un *tributo* que debe ser pagado para alcanzar un objetivo específico: demostrar la fe, obtener la libertad, acceder a un bien, asegurar la vida... Se debe resaltar ese carácter “excepcional” del sacrificio, pues es en él donde se juega el valor de su efectividad. Pero también es necesario resaltar cómo ese aspecto de deuda, de pago, nos ha alcanzado hoy y ha pasado de ser una excepción a una norma. Vemos cómo en esta “sociedad del endeudamiento” y la bancarización todo lo máspreciado, incluso la vida misma, se convierte en tributo, en un pago que cumple con los fines bancarios, pero no elimina la deuda, pues el valor pactado es siempre reasignado y puesto fuera del alcance (esta dinámica económica es hoy totalizante, impregna todos los aspectos de la existencia. Un ejemplo simple y que nos toca directamente es la forma en que los bancos han decidido “ayudar” a sus clientes en sus procesos de deuda: no ha habido suspensión de ella; por el contrario, se han rediferido las cuotas y, en consecuencia, hoy debemos más que antes. Somos esclavos del banco unos meses más, pero esto ocurre tamizado por la idea de la

“ayuda” que se enmarca en el discurso de la comprensión de la situación y que se disfraza de “asistencialismo”).

Todo es un tributo particular para suplir “necesidades” individuales; todos somos deudores de lo propio (la deuda pública es solo una suma de deudas y pone en entredicho la idea de la división entre lo privado y lo público). No hay responsabilidad común, pues lo único común es el endeudamiento, y la deuda la pagamos como individuos antes que como colectivo. Ahora mismo, debemos pagar por sobrevivir, por mantener nuestra vida biológica: “no hay economía sin salud”, se dice —¿como si la vida en sí misma no hubiese sido siempre el objeto de la economía de lo privado (de la privación), de la *oikonomía*! —. Hasta hoy, al parecer sin saberlo, habíamos renunciado a muchas de nuestras libertades de manera parcial en nombre de la seguridad, de la normalidad, del sostenimiento del *statu quo*. Pero hoy nos enfrentamos a una situación en la que ese estatuto de “humanidad endeudada” se hace evidente, se desnuda ante nosotros en nuestra soledad y el confinamiento al que nos vemos sometidos para “salvar la vida”, pero sobre todo, para tener el tiempo suficiente de idear una forma de “salvar la economía”, que no es más que el nombre visible de este sistema en el que los individuos estamos condenados a pagar de forma privada los estragos de un sistema que desde siempre solo nos ha ofrecido la esclavitud en nombre de una rutina y un salario.

Podemos ver ahora que el cordero sacrificial, lo que se nos pide en nombre de la salvación (la moneda de cambio, el tributo), son las ya débiles libertades políticas y la ya precaria construcción de lo público. De manera que se dirá: “¿y ya qué más da?, preferimos eliminar nuestras libertades antes que eliminar nuestra propia vida”, “es preferible esto a la incertidumbre que produce el pensar un mundo diferente”. Se nos dice que no hay otra salida. Que esta situación nos conducirá inevitablemente a recrudescer nuestras deudas, en nombre de una posterior normalización; un retorno a nuestra vida pasada, al sistema como era antes. ¿Realmente queremos eso? ¿Esperamos con tantas ansias volver a aquellos estilos de vida que nos han traído hasta este punto? He aquí la catástrofe: convertir lo que está pasando en una deuda más; traducirlo en una simple necesidad de “mayor financiación”, mayor bancarización, en nombre de la mera supervivencia, con la promesa de volver a ser lo que produjo el terror. Este “molino satánico” (Polanyi, K., 2001) solo busca un pedazo más de nuestros cuerpos (de nuestros cuerpos políticos) para destrozar.

Valga decir que la palabra crisis tiene su origen en el término griego *krísis* que, a su vez, tiene su origen en el verbo *krínō*, el cual sirve para significar diferentes acciones: separar, distinguir, elegir, escoger, segregar, evacuar, *decidir*, dirimir, juzgar... De acuerdo con esto, tiene que ver con los actos de distinción, elección, separación y *decisión* que conducen al desenlace de un proceso o evento definitivo. Así que, cualquier cambio que emerja en la crisis implica necesariamente un acto de decisión; estar en crisis es estar ante una decisión determinante para la vida. El actual acontecimiento, que identifican como crisis, nos expone al proceso de discernimiento y la decisión que procura el cambio. Si este reconocimiento generalizado de la barbarie civilizatoria a la que hemos llegado no conduce al sacrificio de nuestra subjetividad primitiva y ególatra, no quedará más que el lamento de lo que pudo ser.

Para quienes estamos del lado del cambio, quienes pensamos que es posible anticiparnos a esta catástrofe, no queda más que recurrir a la figura teológico-política y sacrificar, rendir como tributo, lo único común: *nuestro estilo de vida actual*, con la esperanza de alcanzar una real forma de vida en común, una forma de vida verdaderamente política. Al contrario de las exigencias sacrificiales del sistema, que pretenden usurparnos la potencia del cambio y entre las cuales está la vida misma como moneda extrema, sacrifiquemos esta vida artificial basada en la inequidad, la miseria, la devastación natural y humana, el egoísmo, la corrupción, el sometimiento, la esclavitud y, en general, el empobrecimiento, material y espiritual a los que hemos reducido todo lo humano y lo no-humano. Sacrifiquemos este estilo de vida signado por los discursos de la autogestión productiva, la autonomía solitaria y el endeudamiento; estas existencias autosometidas por el afán de someter a otros, vaciadas de toda experiencia vital real, para ser llenadas con las promesas del consumo y los deseos prefabricados de la comodidad y el gusto. Así, el cambio que esperan los antisistema, y que temen que, a final de cuentas, no se dé, pende de la decisión de sacrificar esta vida artificial, esta máscara que se ha construido con el único objetivo de alimentar y sostener el sistema; una decisión que nos corresponde a todos los que hemos sido partícipes de producir un entorno depredador, una máquina perfecta para fabricar pobreza.

No seamos más carne de moler. Luchemos contra ese molino que hemos fortalecido a lo largo de cientos de años. Todo está dispuesto para una transformación y solo la indiferencia

—la falta de discernimiento— podrá evitarlo, pues esta es, a la vez, la causa de que muchos, si no todos, pierdan cualquier opción de vida —incluso la biológica—. Llegados a este punto (la crisis), tal vez seamos capaces de reconocer que lo que puede poner fin a estas vidas aparentes y generar un cambio sea la toma de una *decisión*, pues, aunque el estilo de vida depredador ha sido alimentado por todos, únicamente la decisión de dejar de ser parte de este (el autoexilio) nos llevará a la tierra prometida, y común, de otras posibles formas de vida, humanas y no-humanas por igual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dialektika (marzo 17, 2020). Dossier: Filosofía y Coronavirus – Los poderes del Gobierno y la libertad individual. Dialektika. Consultado el 27 de abril de 2020 en <https://dialektika.org/2020/03/17/filosofia-coronavirus-dossier-poderes-del-gobierno-la-libertad-individual/>.
- Han, Byung-Chul (marzo 22, 2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. *El País*. Consultado el 27 de abril de 2020 en <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>.
- Ortuño, Antonio (marzo 30, 2020). Opinar por opinar. *El País*. Consultado el 27 de abril de 2020 en https://elpais.com/elpais/2020/03/30/opinion/1585534497_684350.html.
- Polanyi, Karl (2001). *The Great Transformation*. Massachusetts: Beacon Press books.
- Waisbord, S. (2020). Los Falsos Profetas de la Pospandemia. *Anfibia*. Consultado el 27 de abril de 2020 en <http://revistaanfibia.com/ensayo/los-falsos-profetas-la-pospandemia/>.

Coronavirus y síntomas sociales desde el lente de la literatura y la filosofía

Coronavirus and social symptoms from the lens of literature and philosophy

Recibido: 17/04/2020

Aceptado: 15/05/2020

MA. Gabriel Torres Beregoenko ^{1*}

1* Profesor Asistente del Departamento Filosofía Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de la Habana, Cuba.

Email: gabrielberegoenko@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9410-3796>

Para Citar: Torres Beregoenko, G. (2020). Coronavirus y síntomas sociales desde el lente de la literatura y la filosofía. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 87-91. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/35>.

Resumen: Breve comentario reflexivo sobre el impacto de la pandemia en la cultura contemporánea, desde un punto de vista filosófico.

Palabras clave: Covid-19, Coronavirus, síntomas sociales, literatura, filosofía.

Abstract: Brief reflective commentary on the impact of the pandemic on contemporary culture, from a philosophical point of view.

Keywords: Covid-19, Coronavirus, social symptoms, literature, philosophy.

INTRODUCCIÓN

“Aquella noche soñé que un virus desconocido había infectado a nuestro pueblo. Las ratas somos capaces de matar a las ratas. Esa frase resonó en mi bóveda craneal hasta que desperté. Sabía que nada volvería a ser como antes. Sabía que solo era cuestión de tiempo. Nuestra capacidad de adaptación al medio, nuestra naturaleza laboriosa, nuestra larga marcha colectiva en pos de una felicidad que en el fondo sabíamos inexistente, pero que nos servía de pretexto, de escenografía y telón para nuestras heroicidades cotidianas, estaban condenadas a desaparecer, lo que equivalía a que nosotros, como pueblo, también estábamos condenados a desaparecer.”

Roberto Bolaño (El policía de las ratas)

No cabe duda de que hoy vivimos bajo el signo del miedo. Un estornudo asusta y una toz tímida levanta sospechas; cuando unas gotas de saliva o secreción nasal les cambian la vida a miles y otros solo sufren de comezón en la garganta. No resulta difícil recordar aquel cuento de Chéjov (La muerte de un funcionario) donde toda la trama gira en función de un estornudo, el azar irresistible de estornudar cambia el orden lógico de la vida de Iván Dimitrievich (El sujeto) y la racionalidad de la vida se disuelve en un acto tan efímero como estornudar.

No hay nada más lejos de la biología que este cuento de Chejov, pero sí, nos transmite la sensación de fragilidad de nuestras vidas modernas; una irracionalidad frente al hecho sencillo de ver la muerte en el aliento del otro. Cuando por acto narcisista preferimos papel sanitario frente alimentos o medicinas, o tal vez por comodidad o neurosis, este hecho pone en evidencia cuan acostumbrados estamos a nuestros pequeños placeres, nuestros hábitos consentidos de poder elegir qué consumir. Cuando un hecho fortuito y real aparece en nuestra consentida sociedad contemporánea corremos como Iván Dimitrievich a corregir el error, el azar que pueda cambiar nuestra seguridad mimada, en el caso de Iván corrió a cumplir con su deber ético de comportamiento, hoy la mayoría de nosotros no corremos por medicamento y alimentos, sino por el placer se sentarnos cómodamente a defecar.

El mundo se puede acabar, tus abuelos y los acianos pueden morir; pero el hecho íntimo de estar sentado en el baño se convirtió por momentos en este siglo XXI en un ritual de victoria, nuestras heroicidades cotidianas no están a la altura

de todo lo que la humanidad hoy posee a su mano; y frente a los contemporáneos de otras épocas simplemente podemos parecer malcriados y consentidos frente a los hechos universales.

Es comprensible reaccionar frente a cualquier novedad que atente contra nuestra vida o desarticule nuestra rutina social; el coronavirus es un hecho indiscutible, una prueba evidente de cómo el azar y la biología le roban el sueño a los economistas y políticos. Nunca hemos tenido la prueba tan incuestionable de cómo el concepto de totalidad hegeliano está presente en nuestras narices, o más bien, en nuestra respiración y nuestras mascarillas faciales. Añada un murciélago, un pangolín (supuesto mediador biológico), un mercado de alimentos en China y un nativo hambriento para crear un suceso biológico. Una acción fortuita que nos recuerda a Hegel o a esas teorías matemáticas o físicas donde el aleteo de una mariposa en la costa crea un tsunami en el Pacífico.

En muchos momentos escucho una y otra vez de boca de otros científicos sociales la idea de renovar a Hegel, Kant, Nietzsche, Marx y Freud; sin embargo, me considero más fiel a la idea se Žižek de mantenernos fieles a una pregunta: ¿Cómo precisamente Hegel, Marx, Nietzsche o Freud pueden juzgarnos a nosotros? ¿Desde qué lente podríamos mirar esas batallas que el sujeto contemporáneo enfrenta con elocuencia y victimismo hoy en día? Intentar acomodar a un pensador o una teoría a las “circunstancias actuales” siempre me ha sido sospechoso de esconder un patrón de comodidad frente a la exigencia real de una determinada idea y la radicalidad que implica asumir nuestros excentricismos contemporáneos.

El coronavirus es algo real, algo serio que tomar en cuenta, pero también es en sí mismo un punto ciego a partir de donde emerge nuestra sintomatología social. La biología y las ciencias sociales entablan un diálogo silente. En ambas se encuentran nuestras respuestas y formas discursivas sobre un hecho donde la naturaleza biológica y el hombre se encuentran en el mismo nivel; los ideólogos inmediatamente hablan de culpa, de la naturaleza “pura” (como si el hombre no fuera parte de ella) y del medio ambiente. Por un lado, se usa como excusa política para legitimar acciones y sistemas; por otro las farmacéuticas en silencio producen mercancías como nunca. Nuestro imaginario nos regresa a tiempos pasados algunos entre fantasía y relatos históricos hablan de la peste y la gripe española. Mientras muchos mueren, otros

trabajan para salvar vidas, gran parte de la sociedad reacciona a este hecho en función a la ficción ideológica a la que pertenecen; cualquier científico social queda seducido por observar el comportamiento humano en estos días de pandemia. Desde el lente de Hegel, sin duda, estamos frente a un hecho universal; algo que de forma independiente de la subjetividad empírica o ideológica de cada sujeto tiene un impacto en la totalidad de las relaciones humanas hoy en día. Algo que conecta acciones desde un extremo a otro de este planeta, un hecho que solo podrá ser juzgado ya en concepto cuando su vitalidad se desplace hacia la reflexión y no la vivencia existencial de hoy. Desde una perspectiva hegeliana este es un hecho de impacto universal, a tomar en cuenta no solo en términos biológicos, epidemiológicos y de salud pública, nuestra reacción al coronavirus desde el punto de vista de las ciencias sociales es un fenómeno por estudiar como un hecho universal; desde todas las esferas de nuestra actividad hay un impacto y este impacto muestra también mucho de la subjetividad social contemporánea.

Sin caer en relatos “proféticos” hacia la izquierda o hacia la derecha desde Hegel podríamos afirmar esta universalidad, este hecho azaroso que expresa lo real, aquello que no es posible conceptualizar, pero de forma inmediata se nos enfrenta en términos universales. Un hecho que desde nuestra particularidad empírica queremos incluirlo en nuestra narrativa ideológica, pero se resiste como esa centralidad que sostiene todas las vivencias particulares sin reducirse a ninguna de ellas. Algo semejante podemos leerlo en la literatura de Gabriel García Márquez con su breve relato “No era una vaca cualquiera”; en este relato emerge una vaca inmutable e inamovible en medio de un pueblo “Y allí estaba la vaca, seria, filosófica, inmóvil, como la simbólica estatua de un ministro plenipotenciario” (Márquez, 2012, p. 115) Nadie puede evadirla, es una experiencia universal, pero al mismo tiempo este hecho vacío en sí mismo, vale decir la naturaleza en su dimensión más pura y carente de sentido, es el punto cero de nuestras reacciones sociales desde comprar papel sanitario, pánico en la bolsa hasta reacciones nacionalistas. Fuera del imaginario ideológico suceden los hechos reales, el virus se propaga, los sujetos se infestan, muchos mueren y otros viven; dejando de paso un colapso en hospitales y el sistema de salud de muchos países.

Nuestros héroes no son los políticos, ni los grandes ideólogos que inventan futuros para nuestras vidas después de este hecho; los héroes reales son todos aquellos que hoy padecen la enfermedad y en el proceso crean inmunidad biológica

para toda la humanidad, aquellos que murieron luchando contra el coronavirus y aquellos que prevalecen contra él.

Existe un juego geopolítico donde se proclaman vencedores algunos, tenemos que tomar cierta prudencia teórica para poder reconocer nuestros síntomas sociales frente a estos hechos; permanecer atentos al movimiento social y poder discernir nuestras reacciones ante este suceso global. No cabe duda de que en términos de la historia universal este es un hecho que crea nuevas coordenadas de acción.

¿Quién sabrá en el futuro cómo se objetivarán en su forma histórica los hechos que hoy en día vivimos? La verdad nace después de que la reflexión pone su ojo en nuestras acciones y nazca del dolor de muchos una nueva objetividad producto del evento universal que hoy vivimos. “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 1972).

A lo largo de la historia universal de la humanidad nuestra especie ha vivido varias pandemias, mucho mayores y más crudas. Hasta el momento el coronavirus no se ha mostrado tan letal como la peste, o la gripe española por mencionar algunos casos famosos. Su letalidad hasta el momento no es tan alta como para compararse con las grandes pandemias que se registran en los libros de historia.

Sin embargo, desde una visión optimista también el coronavirus es una prueba, a través del dolor, de cómo la humanidad supera sus propios retos biológicos, naturales, corporales. El dolor y el padecimiento de muchos hoy es el precio hacia una inmunidad biológica, un hecho que sucede lentamente y de la forma más silenciosa todos los días. Nuestros héroes no son los políticos, ni los grandes ideólogos que inventan futuros para nuestras vidas después de este hecho; los héroes reales son todos aquellos que hoy padecen la enfermedad y en el proceso crean inmunidad biológica para toda la humanidad, aquellos que murieron luchando contra el coronavirus y aquellos que prevalecen contra él.

Hoy cada persona que supera el coronavirus es un héroe no solo de sí mismo, sino de toda su descendencia, toda la humanidad caminará segura después de su sufrimiento; en resumen, su cuerpo no solo desarrolla inmunidad para él sino para toda la humanidad en sí. Cada individuo es universal en este sentido, porque su padecimiento es la forma universal en que la humanidad aprende a resistir este virus; por tanto, cada enfermo hoy no solo lucha por sí, también lucha por nosotros como especie histórica. Desde Hegel y desde Nietzsche podemos afirmar que el dolor de hoy fortalece y

nuestros auténticos héroes son todos aquellos que luchan contra el virus en su propio cuerpo, allí en sus cuerpos, los enfermos hoy también salvan la humanidad.

Hoy como especie estamos más informados, más conectados, y la globalización inunda nuestras vidas, está claro que como sistema social somos mucho más fuertes que en épocas pasadas, tenemos científicos, tecnología, control sobre nuestras acciones y sobre todo podemos identificar las causas de las enfermedades. Tal vez hoy más que en ninguna otra época la humanidad está preparada para una pandemia; el problema es que el contemporáneo narcisista y mimado de hoy en día cuando siente la ausencia de sus privilegios patalea como niño; quedarse en casa nunca había sido un acto heroico, hoy sin embargo lo asumimos así. Nuestra heroicidad no está en eso, en el sentido que nos privamos de nuestros placeres de consumo al confinarnos en casa, sino en

el hecho que cuando lo hacemos lo hacemos por todos.

Colapsar los hospitales con contagios simultáneos es mucho más letal que una curva de infección predecible. En términos filosóficos y sociales hoy se pone de moda la biopolítica de Michel Foucault, el control y el manejo racional de los cuerpos del sistema es ya un hecho; la seguridad biológica pasó inmediatamente de ser un asunto individual a uno de estado. Una gripe que les roba autoridad a los ciudadanos y un estornudo imprudente que puede llevarte al confinamiento. Esta es la prueba de que por necesidad o por el desarrollo de la modernidad en su plenitud, el control y la eficiencia de los cuerpos esta hoy más que nunca de moda. El coronavirus es un hecho que cataliza el poder biopolítico sobre nuestros cuerpos y el contemporáneo en su búsqueda narcisista sin duda entregará su carne para poder seguir degustando su exquisita capacidad de elegir mercancías.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bolaño, R. (2003). El gaucho insufrible. Barcelona: Anagrama.
- Cuentos de grandes escritores rusos. (2009). La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Deleuze, G. (2013). Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama.
- Eagleton, T. (1997). Ideología. Una introducción. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Hegel. (1955a). Lecciones sobre historia de la filosofía en 3 tomos. Tomo II. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel. (1955b). Lecciones sobre historia de la filosofía en 3 tomos. Tomo III. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel. (1972). Fenomenología del Espíritu. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Mann, H. (1939). El pensamiento vivo de Nietzsche. Buenos Aires: Editorial Losada. S. A.
- Márquez, G. G. (2012). Gabo periodista. Colombia: Editorial Maremágnun.
- Marx, K. (1973). La ideología alemana. Moscú: Editorial Progreso.
- Zizek, S. (2003). El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Editorial Siglo Veintiuno Editores.
- Zizek, S. (2008). Cómo leer a Lacan. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Zizek, S. (2010). Lacan: Los interlocutores mudos. Madrid: Ediciones Akal.

Covid-19 ¿Cómo recobrar el aliento?

Covid-19 How to recover the breath?

Recibido: 21/03/2020

Aceptado: 03/05/2020

Rolando González Padilla ^{1*}

1* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Email: rolandoglezpadilla89@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0499-3380>

Para Citar: Gonzalez Padilla, R. (2020). Covid-19 ¿Cómo recobrar el aliento? Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 92-94. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/36>.

Resumen: Breve comentario reflexivo sobre el impacto de la pandemia en la cultura contemporánea, desde un punto de vista filosófico.

Palabras clave: Covid-19, coronavirus, ātman, ātman universal.

Abstract: Brief reflective commentary on the impact of the pandemic on contemporary culture, from a philosophical point of view.

Keywords: Covid-19, coronavirus, ātman, universal ātman.

La emergencia global ha llevado a declarar a varios de los más poderosos gobiernos del planeta que estamos en guerra. La democracia fracasa porque la guerra nunca ha sido ni podrá ser democrática. La oposición española cede ante los diferendos y únicamente solicita al presidente que encarne la fuerza y la autoridad de una corona cuyo depositario luce ridículamente desde hace mucho tiempo. La estupidez del presidente norteamericano queda depuesta ante la necesidad de una figura fuerte (*stark*) que quizás, por fin, pueda él ahora representar. La prácticamente olvidada canciller alemana, quizás por su edad, quizás porque los alemanes estaban ya demasiado acostumbrados a ellas, parece tener que convertirse ahora en la figura de un *Führer* que ponga límites que resultan inimaginables sobre todo para los más jóvenes. Los chalecos amarillos reciben sus reclamos sin necesidad de salir a la calle, o más bien, a condición precisamente de que no salgan, porque... ¡Nadie puede salir!

El enemigo avanza con rapidez en todos aquellos estados donde todavía encuentra visos de democracia, con algo de lentitud donde la movilidad ha sido coartada. Su peligrosidad, su riesgo, el pánico que nos genera, radica precisamente en que no sabemos dónde está. En una caricia, en un beso, en un ser amado, en un saludo. Se reproduce sin presentar síntomas. No es como la peste negra, ni como la varicela, ni como el VIH, nuestro cuerpo (*Körper*) “no se transforma”. El enemigo solo nos corta el aliento, no nos deja respirar, o más bien, nos ahoga en el aliento.

En alemán el verbo que se emplea para respirar es *atmen*, cuyo origen etimológico remonta al indoeuropeo *ēt-men*, concepto central en la filosofía hindú que en sánscrito -ese pariente no tan lejano de la lengua germana- se refiere a la esencia individual: *ātman*, al autoconocimiento que debemos alcanzar para lograr nuestra identificación con ese principio universal supremo: *Brahman*.

Para el budismo se trata de la constitución primaria de la realidad: de la originariedad del ser que trasciende a todo ser individual, incluyendo al ser humano ¡Por supuesto! La liberación nos conduce hacia ese *ātman*, en cuanto oculto equilibrio originario de la totalidad de las cosas que son y que no son. El *ātman* nos recuerda también el *anima* latino - alma-, que remite el *ánemos* (*ἄνεμος*) griego, en cuanto

soplo vital, aliento, viento, eso que da vida y gracias a lo cual podemos respirar: ¡El Alma!

El *ātman*, más allá de las connotaciones estrictamente individuales que pueda tener, se refiere a una totalidad originaria que podemos designar como *el Ser* (*Seyn*). El “mundo” para mantenerse vivo debe respirar y en ese aliento descubrimos la sintonía, originariamente anímica (*Stimmung*), entre los diferentes modos de ser: desde la planta al animal y al ser humano, pero también la piedra, la tierra, el agua y el fuego forman parte de esa sintonía anímica porque contribuyen al *ātman* universal con su aliento, por imperceptible que pueda ser.

¡Pero ahora el ser humano resulta atacado por un enemigo que le impide respirar! ¿Será una estrategia o un modo de autoorganización de ese *ātman* universal que procura regresar a ese equilibrio anímico originario? ¿Se tratará de un modo de autoorganización *ecosófica*?

Mientras cada vez más seres humanos resultan ahogados en el aliento, el *ātman* universal recupera el aliento. Cada vez menos aviones en el cielo, las fábricas detienen la producción, los autos no transitan, los pocos trenes que todavía circulan en Europa lo hacen prácticamente vacíos. El mundo se dirige hacia un paro universal. Los gobiernos ruegan por el menor movimiento. Los documentales que hace un mes criticaban el aislamiento antidemocrático de los ciudadanos en China, la violación de sus derechos humanos bajo la excusa del Covid-19, llegan demasiado tarde a las plataformas digitales de países democráticos. La crítica se transforma en admiración y muchos ciudadanos aguardan a que sus gobiernos actúen con la autocrática resolución del zar ruso.

El principal ejercicio de la solidaridad consiste hoy en “no hacer nada por el otro”, sino dejarlo en su sitio mientras nosotros alcanzamos el nuestro y nos mantenemos, serenamente, en él. El *ātman* universal nos lanza un mensaje que no todos pueden escuchar, es necesario afinar el oído para descifrar el “rumor”: solo en la soledad, en la serenidad y en la meditación, podremos continuar conservando el aliento desde el cual el mundo se abre para nosotros.

Ese mundo en tanto totalidad originaria, de la que nosotros

somos unos simples partícipes, no se abre en la velocidad de nuestro movimiento, en la frecuencia de nuestros viajes, en la acumulación de recursos, sino en la posibilidad de respirar, en la posibilidad de vibrar (*schwingen*), de resonar en armonía (*einschwingen*) con esa totalidad originaria. El mundo se abre cuando desde un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) podemos explorar la amplitud de su horizonte sin la necesidad de viajar a más de mil kilómetros por hora.

Los medios hablan de tres soluciones a la crisis: 1) Una vacuna, 2) Una supuesta inmunidad universal ante el virus o 3) Una transformación radical de nuestro modo de vida. La segunda resulta descartada por su escasa probabilidad de éxito, el riesgo que supone y el prolongado tiempo que requeriría. No obstante, una buena parte de esa entusiasta juventud democrática reclama esta variante bajo la excusa de que no se les pongan más límites a sus libertades de movimiento, mientras que, entre ellos, presumen la fortaleza de su sistema inmune. La comunicación digital ahora parece insuficiente para esos que hace un mes *no podían escuchar al otro* porque estaban absortos en sus dispositivos móviles. Pero si hace un mes no podían escuchar al prójimo ¿cómo pensar que puedan escuchar ahora el rumor silente del *ātman* universal que los impele al recogimiento? ¿Cómo podrán *recogerse* aquellos que nunca han estado un minuto en silencio consigo mismos? ¿Cómo pueden aceptar *estar solos* aquellos que nunca han estado en *soledad*? ¿Cómo pueden presentir el aliento aquellos que solo han utilizado agitadamente su sistema respiratorio?

La mayoría se decanta por la primera opción. Una acelerada carrera para producir la vacuna en el menor tiempo posible congrega a científicos de todos los rincones del planeta. Se saltan las pruebas con animales -quizás también como imperativo del *ātman*, cuyo aliento vibra por igual en cada modo de ser- y sus prematuras pruebas las colocan directamente en seres humanos. Los gobiernos “alientan” a que todo volverá a ser como antes y la mayoría de las personas reciben gratis este consuelo que los coloca en la disposición de esperar el tiempo que sea necesario por la llegada de este bendito pinchazo. En un gesto de superioridad pretendemos colocarnos nuevamente por encima del *ātman* universal y subordinarlo a nuestros imperativos técnicos, a la prepotencia de nuestro ego in-finito, porque nunca hemos sido capaces de asumir nuestro carácter fáctico, finito y frágil. La vacuna es la victoria que todos esperan, la

imposición de la voluntad de poder, el autocratismo de la voluntad humana que bajo la figura de la tecnocracia científica procura retomar su centro como voluntad universal. En cualquier caso, esta sería solo una solución transitoria, la conquista de una pausa en la que escasamente podríamos prepararnos para enfrentar al siguiente enemigo.

Sobre la tercera opción muy pocos hablan, porque la mayoría no escucha. Es la posibilidad más *efectiva*, porque no nos cubriríamos frente al enemigo -como con la vacuna-, sino que este se autoaniquilaría a sí mismo para dar paso a la sintonía originaria del *ātman* universal. Recientemente un médico español expresó su deseo de que el mundo *no* volviera a ser como antes, en contra del lastimero y consolador discurso del monarca que instaba a cumplir las medidas para que todo...volviera a ser como antes. Yo complemento el argumento del médico español con lo siguiente: lo que necesitamos es que el mundo *justamente* vuelva a ser como antes, si entendemos este *antes* como la decisiva originariedad de la sintonía anímica universal. ¡Ojalá esta sea una ocasión para recobrar esa sintonía! Para derribar nuestros prejuicios, desestructurar nuestros esquemas significativos y renunciar a la prepotencia de la racionalidad técnica, potenciando nuestros vínculos afectivos, no solo con el prójimo, no solo con nuestro alter ego, sino con el diferente, con el otro frente al cual se abre un abismo y, sobre todo y mucho más originariamente, con esa pluralidad de modos de ser que no solo se resumen en esa caricaturesca *Humanitas*.

El enemigo no ha hecho un llamado a la muerte, sino a la vida en el sereno recogimiento de nuestro espíritu. ¡Hoy es más importante que nunca respirar! Depongámsle la “corona” al Covid-19 contribuyendo a mantener el aliento originario -el *ātman*- mediante la sintonía de nuestros vínculos anímicos. El Buda lo sabía, Jesús de Nazaret supongo que también: solo el que respira en sintonía con el *ātman* puede alcanzar la trascendencia originaria.

¡Solo el que respira *siente*!

Filosofía y Muerte Social en Tiempos de Covid-19

PHILOSOPHY AND SOCIAL DEATH IN TIMES OF COVID-19

Recibido: 25/03/2020

Aceptado: 29/04/2020

Dr. Jorge González Arocha ^{1*}

1*Doctor en Ciencias Filosóficas. Ensayista y editor. Revista Publicando, Belgrado, Serbia.

Email: jorgearocha@dialektika.org

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3296-255X>

Para Citar: Gonzalez Arocha, J. (2020). Filosofía y Muerte Social en Tiempos de Covid-19. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 2(4), 95-100. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/37>

Resumen: El presente es un comentario reflexivo sobre la influencia del Covid-19 en el mundo contemporáneo. Esta relación se analizará brevemente desde el punto de vista de la filosofía, específicamente de la fenomenología crítica. Se develan las principales características del debate actual sobre el Covid-19. Luego se define lo que es muerte y muerte social desde la fenomenología crítica. Se concluye este comentario ensayístico acentuando la necesidad e importancia de un giro ético en el pensamiento y la vida contemporánea.

Palabras clave: Covid-19, coronavirus, muerte, muerte social, fenomenología crítica, ética.

Abstract: The following paper is a commentary on the influence of Covid-19 in the contemporary world. This relationship will be briefly analyzed from philosophy, specifically critical phenomenology. The main characteristics of the current debate on the Covid-19 are revealed. Then, it is defined what death and social death are to critical phenomenology. This essayistic comment is concluded by stressing the need and importance of an ethical turn in contemporary thought and life.

Keywords: Covid-19, coronavirus, death, social death, ethics, critical phenomenology.

INTRODUCCIÓN

Estos han sido días en los que las reflexiones de médicos, politólogos y especialistas de diversas ramas han acompañado las imágenes de enfermos y fallecidos. Mientras que el verdadero impacto del Covid-19 es aún un enigma, las cifras de casos confirmados ya sobrepasa unos cuantos millones, mientras que la de los fallecidos también incrementa vertiginosamente. La situación ha pasado de extraordinaria a alarmante en tan solo unos cuantos meses, y del imaginado fin del mundo, se ha pasado también a la preparación real de tal evento.

Una de las narrativas que ha emergido con más fuerza desde el inicio de esta crisis ha sido la filosofía. Desde el mismo comienzo no faltaron las opiniones de especialistas en el área tratando de encontrar en qué lugar de la cultura contemporánea se debía ubicar el impacto que el virus tendrá en nuestras vidas. Y, en consecuencia, qué resultados mediatos e inmediatos dejará esta crisis.

Entre los textos filosóficos más comentados está el del filósofo Slavoj Žižek. Desde su punto de vista se debe hacer un llamado a orientar los esfuerzos hacia lo que fue llamado alguna vez comunismo, en contra del racismo y la expansión de nuevos nacionalismos. El virus, piensa el filósofo, habría asestado un duro golpe en el corazón del capitalismo (Žižek, 2020). Sin embargo, según Byung-Chul Han (2020), nada de eso sucederá. Mucho antes de la crisis, en su libro *La sociedad del cansancio*, decía: “El daño no proviene solo de la negatividad, sino también de la positividad, no solo del Otro o del extranjero, sino también de uno mismo” (2015, p. 4). De ahí que en su respuesta a Žižek, él se incline por demandar más del propio individuo. Nada debe ser dejado al virus, es la razón humana, la persona, quien debe derrotarlo.

A partir de estos dos pensadores, han seguido apareciendo diversas perspectivas que han centrado más o menos los debates en tópicos similares: el rol del estado, la significación psicológica, social, y cultural del confinamiento, el desarrollo de la vigilancia y el biopoder, la agudización de los conflictos políticos y sociales, la relación ser humano-tecnología, entre otro gran grupo de cuestiones mayormente en el área de las ciencias políticas y sociales. De entre todo ellos, Agamben (2020) también ha tenido cierta relevancia debido a que ha sido uno de los pocos que ha insistido en que las medidas tomadas solo refuerzan la maquinaria gubernamental contra las libertades individuales. La lista de perspectivas y enfoques puede ser bastante amplia. No obstante, encontramos que

todas las perspectivas concuerdan en algo, en la necesidad de pensar la crisis y de tratar de darle respuesta a los incontables problemas sociales y culturales que el Covid-19 traerá en un periodo no muy lejano.

Hay algo, sin embargo, que quizás por ser evidente ha pasado desapercibido para el discurso filosófico al cual se ha aludido antes: la muerte social y el replanteamiento ético que ella supone.

Esta, es una crisis que atañe principalmente a la vida, pero también es una crisis de la forma en que morimos, cómo morimos y quién muere. La evidencia está a la mano, en todas las pantallas de smartphones, en redes sociales, noticias, análisis estadísticos, gráficos. En casi toda la producción cultural de los últimos meses, no se hace sino recordar las cifras de muertos, las causas, el cómo, las precauciones, entre otros tantos tópicos necesarios. Incluso la industria cultural se ha acompasado con producciones como *El Hoyo*, filme que relata la irracional vida de un sujeto que se auto confina en una suerte de prisión. Y acompañando a esta, series como *Devs* y *Westworld* en su tercera temporada, hacen hincapié en otra de las interrogantes necesarias en todo momento de crisis: ¿puede la humanidad finalmente ser libre o está ella sujeta a un determinismo absoluto?

A pesar de todo ello, parece también no solo necesario sino oportuno develar qué puede decir la reflexión ético-filosófica sobre la muerte social. Especialmente, algo que vaya más allá de los actos inmediatos y muestras de solidaridad en relación con el Otro y desde los balcones. Como especie humana, esto supone grandes retos e investigaciones que deberán ser realizadas cuando todo pase. En este breve comentario se explorará el escenario que se le plantea a la filosofía tras la pandemia del Covid-19, tomando justamente el concepto de muerte social como guía fundamental.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA MUERTE EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

En el amplio grupo de saberes que ha estudiado la muerte en el pensamiento filosófico contemporáneo, se pueden encontrar perspectivas tan diversas como la psicología, la historia, las neurociencias, la biología, la bioética o el derecho (Bradley, Feldman & Johansson, 2013).

Los descubrimientos científicos y tecnológicos más recientes han impulsado este aumento en la preocupación por el tema de la muerte. El progreso en la suspensión y / o preservación de la vida, el trasplante de órganos, el cambio de mentalidad en temas como el aborto, la eutanasia o el suicidio, entre otros, han generado un amplio debate dentro de la perspectiva analítica sobre la muerte.

Una aclaración metodológica válida es que cuando uno señala una diferenciación entre la perspectiva analítica y la que se abordará aquí, no es una demarcación absoluta en métodos y principios, sino como una cuestión de estilo y tradición (Rorty, 1979). En este mismo sentido, Richard Rorty define que:

La filosofía 'analítica' es una variante más de la filosofía kantiana, una variante marcada principalmente por pensar en la representación como lingüística más que mental, y en la filosofía del lenguaje en lugar de la 'crítica trascendental' o la psicología, como la disciplina que exhibe los 'fundamentos del conocimiento'. '... La filosofía analítica todavía está comprometida con la construcción de un marco permanente y neutral para la investigación, y por lo tanto para toda la cultura. (p.8)

En otras palabras, desde la filosofía analítica, es posible aislar y modelar un esquema de comprensión del fenómeno de la muerte que no concierne a su psicología o su crítica trascendental. Si estos debates y análisis fueran agrupados, podría comenzar estableciendo con Bradley, Feldman y Johansson (2013) que, en la mayoría de los casos, no se centran en el aspecto de la existencia como tal, sino que tienden a considerar en su lugar la definición de muerte; el problema del conocimiento o cómo se puede conocer la muerte con evidencia científica; y el aspecto ético que responde a la pregunta: ¿qué valores pueden atribuirse a la muerte, el asesinato, la pérdida de vidas o problemas similares?

Sin embargo, cuando se trata de definir la muerte, la perspectiva analítica reduce el tema a una discusión sobre las estructuras orgánicas y de la vida. Este es el hecho que sirve como correlato al esquema de comprensión del lenguaje. Luego, tratando de responder al problema de la muerte, se responde con una noción de vida o formulaciones similares. De esta manera, incluso sin tener un consenso claro sobre esto, desde el punto de vista científico más positivo, no hay problema de muerte, sino del cese de la vida y las condiciones que lo hacen posible. Según esta idea, la muerte se explica como la detención del proceso homeostático, de las funciones

cerebrales en su totalidad o en parte, o la detención de las funciones cardiovasculares. Y de ello se extraerán problemas que competen más bien al valor práctico que pueda tener la filosofía de la muerte para ramas como el derecho, la medicina, la bioética, o incluso si especulamos hasta la robótica y la inteligencia artificial. Vale la pena aclarar que estos debates son perfectamente funcionales dentro de la ciencia contemporánea, no solo útiles sino también necesarios y relevantes. Sin embargo, lo que queremos presentar aquí es ir más allá de la reflexión médica y hablar no solo sobre el virus en sí — o formas similares—, sino también sobre su significado.

Así pues, más allá de los problemas planteados anteriormente, aparece un segundo grupo de interrogantes. Estas nuevas ideas giran en torno, no del esquema de comprensión, sino del sentido mismo. Aquí hay una referencia inevitable en la filosofía de Martin Heidegger. En *Ser y Tiempo* (2010) se ofrece una interpretación novedosa que representará el comienzo de un largo debate sobre la muerte que incluye, en la tradición continental, pensadores como Jean-Paul Sartre (1992), Emmanuel Levinas a lo largo de su obra, y Jacques Derrida también en varias de sus investigaciones, por nombrar solo algunos ejemplos.

Este tema continuará discutiéndose con respecto al principio de intencionalidad, principalmente porque el final de la existencia no se considerará una experiencia privilegiada de la conciencia, como responde Sartre (1992). O porque la muerte se revelará al *Dasein* de una manera más primitiva en el estado de ánimo que define Heidegger como "angustia" (2010). Además, en ambas interpretaciones, tenemos la limitación de que la descripción fenomenológica de la muerte no tiene suficientemente en cuenta al Otro. Para Emmanuel Levinas, la mortalidad no puede reducirse al dilema del ser y la nada (2005). Este último, introduce un concepto contrario a Heidegger y Sartre en el horizonte del pensamiento contemporáneo y construye una teoría filosófica de la relación cara a cara basada en la muerte del Otro.

Por lo tanto, la investigación filosófica actual sobre la muerte se ha enfrentado a dos grandes grupos de análisis que, además, todavía son incompletos e insuficientes por sí mismos. La insuficiencia no resulta de la obvia complejidad del sujeto o del simple hecho de que la muerte es el hecho más grave e inalcanzable de la existencia. Eso está claro y ya es un buen punto de partida. A lo que nos referimos aquí es que, por un lado, ella es completamente eludida en su dimensión de significado porque se explica solo como un elemento

objetivo de una vida biológica. Y frente a esto, hay otra interpretación que sacrifica el papel del Otro.

El caso de Sartre es paradigmático. Primero porque su concepción de la muerte será muy cercana, más de lo que se espera, a la concepción cotidiana. Segundo, porque su idea de la muerte instituye una distancia radical entre el yo y el Otro. En la filosofía existencial de Sartre (1992), la muerte no es más que la entrega de mi vida al Otro, y ello siembra una discordia que justifica al mismo tiempo la libertad absoluta. Hay entonces una transacción entre el valor instituido a mi libertad y el valor que el Otro tiene. Éticamente, y para los tiempos que corren, Sartre ha perdido toda la razón. El individuo no es más el individuo cierto de sí mismo, absoluto y en oposición al Otro. Covid-19 ha demostrado que, aunque sea aún una utopía, es cada vez más necesario incluir al Otro en el diálogo político, social y cultural.

SOBRE LA MUERTE SOCIAL

Una solución tentativa al problema planteado, la puede ofrecer el estudio de la fenomenología crítica. Aunque el término es discutido (Králová, 2015; Salamon, 2018), la orientación que toma esta última está en relación con visibilizar el carácter intersubjetivo de las relaciones humanas. La intencionalidad, pues, no es prerrogativa de un individuo aislado que solo encuentra en el enfrentamiento su razón de ser, sino de uno que está en un mundo social. Y, por el otro lado, la fenomenología crítica es un campo que no se puede desprender del análisis crítico de lo social.

“La fenomenología crítica implica reflexionar sobre las condiciones trascendentales y materiales de la experiencia y reestructurar el mundo para permitir nuevas posibilidades experimentales. Como tal, los fenomenólogos críticos han analizado las raíces de la muerte social en la ruptura de las capacidades intersubjetivas y explorado nuevas posibilidades para la personalidad”. (Zurn, 2020, p. 310)

Un importante ejemplo, es el trabajo revelador de Lisa Guenther (2013). No solo por su investigación sobre *solitary confinement* (confinamiento solitario), sino también porque realiza una extensión del campo fenomenológico más allá de su espectro teórico al campo social. De forma tal que la muerte deja de tener ese matiz mítico y misterioso que ha llegado a tener en la fenomenología clásica. Según la autora,

“La muerte social es el efecto de una práctica (social) en la que una persona o grupo de personas es excluido, dominado o humillado hasta el punto de convertirse en muerto para el

resto de la sociedad. Aunque tales personas están físicamente vivas, sus vidas ya no tienen un significado social; ya no cuentan como vidas que importan. Los muertos sociales pueden hablar, actuar, componer sinfonías o encontrar una cura para el cáncer, pero sus palabras y hechos no tienen importancia”. (2013, pág. xx)

Este término no deja ser problemático, pero permitiría identificar también nuevos horizontes sociales, conceptualizaciones, metodologías, e investigaciones para una correcta implementación transdisciplinar. Sobre todo, si se tiene en cuenta que en un futuro no muy lejano el cuerpo propio ya no será más de carne y hueso, sino además de datos, cables, circuitos y una serie infinita de extensiones virtuales. Analizar la muerte desde la matriz conceptual de la fenomenología crítica, permite mirar la significación del hecho y los distintos discursos que adquieren relevancia para los sujetos en su cotidianidad relacional y social.

LA ÉTICA DETRÁS DE COVID-19

Si se toman como ejemplo los distintos discursos sobre la muerte que el coronavirus ha puesto frente a nosotros, encontraremos caminos que pudieran ser más trabajados. Los discursos sobre la muerte durante los últimos tres meses han pasado por varias fases. La primera, la etapa de ignorancia, casi de negación, cuando comenzaron a morir pacientes en la provincia de Wuhan. Hasta ese momento solo se miraba al virus como algo improbable, que nunca llegaría al nosotros occidental. Luego comenzaron a aparecer las imágenes de los convoyes de la muerte en Italia. Morían tantos que ya no había espacio en las morgues. En ese momento la muerte se hizo real en occidente, revelando además que ella no solo es un tema médico, sino además sociológico y político.

Otro discurso que ha emergido con fuerza ha sido el que niega la verdadera naturaleza del virus; acá es importante estudiar la significación de las manifestaciones que han estado ocurriendo en países como Estados Unidos o Brasil en protesta contra el confinamiento. Negar la efectividad del virus, es también una negación de la posibilidad de morir. ¿Puede estar esto en relación con la emergencia de cierto fundamentalismo político? ¿Cuál es la verdadera muerte, aquella que ha sido provocada por el virus, o la autoinfligida por la propia especie humana que ya no confía en la ciencia? No es tampoco forzado señalar que la vida de los sujetos está en íntima relación con los sistemas sociales en donde se vive.

Un componente básico aquí es la forma en que se organiza y gestiona la vida en sociedad, esto es, la política. Morir, desde nuestra matriz conceptual, es también cortar todos esos vínculos políticos que nos atan al resto de los Otros. Hay aquí también un largo camino que recorrer y las experiencias políticas que se han venido dando durante la pandemia pudieran ayudar a medir los efectos reales de las diversas crisis políticas que experimentamos hoy.

Quizás en el trasfondo de todo, hay una terrible combinación: la unión entre el miedo social y nuestra ignorancia a la hora de enfrentar problemas sociales. El miedo a la pandemia es obviamente el miedo a morir, a perder la vida; pero el estado en que nos encontramos hoy revela la debilidad de los mecanismos que hemos construido para ocultar la muerte real.

Hemos sustituido la muerte real por un ficticia en la que nos hemos convencido de que todo el sistema funciona, de que los políticos nos protegen, la economía no es desigual y va siempre marcha arriba, somos saludables, estimamos al Otro. Sin embargo, hemos visto cómo en los últimos tres meses no siempre ha sido así. Esta desconexión o alienación social es también una de las importantes futuras preocupaciones en las que debemos ocuparnos.

No se puede obviar que cuando se habla de crisis esta tiene más de un significado. Debajo de las capas y la ambigüedad de dicho término subyace un sentido eminentemente temporal, la idea de un cambio o una transformación abrupta. Como si se estuviera a la espera de algo que aún no podemos comprender. La crisis en el lenguaje médico conlleva una cura, porque es perniciosa para nuestro estado psicológico. Sin embargo, debajo de estas nociones aún subyacen dos sentidos originales de esa palabra. Ella tiene sus raíces en el verbo griego *κρίνω* (krino), que significa juzgar, separar, medirse, decidir, elegir, pelear. Estas diferencias, recordando siempre el significado que le ha dado Derrida a esa palabra (Derrida, 1972), crean un espectro amplio de significados que giran en torno a dos interpretaciones. La primera, la idea de que toda crisis implica una “crítica subjetiva”; la segunda, lo que ella es, una “crisis objetiva”. La crisis, más que signo de algo terrible o enteramente desconocido, significa el esfuerzo por comprender algo que es nuevo. Es un proceso, nunca fácil, del imperativo de tener que decidir y juzgar qué hacer. Su densidad subjetiva proviene de la responsabilidad que toda elección conlleva. De

todo ello se deduce la importancia del momento y la mayor necesidad de todas: un giro ético.

Aquí solo se ve un escenario promisorio, y es el que Kant ha planteado hace ya dos siglos en un pequeño pero contundente texto, ¿Qué es la Ilustración? Allí el filósofo sentenciaba “Atrévete a pensar” como salida de la minoría de edad. Hoy nos encontramos todavía en esa minoría de edad, en la que aún el pensamiento va siempre retrasado respecto a la ignorancia. Es un camino difícil, pero en medio de la crisis hemos vuelto a ver cómo muchos han recordado que son los médicos y la ciencia los que salvan vidas. Es el diálogo, la información objetiva y precisa, el pensamiento crítico, lo que nos ofrecen la verdadera libertad y una cura duradera. Se han visto muestras, a pesar del aislamiento social, de soluciones comunitarias. Todo ello puede ser parte también de la cura, insistir en el trabajo ético, ya sea desde la promoción, la producción científica, el trabajo transdisciplinario, docente o de divulgación. Seguir por esa línea es el imperativo de hoy, reactivar alternativas democráticas, saber insertar la tecnología en nuestros entornos. Que el distanciamiento sirva para sumirnos en un necesario momento de introspección y cuestionamiento de qué hemos hecho y qué debemos hacer como especie global.

Inclinar la balanza hacia el estudio de las distintas formas en que la muerte se expresa socialmente, nos permite ver con mayor gravedad que también la filosofía después del coronavirus necesitará reformarse y pensar de nuevo al hombre de carne y hueso. Habrá que darle sentido a un nuevo tipo de vida. Es esta la hora en la que debemos luchar con conciencia crítica no solo para curar a los enfermos, víctimas de la propagación del virus, sino también a un planeta entero aquejado de una enfermedad mucho más larga y grave: la ignorancia de sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (20 abril, 2020). L'invenzione di un'epidemia. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195388923.001.0001>.
- Derrida, J. (1972). *La Difference*. In *Marges De La Philosophie*. Madrid: Les Éditions De Minuit.
- Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press. www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt4cggj8.
- Han, Byung-Chul. (17 abril, 2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. Recuperado de <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>
- Han, Byung-Chul. (2015). *The Burnout Society*. California: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. New York: State University of New York Press.
- Kagan, Sh. (2012). *Death*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2009). *An answer to the question: What is enlightenment?* UK, London: Penguin.
- Králová, J. (2015.) What is social death? *Contemporary Social Science*, 10:3, 235-248, <https://doi.org/10.1080/21582041.2015.1114407>.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627231>.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Salamon, G. (2018). What's Critical About Critical Phenomenology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, 1:1, 8-17, <https://doi.org/10.31608/PJCP.v1i1.2>.
- Sartre, J.P. (1992). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Žižek, Slavoj (15 abril, 2020). Coronavirus is 'Kill Bill'-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism (Op-Ed). Recuperado de: <https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism/>.
- Zurn, P. (2020) Social Death. In: Weiss G., Murphy A., & Salamon G. (Eds.). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, pp. 309-314, <https://doi.org/10.2307/j.ctvmx3j22.49>.